

Федеральное государственное автономное  
образовательное учреждение высшего образования  
«РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ»  
ФАКУЛЬТЕТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК  
Кафедра социальной философии

---

# **ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ**

**ФИЛОСОФСКИЕ ЧТЕНИЯ  
ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА П.К. ГРЕЧКО**

**Сборник материалов  
Всероссийской научной конференции  
с международным участием**

*Москва, 14 июня 2017 г.*

*В двух томах*

**Том I**

**Москва  
2017**

УДК 1:316(063)  
ББК 87+60.5  
Ч-39

Под редакцией

*О.Ю. Бондарь, И.Н. Вольнова, М.Л. Ивлевой, Е.М. Курмелевой,  
А.М. Орехова, С.В. Рудановской, Ф.В. Тагирова, А.З. Черняка*

**Ч-39      Человек и общество в контексте современности. Философские чтения памяти профессора П.К. Гречко** : сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием. Москва, 14 июня 2017 г. : в 2 т. / под ред. О. Ю. Бондарь, И. Н. Вольнова, М. Л. Ивлевой, Е. М. Курмелевой, А. М. Орехова, С. В. Рудановской, Ф. В. Тагирова, А. З. Черняка. – Москва : РУДН, 2017.  
ISBN 978-5-209-08399-3  
Т. I. – 489 с.  
ISBN 978-5-209-08400-6 (т. I)

В двухтомном сборнике опубликованы материалы Всероссийской научной конференции с международным участием «Человек и общество в контексте современности» (Философские чтения памяти профессора П.К. Гречко), которая состоялась 14 июня 2017 г. в РУДН. Участникам конференции было предложено проанализировать проблему трансляции смыслов в истории философии – от традиции к современности, выявить фундаментальные тренды социальной динамики последних десятилетий и основные проблемные точки, связанные с самоопределением человека в современном мире. Содержание сборника соответствует программе конференции и включает научные статьи и доклады, представленные в рамках следующих секций и круглых столов: I том – «Модерн и постмодерн в фокусе социальной философии», «Традиция и современность: проблема трансляции смыслов в истории философии», «Социальная теория и жизненный мир человека», «Религия, политика и образование в постсекулярном обществе»; II том – «Образование и социальные вызовы XXI века», «Философия истории: прошлое, настоящее, будущее», «Science-Art: конвергенция науки и искусств», «Коммуникативно-этическое измерение социального», «“Ценности и смыслы” и П.К. Гречко: проблема идентичности».

Сборник предназначен широкому кругу читателей – научным работникам, преподавателям, аспирантам и студентам социально-гуманитарных специальностей, а также всем, кто интересуется современным философским дискурсом.

ISBN 978-5-209-08400-6 (т. I)  
ISBN 978-5-209-08399-3

© Коллектив авторов, 2017  
© Российский университет  
дружбы народов, 2017

**PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA**  
**FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES**  
**Department of Social Philosophy**

---

**PERSON AND SOCIETY  
IN THE CONTEXT  
OF CONTAMPORANEITY**

**PHILOSOPHICAL READINGS IN MEMORY  
OF PROFESSOR P.K. GRECHKO**

**Proceedings of National Scientific Conference  
with International Participation**

*14 June 2017, Moscow*

**Volume I**

**Moscow  
2017**

Edited by

*O.Yu. Bondar, I.N. Volnov, M.L. Ivleva, E.M. Kurmeleva, A.M. Orekhov,  
S.V. Rudanovskaya, Ph.V. Tagirov, A.Z. Chernyak*

**Person and Society in the Context of Contemporaneity. Philosophical Readings in Memory of Professor P.K. Grechko** : Proceedings of National Scientific Conference with International Participation. 14 June 2017, Moscow: in 2 vol. / eds. by O. Yu. Bondar, I. N. Volnov, M. L. Ivleva, E. M. Kurmeleva, A. M. Orekhov, S. V. Rudanovskaya, Ph. V. Tagirov, A. Z. Chernyak. – Moscow : RUDN, 2017.

ISBN 978-5-209-08399-3

V. I. – 489 p.

ISBN 978-5-209-08400-6 (v. I)

This two-volume collection of articles includes proceedings of National Scientific Conference with International Participation «Person and Society in the Context of Contemporaneity» (Philosophical Readings in Memory of Professor P.K. Grechko) that took place on the 14<sup>th</sup> of June 2017 in RUDN University. The conference was convened to focus attention on the following issues: production and transmitting of meanings in the history of philosophy – from tradition to modern times; basic trends in contemporary social dynamics; key factors of human self-determination in the present-day world. The content of this book reflects the program of the conference and embraces the articles and scientific reports from nine sections and round tables in the subsequent order: Volume I – «The Modern and the Postmodern in the Focus of Social Philosophy», «Tradition and Contemporaneity: Communicating Meanings in the History of Philosophy», «Social Theory and Lifeworld of a Person», «Religion, Politics and Education in a Postsecular Society»; Volume II – «Education and Social Challenges of the XXIst century», «The Philosophy of History: The Past, the Present, the Future», «Science-Art: Convergence Between Science and Arts», «Communicative and Ethical Dimensions of the Social», «Science Magazine “Values and meanings” and P.K. Grechko: The Issue of Identity».

This edition is intended for a wide range of readers – researchers, teachers, postgraduates and students of social sciences and humanities, as well as for everybody who is interested in contemporary philosophical discourse.

ISBN 978-5-209-08400-6 (v. I)

ISBN 978-5-209-08399-3

© Collective of authors, 2017

© Peoples' Friendship University  
of Russia, 2017

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

### ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА ПЕТРА КОНДРАТЬЕВИЧА ГРЕЧКО

<b>Кирабаев Н.С.</b> Человек, который остается с нами.....	10
<b>Губин В.Д.</b> «Человек должен поэтически жить на этой земле...».....	15
<b>Найдыш В.М.</b> Современность как философская проблема (заметки о жизни и творчестве профессора П.К. Гречко).....	22
<b>Резник Ю.М.</b> Человек и время.....	34
<b>Иванова С.В., Сорина Г.В.</b> Вспоминая коллегу.....	40

### СЕКЦИЯ «МОДЕРН И ПОСТМОДЕРН В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ»

<b>Васильченко О.К.</b> Человек и страхи современного общества риска.....	43
<b>Власова В.Б.</b> Время культуры или культура времени? (К анализу позиции Ю. Хабермаса в отношении модернизма и постмодернизма).....	51
<b>Глазков Н.С.</b> Консервативная критика утопии в работе Роджера Скрутона «Польза пессимизма или опасность ложной надежды».....	61
<b>Канарш Г.Ю.</b> Современный российский капитализм и проблема модернизации.....	69
<b>Кочеткова Л.Н.</b> Новые аспекты теории постиндустриального общества.....	82
<b>Матюшова М.П.</b> Искусство в эпоху постмодерна.....	85

<b>Никитина Ю.Ф.</b> Постанархизм: обновление социально-политической теории анархизма.....	95
<b>Олейников Ю.В.</b> Становление мировоззренческой парадигмы постмодерна.....	106

**КРУГЛЫЙ СТОЛ**  
**«ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ:**  
**ПРОБЛЕМА ТРАНСЛЯЦИИ СМЫСЛОВ**  
**В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ»**

<b>Автандилян Е.А.</b> Проблема развития сознания человека в творчестве индийских мыслителей XX в. ....	119
<b>Аникеева Е.Н.</b> Шайва-сиддханта (философия шиваизма) и ее социальный аспект.....	130
<b>Бондарь О.Ю.</b> Интерпретация культурогенеза: к полемике отечественных латиноамериканистов.....	140
<b>Волкова Л.Л., Жорова П.С.</b> Восточное влияние на раннегреческую философию и мифы.....	147
<b>Зианшина М.Т.</b> Калам и фалсафа: единство в столкновении.....	154
<b>Ивлев В.Ю.</b> Учение о необходимости, случайности и возможности в философии Демокрита.....	163
<b>Колесников А.С.</b> Историк философии в поисках смысла.....	167
<b>Крушинский А.А.</b> К особенностям китайской рациональности.....	172
<b>Пеху Р.В.</b> К постановке вопроса о периодизации истории индийской философии.....	178
<b>Пеху Р.В., Защитина Г.В., Крыштон Л.Э., Данилова Н.Н., Калашникова Л.Г.</b> Филолог versus философ: к вопросу о переводе философских текстов.....	186
<b>Пушкарская Н.В.</b> Специфика раннего категориального мышления Древнего Китая.....	198

<b>Сафина Н.А.</b> Субстанция и ее составляющие в философии Веданта Дешики.....	210
<b>Скороходова Т.Г.</b> К пониманию смыслов индийской философии: санхья в трактовке Бонкимчондро Чоттопадхья.....	218

## СЕКЦИЯ «СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ И ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА»

<b>Баркова Э.В., Бузская О.М., Ивлева М.И., Бузский М.П.</b> Экология культуры в пространстве социально-гуманитарного знания.....	229
<b>Борисов Н.А.</b> Футурология смерти в опыте повседневности.....	238
<b>Волгин О.С.</b> От общества массового потребления к творчеству.....	248
<b>Гребешев И.В.</b> Русская философия о ценности личности.....	259
<b>Замараева Е.И.</b> Мультикультурализм или евразийский национализм?.....	266
<b>Ивлев Ю.В.</b> Мировоззренческая составляющая методологии социального познания (на примере квазифункциональной логики).....	275
<b>Калинин Э.Ю.</b> Иерархичность бытия человека и постклассический подход к познанию социального.....	279
<b>Крыштоп Л.Э.</b> Толерантность вчера и сегодня: зарождение концепта веротерпимости в Германии в эпоху раннего Просвещения.....	290
<b>Липкин А.И.</b> Изменение типа мультикультурности на границе XX-XXI вв. ....	301
<b>Малахова Н.Б.</b> Гендерная культура в современном обществе.....	313

<b>Махаматов Т.М.</b> Диалектика онтологических категорий социального.....	320
<b>Неугодников А.П.</b> Онтология собственности: насколько востребован мультидисциплинарный дискурс?.....	326
<b>Орехов А.М.</b> «Интеллектуальная самодисциплина»: выбор ученого между свободой и ответственностью в социально-гуманитарных науках.....	330
<b>Платонова С.И.</b> Социальная теория между космополитизмом и европоцентризмом.....	341
<b>Резник Ю.М.</b> Проектная философия человека: идеи и технологии.....	349
<b>Саввина О.В., Лапшин И.Е.</b> Влияние вспомогательных репродуктивных технологий на современное общество (на примере Индии).....	361
<b>Черногорцева Г.В.</b> Свобода в жизненном выборе человека.....	374
<b>Щербакова С.И.</b> Техногенное общество и его трансформирующее воздействие на человека и природу.....	384

## **КРУГЛЫЙ СТОЛ**

### **«РЕЛИГИЯ, ПОЛИТИКА И ОБРАЗОВАНИЕ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ»**

<b>Белов В.Н., Карагод Ю.Г.</b> Флоренский и Кант: метафизика веры против метафизики разума.....	394
<b>Волобуев А.В.</b> Фундаментализм и постсекулярное общество.....	397
<b>Глущенко Г.Ю.</b> Религия как форма национальной памяти.....	403
<b>Казаринова Д.Б.</b> Ценности современной Европы: секулярное и религиозное измерения.....	414
<b>Марджи Н.М.</b> Религиозность и мистицизм в постсекулярном мире как стремление к постижению тайны.....	426



<b>Мчедлова М.М.</b> Религия и образование: новые границы современности.....	432
<b>Новикова Е.Ю.</b> Поликультурные основания экономического сознания.....	441
<b>Почта Ю.М.</b> Социально-политический контекст исламского просвещения и образования в постсоветской России.....	450
<b>Тер-Оганезова М.Э.</b> Справедливость как ценность демократического общества и ее реализация.....	459
<b>Фролова О.А.</b> Проблематика взаимодействия государства и церкви в вопросах образования России и США.....	467
<b>Чумаков А.Н.</b> Культурно-цивилизационные основания российского и мирового развития.....	471
<b>Ягодка Н.Н.</b> К вопросу о влиянии религиозного фактора на развитие институтов гражданского общества в Российской Федерации.....	482

---

## ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА ПЕТРА КОНДРАТЬЕВИЧА ГРЕЧКО

---

*Н.С. Кирабаев,  
первый проректор –  
проректор по научной работе РУДН,  
заведующий кафедрой истории философии РУДН*

### ЧЕЛОВЕК, КОТОРЫЙ ОСТАЕТСЯ С НАМИ

Петр Кондратьевич – это человек, который остается с нами, потому что он учил уважать дух классической философии и являлся нашей совестью в науке, в педагогике и в жизни.

Жизненный путь Гречко П.К., казалось бы, является типичным примером пути многих людей советского периода истории России. Учеба в школе, окончание философского факультета МГУ им. Ломоносова, служба в армии, работа в академических институтах Белорусской ССР, аспирантура МГУ, работа в ВЮЗИ и Куйбышевском институте культуры, а с 1978 г. весь его жизненный и творческий путь был связан с Университетом дружбы народов.

Почему казалось бы? На самом деле Петр Кондратьевич был человеком, который постоянно работал над собой. Перед поездкой в Эфиопию, где он преподавал несколько лет, он хорошо изучил английский язык, что позволило ему разработать свою систему тестовой проверки знания студентов Аддис-Абебского университета. Его творческие командировки во многие страны мира позволили ему на основе сравнения образовательных

систем, организации учебного процесса и содержания преподаваемых дисциплин, предлагать и внедрять новые формы и методы преподавания философии на основе уважения высокого духа философской классики в контексте современных проблем. Он внес большой вклад в пионерский проект ФГСН РУДН по переходу на кредитно-модульную систему и развитию академической мобильности в рамках совместных программ с ведущими зарубежными университетами. Трудно переоценить его вклад в развитие научно-образовательной программы «Диалог цивилизаций: Восток – Запад».

Несколько слов о Петре Кондратьевиче как ученом. Он был известным специалистом в области социальной философии и современного гуманитарно-методологического знания. Им опубликовано более 170 работ, включая 2 монографии и 2 учебных пособия, в том числе за последние 5 лет – 23 публикации в изданиях из списка ВАК. Имеет ряд публикаций за рубежом (США, Германия, Болгария). Наибольшую известность получили его работы «Концептуальные модели истории» (М., 1995) и «Введение в обществознание» (М., 2003 и последующие 2 издания), а также «Различия: от терпимости к культуре толерантности» (М., 2006) и (в соавторстве) «Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы» (М., 2009), «Онтометодологический дискурс современности: историческая продвинутость и ее вызовы» (М., 2015). Неоднократно получал гранты, в том числе от РГНФ, Национального образовательного фонда, Международного фонда «Культурная инициатива» (Фонд Сороса).

В трудах Гречко П.К. разработаны такие получившие широкое признание идеи и принципы, как практико-теоретическая континуальность социальной реальности, органическая взаимосвязь социальной нормативности практики с природой, или базовыми

потребностями, человека, темпоральная (социально-историческая) многослойность современного мира, диспозиционно-коммуникативная природа социального, онтология различий в современных социально-гуманитарных исследованиях.

Будучи опытным педагогом и сторонником бережного отношения к традициям высшей школы России, Гречко П.К. в полной мере использовал современные информационные технологии и мультимедийные средства, постоянно экспериментировал, неустанно искал новые формы и методы повышения качества преподавания. Им был разработан ряд авторских учебно-методических комплексов («Социальная теория современности», «Толерантность в структуре гражданских ценностей человека», «Россия в контексте современности: Восток – Запад» и др.). Под его руководством на кафедре социальной философии с 2009 года выполнялся образовательно-исследовательский проект «Современность: дискурс и эпоха», поддержанный в 2011 г. РГНФ, а также положительными отзывами коллег, профессионального сообщества на соответствующие публикации в рецензируемых отечественных изданиях. С февраля 2011 г. Гречко П.К. был научным руководителем Центра транскультурных исследований Российского университета дружбы народов.

Гречко П.К. являлся высококвалифицированным преподавателем и умелым руководителем. Его лекции и семинарские занятия отличались глубоким профессионализмом, современной логико-методологической культурой, проблемно-творческим подходом к излагаемому материалу, уважительным и одновременно требовательным отношением к студентам. За последние 10 лет под его научным руководством было защищено 5 кандидатских и 3 докторских диссертации по философии.

Убедительны и ярки были его статьи и выступления в СМИ с обоснованием образовательных вызовов и рисков современности, с экспликацией академических мессиджей электронной техники и коммуникационных технологий.

Гречко П.К. достойно представлял университет и страну за рубежом. С 1982 по 1986 гг. он преподавал философию в Аддис-Абебском университете (Эфиопия). Кроме того, он выезжал с лекциями в Гуджаратский университет (Индия), Кальвиновский колледж (США), Хелуанский университет (Египет), Нилейнский университет (Судан), Сямыньский университет (Китай), стажировался в Йельском и Северо-Кентукском университетах (США). Гречко П.К. являлся почетным членом-корреспондентом Бразильской Академии философии. Под руководством Гречко П.К. была успешно реализована программа двойного магистерского диплома – «Философия и диалог культур» – с университетом Париж-VIII. Важной исследовательской составляющей этой программы стала проведенная в 2010 году Международная научная конференция «Демократия и справедливость в обществах переходного типа». Доклад Гречко П.К. «Справедливость: поиск предельных оснований» имел широкий резонанс среди участников конференции, в том числе зарубежных коллег.

Гречко П.К. вел большую общественную и научно-организационную работу. Он являлся членом редколлегий ряда философских журналов («Личность. Культура. Общество», «Ценности и смыслы», «Вестник РУДН. Серия «Философия») и научных альманахов («Вопросы социальной теории», «Социокультурные практики: Теория и методы исследования»), членом диссертационных советов в РУДН и РАНХ и ГС при Президенте Российской Федерации, членом научно-методического совета

Минобрнауки России по философии, членом экспертного совета ВАК по философии, социологии и культурологии, членом Российского философского общества, входил в состав правления Московского философского общества.

Гречко П.К. имеет следующие награды: Постановлением Коллегии Государственного комитета СССР по народному образованию от 21 июня 1991 г. ему присуждена II премия – за значительные успехи в перестройке содержания учебно-воспитательного процесса, его обновления в свете современных достижений и перспектив развития науки, техники и культуры, создание спецкурсов по направлениям, определяющим научно-технический и социальный прогресс. В 1998 г. награжден медалью «В память 850-летия Москвы». В 2006 году стал лауреатом Всероссийского конкурса интеллектуальных проектов, учрежденного Общественной палатой Российской Федерации совместно с фондом «Единство во имя России» и журналом «Стратегия России», а в 2013 г. – лауреатом первого Всероссийского конкурса «Мы – многонациональный народ России», проведенного в рамках деятельности Совета по межнациональным отношениям при Президенте Российской Федерации, в 2015 г. получил государственную награду «Заслуженный работник высшей школы РФ».

Его отличала постоянная забота о людях, внимательное отношение к их проблемам. Отзывчивость, чуткость, скромность, принципиальность, требовательность к себе и другим снискали ему заслуженный авторитет. Его очень не хватает сегодня, не хватает его критического взгляда, его умения предлагать возможные решения сложных проблем, его дружеского совета, его заразительного смеха. Это действительно человек, который остается с нами.

*В.Д. Губин,  
доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой истории  
зарубежной философии РГГУ,  
декан философского факультета РГГУ*

## **«ЧЕЛОВЕК ДОЛЖЕН ПОЭТИЧЕСКИ ЖИТЬ НА ЭТОЙ ЗЕМЛЕ...»**

Когда я думаю о жизни и трудах Петра Кондратьевича, то вспоминаются слова Гельдерлина, взятые в название статьи. Жить поэтически не обязательно означает писать стихи. Нужно еще владеть искусством жизни и искусством выражения ее в словах. Существует и живет только то, что пропущено через искусство и закреплено его силой. В данном случае, об искусстве говорится не только в том смысле, что человек пытается происшедшее выразить в стихах или прозе (это не всем доступная возможность), но и в том, что он живет опытом искусства: переживает смерть, разлуку, одиночество и покинутость всеми, радость творчества и горечь от сознания собственного несовершенства. Можно расстаться с человеком, зная, что никогда его больше не увидишь, и постепенно забыть его. А можно из этого сделать трагедию: жизнь так коротка, так мало людей, с которыми существует душевная связь, расставание подобно грустной мелодии, которая всегда звучит при воспоминании об этом человеке, расставание – подобно смерти, которая коснулась своим крылом, провела невидимую борозду между нами.

Общаясь с Философом (далее я так буду называть Петра Кондратьевича), читая его тексты, видишь постоянные поиски живого слова, могущего выразить истину. Он все время ищет не термины, а самоговорящие

слова, в которых бы зазвучала «таинственная реальность», через них можно было бы приблизиться к бытию, т.е. познать свое истинное назначение и найти путь к жизни, наполненной творческим эросом. О чем бы Философ не писал – о социальных процессах, о моделях истории, о культуре и творчестве, везде мы видим стремление писать собственным языком, писать только от себя, достичь той чистоты слова, которое делает его поэтическим. Любая продуманная речь есть в своей основе речь поэтическая, даже если это научный трактат или философские раздумья. Только поэтически настроенный человек может остановить мгновение, дать ему застыть в слове, только он может не только пережить потрясение, но дать возможность такого переживания другим. Потому что он проходит мимо уложившихся слов, ставших банальными, потому что он вообще не знает слов, они рождаются только в его говорении.

«Я слово позабыл, что я хотел сказать...»

(О. Мандельштам)

Беседуя с Философом, въедливо цеплявшимся к каждой фразе, я часто ловил себя на мысли, что он не просто похож на Сократа, а он и есть Сократ, только живущий в наше время. Он внимательно слушал собеседника, но было очевидно, что он еще вслушивался в себя. Человек способен говорить, лишь поскольку он слушает себя, слышит тишину в себе, тот беззвучный сказ, который вот-вот разродится словами, прислушивается к нему, чтобы, вторя, суметь сказать слово.

Сократ слышал голос своего демона, но слышал он, конечно, не артикулированную речь, а беззвучный голос, который, тем не менее, отдавался эхом, вводя в определенное состояние. Это не прямая речь, состоящая из простых или сложноподчиненных предложений, которые только и успевай записывать за звучащим голосом. Это звуки, вздо-



хи, пугающий, далекий шум, ощущение себя стоящим под огромным куполом, где каждый шорох отдается в тебе эхом, ощущение озноба, спазма в горле, чувство тоски и даже страха от того, что самое главное можешь пропустить и не запомнить. Помнить ведь надо не слова, даже если они вдруг прозвучали, а состояние, которое потом, если запомнится, обязательно выльется в мудрую мысль или поэтическое слово.

И даже видел несколько раз, как Философ стоит в коридоре, глубоко задумавшись, видимо мысль застала его по дороге, и он боится ее вспугнуть, пока она не обретет более или менее ясные очертания, не выразится в слове.

То, что человек осуществляет, добыто его собственными усилиями. Но все это не затрагивает сущности его проживания на этой земле, все это не достигает до основы человеческого пребывания. А оно в основе своей – «поэтическое». «Проживать поэтически» значит пребывать в присутствии богов и быть затронутым близостью сути вещей. Препятие в основе своей – «поэтическое»; это означает, что оно как учрежденное (основанное) – не заслуга, а дар... Поэзия – это не просто какой-то орнамент или аккомпанемент бытия, не просто временное воодушевление или, тем более, какое-то возбуждение или развлечение. Поэзия – это несущая основа истории и потому также – не только некое культурное явление и уж тем более не просто «выражение» некой «души культуры» [1. С. 83].

Творческая сфера поэзии – это язык. Следовательно, сущность поэзии должна постигаться из сущности языка. Но затем, считает Хайдеггер, стало ясно, что поэзия есть не произвольное сказывание, а такое, в котором впервые вступает в открытое все то, что мы потом обговариваем и обсуждаем на общежитейском языке. Поэтому поэзия впервые делает язык возможным.

Поэзия есть праязык всякого исторического народа. Таким образом, сущность языка должна пониматься из сущности поэзии [1. С. 85].

Только поэтический настрой нашей мысли позволяет увидеть что-либо в «первом свете». Так увидеть – мир, природу, человеческое лицо – главное условие творчества. И это очень сложно, поскольку в каждый момент «уже поздно». Вся проблема состоит в том, что это увиденное в первом свете, мелькнув на какое-то мгновение как разряд молнии, уходит, покрывается другими вещами, то есть срабатывает закон: «всегда уже поздно». «Всегда уже в мире свершились и сцепились определенные действия, и в силу этих с большой скоростью совершившихся действий, которыми мы движемся в нашем сознании, это живое знание уже покрылось какой-то конструкцией, и нам бывает трудно или невозможно – на это может уйти вся жизнь – найти себя, установить тождество с самим собой» [2. С. 71].

Всегда уже поздно, всегда есть культура – совокупность ценностей и готовых решений, только оглянешься и уже застыл в банальном облике с банальными мыслями. И нужно быть очень живым и постоянно живым, чтобы успеть втиснуться в тот промежуток, когда есть свет, увидеть первым светом. В первом свете все живое. И все новое. «Ходите, пока свет с вами», – говорил апостол Павел<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Увидеть последнюю красоту какого-либо творения, – писал Ф. Ницше, – для этого недостаточно всего знания и всей доброй воли; нужны редчайшие счастливые случайности, дабы однажды отхлынул для нас облачный покров с вершин, и они залились бы солнцем. Не только должны мы стоять на правильном месте, чтобы видеть это: сама душа наша должна совлечь покров со своих высот и взыскать внешнего выражения и подобия, словно бы получая от этого устойчивость и самообладание. Поскольку, однако, все это столь редко

Увидеть мир первым светом – значит открыть его для себя, породить заново. Мир не длится автоматически, он должен каждый раз снова и снова кем-либо породиться. Устойчиво только то, что порождено каждым. Или порождено заново. Мир воспроизводится и длится, потому что воссоздается каждый раз в каждой точке. Но поскольку каждый раз мир творится заново, то это предполагает определенный метафизический закон – еще ничего не случилось, нет никакого «было», а есть только «есть». Мы говорим о мире, в котором в определенном смысле еще ничего не случилось. Мы находимся в такой точке. Все случится только с моим участием. Поскольку истинно только то, что заново порождено, что понято и открыто мной, мое понимание – вклад в онтологию мира. Истина не есть вещь, которая лежит в каком-то уголке, ожидая, когда ее откроют. То, что мы должны увидеть, мы не можем ни выдумать, ни получить наблюдением – с нами это должно случиться. И когда общаешься с Философом, то проникаешься уверенностью, что с ним это случилось. Когда читаешь его статьи, посвященные толерантности или постмодернизму, то удивляет вот эта, «как бы впервые увиденная» необычность вроде бы давно известных проблем. Это еще и результат работы с языком, попытка выразить свой

---

сходится вместе, я склонен думать, что высочайшие выси всего благого, будь то творение, деяние, человек, природа, пребывали до сих пор для большинства людей и даже для лучших чем-то таинственным и сокрытым: а то, что обнаруживается нам, *обнаруживается нам однажды!* ...Я хочу сказать, что мир преисполнен прекрасных вещей, но, несмотря на это, беден, очень беден прекрасными мгновениями и обнаружениями этих вещей. Но может статься, это-то и есть сильнейшее очарование жизни: на ней лежит златотканый покров прекрасных возможностей, обещающая, сопротивляясь, стыдливо, насмешливо, сострадательно, соблазнительно» [3. С. 659].

изначальный поэтический настрой, и интуитивная пронизательность автора.

Теперь мы можем только вспоминать его. Как мне не хватает того меня, каким меня видят другие, так мне не хватает памяти обо мне, той мимолетной тени, какой я проношусь, мелькаю в сознании других людей. Ведь кто-то меня все время вспоминает – родные, сослуживцы, друзья, люди, которым я что-нибудь должен. То есть меня плотным кольцом окружают не только мои воспоминания, но и воспоминания других людей обо мне. Последние невидимы и неслышимы для меня, но тоже входят в мою ауру. В конечном счете, я весь превращусь в чьи-нибудь воспоминания, и это делает мое существование уже сейчас зыбким и неопределенным. Но эта зыбкость и неопределенность есть, возможно, показатель нашей духовности.

Теперь, когда Философ превратился в наши воспоминания, то весь объем этой памяти, образов, толкований и интерпретаций его личности создал целый мир, мир духа, который кажется более реальным, чем объективный мир, потому что за ним стоит осуществившаяся жизнь, в реальности никогда не осуществляющаяся.

Мы вспоминаем его не таким, какой он был на самом деле. Никакого «на самом деле» нет. В наших воспоминаниях для нас выступил в чистом виде его облик, освобожденный от всех случайностей. Истинной реальностью обладает только то, что претворено нашей памятью, усиленно ею, преображено. Память не складывает все случаи жизни и ощущения в свою копилку, а метафорически усиливает их. Память – это поэтическое преображение прошлого. А то, что закреплено поэтически, то и истина.

Запомнившееся – это пережитое, память – совокупность таких переживаний, когда наше сознание воссоздает полный смысл случившегося, делает их яркими,

объемными, расцвеченными, живыми, наполняющими нас чистой радостью или глубокой печалью, – т.е. память в точном смысле этого слова. Память – это не объективные картинки прошлого, как бы сделанные когда-то беспристрастным фотоаппаратом и вдруг всплывающие в нас, память это всегда интерпретация. В настоящем мы никогда не получаем всего опыта, вообще мало что можно извлечь из настоящего. Но только в воспоминании, не в простом воспоминании, а в таком, когда поддержанные силой воображения, прежние переживания вновь становятся живыми, объемными, целостными, становятся подлинно настоящими. В настоящем я переживаю только отдельные, отрывистые и часто не связанные друг с другом впечатления, я ведь не знаю, чем это все закончится, я не анализирую себя, я просто живу и впитываю в себя впечатления, общаюсь с друзьями, радуюсь своим встречам с ними или скучаю от того, что мы так редко встречаемся. Теперь, вспоминая, я испытываю острое чувство жалости к тем ушедшим людям, к Философу, и только сейчас начинаю понимать значимость и значительность его личности.

Все уходит – печали, разочарования, вспышки раздражения и злобы, усталость, радость от удачных текстов и неуверенность в том, что написал что-то стоящее. Остается как бы монограмма личности, которой мы удивляемся и восхищаемся. Или ничего не остается.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб., 2003.
2. *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления. М., 2000.
3. *Ницше Ф.* Веселая наука // Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1990.

*В.М. Найдыш,  
доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой онтологии и  
теории познания РУДН – до 2017 года*

## **СОВРЕМЕННОСТЬ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА (ЗАМЕТКИ О ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ ПРОФЕССОРА П.К. ГРЕЧКО)**

Термин «современность» – один из наиболее распространенных в повседневном обиходе, в массмедиа, публицистике и социально-гуманитарном познании. Современность как социальная действительность в ее непосредственной данности, в ее феноменологии, непосредственном эмпирическом содержании является предметом журналистики (описание и попытки объяснения повседневности). Как объект преобразования современность – предмет политики, управления социальными процессами и практической активности субъекта. Здесь апелляции к современности нередко выступают как способ аргументации и доказательности верности оценок, решений, поступков и действий. Особенно это характеризует стиль обоснования управленческих и властно-волевых решений современным все более бюрократизирующимся чиновничеством всех уровней. При этом, определенной модой стало подчеркивание (почти «по Гераклиту») постоянной изменчивости и текучести современности, которыми можно обосновать любые управленческие ошибки, провалы, а подчас и должностные преступления. Дескать, какие могут быть претензии к нам, управленцам, ведь в современности все так быстро изменяется, что никто и ничто не в силах за всеми этими изменениями «поспеть».

Но есть еще один уровень духовного постижения современности – философский. Современность в ее глубинных, сущностных, всеобщих основаниях – предмет социально- философской рефлексии. Значение понятия современность (даже с учетом его смысловых нюансировок – повседневность, наши дни, наша эпоха, наше время, сегодняшний день, своевременность, актуальность и др.) при его философском рассмотрении оказывается далеко не таким простым, ясным и самоочевидным, как это представляется обыденному сознанию. Философская сущность современности – область интересов, творческих поисков, духовного дерзновения безвременно ушедшего от нас яркого и оригинального мыслителя, специалиста по социальной философии профессора П.К. Гречко.

Мы познакомились с Петром Кондратьевичем Гречко почти 40 лет тому назад, был конец августа 1978 г. Мы оказались в одной группе молодых выпускников философских аспирантур разных вузов Союза, которых собрал вместе ныне уже покойный ректор Университета дружбы народов (тогда еще имени Патриса Лумумбы) Владимир Францевич Станис. Цель была двоякой. И ближе познакомиться с нами и ознакомить нас со спецификой уникального в советской системе образования международного (и, конечно же, идеологизированного, хотя и далеко не насквозь) Университета дружбы народов. Судьба распорядилась так, что в этой группе все без исключения оказались талантливыми, яркими, перспективными, и как сейчас бы сказали, имидживыми людьми. Но, разумеется, каждый прошел свой особый жизненный и творческий путь.

Время было предгрозовое, наполнено предчувствиями тектонических сдвигов. Общество втягивалась в череду кризисов – экологических, экономических, социально-политических, культурно-антропологических [1].

Мыслящая интеллектуальная молодежь остро ощущала потребность в прорывных решениях и действиях. Но советское общество было в состоянии окостенения, застоя, утраты смыслов, ориентаций жизнедеятельности личности, исчезало чувство исторической перспективы, открытости историческому процессу. Догматический консерватизм партийного чиновничества подавлял попытки новаторского, творческого подхода к пониманию и оценкам путей и перспектив общественного и культурного развития. При этом, что общественная потребность в социальных преобразованиях, в «обновлении социализма», в его творческом развитии проявлялась в самых многообразных формах, в том числе и в структурах повседневности, как производственной, так и бытовой.

Тогда мы были молодыми, принадлежали к одному поколению, общались на равных, были объединены духом философско-теоретического поиска. Очень скоро на основе общности интересов, жизненных целей и ценностей группа молодых преподавателей сплотилась и стала ядром уникального философско-гуманитарного неформального коллектива. В свободной творческой обстановке (нередко «кухонной» в буквальном смысле этого слова), в жарких спорах обсуждались животрепещущие проблемы политики, искусства, духовной культуры, театра, кино, книжные новинки, вопросы повседневной (в том числе и кафедральной) жизни. Причем, дискуссии, обсуждения, споры носили не аматорский, любительский, дилетантский, а профессиональный характер. Здесь выкристаллизовывались новаторские идеи, оттачивались авторские философские, мировоззренческие, идеологические позиции. В обстановке творческих дерзаний осмысливались судьбы развития науки, философских идей, и прежде всего дух современности. Каждый привносил свое, а в итоговом коллективном результате – постижение и раскрытие широкой панорамы



истории, реалий современности, духовных поисков в отечественной и мировой философской мысли. Мы старались посмотреть на современность, повседневность, действительность во всем ее многообразии глазами будущего. И как сейчас уже можно смело утверждать: кое-что в «дымке будущего» тогда нам удалось рассмотреть!

В частности, зрела и укреплялась мысль, что философию нельзя трактовать исключительно идеологически, как средство обоснования политических, и тем более узкопартийных, интересов, чем несомненно грешила т.н. советская философия, которую власть, особенно в сталинскую эпоху, «выстраивала» в общем ряду идеологических средств «социальной инженерии». Философия, если это подлинная философия, а не ее квазиформы [2] – это способ познания мира в его универсальных, всеобщих связях и отношениях; это духовное освоение, познание всеобщего. Философское познание дополняет конкретно-научное познание, ориентированное на освоение конкретных, конечных объектов и срезов реальности. Философия и конкретно-научное познание – два полюса единого фронта познания мира, каждый из которых выполняет свои особые функции. Одно из главных различий между этими полюсами состоит в отношении к субъекту. Конкретно-научное познание стремится в конечном счете элиминировать из результата познавательной деятельности его субъективные условия, а философское познание, как и художественное творчество, принципиально субъектоцентрично. В результате философского творчества необходимо входит *субъект* как носитель определенного культурно-исторического, социально-политического и личностного опыта. И поэтому в философском творчестве, наряду с познавательной, есть идеологическая, ценностная и даже художественно-эстетическая составляющие. Эти придает истории философского познания внутренний драматизм. Вся история

философии после эпохи античности насыщена борьбой философского познания за свою самодостаточность. В разных конкретно-исторических обстоятельствах познавательную составляющую философии (с ее критицизмом и рационализмом) пытались (под разными предлогами) редуцировать либо к идеологической (политической, правовой, религиозной и др. формам), либо к художественно-эстетической (искусству), либо к ценностно-моральной составляющей, либо, наконец, к конкретно-научному познанию мира (позитивизм). Такое редуцирование осуществлялось и на уровне целого, и на уровне отдельных теорий, принципов, понятий.

По-разному сложились судьбы членов этого неформального философско-гуманитарного молодежного коллектива. О его творческом потенциале свидетельствует в частности и то обстоятельство, что ни один не остался на уровне кандидата наук, все впоследствии защитили докторские диссертации, активно занимались научными исследованиями, создали свои научные школы, заняли заметное и весомое место в отечественной философии и культуре. Научная и образовательная деятельность, теория и практика в их жизни шли рука об руку. Заложенные в каждом яркие творческие личностные характеристики позволяли в педагогической деятельности гармонически сочетать образовательное и воспитательное начала, способствовать формированию высоких личностных и мировоззренческих качеств у тысяч студентов из сотен стран мира.

Время, увы, неумолимо и безжалостно; и горько сознавать, что «иных уж нет».

Время от времени наш неформальный философский коллектив редел – его представители разъезжались по странам и континентам для преподавания философско-гуманитарных дисциплин. Так, в частности, Петр

Кондратьевич отдал немало сил «африканскому направлению» в международной деятельности нашего университета.

Годы перестроечного лихолетия также способствовали тому, что людей на какое-то время разметало не только по странам и континентам, но и по российским государственным (и частным) структурам. П.К. Гречко некоторое пытался найти себя на поприще социально-управленческой деятельности. К счастью, все возвратилось «на круги своя». В конечном счете почти все уехавшие за рубеж нашли себя на родине, в России, а ушедшие из университета вернулись в его лоно. Сказалась та черта личности, которую я называю «укорененностью в культуре». Свободное творческое философское начало и в душе Петра Кондратьевича полностью победило те черты его духовности, которые позволяли ему какое-то время выполнять (кстати сказать, весьма ответственные) функции в Министерстве образования и науки РФ.

Несколько слов о моем личном отношении к П.К. Гречко и его творчеству. С самого начала нашего знакомства, Петр Кондратьевич Гречко проявил себя как умудренный жизненным опытом, трезво и авторитетно мыслящий, твердо стоящий на почве рационального отношения к жизни, тонко чувствующий противоречия и контрасты социальной реальности. Можно смело утверждать, что каждый из нас ряд своих жизненных позиций, принципов усвоил в общении с Петром Кондратьевичем, в совместном обсуждении путей и способов решения тех (часто конфликтных) вопросов, которые в эпоху заката «командно-административной системы» на всех уровнях социальной реальности, на каждом шагу вырастали и множились. П.К. Гречко – не только яркая, талантливая, многогранная личность, но и человек с особым запасом прочности. Он умел противостоять напору и самодурству зарвавшихся руково-

дителей и чиновников, трезво и разумно отстоять и провести ту единственно правильную линию организации дела, которая приводит коллектив к успеху.

Научная, преподавательская, общественная работа, руководство многочисленными аспирантами и докторантами, рецензирование книг, диссертаций, общественная деятельность, отстаивание простых и ясных принципов и требований, повседневная борьба с бюрократизацией образования и др. Все это требовало много времени, душевных сил, которые он не жалел для дела и для людей. И вот его уже нет среди нас...

Одна из излюбленных тем исследований Петра Кондратьевича, то, что называется «для души», – философский анализ проблемы современности. В своих работах он показал сложный и противоречивый характер понятия современности как состояния социальной реальности.

Современность кажется простой и самоочевидной только обыденному сознанию, которое базируется на предметоцентрическом видении мира и соответствующей ему методологии. Такая методология исходит из представления, что теоретическим объектом («клеточкой») философского познания является отдельно взятая вещь, предмет, сущность которого сосредоточена исключительно в его субстрате, а связи этого предмета с другими предметами (вещами) никакого отношения к его сущности не имеют. В рамках предметоцентрической методологии сущность современности нужно было усматривать исключительно в ее феноменологических характеристиках, в постоянной изменчивости и текучести современности, т.е. именно так, как понимает и оценивает современность сознание чиновника-бюрократа.

Предметоцентризму противостоит системно-историческое видение мира (мир есть

система исторически развивающихся систем) и соответствующая системоцентрическая методологии, которая исходит из того, что «клеточкой» развития является не отдельная вещь, предмет, а система, т.е. целостная организация элементов и связей между ними<sup>2</sup>. Через призму системоцентризма современность выглядит совершенно иначе, чем в свете предметоцентризма. Современность как целостная система глубоко динамична и противоречива, в ней одновременно существуют в неразрывном единстве прошлое, настоящее и будущее. Прошлое представлено исторически сформировавшимися всеобщими, фундаментальными закономерностями, которые определяют тип системной организации современности (сюда относятся традиции, стереотипы поведения и др.); настоящее – налично представленными элементами системы и связями между ними; будущее – теми его предпосылками, которые созревают в настоящем, как правило во вторичных, случайных, незакономерных связях элементов настоящего. И чем более значительны такие предпосылки, тем в большей мере современности присуща горячая жажда вечности, стремление к преодолению действительности возможностью, а подчас и бессознательное стремление к недостижимому («жизнь постоянно выходит из берегов»). В современности прошлое, настоящее и будущее растворены одно в другом, а разделить их можно только в абстракции, усилиями теоретического разума. Такое теоретическое разделение современности на кластеры прошлого, настоящего и будущего

---

<sup>2</sup> Диалектика (как в ее гегелевской, так и в марксистской форме) по сути выступала переходной формой от предметоцентризма и к системоцентризму, сочетавшей в себе как элементы предметоцентризма, так и моменты системного видения мира. Системная методология в науку и в философию проникала долго, на протяжении более столетия, начиная с трудов Ч. Дарвина, К. Маркса и вплоть до второй половины XX в., когда начался «бум» системно-структурных методов.

го и есть основная задача философского постижения современности как постоянно изменяющегося состояния сферы социальной реальности. Но для решения этой задачи и само философское познание должно удовлетворять самым высоким теоретическим требованиям. О каких требованиях идет речь?

Философско-теоретический анализ современности должен суметь пройти «между Сциллой и Харибдой» философского фундаментализма и философского авангардизма. *Философский фундаментализм* – это теоретическая позиция, учитывающая и проясняющая те основания, на которых выстраивается внутреннее единство и преемственность прошлого, настоящего (современности) и будущего. Философский фундаментализм нацелен на видение прошлого, настоящего и будущего как единого целого «глазами Вечности». Это предполагает выделение в современности «возможных миров» будущего, образов и идеалов состояний и свойств будущего социума. Другими словами, философский фундаментализм – это такая теоретико-методологическая позиция, которая позволяет философии выступить в качестве пророка, обращенного в будущее. Философское познание по своей сути, конечно же, фундаментально. Вместе с тем философский фундаментализм в определенных условиях может оборачиваться философским утопизмом, который является превращенной формой фундаментализма. Очень тонкая грань отделяет философский фундаментализм от философского авангардизма.

*Философский авангардизм* – это способ философского теоретизирования, который не озадачен выявлением и учетом связей прошлого, настоящего и будущего. Такие связи для него просто не существуют. И поэтому философский авангардизм выступает в разных, но родственных, ипостасях – прерыв традиции, утеря исторической пер-

спективы, игнорирование исторических корней современности в прошлом, «боязнь будущего» и др. Новейшим примером второй философского авангардизма является постмодернизм, который сложился на мироощущении, изгоняющем дух рационализма из культуры и философии.

На рубеже XX – XXI вв. стали популярными заявления о том, что рационализм обрек культуру и науку на мнимые поиски окончательных оснований («начал»), четких междисциплинарных границ и «единственно верных» мировоззренческих ориентаций, т.е. того, что является иллюзорной ценностью и не может существовать по самой своей сути. В очередной раз множатся вопросы о «смерти культуры», «пагубной роли рационализма в культуре», раздаются призывы освободить сознание от «универсально-всеобщих идеалов» («обычаев-деспотов») века Модерна, в том числе и от его фундамента – идеалов рационализма. Более того, проблема рациональности вышла за рамки философско-теоретического дискурса и превратилась в источник экзистенциальных опасений, тревог и озабоченностей. В средствах массовой информации немало витийствований о наступлении трудных испытаний для рационалистического мировоззрения, для науки; все чаще звучат заявления о том, что в XXI в. идеалы рациональности несовместимы с гарантиями будущего цивилизации. Рационализм стал осознаваться частью тех кризисных обстоятельств, которые способствуют устранению человечества с лица планеты, его вырождению и гибели.

С точки зрения постмодернизма, Модерн был пронизан идеалами всеобщей структурной организованности, духом рационализма, рационалистического критицизма, поисками всеобщих оснований, сомнениями, атмосферой сопротивления всему тому, что не прошло через «горнило Разума». Именно рационализм Модерна ответственен и за

социальный утопизм – за то, что статус будущего здесь оценивался весьма оптимистически: он был выше статуса настоящего, с которым были связаны лишь пессимистические оценки. С точки зрения постмодернизма, рационализм эпохи Модерна – это доведение до крайности идеи преобразовательной активности субъекта. Того субъекта, который вступил в непримиримый конфликт с природой, сковал искусственными пределами ее эволюцию, ограничил историю социума и пространство человеческой свободы, наращиванием своей активности ведет цивилизацию к гибели. Идеологи постмодерна считают, что идеал тотальной рациональности не соответствует духу гуманизма, является источником глобальных опасностей, рисков, угроз человечеству.

Постмодернизм не устает повторять, что нет никакой единственной для всех времен и народов рациональности. У проблемы рациональности нет никакого метафизического, общеобязательного решения; наступило время отказаться от претензий на выработку вообще какой-либо универсальной парадигмы рациональности. Такой парадигмы нет и быть не может. В каждую историческую эпоху складывалась своя особенная парадигма рациональности. Нет рациональности как таковой, есть множество не связанных между собой рациональностей. В современных условиях рациональность – это всего лишь рефлексия над языком (в простейшей форме – над естественным языком, в более сложных формах – над языками науки, искусства, религии и др.). А философское (и научное) знание – это лишь вид дискурса, потому философствование может быть только деконструктивистским (Фуко, Деррида, Лиотар, Рорти, Бодрийяр и др.).

Для постмодернизма свойственны – плюрализм и мозаичность моделей мира, ироничность по отношению ко всему, что происходит в мире, неопределенность, неуве-



ренность и двусмысленность во всем, что касается абсолютов культуры. Научное и философское познание подменяется наукообразностью, где не требуется строгость, точность, предсказуемость, доказательность. Ведь ничего нового уже не может быть создано, все истины уже получены и все ошибки уже совершены. И потому легче всего скользнуть по поверхности, не стремиться докопаться до корней, вырабатывать какую-то оригинальную новую позицию. И вообще – направить свою активность не на целенаправленную, требующую особых интеллектуальных усилий деятельность, а на бессодержательную, зато развлекательную игру. Это придает постмодернизму черты квазифилософии.

Как можно определить и оценить «рациональное зерно» постмодернизма и его принципиальные слабости? Постмодернизм указывает на многообразие типов рационализма. Это справедливый тезис. Типов рационализма действительно много, но это не значит, что они оторваны друг от друга, противостоят друг другу, не связаны между собой никакими закономерными и необходимыми связями. Как раз наоборот. Все типы рациональности преемственны друг по отношению к другу. Другое дело, что переходы между ними представлены *качественно различными* типами связей и отношений. Поэтому и характер преемственности между различными типами рациональности *качественно различен*. А переход к освоению новых типов рациональности требует формирования, выработки новых типов сознания, для чего иногда нужна целая эпоха в истории культуры [3]. Таким образом, само по себе многообразие типов рациональности не отрицает *рациональность как всеобщую способность человеческой мысли осваивать внутренние, качественно многообразные структурные связи и отношения бытия*. Онтологическое

основание всеобщности рациональности – структурированность бытия.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Найдыш В.М.* Власть тайны. Очерки по философии мифологии. М.: Альфа-М, 2014.
2. Наука и квазинаука. М.: Альфа-М, 2008.
3. *Найдыш В.М.* Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ. М.: Альфа-М, 2012.

*Ю.М. Резник,  
доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой философии ИОН РАНХиГС,  
главный научный сотрудник  
сектора истории антропологических учений  
Института философии РАН,  
главный редактор журнала  
«Личность. Культура. Общество»*

## ЧЕЛОВЕК И ВРЕМЯ\*

Я начал писать этот очерк еще несколько лет назад, когда Петру Кондратьевичу Гречко исполнилось 65 лет и он, как обычно, был бодр, работоспособен, энергичен и полон творческих планов. Тогда ничто не предвещало трагической развязки. И его личный пример побудил меня написать о нем небольшой очерк в контексте собственных

---

\* Статья была опубликована в журнале «Личность. Культура. Общество» (М., 2016. Т. 18. № 1-2. С. 253-263). Здесь публикуется в сокращенном виде и с разрешения автора.

исследовательских интересов. Здесь, в этом кратком очерке, постараюсь выявить идейные и профессиональные предпочтения Петра Кондратьевича, чтобы лучше понять его картину социального времени.

Во-первых, П.К. Гречко являлся сторонником *демократических представлений* об обществе. Он отвергал тоталитаризм, а, следовательно, эпоху террора и геноцида власти против собственного народа. В своих ответах на мои вопросы в ходе интервьюирования Гречко определял себя как противника насильственных форм общественного и государственного строительства. Я бы не стал называть его либералом по социально-политическим убеждениям. Скорее всего, Петр Кондратьевич относился к представителям общедемократического лагеря и именно от их имени он критиковал фашизм, сталинизм и другие формы институционально узаконенного насилия над личностью. И хотя время Сталина и Гитлера ушло, надеюсь, безвозвратно, но остались их рудименты и адепты. И здесь как нигде более важна позиция П.К. Гречко. Хочется верить, что большинство уважающих себя интеллектуалов окажется на его стороне.

Во-вторых, П.К. Гречко выступал убежденным сторонником *профессионального подхода* к делу и, прежде всего, к философии, служению которой он посвятил свою жизнь. Профессионализм в философии он наделял четырьмя основными чертами: *культура вопрошания, аналитическая понятливость (в разработке идентифицированных проблем), радикальность (предметно-материальная или идеально-логическая принудительность) в выводах и соблюдение этических норм.*

Но представления П.К. Гречко о профессионализме в философии и науке, увы, далеко не все коллеги разделяли и разделяют... К сожалению, в отечественном общественном воззрении сложилась ситуация соглашательства или не-

гласного сговора, когда каждый, кто добивается соблюдения критериев профессионального качества, наталкивается на непрошибаемую стену или встречает непонимание, а иногда и агрессивную реакцию противников, что, в конечном счете, заставляет его отступить от прежней позиции.

Я еще раз подчеркиваю, главная драма П.К. Гречко, как и многих ответственных и мыслящих интеллектуалов, заключалась в том, что они вынуждены были идти на попятную перед лицом оппортунистического большинства в науке, находя каждый раз себе оправдание. Петр Кондратьевич устал бороться и в эмоциональном задоре даже заявлял: «так плыву по течению, как и большинство». Конечно, мы понимаем, что это лукавство, но ситуация получается не очень веселая. Надеюсь, корабль, который строил П.К. Гречко, продолжит плавание и ему как настоящему аргонавту воздадут честь и хвалу.

Гречко не был озабочен профессиональной карьерой. Высшая точка достижений для него на профессиональном поприще – это статус профессора. По его словам, «профессор – это высшее, что может быть достигнуто в нашей профессиональной области, так что дальше двигаться в данном плане некуда». И все же остается некоторая недосказанность. Правда, меня смущает то, что больше некуда двигаться. Это – лукавство. Ведь профессор профессору рознь. И нам всегда остается к чему стремиться.

Точно так же остается неясным и то, как сделать так, чтобы профессионализм стал нормой жизни философского сообщества. «Философия должна быть делом профессиональным и для профессионалов», – отмечал П.К. Гречко. Казалось бы, кузницей философских кадров могут и должны быть философские факультеты университетов. Но многие ли из них соответствуют этому предназначению?

В-третьих, П.К. Гречко отстаивал принципы *академической свободы и профессиональной самоорганизации ученых и философов*, но не верил в бюрократическую организацию существующей Академии наук. «Для меня, – подчеркивал он, – всякие академии – это просто свободные профессиональные ассоциации, добровольные общественные организации. Но в нашей Академии наук все по-другому. «Табель о рангах» устанавливает само государство или группа лиц, выступающих от его имени, которые назначают кого-то академиком, а кого-то нет. Я категорически против того, что академик – это чуть ли не государственный служащий, что звание академика отдает державностью и официальной благонадежностью. Им даже специальную зарплату устанавливали. Только непонятно, за что»...

По словам Гречко, средневековая структура и феодальные принципы организации академической науки в российском обществе исключают ее принадлежность к гражданскому сообществу и делают практически невозможной самоорганизацию ученых. Он считал, что многие академики вместо того, чтобы подтверждать свой статус реальными достижениями, получают индульгенцию на всю оставшуюся жизнь, что вряд ли будет стимулировать их к дальнейшим научным результатам...

Что же касается временных координат существования отечественной философии и науки, то Гречко считал, «что мы живем в прошлом социально-историческом времени, а не в современности. Академия наук – анахронизм чистой воды». А в его картине времени нет места анахронизмам...

В-четвертых, точкой сборки множественной профессиональной *идентичности* П.К. Гречко выступает его постмодернистская идеология и философия, в которой он выделял два существенных момента – онтологию различий и метод деконструкции.

В жизненном мире он определял себя как «я-в-ситуации», а, следовательно, какого-либо одного образа индивидуального или социального времени у него не существовало. Другими словами, настоящего или аутентичного Гречко нет. Имеются его разные, ситуативно возникающие образы. Поэтому и относиться теперь мы должны не к обобщенному образу Петра Кондратьевича, а к ситуативно избираемому. Поэтому так трудно было понять то, с каким именно Гречко мы имели дело в тот или иной момент времени. Хотя есть одна константа – фамилия и имя, а точнее – уникальный жизненный опыт и заслуженная профессиональная репутация человека по имени Петр Кондратьевич Гречко. Другого такого я не знаю.

Следовательно, сколько бы ситуативных образов и масок мы не приписывали человеку, у него остается свой личностный стержень, проявляющийся в особом жизненном стиле, характере и поведенческих моделях. У Гречко он проявлялся в виде глубокого уважения к профессионалам и «тоски по идеалу». Сообразуясь с зовом совести, Петр Кондратьевич «хотел бы быть честным человеком и соответствовать философии как честному мышлению». Он считал, что поскольку мир устроен несправедливо, а таланты распределены между людьми неравномерно, то надо упорно трудиться, чтобы выработать свой собственный потенциал...

В-пятых, в наших беседах с П.К. Гречко мы неоднократно затрагивали вопрос о *призвании философа* в современном мире. Его любимое определение философии: это – поиск последних оснований, последнего «почему» в любом обсуждаемом вопросе.

А кем же должен быть философ, с точки зрения П.К. Гречко? Ответ его таков: «Возмутителем интеллектуального спокойствия и социальной лени». Его цель – *«рефлексивное бытие*, как свое собственное, так и окруже-

ния, т.е. всех тех, к кому философия адресуется». Он учится сам и учит других критическому духу свободы. Но философия востребована гражданским обществом с развитой публичной сферой, которая в России пока не сложилась. Может, в этом и заключается основная причина невнимания властей к судьбе философии и философов. Их голос не слышен, а мнение игнорируется, хотя я не отрицаю и собственной вины, прежде всего безынициативности субъектов философии.

И, наконец, в-шестых, *личный вклад* П.К. Гречко в развитие отечественной социальной философии нельзя недооценивать. Петр Кондратьевич весьма скромно оценивал свою роль в философии. «Я не очень ученый, отмечает он, – а всего лишь преподаватель философии». Главным делом своей жизни он считал ее *наполнение хоть каким-то смыслом*. Каждый человек рожден и живет, чтобы обрести и реализовать свою миссию. И только философ делает делом своей жизни иной смысл (или смыслы).

Путь, который избрал в философии П.К. Гречко, достоин уважения и даже восхищения. Он не претендовал на оригинальную теорию, но имел собственную «задумку» (замысел) – исследование диспозиционно-коммуникативной природы социального. Свою же теоретико-методологическую ориентацию он определял, как аналитическую понятийность, хотя вполне отдавал себе отчет в том, что природа философского знания с точки зрения постмодернистов метафорична...

Как философа и человека Петра Кондратьевича интересовало то, «почему мир устроен так несправедливо». Почему одним позволено многое – богатство, слава и пр., а другим, тем, кто пытается вести нравственный образ жизни, судьба не дает возможности свести концы с концами. Это касается и неравномерного распределения талантов. Ответ на это вопрос не лежит на поверхности, и если бы у

Гречко оставалось хотя бы какое-то время, то именно решением данной проблемы он занялся бы в первую очередь. Но времени у него, к сожалению, не осталось. Он ушел из жизни, так и не успев оставить нам свое философское завещание. Но зато остались его труды, рукописи и яркие выступления.

*С.В. Иванова,  
доктор философских наук, профессор,  
директор Института стратегии  
развития образования РАО,  
главный редактор журнала «Ценности и смыслы»*

*Г.В. Сорина,  
доктор философских наук, профессор  
кафедры философии языка и коммуникации  
МГУ имени М.В. Ломоносова,  
заместитель главного редактора  
журнала «Ценности и смыслы»*

### **ВСПОМИНАЯ КОЛЛЕГУ...**

Редакционной коллегии журнала «Ценности и смыслы» бесконечно не хватает Петра Кондратьевича Гречко – известного отечественного исследователя в области социальной философии.

Петр Кондратьевич являлся членом редколлегии журнала «Ценности и смыслы» с момента его основания в 2009 году. Он был в составе инициативной группы, создававшей журнал, осмысливающей его миссию, задачи и проблематику. Петр Кондратьевич был ведущим круглых столов редколлегии журнала, ставших традиционными, в



том числе и благодаря его ярким, полемическим выступлениям, актуальности поставленных проблем, его дару вести острую междисциплинарную дискуссию на высоком научном уровне.

Широчайший научный кругозор, огромный профессорско-преподавательский опыт, приобретенный Петром Кондратьевичем в университетах мира (США, Эфиопия, Индия, Египет, Судан, Китай, Бразилия), дали ему возможность быть замечательным преподавателем, уникальным исследователем, Учителем для коллег, студентов и аспирантов.

Петр Кондратьевич написал много научных работ, среди которых монографии, учебные пособия, которые многократно переиздавались и еще долгое время не потеряют своей актуальности. Статьи П.К. Гречко в журнале «Ценности и смыслы» всегда были событием для читателей, украшением номера. Из всего многообразия вопросов он умел выбрать самые актуальные, высветить и исследовать самые острые проблемы.

Назовем памятные статьи Петра Кондратьевича Гречко в нашем журнале:

2009 год, № 2 – «Идентичность – современные перспективы»;

2010 год, № 2 – «О социально-гуманитарном коллаидере общества»; № 5 – ведущий Круглого стола «Проблемы национальной и личностной идентичности в условиях глобализирующегося мира»;

2012 год, № 5 – «Идентичность человека, или Homo professionalis»;

2013 год, № 4 – «Коммуникация и коммуникативность: различительное единство»; – «Коммуникативная парадигма: логика и эвристика» (Рецензия на книгу Павленко А.Н. «Пределы

интерсубъективности (критика коммуникативной способности и обоснования знания)»;

2014 год, № 4 – «Коммуникация и демократия»;

2015 год, № 5 – «К вопросу о национально-государственной идентичности».

Хотели бы заметить, что проблема идентичности как одна из топовых проблем современного гуманитарного знания в рамках журнала «Ценности и смыслы» стала одной из центральных тем на годы благодаря позиции П.К. Гречко. Он сам опубликовал в журнале 3 статьи в рамках этой проблематики. Именно он был инициатором двух круглых столов, посвященных проблеме идентичности. В статьях Петра Кондратьевича представлена не только сфера его профессиональных интересов, но также его личный человеческий интерес, связанный с проблемами гражданской идентичности. В заключение мы хотели бы заметить, что для журнала статьи П.К. Гречко по проблемам идентичности стали не просто событием, но и приглашением к соразмышлению для многих наших коллег в разных регионах России.

---

## СЕКЦИЯ «МОДЕРН И ПОСТМОДЕРН В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ»

---

*О.К. Васильченко  
Дальневосточный федеральный университет,  
Владивосток, Россия.  
E-mail: super-ok@mail.ru*

### ЧЕЛОВЕК И СТРАХИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА РИСКА

Статья посвящена политико-философскому осмыслению проблемы производства страхов в современном обществе риска. Автор делает попытку представить комплексный взгляд на данную проблему. Проанализированы различные понятия категории «страх», проведена классификация страхов. Показано, что страх является мощным инструментом консолидации общества, в силу чего правящая элита заинтересована в целенаправленном генерировании страхов посредством негативного программирования человека.

**Ключевые слова:** человек, общество риска, эмоции, страх.

Человеческие эмоции – мощная сила, которая всегда использовалась в стратегиях власти и управления. Страх, сильнейшая из эмоций, во все времена выступал могучим инструментом манипуляции и прямого принуждения, так как действовал быстро и безотказно. На протяжении всей человеческой истории изменялись практики социального и политического управления, трансформировалась сама сущность власти, но человеческий страх как сильнейшая эмоция оставался в арсенале власти, хотя средства его использования становились иными. Совершенствовались способы

«игры на чувствах», они модернизировались в направлении большей жесткости и масштабности. Феномен страха в современном мире – это не просто физическое запугивание. Если раньше страх был чем-то внешним и видимым, то в настоящее время это, скорее всего, нечто внутреннее, незаметное и не вызывающее отторжения.

Проблема эмоций на сегодняшний день является одной из наиболее актуальных проблем современных философии и политологии. Человек ежесекундно пребывает в том или ином психическом состоянии, имеющем определенную эмоциональную окраску. Любая человеческая деятельность имеет эмоциональные детерминанты. И зачастую такой эмоциональной детерминантой выступает страх. Страх сопровождает человека на протяжении всей жизни, обеспечивая его существование и задавая вектор его деятельности.

Страх – одна из фундаментальных категорий философии, которая выступает особой формой описания сущего, обусловленной различными способами его истолкования в конкретных философских учениях. Уже античные авторы уделяли проблеме страха много внимания. Например, Платон понимал страх как социальное состояние членов гражданского общества, которое требует определенного внимания со стороны правителей и законодателей. По Платону, закон должен устрашать, внушая справедливый божественный страх в форме совестливости и стыда. Страх в идеальном государстве распространяется неравномерно: только треть сословия не может не стремиться к наживе и корысти, поэтому оно должно жить в страхе. Платон делает вывод, что именно обладание порождает страх [1. С. 95].

Томас Гоббс выделял политические и моральные составляющие страха, показывая, как страх нуждался в помощи элит, законов, институтов и образования. Гоббс был первым теоретиком, увидевшим и стимулировавшим

потенциал политического страха и то, как он мог помочь установить моральный язык и политические коды общества, утратившего этот язык и эти коды.

В свою очередь Шарль Луи Монтескье связал страх с террором. В отличие от страха у Гоббса, террор у Монтескье не был производной от закона, институтов, образования и даже от элит. Он возникал из деспотического применения незаконной жестокости. Для Монтескье террор – не следствие нравственной уловки или политического расчета, а скорее выражение извращенной души деспота, его жажды к разрушениям и склонности к жестокости. Однако, как и у Гоббса, террор должен был служить катализатором политического и нравственного пробуждения. При деспоте либеральное общество пришло бы к признанию и следованию таким принципам как правопорядок, конституционное государство, социальный плюрализм и разнородность. Несмотря на некоторые противоречия, Гоббс и Монтескье были убеждены, что страх и террор являются инструментами власти. [2. С. 41-42].

Человек, живя в мире, вступает в четыре разных отношения: в отношении к предметному миру, к другим людям, к своей собственной телесности и к трансцендентному. Отношение к предметному миру проживается человеком в виде способности к волевому действию; отношение к другому субъекту – как способность понимания и вырастающего из него мышления; отношение к своей телесности – как способность чувства; отношение к трансцендентному – как способность к интуиции веры [3. С. 4-5]. В каждом из этих отношений возможно проявление страхов (страх стихии, страх чужого, страх божий и т.д.). Поэтому целесообразно классифицировать страхи в соответствии с этой «четверицей» человеческого бытия, выделив онтологический, экзистенциальный, социальный и трансцендентный.

Онтологический страх – это страх перед величием бытия, окружающего мира и стихии. Современный человек, живя бок о бок с природой и подчиняя ее своим целям, все чаще сталкивается с непредсказуемыми последствиями своей деятельности. Эта непредсказуемость и продуцирует разного рода страхи: страх экологической катастрофы, страх радиационного заражения, страх ядерной зимы и т.д.

Экзистенциальный страх связан с самой сущностью человека. Такой вид страха коренится глубоко в человеческом подсознании, поэтому не всегда осознается. К экзистенциальному страху можно отнести страхи перед пространством и временем, перед непознаваемостью жизни, перед собой.

Трансцендентный или религиозный страх представляет собой страх перед потусторонним, интуитивно ощущаемым миром. Это страх всемогущего разума, страх конца света, страх божественного.

Спецификой социального страха является то, что он носит массовый характер, а также то, что объекты этого страха не могут причинить реальный вред человеку, испытывающему данный вид страха. Однажды возникнув, социальный страх начинает прочно ассоциироваться с определенными социальными ситуациями и затем сам себя подкрепляет. Страх создает почву для неудач, а неудачи в еще большей мере подкрепляют страх. Таким образом, страх и связанное с ним поведение выучиваются, автоматизируются, поддерживаются и воспроизводятся, распространяясь на смежные социальные ситуации [2. С. 195]. Социальный страх – это страх ответственности, страх негативных оценок, страх перед «другими» и т.д.

Различные социальные страхи выступают своего рода ограничителями свободы выбора человека. Эта особенность социальных страхов хорошо известна правящей элите, которая не упускает возможности использовать ее в

собственных интересах. Образно эту ситуацию можно проиллюстрировать с помощью красных флажков, которыми обставлены края дороги. Флажки служат сигналами об опасности за пределами дороги, увидев которые человек не свернет с предписанного ему пути. Дорога – это заданный вектор развития общества. Флажки – это негативная программа, внушаемая человеку с целью сохранения направления вектора.

Страх – это отсутствие уверенности в себе. Если человек живет в страхе, его беспокоит настоящее, а от будущего он ждет лишь больших опасностей. Формула страха может быть выражена словами: «О, Бог мой, мир стал таким опасным! Как же я могу защититься от него?» [5. Р. 5]. Страх зарождается в обществе и несет определенные общественно-политические последствия. Потрясенный страхом человек легко поддается внушению и подчиняется власти. Страх во многом определяет поведение человека и является средством управления, поэтому целесообразно выделить его политической разновидности. Политический страх – это переживание людьми возможности определенного ущерба их коллективному благополучию, боязнь терроризма, паника в результате роста преступности, тревога из-за упадка нравственности или же запугивание людей властями и отдельными группами. Политический страх способен иметь далеко идущие последствия. Он может диктовать общественную политику, приводить новые группы к власти и не пускать другие, создавать и отменять законы. Политический страх часто связывают с политикой активного вмешательства государства в общественную жизнь. Он отражает этику и принципы людей; он сосредоточивает их внимание на одних опасностях, а не на других, и влияет на их реакцию на эти опасности. Политический страх демонстрирует нечто большее, чем простую, проводимую сверху вниз политику, при которой верхи угрожают

карательными санкциями или изобретают несуществующих врагов, дабы сохранить свою власть. Он – продукт заговора, предполагающего интенсивные усилия участников, сотрудничество жертв и содействие со стороны наблюдателей, которые не предпринимают ничего, чтобы противостоять репрессивному давлению страха [2. С. 193-196].

Помимо того, что страх оказывает огромное воздействие на конкретное общество, он также является фундаментальной эмоцией, влияющей и на всю мировую политику [5. Р. 90]. Причем сам по себе страх не является чем-то порочным и даже может стать стимулом для выдающихся начинаний. Проблемы, однако, начинаются там, где он становится всеобщим явлением. Сегодня страх присущ всему западному обществу. Но следует различать американский и европейский страхи. Европейцы боятся экономических трудностей, подъема Азии, излишнего регулирования своей жизни. Европе присущ парализующий страх. Основания американского страха совершенно иные. Соединенные Штаты всегда видели себя через призму будущего, воспринимая свою страну как незавершенный проект, поэтому их страх проистекает из ощущения несоответствия представлений и идеалов реальному ходу событий. У Америки почти нет шансов преуспеть, зато велики возможности разрушить основы, на которых она складывалась как нация [Ibid. Р. 183]. Безусловно, такое положение вещей внутри государства не может не сказаться на проводимой государством международной политике. Страх фундаментализма делает Америку оазисом фундаментализма, страх потерять естественное глобальное лидерство заставляет стремиться к мировому господству.

В свою очередь, базовым условием существования социальных систем является воспроизводство легитимного порядка. Вместе с тем современное общество характеризуется перманентными качественными



изменениями и ускорением развития, т.е. нарушением порядка воспроизводства. Противоречие требований порядка и инновационного развития позволяет определить современное общество как общество риска. Инновационное воспроизводство социальной системы не может обойтись без разного рода непредсказуемых моментов, что обусловлено многофакторностью данного процесса и несовершенством знания ситуации. Следовательно, деятельность по воспроизводству порядка в обществе связана с определенными рисками. Основной чертой современного общества риска становится стремление к безопасности. В результате общество не стремится к лучшему, а пытается избежать худшего. Место общности нужды занимает общность страха [6. С. 90].

Дабы минимизировать количество рисков, правящая элита создает для общества негативную программу действий. Человек по своей природе существо открытое новому опыту и всевозможным начинаниям. Однако такая его особенность не добавляет стабильности запланированным элитой проектам. Встает вопрос об ограничении человеческой открытости, об указании одной единственно правильной (по мнению проектировщиков) дорожки. Самый простой способ сделать это – заставить, надавить на человека, применить насильственные методы. Однако реалии современного общества не позволяют реализовать такой сценарий. Насилие было эффективно при обезличенном конвейерном производстве. Когда же основным субъектом производства становится высококвалифицированный специалист, появляется необходимость в других, более скрытых технологиях управления, таких как производство страхов. Существует даже формула: «общество, подверженное влиянию неадекватного страха, утрачивает общий разум» [7. С. 281].

Таким образом, негативная программа действий сводит к минимуму возможность возникновения рисков в процессе воплощения в жизнь проекта по воспроизводству легитимного порядка в обществе. Существует также и позитивная программа действий. Метафорически такую программу можно представить как морковку, маячащую перед человеком и ведущую его по «правильной» дорожке. Но, в отличие от флажков, морковка лишь фокусирует внимание человека на себе, оставляя при этом просматриваемым задний план, на котором в какой-то момент может появиться нечто более интересное, нежели морковка. Человек переключится на новый захвативший его внимание предмет и отклонится от заданной ему программы действий. Однако в силу сомнительной эффективности ее результатов, выражающейся в нестабильности и непредсказуемости человеческого поведения, правящая элита делает выбор не в ее пользу.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Платон*. Законы // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1995.
2. *Робин К.* Страх. История политической идеи. М.: Прогресс-Традиция; Издательский дом «Теория будущего», 2007.
3. *Ячин С.Е.* Аналитика человеческого бытия: введение в опыт самопознания. Систематический очерк: Монография. М.: ИНФРА-М, 2014.
4. *Wolpe J.* Relaxing Your Fear Away. The Systematic Desensitization Treatment of Neuroses // *Journal of Nervous and Mental Diseases*. 132. 1961. P. 180-203.
5. *Moisi D.* The Geopolitics of Emotion. How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope Are Reshaping the World. New York: Anchor Books, 2010.
6. *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

7. *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляции сознанием. М.: Алгоритм, 2001.

*В.Б. Власова*  
*Институт философии РАН,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: socio.philos@gmail.com*

## **ВРЕМЯ КУЛЬТУРЫ ИЛИ КУЛЬТУРА ВРЕМЕНИ? (К АНАЛИЗУ ПОЗИЦИИ Ю. ХАБЕРМАСА В ОТНОШЕНИИ МОДЕРНИЗМА И ПОСТМОДЕРНИЗМА)**

В статье рассматриваются понятия времени и культуры в их взаимозависимости. Цель анализа состоит в выявлении методологических различий модернистских и постмодернистских позиций с точки зрения их актуальности в современных условиях. Автор опирается на материал европейской философии от Гегеля, Маркса и Дильтея до Хайдеггера и Ортеги-и-Гассета. В центре внимания – фигура Хабермаса, посвятившего этому аспекту социокультурной проблематики специальный курс лекций, прочитанных в 1983-1984 гг. в Германии, США и Франции.

**Ключевые слова:** культура, время, прогресс, модерн, постмодерн, анархия, архаика, неоконсерватизм.

На каком бы уровне развития ни находилось человечество, оно всегда оказывается между прошлым и будущим. Поэтому ему свойственно, оглядываясь на своих предков и передавая накопленный опыт потомкам, ощущать себя на острие времени – как в биофизическом, так и в социально-философском смысле. Биологическое время определяется некими психофизиологическими параметрами подобно тому, как физическое время, опираясь на эта-

лонные константы, позволяет измерять и сравнивать друг с другом процессы, протекающие с разной скоростью. В указанных методологических пределах выстраивается, например, такой концепт, как поколение. Это дает возможность учитывать возрастные характеристики человека – детство, отрочество, юность, зрелость и старость. Но существует и другой взгляд на феномен времени, в соответствии с которым оно не является постоянной величиной, а детерминируется человеческим *восприятием* событий обыденной жизни или культурных подвижек (а может и, наоборот, стагнации) в социуме, а, следовательно, и в общественном сознании. В рамках такого теоретического подхода понятие поколения приобретает совершенно иное значение. Оно отождествляется с единицей социальной преемственности, то есть с субъектом культуротворчества, призванным решать актуальные задачи, которые ставит перед ним его время [1]. Именно взаимосвязь так представленного времени и культуры, которую создает человечество в тот или иной хронологический промежуток, выступает здесь объектом исследования.

Вопрос о том, в чем состоит эта взаимосвязь, как она возможна и возможна ли вообще, а также какую значимость она имеет или может иметь сегодня – одно из главных направлений спора между модерном и постмодерном, по крайней мере, в представлении Юргена Хабермаса. Свои философские размышления в связи с этой проблематикой он изложил в широко известной книге «Der philosophische Diskurs der Moderne» [2], изданной во Франкфурте-на-Майне в 1985 году. Один из важных ее выводов заключается в том, что, с одной стороны, культура заполняет время собственным содержанием – неважно, позитивным, гуманистическим, укрепляющим творческие способности человека либо негативным, выхолащивающим творчество и подменяющим его суррогатом, а значит,

разрушающим базу своего существования и развития. В итоге время человеческой истории никогда не бывает пустым. А с другой стороны, время, исключительно как хронологический фактор, способно влиять на культурное состояние общества. В самом деле, благодаря его простому течению, те или иные проблемы культуры могут постепенно вызревать в социальной практике, более или менее четко оформляться в общественном сознании. А это, в свою очередь, необходимо предшествует поискам их оптимального в данный момент решения. В итоге выясняется, что правы не только те, кто разделяет позицию модернизма, но и сторонники постмодернизма, хотя они по-разному оценивают описанную ситуацию и на этом основании не соглашаются со своими оппонентами. В действительности их непримиримость не столь категорична, как кажется. Ведь культура и время сопрягаются через посредство человека в той мере, в какой он есть носитель культурных данностей, сотворенных им самим исходя из свободного, а значит, ответственного выбора заданной временем альтернативы общественного развития.

Указание на роль времени в формулировании объективного основания культуротворчества как такового – это не единственный слой проникновения в его социально-философскую трактовку. Более глубокий подход требует осознания сути этого явления как одной из координат духовного процесса, субъектом которого выступает созидательно ориентированное человечество. Суть же заключается в однозначности, то есть исторической необратимости времени, что метко схвачено в афоризме «история не имеет сослагательного наклонения». Однако если понимать этот уже почти трюизм не только применительно к историческому времени, но и к культуре, которой оно отмечено, то придется с ним не согласиться. Культура – не совокупность продуктов деятельности людей, а

зафиксированное в них творческое отношение к миру. Она по определению многозначна, поскольку и люди, и мир вокруг них постоянно меняются. Таким образом, человек не может повернуть время вспять. Но он вполне способен (и реализует эту способность на практике) мысленно возвратиться в прошлое, исходное в решении той или иной проблемы состояние, проанализировать с современных ему позиций и оценить его эффективность. В итоге он сокращает либо, наоборот, дополняет веер альтернатив, изменяя свой выбор сегодня и обнаруживая новые стимулы к постановке культуротворческих задач. Время в данном случае играет роль стабилизатора, закрепляющего в социальной памяти однажды найденные способы освоения человеком своего природного и общественного окружения.

Еще М. Хайдеггер, который был одним из самых серьезных исследователей категории времени, определял его как «горизонт бытия» [3. С. 116]. И хотя он работал на базе экзистенциализма, далеко выходявшего в своих методологических ориентациях за пределы рациональной философии XVIII-XIX веков, приведенная выше дефиниция в некоторых аспектах перекликается с гегелевским отношением к этому понятию, наиболее ярко прослеживаемым в «Феноменологии духа» [4]. В этой трактовке время представлено в качестве совокупности социокультурных параметров, определяющих его суть в каждой конкретной точке его континуума. Гегель называл это «духом времени». В марксистском историко-философском анализе (особенно в советском его варианте), за редким исключением, этот концепт выносили за скобки из-за его идеалистического происхождения. Но если вдуматься в его глубинное философское содержание в контексте учения великого диалектика о бытии, а не ограничиваться констатацией буквального, поверхностного звучания словосочетания «дух времени», то становится очевидной его адекватность объ-

активным реалиям культурного развития человечества. В конце концов при подобном толковании термин «дух времени» скрывает за традиционной для немецкого классического идеализма формулировкой важную культурологическую проблематику соотношения темпоральных характеристик исторического существования общества и его творческой активности как таковой. А это значит, что он приобретает сегодня особую актуальность не только в методологическом, но и в практическом плане.

Философия Гегеля, осмысляющая культурно-историческую картину мира в рамках телеологической парадигмы деятельности Абсолютного духа, является, по существу дела, высшей точкой восприятия в модерне времени и культуры в их взаимосвязи. Выросший из недр гегельянства марксизм, хотя и сохранил определенную преемственность со своим духовным отцом, по мере становления своих главных теоретико-методологических установок, пытался все же вырваться за пределы телеологических предпосылок в их самом общем выражении. И это ему удалось, правда, лишь частично. Как раз поэтому с Маркса и начинается отсчет неклассической интерпретации предмета и задачи философского знания, которая, по его мнению, состоит не в том, чтобы только объяснить мир, а в том, чтобы его преобразовать [5]. Цель же преобразования осознается в ходе общественного развития, представляющего собой альтернативный процесс, в то время как в гегелевской системе телеологическая характеристика деятельности субъекта задана изначально в своем конкретном содержании и состоит в самопознании Абсолютного духа. В ходе реализации этой цели «дух времени» фиксирует в себе объективную тенденцию развития Абсолютного духа. В переводе на язык материалистической диалектики это означает, что человеческая история познается ее субъектом как результат его собственного творческого созидания.

В XX веке, а тем более в нашу нестабильную и неспокойную эпоху начала третьего тысячелетия наивно-просветительский рационализм в стиле доктора Панглосса уже не воспринимается всерьез, так как он не только не может быть руководством к действию при решении современных глобальных проблем, но и пытается вооружить человечество ложными идеалами и утопическими целями автоматического прогрессизма (неважно, линейного или спиралевидного), который так саркастически раскритиковал в свое время Хосе Ортега-и-Гассет в работах о кризисе культуры в западном обществе [6. Р. 197-198]. Выход из создавшегося ментального, а вслед за ним и реального коллапса испанский философ видит в замене рационалистического мировоззрения рацииовитализмом. А это фактически предполагает поворот от дискредитировавшего себя в известном отношении модернизма к рождающемуся и крепнущему в умах постмодерну, хотя сам Ортега не осознает этого. На деле его рацииовитализм есть культурологическая методология, которая, не отказываясь от старой европейской традиции уважения к потенциям разума, все же не абсолютизирует однозначность законов культурного созидания. Ибо его субъект, обладая свободной волей, способен к ответственному выбору приоритетных для него в заданных обстоятельствах целей и средств деятельности. Ценностное содержание этого выбора, собственно, и определяет культурное продвижение общества из прошлого в будущее. Такая постановка проблемы позволяет преодолеть границы чисто модернистского толкования связки «время – культура» в сторону постмодернизма.

Исходя из сказанного выше, можно утверждать, что в наши дни подобная точка зрения все более актуализируется, хотя и в значительно измененном понимании. Это выражается в том, что, во-первых, «размыкается» фатально предопределенная в классической трактовке этого термина



телеология. Во-вторых, время теперь рассматривается не столько как форма бытия, сколько в качестве одной из онтологических характеристик культуры, имеющей содержательный смысл. А потому, в-третьих, его следует считать длящимся духовным пространством, заполненным замыслами и свершениями культуротворчества и постоянно меняющимся под их воздействием. В этом отношении интересно замечание В. Дильтея, критиковавшего в свое время гегелевскую позицию, заключающуюся в том, что время – это не только хронологический, но и культуросозидающий вектор, потому что прошлое уже состоялось и его нельзя изменить. Тем самым оно не провоцирует творчество. Напротив, будущее стимулирует активность субъекта истории, открывая возможности перемен благодаря своей незавершенности [7. S. 193-194]. Конечно, сегодня уместно поспорить о значимости прошлого и перспективах его актуализации. Но за Дильтеем остается та заслуга, что именно в переживании времени в том или ином ракурсе его восприятия человеком он видит смысл его жизни, в том числе и культуротворчества.

Постмодернистский подход меняет акценты в осознании проблемы взаимозависимости времени и культуры, уравнивая прошлое и будущее как раз в качестве источника новых культурных схем. На это указывает Ю. Хабермас, когда анализирует пересечение логических и культурных значений, присущих понятиям «новый» – «современный» – «совершенный». В несовпадении этих понятий философ усматривает тайну времени как социально-исторического феномена. Его актуализация происходит не столько в хронологическом, сколько в культурном отношении. Ведь оно может, не будучи новым, то есть совпадающим с сегодняшним днем, открыть иное, не реализованное до сих пор, а именно – современное звучание тех или иных продуктов культуры, вдохновляя тем самым человечество на

создание более совершенных творческих образцов. Характерно, что в этой связи стоит переосмыслить и понятие традиционной преемственности культуры. Ее суть в таком варианте не сводится к повторяемости клишированных действий, мыслей, оценок, мнений. Она состоит в их постоянном обновлении за счет попыток решения новых практических задач посредством раскрытия творческого потенциала субъекта. Этот потенциал использует многозначность содержательных формализмов, созданных в прошлой культурной ситуации. Подобное представление о традиционном механизме движения культуры во времени помогает оценить и другую уже упоминавшуюся его особенность.

Речь идет о духовной наполненности времени как возможности его постоянной актуализации. Ограничивая суть времени его существованием в качестве координаты лишь материального бытия, мы лишаемся возможности оценить наши духовные достижения как результат *развития* культуры, поскольку их связь с определенной точкой временного континуума окажется абсолютной, законченной, необратимой и неизменной в ряду время – культура. Другими словами, события культуры вписаны в определенный исторический горизонт – каждое на своем месте, обозначенном раз и навсегда в момент его появления. Духовная работа может при этом только дополнять или углублять знание о содержании того или иного факта культуры, но она не способна в прошлых данностях увидеть новые ценности. Таковы, по большому счету, подлинные основания философии модерна. И даже далекий от материализма Гегель попадает в результате своего «объективного» толкования соотношения времени и культуры в плен собственных телеологических принципов, неизбежно ведущих к частичной несостоятельности модернизма.

При сопоставлении описанных вариантов осознания связи времени и культуры можно получить и совсем иное толкование соотношения модерна и постмодерна как самостоятельных течений в истории философии. Постмодерн, ориентируясь на «апокалипсическое» восприятие кризиса просветительских идеалов построения совершенного общества, предлагает новую методологию постижения истории и практики культуротворчества. Тем не менее даже этимология названия этого движения делает очевидной его связь с предшествующими культурно-философскими школами. Правда, такая связь обнаруживает себя через отрицание, как «прощание с модерном». Это следствие реакции на его теоретические послы, а значит, связь существует и сохраняет свое значение. Показательно, что указанное прощание оформляется в двух версиях. Одна представляет собой вывернутый наизнанку модерн. Все прошлое теряет смысл, так как время уходит. Реально только настоящее, потому что оно новое. В этом случае новизна – лишь формальный признак, который определяется постоянно текущим временем. Культурная же составляющая прошлого не имеет смысла. История ничему не учит, поскольку в ней нет единой связи. Истинная жизнь – это архаика, где люди не были способны не только к рефлексии, но и к рациональному анализу вообще. Так что никто не строит утопических планов, господствует первозданный хаос, анархия. История не замкнута, как у модернистов, а открыта вечности постоянно длящегося времени, и значит, всегда будет постистория, постмодерн.

В рассмотренном случае преемственность с модернизмом очевидна. Отрицание существующих методов познания и творческой работы в культуре вызвано стремлением в условиях интеллектуального кризиса найти нечто прочное, несомненное, хотя бы это и был негативный принцип. А поскольку такое решение найдено на опреде-

ленной ступени исторического развития культуры, то волей-неволей подобный вариант постмодернизма, если он не отрицает самого себя, находится в идейном родстве с модерном, ищущим на пути истории культуры окончательных истин. Сам постмодерн (и в его теоретических предпочтениях, и в его практических начинаниях, связанных с попытками самоутверждения в сегодняшней культуре в качестве нового слова в философии) не замечает или не хочет замечать продемонстрированного сходства со своим интеллектуальным предшественником. Поэтому трудно опираться на его анархистские и архаические проекты даже в плане констатации реакции на серьезные недостатки модернизма, проанализированные здесь на примере позиции Гегеля в самом начале обсуждения темы. Отсюда вытекает необходимость обратить внимание на другой, более мягкий способ самовыражения постмодерна, каковым представляется так называемый неоконсерватизм, в котором Ю. Хабермас отмечает (и вполне доказательно) множество теоретико-методологических достоинств.

В частности, отворачиваясь от наивного модернистского оптимизма прогрессистского толка, неоконсерватизм не выбрасывает с водой и ребенка, а остается на платформе конструктивной критики его идейных установок. Необходимо не просто «уравнять» времена, а выстроить новые критерии их значимости в культуре: почему это время важно, как оно влияет на эту культуру. Особое место занимает вопрос о сохранении в любой культуре и в любое время известного гуманистического стержня, без которого погибнет человечество. Ю. Хабермас прекрасно понимает заслугу постмодернистского осознания некой ущербности модерна в сегодняшней ментальной практике и отдает должное неоконсерватизму за его поиски новых путей философского мышления в оценке связи культуры и времени в современной общественной практике [8. С. 49].

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Ortega y Gasset J.* Man and Crisis. N.Y., 1958.
2. *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Mein, 1985.
3. *Гайденко П.А.* Проблема времени в онтологии Хайдеггера // Вопросы философии. 1965. № 12.
4. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // Сочинения. Т. 4. М.: Издательство социально-экономической литературы (Соцэкгиз), 1959.
5. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Политиздат, 1989.
6. *Ortega y Gasset J.* Toward the Philosophy of History. N.Y., 1941.
7. *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. В.-Lpz., 1927. Bd. 7.
8. *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.

*Н.С. Глазков  
Школа философии  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики»,  
Москва, Россия.  
E-mail: glazkovnikita@gmail.com*

### **КОНСЕРВАТИВНАЯ КРИТИКА УТОПИИ В РАБОТЕ РОДЖЕРА СКРУТОНА «ПОЛЬЗА ПЕССИМИЗМА ИЛИ ОПАСНОСТЬ ЛОЖНОЙ НАДЕЖДЫ»**

Статья посвящена критике утопического мышления британским философом-консерватором Роджером Скрутоном. Автор подчеркивает, что движущей причиной утопического мышления является, по Скрутону, наличие ряда психологических устано-

вок, действующих за пределами рассудочного контроля. Приведен перечень таких установок, представленный в работе «Польза пессимизма и опасность ложной надежды».

**Ключевые слова:** утопия, консерватизм, Роджер Скрутон, пессимизм, оптимизм.

Роджер Скрутон – хорошо известный в англоговорящем мире консерватор и эстетик. Он является автором более 40 книг, посвященных политике и культуре, среди которых как публицистические, так и философские исследования. Его публицистика отличается резкостью, смягчаемой, впрочем, остроумием, а собственно философский метод вдохновлен аналитической традицией с ее идеей о «семантической гигиене» [1. Р. 2]. Это даже позволило сказать одному из критиков, что есть два Скрутона: «Первый готовит едкие филиппики в адрес левых для The Times. Второй – беспристрастный скептический анализ эстетики, культуры и политики, ...из которого и левым есть что почерпнуть» [2. Р. 31].

Однако больший исследовательский интерес вызывает совмещение консерватизма и эстетики в поле внимания Скрутона, в чем он продолжает традицию известных консерваторов от Э. Берка до Р.Дж. Коллингвуда и Т.С. Элиота. И хотя факт такого совмещения лежит на поверхности, его оказывается не так просто объяснить. По крайней мере не стоит думать, что интерес к вопросам эстетики является своего рода необходимой чертой консервативного аристократизма; он имеет сущностный смысл. Разрешение затруднения позволяет дать ретроспективный анализ взаимосвязи консерватизма и эстетики как философской дисциплины, проведенный в эпистемологическом ракурсе.

Однако прежде чем входить в подробное рассмотрение вопроса, следует выяснить, что означает, по мнению консерватора, «равнодушие к истине» [3. Р. 48]. Любопыт-

но, что последнее определяется Скрутоном не как нарушение законов мышления, а через набор диспозиций, находящихся за пределами рассудочного контроля, в эмоциональной сфере. Таким образом, равнодушие к истине является чертой эмоционального склада, и повлиять на него можно только на том уровне, где оно возникает, т.е. на уровне психики. Содержательно речь идет о психологических установках, подпитывающих слабость к самообману. Рядящийся в одежды утопии, он и становится мишенью консервативной критики либерализма, социализма и постмодернизма. В свою очередь, укорененность утопического элемента в сфере психики оказывается фактором, объясняющим жизнестойкость утопии как явления политической жизни, несмотря на печальные преломления этого явления в современности.

Критика Скрутона разворачивается через противопоставление оптимизма утопии консервативному «пессимизму», попытка чего и содержится в книге Скрутона «Полезность пессимизма или опасность ложной надежды». Следует, однако, сказать, что в самой книге речь идет скорее не о пессимизме, а об умеренном оптимизме, который противопоставляется оптимизму неумеренному, огульному (unscrupulous).

Если осторожный оптимист не теряет «связи с реальностью» (хотя его и может преследовать соблазн), то оптимист неумеренный «оторван от реальности», живет в мире «податливых иллюзий». «Уход от реальности» – это метафора самообмана. Между «обретением реальности» и «уходом от нее» – разные его степени. Установка на жизнь «в реальности» поддерживается рефлексией, тогда как самообман сопряжен с отказом от нее. Но этот отказ, конечно, не осознан. Поскольку ошибки оптимиста лежат не на рациональном уровне, а на уровне психологической установки, он не чувствителен к рациональным аргументам.

Аргументация оппонента на него не действует, а его собственная служит, скорее, риторическим обрамлением заранее известных «выводов». «Ошибки столь очевидны, что сложно представить, что кто-то будет их совершать. Дело, однако, в том, что мы имеем дело не с локальными ошибками в рассуждениях, но со складом ума, равнодушным к истине» [Ibid. P. 48].

Установка на самообман имеет несколько форм выражения, это: (1) вера в счастливый случай, (2) вера в то, что мы рождены свободными, (3) вера в утопию, (4) вера в то, что наши взаимодействия есть игры с нулевой суммой, (5) вера в план, (6) вера в дух времени и (7) вера в то, что можно добиться сразу нескольких несовместимых благ. К примеру: свободы, равенства и братства. Все это проявления самообмана, которые включают и способы самозащиты от критики – более или менее агрессивные. Для понимания критики утопического мышления Скрутоном необходимо пояснить суть приведенных установок.

В ситуации неопределенности неосторожный оптимист учитывает лишь один из исходов: разумеется, наиболее для себя благоприятный. Его мироощущение характеризует необоснованная вера в реализацию этого исхода, в успех. Поскольку успех кажется неотвратимым, потенциальные риски не анализируются. От такой халатности страдают, как правило, окружающие, осознающие масштабы потерь. Сам же оптимист верит, подобно азартному игроку, в то, что чем серьезнее неудача, тем ближе успех. Его установку можно назвать ложной надеждой.

Иными словами, неумеренный оптимист игнорирует действительность как помеху своей вере. Поэтому для него не существует ограничений, порождаемых действительностью, только препятствия. Хотя, на самом деле, действительность как таковая и есть главное его препятствие.



То, что ограничения, налагаемые действительностью, имеют зачастую социальную природу, служит косвенным объяснением (хотя и не единственной причиной) крайнего индивидуализма такого оптимиста.

К принципу, согласно которому все люди рождены свободными, Скрутон относится скептически. Как консерватор он подчеркивает, что свобода должна пониматься не иначе как в связи с понятиями института и иерархии. Он сетует на то, что идея свободы именно от них получила распространение в политике, образовании и в философии искусства. В сфере образования она породила влиятельное представление, согласно которому процесс обучения должен быть основан не на послушании и упражнении, а на самовыражении и игре. Как и в случае с «ложной надеждой», несостоятельность принципа оборачивается критикой в адрес самой действительности: чем хуже работает принцип, тем хуже для последней. Требуется изменить ее; если же она оказывает сопротивление таким попыткам, то, по мнению оптимиста, какой-то скрытый принцип делает ее столь неподатливой его воле. Требуется выявить этот принцип. Попытка сделать это сопровождается тратой реальных ресурсов, как эмоциональных, так и материальных, что Скрутон называет субсидированием краха [Ibid. P. 42].

Утопия подкрепляет ложную надежду специфическим видением будущего, в котором все проблемы решены. При этом ключевым свойством утопии Скрутон называет иммунитет к опровержению. Эта черта, родственная иммунитету к критике, характерному для двух прошлых ошибок, особенно удивительна в случае утопии, вопрос об опровержении которой, казалось бы, вообще не может быть поставлен, ведь по определению утопия – это вымысел. Дело, однако, в том, что человек с утопическим сознанием как раз не склонен рассуждать таким образом. Он

принимает утопию не вопреки ее абсурдности, а именно благодаря ей, противопоставляя себя действительности. Скрутон приводит примеры современных утопий и имена их авторов, используя понятие утопии как полемическое оружие. Любопытно, что понятия утопии как специфического литературного жанра, представленного, допустим, Т. Мором или Ф. Бэконом, он не касается. Этим, полагаю, подчеркивается, что утопическое сознание не идентифицирует себя как таковое.

Веру в то, что социальные взаимодействия могут быть описаны как игры с нулевой суммой, можно назвать одним из ложных принципов. Согласно этому принципу, поражение – это всегда чья-то победа. Разумеется, такой принцип служит оправданием «поиска виноватых», когда утопия терпит очередное поражение.

Вера в план есть вера в то, что «мы можем совместно продвинуться к цели, приняв единый план и действуя согласно этому плану под руководством авторитета, такого как государство» [Ibid. P. 71]. Однако верить в планирование – все равно, что уподоблять общество армии. Реальность слишком сложна, чтобы вектор ее развития мог быть задан планом.

«Вера в дух времени» сопряжена с предвзятым взглядом на историческое развитие. Согласно этому взгляду, выраженному еще Г.В.Ф. Гегелем, ходу истории соответствует поступательное развитие духа, который воплощает себя особым образом на каждом этапе своего развития. По этому воплощению мы и судим о духе времени (Zeitgeist). Проблема здесь не в линейном видении истории и не в самой идее, которая вполне может быть использована остроумно, а в ее вульгаризации. Идея о духе времени используется зачастую для «оправдания инноваций в любой сфере и рационализации разрыва с прошлым» [Ibid. P. 104]. Это и дает Скрутону импульс для критики.

Важно, что, несмотря на распространенность этой ошибки, Скрутон обсуждает ее именно на примере тенденций в искусстве и архитектуре.

Под влиянием философии истории Г.В.Ф. Гегеля и его лекций по эстетике в германоязычных университетах сформировалось направление мысли, представители которого приложили значительные усилия по периодизации западной культуры. Его ведущие теоретики – Я. Буркхардт и Г. Вельфлин пытались понять европейскую цивилизацию, исходя из представления о смене идейных основ искусства от одного периода к другому. В результате выявления этих идейных основ путем анализа различных видов искусства, ими были созданы, соответственно, понятия ренессанса и барокко, которые по логике развития духа неминуемо должны были перерасти в классицизм и рококо. Скрутон отмечает, что, хотя такой способ мышления помогает ориентировке в культурных явлениях, он подразумевает искажение фактов. Как способ мышления о прошлом он страдает и тем недостатком, что вменяет предшественникам черты нашего мышления. Более того, получается, что попытка выявить прогресс в истории искусства и морали вызвана стремлением к научному изучению таких областей, которые, возможно, лишь частично подлежат научному изучению.

Мысля в том же направлении, что и Э. Берк, Скрутон сомневается в идее политического, морального и художественного прогресса: «Изменения происходят – иногда к лучшему, иногда – к худшему», «В сущности, ни один поэт после Гомера не превзошел его; и в искусстве, и в религиозной мысли, и в философском рассуждении мы так же часто можем столкнуться с упадком, как и с прогрессом» [Ibid. P. 93].

Вера в дух времени в своей развитой форме приводит к отрицанию того, что ему якобы не соответствует.

Традиции, ценности, обычаи могут быть признаны устаревшими и потому лишними, но некоторые идеи, напротив, приобрели вес лишь по причине своего соответствия духу времени. Это подогревает рвение их последователей: утопистов, глобалистов и футуристов. Отчасти их решимость объясняется и тем, что дух времени освобождает их от ответственности – ведь они не могут поступать иначе.

В свете изложенного утопия предстает чем-то, требующим лечения, пусть и таким горьким средством как доля пессимизма. Анализ утопии слева, в частности, у Фредерика Джеймисона, претендует на комплексное видение феномена, оставляющее даже место для его апологии. Так, с одной стороны, Джеймисон воспроизводит мотив критики, прослеживаемый и у Скрутона: «политика, направленная на радикальное преобразование действующей системы, должна быть названа утопической – с правым подтекстом: эта система (понимаемая сегодня как свободный рынок) – часть человеческой природы, любая попытка изменить ее будет сопровождаться насилием, а сохранение достигнутых (вопреки человеческой природе) изменений окажется невозможным без диктатуры» [4]. Однако Джеймисон указывает и на то, что утопия имеет смысл «инаковости», без которой «мы никогда не придем к идее новой политики» [Там же]. Этот аспект утопии Скрутон действительно не акцентирует. Но ему есть что ответить на замечание Джеймисона о причине исчезновения «пространства по ту сторону любой истории..., которое мы и зовем утопией», а именно: «характеризующем постмодерн ослаблении чувства истории и способности воображать историческое различие» [Там же]. Помимо традиционных отсылок к важности истории, консерватизм имеет в своем распоряжении средства эстетики, позволяющие работать с этими проблемами и оставлять место для инаковости, не поглощающей действительность в отличие от утопии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Conservative Texts: An Anthology. Basingstoke: Macmillan, 1991.
2. *Dunn T.* Dr Scruton and Mr Hyde? // Journal of Area Studies. Series 1. Vol. 6. Iss. 12. P. 31-32.
3. *Scruton R.* The Uses of Pessimism: and the Danger of False Hope. Oxford: Oxford University Press, 2013.
4. *Джеймисон Ф.* Политика утопии // Художественный журнал. 2011. № 84. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/13/article/173> (дата обращения: 29.04.2017).

*Г.Ю. Канарш*  
*Институт философии РАН,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: grigkanarsh@yandex.ru*

## СОВРЕМЕННЫЙ РОССИЙСКИЙ КАПИТАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА МОДЕРНИЗАЦИИ\*

В статье рассмотрен феномен современного российского капитализма. Показано, что он представляет собой клановую систему, корни которой – в традиционной для России системе власти-собственности. С точки зрения автора, российская социально-экономическая система сегодня – это не модерн и не постмодерн, а возрождение социальной архаики. Проводится сравнение российского капитализма с капитализмом в Восточной Азии.

**Ключевые слова:** российское общество, клановость, власть-

---

\* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект «Социально-философский анализ современного российского капитализма», № 15-03-00580.

собственность, модернизация, Восточная Азия, периферийный капитализм.

Несмотря на определенное присутствие в современной культуре, политике, обществе признаков «состояния постмодерна» (мультикультурализм, политика как перформанс, появление многовариантности понятия прогресса и др.), мы разделяем точку зрения тех исследователей, которые полагают, что в целом эпоха постмодерна закончилась, и сегодня следует говорить скорее о возвращении модернизма, особенно применительно к незападному миру, – о «новом Новом времени для незападных стран» [1. С. 536-558]. Основанием для такого утверждения служит экономический и политический подъем многих незападных стран, прежде всего Восточной и Юго-Восточной Азии (Китай и «тигры»), которые осуществляют модернизацию на основе собственной идентичности, при необходимом заимствовании западного опыта (прежде всего технологий). Во многом те же задачи стоят и перед сегодняшней Россией. Это – построение современной эффективной экономики и общества, которые позволят стране стать частью глобального мира и глобальной экономики, и это – очевидным образом не постмодернистские задачи. В то же время построение капитализма в России, в отличие от тех же стран Восточной и Юго-Восточной Азии, наталкивается на существенные препятствия, причины которых лежат в неких архаических (домодернистских) институтах и практиках, которые стали доминирующими в российском обществе в постсоветский период (вместе с крушением СССР как большого модернистского проекта). В данной статье мы ставим своей задачей описать основные причины трудностей вхождения России в капитализм, условно выделяя следующие аспекты проблемы: социологический, политико-

экономический, антропологический, историко-генетический и мирохозяйственный [2].

Анализ имеющейся литературы позволяет описать современную российскую экономическую систему как сложный, многоаспектный феномен. Главная проблема, на которую мы выходим в связи с анализом российского капитализма – проблема развития (модернизации). Дело в том, что большинством исследователей современная российская экономическая система признается плохо сочетающейся с задачами развития и принципиально неинновационной. Это, в свою очередь, ставит проблему вхождения России в глобальную экономику, для которого, как отмечают авторитетные авторы, необходимы по крайней мере два условия: либо производство уникального продукта, либо продукта наиболее дешевого [3. С. 7]. Ни того ни другого экономика России сегодня не в состоянии предложить мировому рынку.

Итак, в чем же видятся основные причины неуспешности российской экономической системы, как она сложилась на сегодняшний день? Прежде всего, это социологический аспект проблемы. С данной точки зрения главная трудность, которую не удастся сегодня разрешить – клановый характер российского капитализма, что отличает отечественную экономическую систему от капитализмов развитых стран. Клановость означает, что вместо нормальной рыночной конкуренции между товаропроизводителями мы имеем отношения различных социально-экономических кланов между собой, как правило, в форме борьбы за имеющиеся ресурсы, но также и в форме неформальных договоренностей о разделе сфер влияния. Сами кланы имеют достаточно сложную структуру (выделяются лидер, ядро клана или команда, периферия, а также внешние агенты влияния), упрощая, можно сказать, что клан представляет собой сращение бизнес-структур и

структур чиновничьих, бюрократических. Как показывают некоторые исследователи, кланы настолько характерны для современной России, что пронизывают нашу жизнь снизу доверху [4].

В чем же заключаются проблемы, порождаемые клановостью, для российской экономики? Это, прежде всего, разделение на «своих» и «чужих», что провоцирует лояльность по отношению к первым и оппортунистическое поведение по отношению ко вторым, независимо от того, насколько это является экономически выгодным, рациональным. Во-вторых, клановость, очевидно, порождает такое явление, как монополизм, когда только представители «своих» допускаются на тот или иной рынок, тогда как для других, «чужих», фирм он остается закрытым. И в-третьих, что вытекает из двух предшествующих причин, клановость способствует расширению сферы неформальной, теневой экономики, которая, естественно, мало способствует осуществлению национальных задач развития [5].

В то же время возникает вопрос: в чем причина возникновения клановости и почему более чем за четверть века постсоветского развития так и не удалось преодолеть это негативное явление? Ответ здесь достаточно прост: клановость возникает как некий социальный симптом в условиях, когда государственная власть слаба, а общественные и государственные институты неразвиты. В этой ситуации образование кланов – единственный способ выжить в ситуации, когда ничто не гарантировано и нет надежной опоры в виде государственной власти и права. С другой стороны, могут сказать, что государственное вмешательство в экономику в России значительно усилилось в период с начала 2000-х гг., и это будет справедливым замечанием. Однако, как считают исследователи, несмотря на то, что новая власть действительно поставила под контроль «сборище грабительских кланов» [6. С. 553], тем не



менее этот факт не упразднил самого существования клановой системы. Разница только в том, что вместо множества кланов стал доминировать один клан, поставивший под свой контроль наиболее значимые экономические ресурсы.

И все же клановость представляется явлением, за которым скрывается проблема более фундаментального порядка – это отношения власти и собственности в России. Думаем, что клановость в данном случае выступает лишь формой, в которой протекает экономическая жизнь, основные же параметры экономической системы предопределяются особенностями системы политико-экономической. Что характерно в этом плане для России? Это вещь достаточно известная – слияние власти и собственности. Возникновение такой системы обычно объясняется исторически (она сформировалась из поместной системы Московского царства, которая, в свою очередь, была позаимствована у Османской империи [7]), но в то же время оказалась удивительно устойчивой – воспроизводилась в эпоху советского государства, воспроизводится и сейчас. Как отмечает, например, известный экономист и политик Г.А. Явлинский, современная российская политическая система за последние полтора десятилетия фактически произвела откат к эпохе до февраля 1917 года (т.е. до февральской буржуазной революции, упразднившей в России монархию), и сегодняшний политический режим в полной мере может быть назван самодержавным [8]. В контексте же самодержавного правления всю полноту власти (как, впрочем, и ранее) получила в свои руки государственная бюрократия, которая, в экономическом аспекте, рассматривает все наиболее значимые активы, независимо от юридического владения ими, де-факто собственностью государства (т.е. ее, бюрократии, собственностью). В этой ситуации, естественно, единственным выходом для пред-

принимателя, стремящегося сохранить контроль над своими активами и получить прибыль, является установление неформальных связей с чиновничеством (т.е. образование клановых отношений), либо – если он не согласен с таким положением вещей – полное оставление своего бизнеса. В любом случае такая ситуация не является нормальной и очевидным образом не способствует развитию инвестиционного климата.

Полагаем также, что наряду с социологическим и политико-экономическим аспектами здесь есть и другой аспект – антропологический, под которым мы понимаем особенности национального менталитета и национального характера россиян. Для того чтобы лучше понять влияние этого, последнего, аспекта, представляется важным сравнить современный российский капитализм с капитализмом в Восточной и Юго-Восточной Азии.

Итак, в чем же ключевые особенности развития капитализма в Восточноазиатском регионе? Здесь мы увидим нечто, прямо противоположное российской версии капиталистического развития. Во-первых, это наличие твердого правового порядка (Сингапур, Китай, другие страны). Во-вторых, наличие так называемого государства развития, когда элиты и массы объединены единой целью модернизации своих обществ и готовы ради этого жертвовать многим в настоящем. В-третьих, наличие сильной социальной политики, которая позволяет сохранить социальную стабильность и классовый мир. В-четвертых, и это очень важно, постепенный характер преобразований, когда реформы начинаются в одном секторе экономики (например, в сельском хозяйстве), а затем перемещаются в более сложные экономические сегменты (например, создание современной электроники и оборонной промышленности). Эта черта – пошаговость (градуальность), постепенность, есть специфическая для Восточной Азии черта, которая прямо

связывается исследователями с национальным менталитетом народов этого региона (прежде всего китайцев), и она противоположна русской (российской) революционности, крайнему нетерпению в осуществлении реформ, желанию осуществить их «одним махом». В-пятых, такая черта народов Восточной Азии, как прагматизм, выразившийся, в частности, в том, что эти народы сумели воспользоваться преимуществами, которые давала им глобализация, а также переход Запада из индустриальной в постиндустриальную фазу развития, наметившийся с 1960-х годов. И, наконец, в-шестых, это, конечно, труд, трудовые усилия населения новых индустриальных стран Азии, фактор, без которого никакие экономические успехи были бы попросту невозможны [9, 10]. Отметим, что этот фактор, также как и прагматизм, в значительной мере роднит характерологически, национально-психологически, население этих стран с народами Запада, которые также известны своим трудолюбием и прагматизмом (особенно Соединенные Штаты Америки) [о характерах, в том числе национально-психологических особенностях, см.: 11, 12].

Если вернуться к России, то, как считают специалисты-характерологи, в нашей стране прагматизм как черта характера выражен незначительно, зато в большей, чем иным странам, степени нам присуща дефензивность, психастеноподобность (характерологическая неагрессивность, оборонительность), вместе с обычной тут слабой способностью систематически, кропотливо трудиться, но вместе с тем, с обостренной совестливостью, внутренней нравственной жизнью [13. С. 415-417]. Именно поэтому российский характер, как считают и зарубежные исследователи русской жизни [14], является характером коллективистским, но не рациональным, слабо приверженным идее общего блага (в отличие от прагматичных европейцев, американцев или восточных азиатов). А русская практичность

– это практичность человека, который понимает, что в этой жизни ничего не гарантировано, и что все может внезапно обрушиться. Поэтому, применительно к экономике, данная практичность и находит свое выражение не в долгосрочных инвестициях, а в рентоориентированном поведении российского бизнес-сообщества, которое не верит в возможности иного получения прибыли, кроме достижения быстрого, краткосрочного дохода.

Мы кратко рассмотрели российский капитализм в единстве трех аспектов – социологического, политико-экономического и антропологического. Представляется важным отметить также то, как исторически формировался российский капитализм (каков его генезис), а также его отношения с мировой хозяйственной системой. Два последних аспекта позволят лучше понять некоторые характерные особенности российской экономической системы.

Первое, что следует отметить здесь, это переделный, непроизводительный характер российского капитализма, что, кстати, отличает его от капитализма в той же Восточной Азии, построенного как раз на идее производства. Истоки нынешней российской экономической системы – в недрах советского строя, начиная с т. н. комсомольской экономики и заканчивая фактическим разграблением народного хозяйства в форме номенклатурной приватизации. Как отмечают исследователи [15, 16], уже в тот период (конец 1980-х гг.) были созданы основные экономические состояния современной России, за счет фактической (нередко незаконной) приватизации бывшей госсобственности. Так, на месте бывших отраслевых министерств создавались мощные концерны (концерн «Газпром» на месте бывшего Министерства газовой промышленности), на месте советской банковской системы – новые коммерческие

банки (каждое отделение советского банка стало самостоятельным коммерческим банком), на месте бывшей советской системы государственного снабжения (Госснаб) – новые торговые дома и биржи. Можно сказать, что это был естественный путь развития рыночной экономики, однако, как свидетельствуют эксперты, мало того, что он был практически незаконным (поскольку не существовало твердой нормативной базы для приватизации на тот момент), но он нанес значительный урон экономике, поскольку фрагментировал хозяйство, лишил его прежних скрепляющих «оболочечных структур». Следующими этапами становления нового российского капитализма были, как известно, ваучерная приватизация и, что особенно важно – залоговые аукционы середины 1990-х годов, которые, по мнению большинства специалистов, были фактически гигантской аферой по перераспределению остатков бывшей государственной собственности в пользу новых олигархов (финансово-промышленных групп). Таким образом, на всем протяжении становления нового капитализма в России (начиная со второй половины 1980-х гг.), мы наблюдаем перманентные переделы собственности, которые, в свою очередь, весьма напоминают переделные порядки крестьянской общины. Казалось бы, в недавней постсоветской истории был момент, когда можно было остановить эту традицию экономического передела – период начала 2000-х гг. (пакт, заключенный между государственной властью в лице Президента и крупнейшими российскими олигархами) и ввести ситуацию в нормальное, правовое русло. Однако дальнейшие события, и прежде всего «дело ЮКОСа», показали, что право в России будет применяться избирательно («избирательное правосудие»), а значит, упования на создание правового государства напрасны.

Поэтому не случайно сегодняшний этап приватизации некоторых крупнейших государственных корпораций («Роснефть») рассматривается некоторыми экспертами как очередной этап передела собственности [17].

Наконец, отношения российской экономической системы с мировой хозяйственной системой. Здесь, как полагает целый ряд авторов, российская экономика может быть охарактеризована как типичный периферийный капитализм с сырьевой, экспортоориентированной направленностью, низким уровнем жизни большинства населения, сложившейся олигархической системой, целиком ориентированной на Запад, а также авторитарным политическим режимом, фактически обслуживающим интересы крупной буржуазии. В целом периферийный капитализм – это система несамостоятельного, зависимого развития, характерная исторически для отношений «капиталистический Центр – мировая периферия» [см., напр.: 18]. С этой точки зрения даже развитие новых индустриальных стран (и сегодняшнего Китая) есть периферийное развитие, которое, как всякое развитие такого типа, имеет свои ограничения (в частности, постоянное присвоение значительной доли трудовой стоимости созданной продукции капиталистическим Центром, и невозможность выйти за эти рамки). В то же время, мы полагаем, что несмотря на эту общую, роднящую их черту (периферийность), российский и восточноазиатский капитализмы значительно отличаются друг от друга (что мы пытались показать выше).

Важно очертить тот путь, который возможен для России как страны периферийного развития, с точки зрения ее вхождения в современную глобальную экономику. Есть мнение, что Россия уже обрела свою нишу в глобальной экономической системе (экспортно-сырьевую), однако оно не разделяется многими авторитетными исследовате-

лями, полагающими, что поставки нефти и газа не делают страну полноценным участником глобального рынка. Если же встать на вторую позицию, то рецепт достаточно очевиден: необходима диверсификация экономики, исправление того перекоса в экономической структуре, который был задан непропорционально большим развитием сырьевого сектора. Т.е., иными словами, страна нуждается в развитии современной промышленности и прежде всего ее ядра – машиностроения – но на новой, современной технологической основе. Это, в свою очередь, не означает прекращения добычи нефти и газа – данный сектор также должен получить дальнейшее развитие как наше естественное преимущество, причем он также должен быть существенно модернизирован. В целом, как считают авторитетные экономисты, страна нуждается в новой промышленной политике (новой индустриализации), включающей в себя решение кадрового вопроса, определение приоритетных направлений развития, оснащения современными технологиями и значительные капиталовложения. Ключевым оказывается и вопрос об инновациях, который, в свою очередь, не может быть решен без разрушения существующей клановой системы и выстраивания нормального делового климата [19].

Таким образом, мы вернулись к тому вопросу, с которого фактически начали – о необходимости модернизации общественных отношений в России для нормального развития бизнеса и инноваций. Как справедливо замечают некоторые исследователи [20], только тот капитализм может считаться настоящим, подлинным капитализмом, в котором рынок сопряжен с четкими гарантиями в отношении собственности, что невозможно в ситуации отсутствия правового государства. Современный же российский капитализм пока сохраняет все черты «дикого», архаического капитализма, несмотря на определенные попытки власти

создать некие механизмы развития (например, посредством системы госкорпораций). Поэтому только создание надежных гарантий для бизнеса (а для этого, возможно, требуется реформирование всей общественно-экономической системы) может стать основой полноценного развития.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Федотова В.Г., Колтаков В.А., Федотова Н.Н.* Глобальный капитализм: три великие трансформации. М.: Культурная революция, 2008.

2. *Канарш Г.Ю.* Современный российский капитализм: социологический, политико-экономический и антропологический аспекты // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 4. С. 70-93.

3. *Федотова В.Г., Федотова Н.Н.* Россия в глобальном и внутреннем мире // Модернизация и глобализация: образы России в XXI веке / Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: ИФРАН, 2002. С. 4-30.

4. *Косалс Л.Я.* Деловой климат в клановой экономической системе // История новой России. Очерки, интервью: в 3 т. / Под общ. ред. П. С. Филиппова. Т. 1. СПб.: Норма, 2011. С. 405-448.

5. *Розмаинский И.В., Ложникова А.В.* Размышления о капитализме, инновациях и динамизме в постсоветской России // Journal of Institutional Studies (Журнал институциональных исследований). 2014. Т. 6. № 4. С. 32-50.

6. *Кагарлицкий Б.Ю.* Периферийная империя: циклы русской истории. М.: Алгоритм; Эксмо, 2009.

7. *Нуреев Р.М., Латов Ю.В.* Когда и почему разошлись пути России и Западной Европы? (Подход с позиции институциональной экономической истории) // Мир России: социология, этнология. 2011. № 4. С. 24-67.

8. *Явлинский Г.А.* Российская экономическая система. Настоящее и будущее. М.: Изд-во «Медиум», 2007.



9. *Красильщиков В.А.* Азиатские «тигры» и Россия: страшен ли бюрократический капитализм? // Мир России. 2003. № 4. С. 3-43.

10. *Денисов А.И.* Китайский путь: уроки для России // Вестник McKinsey. 2011. № 22. URL: <http://vestnikmckinsey.ru/government/kitajskij-put-uroki-dlya-rossii> (дата обращения: 18.05.2017).

11. *Бурно М.Е.* О характерах людей (психотерапевтическая книга). М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2008.

12. *Волков П.В.* Психологический лечебник: Разнообразие человеческих миров. Руководство по профилактике душевных расстройств. М.: Этерна, 2013.

13. *Бурно М.Е.* Терапия творческим самовыражением (отечественный клинический психотерапевтический метод). М.: Академический Проект, Альма Матер, 2012.

14. *Лаурен А.-Л.* У них что-то с головой, у этих русских. М.: «ИД «ФлюидФриФлай», «Флюид-Урал», 2012.

15. *Крыштановская О.В.* Бизнес-элита и олигархи: итоги десятилетия // Мир России. 2002. № 4. С. 3-60.

16. *Мухин М.Ю.* «Почему распался СССР?» – Страна в Цунгванге (Третий этап Перестройки, 1989 г.) // Актуальная история. URL: <http://actualhistory.ru/ussr-breakup-6> (дата обращения: 18.05.2017).

17. *Добреньков В.И., Исправникова Н.Р.* Российская версия «капитализма для своих»: есть ли выход из тупика? // Вестник Моск. ун-та. 2013. Сер. 18. Социология и политология. № 3. С. 26-55.

18. *Дзарасов Р.С.* Национальный капитализм: развитие или насаждение отсталости? // Альтернативы. 2013. № 1. С. 49-98.

19. *Бодрунов С.Д., Гринберг Р.С., Сорокин Д.Е.* Реиндустриализация российской экономики: императивы, потенциал, риски // Экономическое возрождение России. 2013. № 1 (35). С. 19-49.

20. *Илларионов А.* Силовая модель – это не капитализм. URL: [http://www.iea.ru/siloviki\\_model.php?id=18](http://www.iea.ru/siloviki_model.php?id=18) (дата обращения: 18.05.2017).

*Л.Н. Кочеткова*  
*Московский технологический университет,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: kochetkova@mirea*

## **НОВЫЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА**

В статье ставится проблема поиска новых источников и ресурсов экономического и общественного развития, адекватных современному состоянию общества. Автор показывает, что в современных условиях теория постиндустриального общества нуждается в развитии с учетом таких понятий, как «креативность» и «инновация».

**Ключевые слова:** креативность, инновация, знание, информация, постиндустриальное общество, информационное общество.

Сегодня в России на первый план вышла проблема развития инновационной экономики. И хотя мы долго держались на советских технических и научных достижениях, а также на экспорте нефти и газа, теперь стало ясно, что устойчивое развитие экономики можно осуществлять только путем стимуляции постоянных инноваций. В теоретическом плане возможные перспективы развития России должны строиться с учетом теории постиндустриального общества, т.к. отклонение от постиндустриальной траектории обрекает социум на догоняющую модель развития.

Методологически теория постиндустриального общества (вслед за понимающей социологией М. Вебера) отвергает онтологическую причинность в истории, акцентируя внимание на значении общественных институтов и социальных действий.

Происходящие в общественной жизни изменения порождают проблемы в сфере управления, но также способствуют появлению элементов нового образа жизни, ко-

торый бросает вызов культурной традиции. Этот симбиоз традиций и инноваций и определяет путь, по которому пойдет дальнейшее развитие общества.

Ни для кого не секрет, что движущей силой нового общества выступает знание, и это является сущностной чертой постиндустриального общества. Знание в новых условиях становится основным ресурсом для развития производства, управления и культуры. Но знание противоречиво. С одной стороны, оно обладает уникальностью и отличием от товаров, на которые существует рыночная цена, а с другой – избирательностью, т.е. знание доступно только тем, кто может по своим способностям или образованию его усвоить и использовать. Получается, что развитие человечества шло от борьбы за конкурентные ресурсы (капитал, земли, недра) к ситуации, когда основной ресурс – знание – общедоступен, но далеко не все могут его использовать. *Из этого следует важный вывод: массовое создание новых знаний автоматически не обеспечивает развитие общества, залогом движения вперед является использование и применение знаний.*

В современной научной литературе способность создавать новые значимые формы на основе знаний понимается в тесной связи с понятием «креативность». Креативность является источником новых технологий, типов производства и других экономических благ.

Можно выделить следующие черты креативности:

1. Креативность – это, прежде всего, способность к синтезу, а не простое развитие интеллекта и накопление знаний. Для того чтобы создать новые пригодные для использования комбинации, надо уметь анализировать факты и теории.

2. Креативность требует уверенности в себе и способности идти на риск. По сути, творческая деятельность часто носит откровенно подрывной характер, поскольку

она разбивает существующие стереотипы мышления и поведения.

3. Различные формы креативности (техническое творчество, предпринимательство или художественное творчество) тесно взаимосвязаны, относятся к общему мыслительному процессу и усиливают друг друга через взаимодействие.

4. Побудительным мотивом креативности является потребность в самореализации.

5. Хотя креативность принято считать индивидуальным феноменом, она неизбежно приобретает черты командной работы.

6. Креативность достигает расцвета в определенной социальной среде, обеспечивающей стабильность, непрерывность деятельности и стимулирующей творчество во всех его проявлениях.

7. Поток креативности не возобновляется автоматически, а значит требует постоянного внимания и инвестиций в экономические и социальные формы, поддерживающие творческий импульс.

На основе этих характеристик необходимо внести уточнение в теорию общества знаний и постиндустриального общества, а именно: *теперь основной ресурс экономической и общественной жизни – это креативность, т.е. создание на базе знания новых практических форм, а знание и информация – это только рабочий материал креативности. Продуктом и результатом этого процесса является инновация.* В этом аспекте приобретает актуальность проблема выявления движущих сил инновационного развития в виде социальных слоев, являющихся носителями креативного мышления и формирующих креативное пространство. Разработка этой проблематики внесет вклад в развитие теории постиндустриального общества в XXI веке.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 1999.
2. *Кочеткова Л.Н.* Философский дискурс о социальном государстве. М.: Инфра-М, 2016.
3. Социальная инноватика – 2015. Материалы Международной научно-практической конференции. М., Мос. гос. университет информационных технологий, радиотехники и электроники, 2015.
4. *Тоффлер Э., Тоффлер Х.* Революционное богатство. М.: АСТ, 2008.
5. *Флорида Р.* Креативный класс: Люди, которые меняют будущее. М.: Издательский дом «Классика-XXI», 2011.

*М.П. Матюшова*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: maria\_matushova@mail.ru*

## ИСКУССТВО В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Статья посвящена философскому осмыслению тенденций, происходящих в современном искусстве. Автор указывает, что основной эстетической категорией современного искусства является категория новизны.

**Ключевые слова:** современное искусство, постмодерн, новизна, скандал.

Глубинные процессы, происходящие в современном обществе, не могли не затронуть и такую форму культуры, как искусство. Начиная с романтизма, шел пересмотр основных категорий искусства в сторону субъективизма, причем этот процесс изменений затронул субъекта худо-

жественного творчества – Художника, произведение искусства, а также специфику эстетического восприятия.

Ответить на вопрос, что такое современное искусство, достаточно сложно в силу разных причин: исторических, методологических. Прежде всего, необходимо определить, какой исторический промежуток занимает современное искусство. На сегодняшний день по крайней мере существует две точки зрения по этому вопросу. Одна из них начинается с рассмотрения современного искусства с искусства импрессионистов, т.е. с конца XIX века и вплоть до 60-70 годов XX века, и называет в качестве современных такие направления, как дадаизм, футуризм, кубизм, абстракционизм, хотя они уже давно перестали существовать. Другая точка зрения, основываясь на современных художественных практиках, рассматривает только те процессы в искусстве, которые характерны для нашего времени. Она утверждает, что термин «современное» относится к искусству, которое начинается с 60-70-х годов XX века и длится вплоть до наших дней. Эта наиболее распространенная точка зрения, часто используемая искусствоведами, основывается на том, что именно в эти годы появились термины «модернизм» и «постмодернизм».

Таким образом, определить какие-то хронологические рамки современному искусству достаточно сложно. Поэтому речь должна идти о качественных характеристиках этого искусства.

Трудность определения искусства постмодерна заключается в том, что оно очень разнообразно и эклектично. Эклектизм современного искусства состоит в том, что в работах художников проявляется необычное сочетание материалов, методов, и если эстетик хочет найти единый организующий принцип, выработать единый объективный критерий, чтобы точно определить, что же такое современное искусство, то он испытывает большие трудности.

Действительно, как можно объединить такие разные направления под одним названием, как поп-арт, концептуальное искусство, хепенинг, инсталляцию, нео-дада, искусство граффити, боди-арт, видео-арт и т.д.? Что может объединять творчество Энди Уорхолла и Яей Кусамы, художника-бизнесмена Демиена Херста и Эмин Трейси? Мертвую овцу в формальдегиде (Д. Херст), портрет Девы Марии, «нарисованный» со слоновьего помета (К. Офили) и белую комнату с одной мигающей электрической лампочкой (М. Крид)?

Большинство современных художников, работающих в постмодернистской манере, отвергают саму идею четкого определения искусства как формы деятельности и формы отражения реальности; для объяснения деятельности различных художников они используют такое словосочетание, как «художественный плюрализм», означающий принятие и существование различных художественных практик. Представители постмодерна постоянно подчеркивают, что для создания произведения искусства важны, прежде всего, новые идеи и концепты, а не уровень мастерства в арт-объекте.

Основной эстетической категорией, характеризующей искусство модерна и постмодерна, становится категория новизны. Новизна является атрибутом, признаком гениальности творения, и здесь неважно, в какой форме проявляется эта новизна. Само словосочетание «современное искусство» понимается как нечто «новое», новаторское, до этих пор не существовавшее. Новизна становится целью творчества и критерием ценности. Возникает культ новизны, культ необычной формы арт-объекта. В этом смысле художественная ценность произведения, непосредственно воспринимаемая нами, отступает на задний план перед требованием безусловно нового. Ни вкус, ни особое дарование художника, ни его верный глаз, способный уло-

вить красоту окружающего мира, уже не играют большой роли, а понятие «вдохновение» вообще становится не модным и практически уже ушло из лексикона современного художника.

Изменилось и соотношение «художник – зритель», ибо зритель стал играть активную роль в процессе выстраивания смысла произведения искусства. Некоторые художники утверждают, что современный зритель теперь сам вносит смысл в произведение или даже завершает произведение искусства, опираясь на свои личные переживания, размышления, дает свою интерпретацию произведению.

Традиционные суждения реципиента «мне нравится» или «не нравится» заменяются размышлением о том, что же изображено, что хотел сказать автор, какова идея арт-объекта, т.е. эмоциональная оценка меняется на рефлексии и описание. Однако, следуя данному подходу, мы не только теряем коммуникативную функцию искусства, но полностью лишаемся какого-либо эстетического критерия, примененного к искусству.

В суждениях об искусстве мы приходим к крайнему субъективизму, индивидуализму, нигилизму, отвергающему любую нормативность. Нет никаких абсолютных истин, нет выдающегося, талантливого, посредственного в искусстве, ибо все «истины» имеют право на существование. Предметом искусства становится субъективность сама по себе, которая расширяется до бесконечности, и, в конечном счете, онтологизируется, а следование каким-то канонам, ценностям заменяется слоганом – «я сам создаю значимые для меня ценности».

В связи с этим У. Эко говорит о необходимости введения понятия «открытое произведение», которое должно быть применимо к искусству, ведь если искусство намерено отвечать запросам современного мира, то оно



должно быть открытым миру. Искусство не должно связывать себя теперь раз и навсегда установленными нормами, как это было присуще нормативной эстетике, а создавать и исследовать такую картину мира, которая уже не привязана к жестким моделям. «Открытое» произведение искусства способствует осознанию особой свободы в зрителе или читателе, побуждает его к формированию собственной модели мира [1. С. 22].

Говоря о современном искусстве, невозможно обойти такие явления, которые характеризуют его сущность. Речь идет о роли скандала в искусстве, новой форме привлечения внимания зрителей к произведению искусства. Термин «скандал» происходит от греческого слова «skandalon», который означает «камень преткновения». Этим камнем преткновения становятся в современном мире события, связанные со скандальными выставками, когда общественность требует запрещения этих выставок, скандалы, связанные с копированием классических шедевров, подделкой и их продажей на известных аукционах. В данном случае основной задачей художника является стремление спровоцировать реакцию публики: побудить зрителей реагировать и еще раз реагировать, обратить внимание на произведение искусства, а скорее всего, на его автора. И неважно будет это положительная реакция, или же, наоборот, отрицательная, шокирующая.

Можно много приводить примеров из мира современного искусства, которые шокируют неподготовленного зрителя, ибо материалом для некоторых инсталляций или «произведений искусства», может служить кровь (так, Марк Куинн, член группы «Молодые Британские художники», выбрал этот необычный материал для автопортрета) или даже естественные отходы человека. О чем говорят эти примеры? Только об одном: если искусство становится товаром, то ему, как и любому товару, необходима рекла-

ма. И рекламой становится не только сама необычность «произведения» искусства, но, прежде всего, провокационное поведение художника, скандал. Он играет такую большую роль в судьбе произведения искусства, что это явление можно выделить в качестве новой эстетической категории для дисциплин, изучающих искусство: в наше время художник готов идти на все, лишь бы его заметили, он бросает вызов обществу, шокирует зрителя и в целом общество, балансируя, порой, на грани законности. Причем представители всевозможных акций, перформансов сознательно стремятся эпатировать публику, совершают действия, которые могут быть отнесены к ненормативному поведению – к эксцентризму, к девиантности. Создается некий образ художника-бунтаря, человека девиантного поведения, нарушающего все табу.

Эти примеры из мира искусства позволяют сделать вывод, что признанию того или иного художника выдающимся (а в наше время это означает, что его картины хорошо продаются) современное искусство обязано отнюдь не внутреннему фактору, т.е. не художественным достоинствам произведения. В большей степени этот «успех» обусловлен рекламой, скандалом, поднятым в прессе или на телевидении, т.е. чисто внешним фактором.

Скандал из формы девиантного поведения художника превратился в устойчивую норму, ибо только таким образом можно обратить на себя внимание в этом мире появляющихся каждый день и каждый день исчезающих «шедевров» искусства. В данном смысле Демиен Херст является прямым наследником Марселя Дюшана, который во время Первой мировой войны спровоцировал скандал, придав предметам из повседневной жизни – держателю для бутылок, велосипедному колесу, писсуару – статус произведений

искусства. Демиен Херст сделал следующий шаг: он берет в качестве материала своего творчества живых существ и помещает их в художественное пространство.

Апофеозом скандальности стала британская выставка работ в 1997 году, названная «Сенсация», проведенная под эгидой Королевской Академии искусств. Куратор выставки Норман Розенталь, говоря о новом искусстве, утверждает, что оно призвано «завоевывать новые территории, разрушать табу». «Он сравнивает их откровенное, «сенсационное» обращение к проблемам сегодняшнего дня (сексу, наркотикам, убийствам и т.д.) с жестом Эдуарда Мане, который вместо обнаженной героини мифов и легенд, возлежащей на роскошной постели, изобразил проститутку «Олимпию» [2. С. 180].

Анализируя эти явления, мы можем прийти к выводу, что современное искусство коренным образом меняет представления о соотношении прекрасного и безобразного, показывая относительность этих понятий. Художники не просто эстетизируют безобразное, но ставят его на более высокий пьедестал, чем пьедестал красоты. Возникает своеобразный культ Уродства, который изгоняет и заменяет всю предшествующую традицию с ее культом Красоты. Объясняя это явление, многие теоретики ссылаются на то, что сам мир изменился, изменились и критерии художественных ценностей, а в мире, к тому же, столько уродства, что старые каноны не могут больше служить ориентиром в искусстве, если же ты – художник, то ты должен отобразить это в своем творчестве. Самым веским аргументом, подтверждающим существование этих явлений в искусстве, является утверждение о том, что раз в обществе существует моральный релятивизм и нигилизм в отношении к традиционным ценностям, то это автоматически приводит и к эстетическому релятивизму и эстетическому нигилизму, ставящим на место прекрасного

в жизни и в искусстве безобразное, уродливое, шокирующее, отвратительное и т.п.

Искусство становится игрой независимых от художника сил, разрушается сложившееся в веках представление о назначении художника. Человек, посвящал свою жизнь искусству, жертвуя своим благополучием, благополучием своих близких, ради идеи художественного бессмертия, но поскольку истинным стало утверждение, что хорошего и плохого в искусстве нет, то художественное сознание впало в глубокий художественный кризис, из которого вряд ли оно сможет выбраться. Также как религиозная вера, помогающая верующему преодолевать немислимые препятствия, чтобы спасти свою душу, вера художника в свою исключительность позволяла ему преодолевать невыносимые тяготы жизни – непонимание, бедность, одиночество, – чтобы сохранять свою художественную индивидуальность, чтобы «спастись». После того как было разрушено традиционное представление о понимании истинного и ложного искусства, подлинное творчество лишилось смысла. Как религия невозможна без Бога, так и искусство невозможно без Гения. Гения невозможно создать искусственным путем, через рекламу и ажиотаж, поэтому человек, чувствующий в себе призвание гения, вынужден просто выйти из игры, ибо для него творчество всегда было не просто игрой, а служением тем божественным силам, которые он ощущал в своей душе.

Однако XIX век, тем более XX век многое изменили. Практически из лексикона художественных критиков исчезло понятие «Гений», его заменили понятием «Автор» (Ролан Барт, Мишель Фуко), а понятие «произведение искусства» заменили словом «проект» или «артефакт». Проект – это сложносоставной продукт, это объединенные усилия художника, галериста, рекламы, куратора, дилера. В этом сложносоставном продукте труд художника зани-

мает ничтожно малую часть. Как говорит современный литературовед, Борис Гройс, все дело в жесте художника, который решился перенести некий предмет в пространство выставки. Именно благодаря этому жесту объект становится фактом искусства. Следовательно, по мнению Гройса, суть не в том, что выставлено, а в том, кто первым решился признать некий предмет фактом искусства и первым отвез его в музей.

К какому выводу мы пришли? К очень неоднозначному, ибо, перефразируя известное выражение Платона «прекрасное трудно», можно сказать, что определить в современную эпоху, что такое искусство – трудно. Понятие искусства практически слилось с понятием жизнь, однако в ее самых негативных моментах. Ответ на вопрос, является ли это искусством или же это просто свалка мусора, будет различным, в зависимости от того, где находится этот так называемый арт-объект, если в музее – это произведение искусства, если на улице – ответ будет другой. Именно об этом пишет Дики, автор институционального подхода к определению искусства, в своей известной статье «Определяя искусство». Он утверждает, что искусство XX в. стало таким же социальным институтом, как политика, бизнес и наука. В силу этого мы не должны оценивать эстетические качества произведения искусства, этим должна заниматься группа лиц, причастных миру искусства, которые действуют от имени определенного сообщества (художники, критики, искусствоведы), и если они признают данный объект артефактом, затем поместят его в музей (или это будет театр), это и окажется произведением искусства.

Современное искусство далеко ушло от своих традиционных функций: познавательной, воспитательной, эстетической. Оно перестало быть средством познания, своеобразным зеркалом, отражающим действительность в ее существенных чертах, перестало побуждать человека к

творчеству и развивать в нем лучшие качества. В целом постмодернизм отвергает идею о том, что искусство вообще может иметь смысл. Основная посылка такова: если жизнь не имеет смысла, то в еще большей степени это утверждение относится и к искусству – так давайте же не будем делать вид, что искусство может сделать ее лучше. Давайте просто признаем, что это абсурд, как и все остальное, и покончим с этим.

Искусство, все в большей степени связывается с игрой, которой чужд пафос и серьезность, и идея о том, чтобы посвящать себя искусству, жертвовать своей жизнью ради «великого» искусства, у многих художников вызовет только иронию. К этому же добавляется и эпатаж, когда «великое произведение искусства» можно создать, не затратив особого труда: создать за день, за час или попросту подобрать на дороге. Такое качество как художественная наглость принимается за художественный гений.

Процессы, которые произошли и происходят в искусстве в последние десятилетия, напоминают искусственную ломку естественно-исторического процесса и противоречат магистральной линии развития культуры, которая непосредственно связана с образом Человека, Прекрасного, Истины. Искусство на протяжении всей своей долгой истории определялось как «человековедение», ибо именно человек, его мысли, чувства, надежды, переживания были в центре размышлений художников и писателей. Выдающиеся произведения обладали способностью захватить душу и воображение зрителя, без тысяч слов, которые имеет постмодернизм, чтобы объяснить нам смысл того, что изображено на холсте. Эти произведения оказывали огромное влияние на сердца и умы людей, способствовали одухотворению человека, его прорыву в мир трансцендентного, и это понимали не только Платон в

классическую эпоху Античности, но также Кант и Гегель в эпоху Просвещения.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Эко У. Открытость произведения искусства // Некоторые проблемы современной зарубежной эстетики. Сб. переводов и рефератов. В 2 ч. Ч. 2. М., 1976.

2. Арутюнова А. Арт-рынок в XXI веке. Пространство художественного эксперимента. М., 2015.

*Ю.Ф. Никитина  
Институт философии НАН Беларуси,  
Минск, Республика Беларусь.  
E-mail: nikitina-ulia@yandex.ru*

## ПОСТАНАРХИЗМ: ОБНОВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ АНАРХИЗМА

В статье идет речь о новом этапе в развитии анархизма, именуемом «постанархизм», в рамках которого с помощью политической философии М. Фуко осуществляется попытка переосмыслить и обновить идейный корпус классического анархизма в силу несоответствия его концептуального ядра описанию нынешней социальной и политической реальности.

**Ключевые слова:** анархизм, постанархизм, власть, государство, социальная реальность.

Обращение к наследию теоретиков анархизма обусловлено тем, что, по сути, они были первыми, кто осуществил наиболее глубокий и последовательный анализ роли власти в процессах формирования социальной реальности.

Именно анархисты XIX в. начинают отстраивать системный концепт власти, который получит свое дальнейшее развитие в работах постструктуралистов, представителей Франкфуртской школы. Однако тексты теоретиков анархизма носят не столько исследовательский, сколько пропагандистско-публицистический характер.

В разрабатываемом концепте власти анархисты, с одной стороны, остаются на позиции классической версии концепции власти, согласно которой последняя понимается как материальное благо, а значит, может быть уменьшена, увеличена, завоевана или же утрачена. В результате чего власть предстает в качестве количественной величины, распределенной в обществе ассиметрично, и задающей дихотомию социальных отношений по принципу «господин – раб», «правитель – подчиненный». С другой стороны, рассмотрение власти в качестве идеологического феномена, переход от попыток дефиниции власти к ее систематизированному описанию, анализу форм и методов принуждения, позволяют видеть в творчестве анархистов стремление к созданию неклассической версии концепции власти.

Анализ власти в рамках концепции анархизма немислим вне контекста анализа государства. Государство, с точки зрения анархистов, есть одна из исторических форм организации общества, возникшая в результате заключения четверного союза между королем, церковью, судьей и военачальником с целью обеспечения своего господства и привилегий [1. С. 467].

Данная формулировка позволяет сделать следующее заключение: власть принадлежит не одному человеку, представленному фигурой государя, а группе и существует до тех пор, пока группа держится вместе. В этой связи, говоря о том, что государь обладает властью, необходимо полагать, что он уполномочен определенным числом людей, в данном случае членами привилегированного мень-



шинства, действовать от их имени и сообразно не только своим, но и их интересам. С одной стороны, один человек в лице государя фактически обладает властью, она является его достоянием, с другой, обладатель власти оказывается безвластным, т.к. зависит от границ предоставленных группой полномочий. Иными словами, анархисты рассматривают власть как консенсус, что обязывает власть имущего учитывать настроения своего окружения, поскольку власть коренится в группе.

Возникновение власть имущего меньшинства является следствием выделения из общей народной массы единичных личностей и закрепления за ними определенных функций и полномочий. Например, особые знания, недоступные для большинства и транслируемые лишь посвященным, явились источником власти магов, жрецов, оракулов и т.п. Переход к оседлому образу жизни и передача функций защиты территории проживания от пришельцев привели к концентрации определенных властных полномочий в руках военачальника, стоящего во главе дружины. В этой связи анархисты выступают против какого-либо присвоения, против какого-либо вида частной собственности, поскольку это чревато закреплением властных полномочий за немногими. Но также любой продукт, с их точки зрения, физического или интеллектуального труда, – коллективное явление, плод усилий нескольких поколений, синтез достижений различных областей знания и их практического приложения, а потому должен быть общедоступен, и вопрос авторства здесь неуместен [Там же. С. 30-31].

В основе идей классического анархизма лежит гуманистический дискурс, особая вера в личность, ее творческий потенциал, способность к самоорганизации и мирному сосуществованию в обществе. Прецедент социального порядка, характеризующийся принципом федерализма, де-

централизации, взаимности (мютюэлизма), свободного договора и самоуправления, к которому стремятся анархисты, по их же мнению, уже имел место в истории [2. С. 126]. Однако формы учреждений и характер отношений между членами общества, существовавшие прежде, претерпели существенные изменения под влиянием оформившегося власть имущего меньшинства. Последними, с целью сохранить и упрочить свое привилегированное положение, превратив изначально свободных людей в подданных, вырабатывается ряд властных механизмов, которые внедряются в существующий социальный порядок, задавая новую структуру общества. Иными словами, исходя из логики классиков анархизма, властные механизмы оформляются на определенном этапе истории человечества и надстраиваются над уже существующими к тому времени отношениями, видоизменяя последние.

Власть – волевое воздействие одних индивидов и групп на других; стратегии, посредством которых индивидуумы пытаются руководить, определять поведение других. Это позволяет заключить, согласно анархистам, что власть есть насилие. Однако любое насилие чревато сопротивлением, следовательно, властные отношения с необходимостью вызывают сопротивление, причем политическая элита пытается удержать власть с тем большей силой, с тем большей хитростью, чем сильнее сопротивление, обуславливая трансформации властных отношений, которые прослеживаются на протяжении всей истории человечества. Власть, которая представляет собой силу, мощь, дающую право на те или иные действия, должна найти поддержку и признание со стороны тех, кто делегирует государю эти властные полномочия. Иными словами, глава государства должен придать своим действиям легитимный характер, что становится возможным лишь в результате соответствующей организации общества, где посредством

ряда стратегий, отношений, механизмов и техник узаконивается и признается общественностью право государя предписывать своим подчиненным их поведение, разного рода практики, образ жизни в целом.

Так, например, долгое время власть была сконцентрирована в едином центре – в руках монарха, обладающего правом наказывать тех, кто осмеливался преступить закон. Все население страны объявлялось подданными государя и, как следствие, должно было повиноваться любому его приказанию. При этом те, кто составлял класс неимущего большинства, были вторично закрепощены за помещиками, князьями и прочими фигурами.

Однако если мы обратимся к истории, как отмечают теоретики анархизма, то увидим, что самые упорные стачки и самые отчаянные восстания происходили из-за вопросов о свободе, о завоеванных правах, нежели из-за вопросов о заработной плате. Это требование личной свободы, констатируют анархисты, так дорого человеку, что ради освобождения от личной зависимости и удержания завоеванных прав целые массы рабочих готовы терпеть голод месяцами и идти с голыми руками на штыки государства. Итогом оказанного народными массами сопротивления против своего порабощения, явилось вступление государства на путь постепенной демократизации общественного устройства. В результате чего было отменено личное рабство, а значит, и принудительные работы на своих господ, ликвидирован класс рабов.

Физическое принуждение исчезло вследствие восстаний и революции. Однако провозглашенная в итоге свобода, как полагают теоретики анархизма, – не что иное, как иллюзия, воображение, призрак, поскольку порабощение по-прежнему существует, но оно приняло новые формы, гораздо более сложные, изощренные, имеет безличный и неотчетливый характер, в результате чего дух рабства

стал добровольным, так что народ и сам не замечает своей несвободы [1. С. 454-455]. «...Когда привилегированные классы, выработавшие с большим искусством и умом эту политическую форму – государство, – начали замечать, что эксплуатируемые массы стараются стряхнуть с себя ярмо, они сумели найти новое средство для расширения базы своей эксплуатации» [Там же. С. 339].

Отныне функционирование власти на государственном уровне в обществе, вступившем на путь демократизации, возможно лишь благодаря функционированию власти на микроуровне. Здесь нет такого могущества, которым полностью кто-то наделялся и которое он самостоятельно и безраздельно осуществлял бы над другими, ибо это организация, машина, охватывающая все государство – как тех, кто осуществляет власть, так и тех, над кем эта власть осуществляется. Но некоторые из мест в социальной иерархии все же являются решающими, позволяя оказывать властное воздействие.

В результате проделанного анализа текстового наследия анархистов XIX в. можно выделить следующие важнейшие источники конструирования и воспроизводства властных отношений в обществе: монополию, налог, надзор, образование и воспитание.

На основе всего сказанного можем резюмировать следующее: теоретиками анархизма осуществляется анализ трансформации парадигмы власти в русле производства социальной реальности. Результатом данного процесса явилось общество, в котором социальное управление осуществляется посредством разветвленной сети аппаратов, производящих и регулирующих обычаи, привычки и производственные практики. Функционирование такого общества и обеспечение подчинения его правилам и механизмам включения и/или исключения достигается при помощи социальных институтов (тюрем, фабрик, больниц,

церкви, учреждений образования и т.д.), которые структурируют социальную территорию, а также посредством структурирования параметров и границ мышления и практики, санкционирующего, исключаящего или предписывающего нормальное и/или девиантное поведение. Такого рода общество характеризуется интенсификацией и генерализацией аппаратов нормализации, которые служат внутренней движущей силой повседневных практик каждого субъекта, распространяясь далеко за пределы структурного пространства социальных институтов, действуя посредством гибких и подвижных сетей. Однако власть может достичь действительного контроля над всей жизнью общества только тогда, когда она становится неотъемлемой, жизненной функцией, которую каждый индивид принимает и выполняет по собственному согласию. Над чем власть имущие, по мнению анархистов, активно работают.

В полемике с государственной системой анархисты классической традиции, несомненно, пошли дальше других социально-политических течений XIX в., категорично выступив за ее уничтожение. В своей борьбе анархисты особый акцент делали на так называемых аутсайдерах, деклассированных элементах общества, т.е. на людях, у которых государственная система не смогла, не успела выработать потребности, привычки, нормы, принципы, табу, правила поведения, закрепляющих существующий порядок. Именно эти люди, не поддавшиеся диктату нормативной субъективности, полагали анархисты, должны активизировать бунт, имманентный каждому человеку, но угасший в результате систематической, тщательно продуманной работы, осуществляемой государственными органами, который затем примет мировой масштаб. По этой причине противоправные, противозаконные, с точки зрения государства, действия были признаны анархистами как единственный способ достижения поставленной цели. Во имя свободы анархисты

нападали на государство, во имя равенства – на собственность. Как утверждал П.Ж. Прудон, политическая свобода невозможна без децентрализации управления и экономического обеспечения (эта идея у русских анархистов найдет свое отражение в практике экспроприации) [3. С. 332-335; 1. С. 532-533; 4. С. 226; 2. С. 42-46].

Целью же объявлялась анархия, т.е. федеративная организация рабочих ассоциаций, групп, общин, областей, народов, основанных на взаимном, добровольном согласии, где на смену государственной власти, иерархии, централизации, бюрократии и праву придет принцип децентрализации. Это общество, представляющее собой не иерархию должностей и способностей, а систему равновесия свободных сил, где всем гарантированы одинаковые права, с условием нести одинаковые обязанности, равные выгоды за равные услуги. Предполагалось, что народным массам в целом, а также каждой личности в отдельности, удастся развернуть свои творческие силы, выработать свои формы уравнительного потребления и производства, где будет возможна кооперативная экономика, контролируемая производителями и потребителями, противодействующая капитализму, наемному рабству, рынку. Общество, предполагающее совокупность союзов, которые не подавляли бы личность, а наоборот, позволяли бы ей раскрыться, реализоваться. Самое главное, утверждают анархисты, что в обществе анархии станет возможным развитие индивидуальности, в то время как государство стремится к единообразию [3. С. 434-437; 2. С. 109-111].

Оформившись в течение XIX-XX вв., социально-политический дискурс анархизма и в настоящее время представляет собой социально активную силу. Новый этап в его развитии связан с развернувшимся в конце 1990-х – начале 2000-х гг. движением антиглобалистов, опирающихся на идеи и организационные принципы анархизма.

Близость ценностных установок в духе либертарной социалистической традиции и активное включение анархистов в ряды движения привели к тому, что антиглобализм стал своего рода платформой для проверки анархических принципов в новых общественно-политических условиях.

Предпринятая попытка перепрочтения текстового наследия анархизма сквозь призму идей постструктурализма и постмодернизма привела к зарождению и оформлению постанархизма. С помощью данного понятия обозначают новый этап в развитии анархизма, характеризующийся критическим переосмыслением идеалов его классической версии в соответствии с изменениями социально-политического, экономического и культурного контекстов второй половины XX – начала XXI вв. Наиболее известные исследователи постанархизма: Тодд Мей (Todd May), Сол Ньюмен (Saul Newman), Джейсон Адамс (Jason Adams), Эндрю Кох (Andrew Koch), Хаким Бей (Hakim Bey), Льюис Колл (Lewis Call). Однако ни термин, ни попытки объединить анархизм с постструктурализмом не были единогласно приняты в анархических кругах, наоборот, подверглись довольно резкой критике, поскольку в них усмотрели редукцию и искажение классической анархической традиции. И если на Западе понятие «постанархизм» в целом уже успело утвердиться, то в отечественной традиции оно пока недостаточно широко распространено. Анархисты на постсоветском пространстве в своем большинстве остались на позициях классической версии анархизма [5. Р. 1-15].

Постструктурализм стал своего рода инструментарием, с помощью которого была осуществлена критическая рефлексия концептуального ядра анархизма и выявлены противоречия, переформулирован ряд положений его теоретического корпуса и принципов практического действия. Особый исследовательский интерес представляет

концепция власти М. Фуко, виду ее близости идеям анархистов и продуктивности в обновлении их социально-политического дискурса.

В результате подобной фукольдианской идейной прививки, содержащиеся в имплицитной форме в текстах теоретиков классического анархизма зачатки представлений о системе социальных институтов, выполняющих дисциплинарную, регулятивную, производящую функции относительно субъекта, получили свое дальнейшее развитие. Произошедший вследствие этого отказ от рассмотрения власти исключительно в качестве политического института элиминировал характерную анархистам XIX в. идею о необходимости уничтожения государства (государственного аппарата) как средоточия власти. Трактовка власти как совокупности механизмов и процедур, рассредоточенных по всему полю социального пространства (микровласть), обусловила переосмысление постанархистами средств борьбы с ней. Препрежней ставке на революцию в ее старом стиле как некоего демонстративного акта, сопровождающегося собранием масс, скандированием лозунгов и даже террористическими действиями, была противопоставлена практика микросопротивления. К тому же отказ от представительства – идеи, заимствованной у М. Фуко, – обуславливает недопустимость в нынешних условиях централистской революционной массовой партии традиционного образца, поскольку никто не вправе говорить от имени других. Цели, средства, тактики должны выбираться теми, кто непосредственно осуществляет борьбу, а не исходить из единого центра. Отказ от представительства – это и отказ от формирования общей политической теории, поскольку, с точки зрения постанархистов, всякая попытка утвердить в качестве единственно верной какую-либо социальную структуру общества, даже идеал общественного устройства, предложенный классиками анархизма, означает про-



должение социальной тотализации, но уже с точки зрения ценностей, выдвигаемых анархистами [6. С. 56-65].

Характер власти определяет и характер сопротивления. Поскольку она осуществляется во многих регистрах, следовательно, и сопротивление должно реализовываться на локальных уровнях, будучи рассредоточенным по всему социальному полю. Итогом подобного сопротивления, согласно постанархистам, должно стать общество, точнее множество пересекающихся обществ, в которых индивид будет располагать возможностью самостоятельно определить его идентификацию, желания и способ жизни [5. Р. 41-45]. Сам же М. Фуко воздерживался от каких-либо оценок, полагая вездесущность власти, и потому разделял скептические настроения относительно возможности ее преодоления, выхода за пределы властных отношений.

Постанархизм – новое и развивающееся течение на мировой радикальной политической сцене, зародившееся в начале 2000-х гг. Идеи, выдвинутые анархистами XIX в. и в последующем переосмысленные сквозь призму философии постструктурализма с учетом нынешней социально-политической, экономической и культурной ситуации, в настоящее время получили свое дальнейшее развитие.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Кропоткин П.А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М.: Правда, 1990.
2. *Прудон П.Ж.* Что такое собственность или Исследование о принципе права и власти. М.: Республика, 1998.
3. *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989.
4. *Штирнер М.* Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994.
5. Post-Anarchism: Areader / Duane Rousselle (ed.),

Sureyyuа Evner (ed.). N.Y.: Pluto Press, Fernwood Publishing, 2011.

6. Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 47-98.

*Ю.В. Олейников  
Институт философии РАН,  
Москва, Россия.  
E-mail: mgcupp@mail.ru*

## **СТАНОВЛЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ПОСТМОДЕРНА**

С овладением человеком постиндустриального общества нанотехнологиями коренным образом изменяется способ преобразования окружающей действительности. Это обуславливает изменение места и роли человека в природе и обществе, а также всей системы мировоззренческих представлений людей.

**Ключевые слова:** мировоззрение, парадигма, человек, общество, природа, универсум.

Эпоха Модерна – период европейской, а затем и мировой истории, начавшейся примерно 350 лет назад. Его главной особенностью является обусловленность всех проявлений бытия общества использованием законов и принципов механики в создании средств и методов преобразования действительности, организации социальной жизнедеятельности, бытия человека и объяснения окружающего мира. Апофеоз Модерна – механистическая картина мира и соответствующее мировоззрение как система взглядов и представлений людей о месте и роли человека в природе и обществе.

В эту эпоху сложились и стали господствующими классические науки, построенные по аналогии с механикой. Достижения механики выступили основой создания и совершенствования средств производства – системы механических машин и технологий, ставших материальной основой возникновения и развития соответствующих производственных отношений и в целом адекватного для них общественного способа жизнедеятельности – капитализма, с характерной для него социальной структурой общества и совокупностью социальных отношений: политических, идеологических, нравственных и т.п. Эпоха Модерна нашла отражение и обоснование в классической литературе, искусстве и философии. Наука и философия Модерна являются теоретической основой его возникновения, обоснования и развития. Однако согласно законам диалектики, развитие Модерна постепенно привело его к самоотрицанию: появлению сначала некоторых противоречий в самой классической науке, ее применения в практике, в социальном бытии человека и общества и их взаимодействии с природой, а затем и в осознании несовершенства господствующей картины мира и мировоззрения. Модерн как исторический этап бытия общества вступил в период нарастания своего отрицания и становления нового способа существования человека и общества и соответствующего мировидения и мировоззрения, что стало чувственно-зримо проявляться в последние десятилетия, отражаться в отрицании господствовавшей около трех веков физикалистской мировоззренческой парадигмы и становлении новой мировоззренческой парадигмы.

Сейчас мы отчетливо наблюдаем процесс смены материальных производительных сил общества (техники и технологии), попытки изменения экономических форм хозяйствования, трансформацию классовой структуры и политической организации отдельных социальных организ-

мов, канонов литературы и искусства. Человечество подошло к исчерпанию потенций своего дальнейшего развития на базе механической машинной техники и технологии и соответствующих форм социальной жизнедеятельности. Наступает эпоха их коренной трансформации – становления новых форм и принципов их развития и понимания причин и существенных проявлений изменения места и роли человека в природе и обществе. Это переходное состояние бытия планетарного социоприродного целого отражается в таких понятиях, как научно-техническая революция (НТР), постиндустриальное общество, постклассическая наука, постмодернизм (отказ от классических и поиск новых форм и направлений в художественном творчестве, литературе и изобразительном искусстве), трансгуманизм (новая трактовка природы, сущности и будущей эволюции телесности и интеллектуального совершенствования человека), глобальные проблемы и глобализация (изменение масштабов и интенсивности взаимодействия общества с природой и различными социальными организмами), философия постмодернизма, как попытка философского осмысления быстро изменяющегося бытия планетарного социоприродного Универсума и отражение этого процесса в сознании и мышлении людей.

Новая система представлений Постмодерна о месте и роли человека в природе и обществе уже довольно четко просматривается и может быть продемонстрирована на примере отрицания основных мировоззренческих представлений, отраженных в ряде сформулированных в эпоху Модерна основных принципов и мировоззренческих максим.

На современном этапе Постмодерн в совокупности всех своих проявлений представляется как некий кентавр-объект, кентавр-реальность, кентавр-проблема [1. С. 552], поскольку сочетает в себе как элементы прошлого, так и

новых структур, теорий и представлений. Это процесс количественного нарастания фактов и проявлений несоответствия нового и старого, обострения диалектических противоречий и борьбы нового со старым. Это неравновесное состояние или сосуществование нового и старого, которое еще не разрешилось господством нового состояния бытия и мышления (сознания, мировоззрения) во всей их тотальности, которое, вероятно, завершит этап предистории развития социальной формы бытия планетарного человечества, преодолет состояние своего незрелого (инфантильного) существования (возможности прекращения социальной формы бытия материи на планете Земля) и ознаменует начало подлинной истории человечества, когда оно сможет обеспечивать свое безграничное существование в пространстве и времени.

Становление мировоззренческой парадигмы Постмодерна – отражение становления принципиально новой эпохи развития человечества, способа его социальной жизнедеятельности – коренного изменения места и роли человека в природе и обществе. О становлении нового этапа в развитии человечества в начале XX столетия стали говорить некоторые ученые и философы-энциклопедисты, способные видеть эволюцию социоприродного Универсума в его целостности. Среди них можно назвать П. Тейяра де Шардена, А. Швейцера, А. Эйнштейна, К. Манхейма, М. Хайдеггера и, конечно же, В.И. Вернадского, внесшего наиболее весомый вклад в целенаправленное формирование новой мировоззренческой парадигмы.

Что обусловило и подвигло названных интеллектуалов и их последователей к пересмотру мировоззренческих представлений Модерна? Прежде всего фундаментальные открытия в естественных науках: физике элементарных частиц (квантовая механика), астрономии, генетике, кибернетике и др. и созданию на их основе новых

средств исследования и преобразования окружающего мира. Фундаментальные открытия в этих областях знания поставили под сомнение ранее принятые в науке теории и концепции объяснения реального мира, а воплощение новых научных открытий в технике и технологии коренным образом стало менять масштаб и способ преобразования окружающего мира, которые сделали чувственно-зримыми перемены бытия человека в природе и обществе и поставили в повестку дня пересмотр всей системы мировоззренческих представлений.

Н.Н. Моисеев предлагал начать разговор о становлении нового мировоззрения и его научно-практических оснований с физики. И это вполне логично, если в фундаменте природы, общества и самого человека – всего живого и мертвого, естественного и искусственного, – словом, всей объективной реальности, лежит материальная субстанция, эволюция которой от косного вещества до высших форм движения материи подчиняется законам физики. Именно современная квантовая физика демонстрирует несостоятельность механистических представлений о строении не только макромира, но и всей физической реальности – начиная со строения атома, его элементарных частиц и структуры самой материи вплоть до космогонической картины мира, возникновения и эволюции вселенной.

Новые открытия в физике изменили господствовавшие еще со времен Эвклида представления о геометрии пространства. С помощью электронного туннельного микроскопа человек погружается в пространство микромира и получает возможность манипулировать отдельными элементарными частицами материальной субстанции. Современные телескопы позволяют наблюдать объекты Вселенной, отстоящие от нас на расстоянии многих миллионов световых лет. Эти средства раздвигают наши представле-

ния о пространственных и временных параметрах Вселенной, ее пространственно-временном бытии, происхождении и эволюции, о месте человека в ней. Теперь человек сознательно обитает не только в циклическом пространстве-времени непосредственного макромира, а в микро- и мегамире Вселенной, в пространстве и времени бытия самой материи. Осваивая космическое пространство, человек становится космическим явлением, расширяет экспансию социальной формы бытия материи за пределы биосферы Земли.

Становление новой мировоззренческой парадигмы и реальное изменение места и роли человека в природе и обществе особенно ярко проявляются в его природопреобразующей деятельности. В середине XX века реальностью стала научно-техническая революция, сущность которой заключается в замене прежних механических орудий ремесленника и машинной техники индустриального производства объектами и процессами микромира – основой современных нанотехнологий. С использованием нанотехнологий коренным образом меняется способ и глубинная структура преобразования предмета труда – природы и самого человека. Если прежде, используя в качестве орудий труда преобразованные по форме предметы природы (молот, сверло, рубило и т.п.), человек изменял только форму предметов макромира, то теперь, воздействуя с помощью нанотехнологий на объекты и процессы микромира, он стал способен изменять глубинную структуру материальной основы мира, создавать тем самым не встречающиеся в естественных условиях вещества и объекты. С расшифровкой генома человека и других живых организмов и манипулированием с ними на клеточном, молекулярном и атомном уровнях открывается простор для геной инженерии. Использование нанотехнологий в генетике, сельском хозяйстве, медицине позволяет производить

геномодифицированные организмы, творить искусственный мир живой природы, создавать биологические химеры, не способные появиться и существовать в ходе естественной эволюции живого вещества. Человек уподобился демиургу, стал субъектом коренной трансформации глубинных основ своего бытия и биологической формы существования материи. Этот мир рукотворной природы – цивилизация, создается и воссоздается человеком во все большем объеме и становится решающим фактором эволюции планетарного социоприродного Универсума.

Овладение нанотехнологиями позволяет человеку инициировать антрополагенные (*plaga* – толчок, лат.) процессы огромной мощности, сопоставимые по своему энергетическому потенциалу с глобальными естественными геологическими и биосферными процессами. Таковыми могут быть управляемая реакция деления атома в ядерных реакторах, взрывы атомных и термоядерных зарядов, вызывание дождей, инициирование цунами, вулканической активности, развитие эпидемий, различных радиоизлучений и пр. Целенаправленное использование нанотехнологий в военном деле или непредвиденные техногенные аварии чреваты глобальными катастрофами, способными привести к изменению вектора эволюции планетарного целого и даже уничтожить высшие формы жизни на Земле (ядерная зима). Но в принципе они же открывают и возможность предотвращения естественных катастроф типа столкновения Земли с большими космическими объектами или развития эндогенного экологического кризиса биоты. Благодаря так называемому «экологическому производству» человечество способно будет поддерживать гомеостазис планетарной экосистемы путем производства и воспроизводства колоссальных объемов всего комплекса биогенных констант биосферы: среднегодовую температуру атмосферного воздуха, его химический состав, кислот-



ность природных вод, мощность озонового экрана, приемлемый уровень радиационного фона, хиральную чистоту (ассиметричную структуру) живого вещества биосферы и др. Нанотехнологии позволяют человеку в принципе стать субъектом эволюции не только своего природного окружения, но и планетарной формы движения биологической и социальной материи. С помощью экологического производства человек становится способен производить и воспроизводить благоприятные экологические условия для существования земных форм биологических существ и социальных организмов в любом месте пространства Вселенной.

Нанотехнологии коренным образом меняют также место и роль отдельного конкретного человека в природе и обществе. Во все прежние времена отдельный человек с его техникой и технологией не мог существенным образом влиять на ход естественных планетарных процессов и эволюцию человечества в целом. Испокон веков бытовало убеждение, что «один в поле не воин», «один – капля в море», «единица вздор, единица – ноль» (В. Маяковский). И даже объединенные усилия больших масс людей, если и способны были изменять конкретные природные объекты и территории (осушение болот, обводнение пустыни), создавать или разрушать целые государства и цивилизации, то без постоянных действий по сохранению достигнутых результатов, со временем, естественный ход эволюции восстанавливался и исторический процесс продолжался своей чередой, развивался как естественноисторический (не управляемый) человеком процесс. Положение стало меняться в начале XX столетия. Изменение роли и места общества в целом и отдельного человека в мире первым заметил В.И. Вернадский. В двадцатые годы прошлого века он полагал, что в истории Земли началась новая геологическая эра: «человечество, взятое в целом,

становится геологической силой» [2. С. 204], сопоставимой с естественными природными процессами. Чуть позже он высказал убеждение в том, что и конкретный «отдельный индивид живого вещества, людской совокупности – крупная личность – ученый, изобретатель, государственный деятель – может иметь основное решающее и направляющее значение, проявляться как геологическая сила» [3. С. 37]. Сейчас мы видим, что нанотехнологии дают в руки всякого конкретного человека, способного инициировать процессы глобального уровня, средства, могущие оказывать существенное влияние на эволюцию планетарного социоприродного целого. Таким человеком может оказаться оператор ракетного комплекса субмарины, один залп которой может запустить процесс изменения планетарных биогенных констант, чреватый глобальной экологической катастрофой. Им может быть лаборант, работающий с патогенными организмами или сильнодействующими отравляющими веществами, и многие другие. Таких людей становится все больше, поскольку нанотехнологии все интенсивнее используются в военном деле, в исследовательских лабораториях, в производстве и быту. Сложившаяся ситуация ведет к необходимости пересмотра привычных мировоззренческих представлений, характерных для общества эпохи Модерна.

С коренным изменением места и роли отдельного человека чрезвычайно острыми становятся мировоззренческие проблемы определения целей, приоритетов и социальной ориентации бытия человека и человечества, проблемы нравственного воспитания и образования человека. Социальная компонента проекта Модерна и Просвещения во многом оказалась нереализованной. Более того, практика социального бытия эпохи Модерна сделала большинство людей средством производства прибыли, отчужденным от природы, высших форм культурной, духовной и соци-

альной деятельности, от самих себя. Сохранение господствующих капиталистических отношений в сфере производства и социальной жизнедеятельности обуславливают культивирование частичного, легко манипулируемого – инфантильного человека. Сейчас более 2,5 млрд. человек на Земле живут менее чем на два доллара США в день. Эти люди не в состоянии получить адекватное уровню развития науки и техники физическое, психическое и интеллектуальное развитие. Но в быту, на производстве, в воинской службе они пользуются современной сложной наукоемкой техникой, не осознавая порой всю ответственность и возможные последствия своей некомпетентной деятельности и возможные ее негативные последствия. Бытие человечества, в конечном счете, во многом стало заложником деятельности отдельного конкретного человека. Будущее человечества в целом и всех форм жизни на Земле практически зависит теперь от уровня психической, нравственной, интеллектуальной и социальной зрелости конкретного человека. Все это делает актуальным поиск альтернативных ценностей, ориентиров и приоритетов бытия общества, поскольку господствующий социально-экономический способ производства определяет тип развития и бытия его социальных носителей.

На повестку дня остро поставлен вопрос о необходимости изменения сложившегося в эпоху Модерна общественного способа производства и соответствующего ему человека.

В начале Модерна Ф. Ницше провозгласил смерть Бога, имея в виду рост могущества человека, способного самостоятельно обеспечивать свое существование в мире. Позднее П. Антокольский выразил этот оптимистический настрой мировоззренческой максимой «человеку пределы не поставлены», имея в виду принцип, согласно которому человек может изменять мир как ему вздумается. Однако на

исходе Модерна стало очевидно, что на самом деле существуют определенные ограничения преобразовательной деятельности человека. Сначала в медицинской науке, а потом в экологии, стало понятно, что сложные живые системы – организмы и экосистемы, могут сохранять свою идентичность только при условии сохранения их гомеостаза, сохранения и поддержания неизменности (константности) фундаментальных параметров их жизнедеятельности. Позже эти представления были распространены и на существование многих других сложных систем. В свете подобных мировоззренческих представлений о строении и сохранении социоприродного Универсума по-новому видятся перспективы изменения места и роли человека в природе.

Безоглядная деятельность по принципу «человеку пределы не поставлены» может сделать реальностью постмодернистский лозунг «человек умер». Это может произойти не только в силу экологической катастрофы, обусловленной в конечном счете техногенными факторами, но и в результате безудержной трансформации природы самого человека, превращения его, согласно идеям трансгуманизма, в киборга, утрачивающего существенные признаки вида *homo sapiens*.

Другой – оптимистический сценарий эволюции планетарного социоприродного целого, включая процесс развития самого человека, видится на путях признания человека целью социального развития и в конечном счете реализации зрелого общества зрелых людей, где развитие каждого является условием развития всех, условием реализации гуманистических идеалов человечества, отраженных в разное время в представлениях о «царстве Божиим на земле», построении коммунизма, обеспечении коэволюции общества с природой (концепция ноосферы) и др.

Проблему зрелости человека и зрелого общества в разной их интерпретации так или иначе обсуждали многие

люди, оставившие значительный след в истории философии, науки, искусства. Новое звучание эта проблема обретает сегодня не только по причине реально изменившегося места и роли конкретного человека в природе и обществе, но и в связи с изменением ситуации в познавательной практике. Раньше знание в основном базировалось на весьма ограниченном опыте отдельных людей, позже – на анализе опыта предшествовавших поколений и субъективных представлениях исследователей, на некоторых их прозрениях, догадках и других умозрительных выводах. Чаще всего это знание основывалось на данных весьма приблизительных, отрывочных, поверхностных, практически не систематизированных в силу узкой специализации представителей разных отраслей знания, плохо ориентирующихся в общей проблематике и имеющих смутное представление о том, что делается в других, близких по предмету исследования науках. Сегодня ситуация изменилась существенным образом.

Сейчас конкретными науками накоплен богатейший материал. Проведена некоторая систематизация и генерализация эмпирических данных многих наук. Созданы теоретические концепции, в которых предпринята попытка синтеза естественнонаучных и гуманитарных знаний о человеке, обществе, природе и их взаимообусловленном бытии и соразвитии. На повестке дня остро стоит проблема формирования мировоззрения эпохи перехода от предистории человечества к его подлинной истории, который по всей видимости совпадает с эпохой Постмодерна. Мировоззрение Постмодерна должно отразить новое состояние места и роли человека в природе и обществе, в контексте которого могут быть сформулированы оптимальные принципы и направления гуманистической эволюции земной формы бытия социума [4. С. 53-60].

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Тощенко Ж.Т.* Кентавр-проблема (опыт философского и социального анализа). М.: Новый Хронограф, 2011.

2. *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988.

3. *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. Труды биохимической лаборатории. Т. XVI. М.: Наука, 1980.

4. *Олейников Ю.В.* Становление новой мировоззренческой парадигмы // Философские науки. 2015. № 10. С. 53-60.

---

## КРУГЛЫЙ СТОЛ

### «ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ: ПРОБЛЕМА ТРАНСЛЯЦИИ СМЫСЛОВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ»

---

*Е.А. Автандилян*  
*МГУ им. М.В. Ломоносова,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: aea8888@yandex.ru*

### ПРОБЛЕМА РАЗВИТИЯ СОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ XX В.\*

Статья посвящена анализу творчества известных индийских мыслителей и духовных учителей Свами Вивекананды и Джидду Кришнамурти с акцентом на предлагаемых ими методах развития сознания человека. Саморазвитие и самопознание в их учениях означают не только собственный внутренний рост человека, но и формирование определенных взаимоотношений с миром, со средой, с которой индивид «интегрируется», становясь, фактически, одним целым. Данный подход обладает определенной эвристической ценностью для понимания тенденций становления человека и общества будущего.

**Ключевые слова:** истина, духовное развитие, мысль, медитация, самонаблюдение, йога, осознание.

---

\* При подготовке статьи автор опирался на свое ранее опубликованное исследование: «Взаимоотношения с социальным миром и методы самопознания в учении Дж. Кришнамурти о "личностном" развитии человека» (Культура и цивилизация. 2016. № 4. С. 147-159).

Свами Вивекананда относится к числу крупнейших представителей индийской духовной и философской мысли. Он был одним из первых духовных учителей, познакомивших в конце XIX – начале XX вв. жителей США и Европы с древней методологией йоги как пути развития сознания и самосовершенствования человека. Он впервые классифицировал и детально описал различные виды развития сознания, которые мог выбрать человек для личного роста в соответствии с собственными психологическими особенностями: раджа-йогу (условно ее можно назвать «путь медитации»), бхакти-йогу («путь служения и любви»), хатха-йогу («путь саморазвития через работу с телом»), джняна-йогу («путь знания») и карма-йогу («путь бескорыстной деятельности без ожидания ее плодов»). В Индии издревле, в отличие от современных представлений, йога рассматривалась отнюдь не в качестве «гимнастики для тела», но как технология саморазвития, расширения восприятия и осознания.

Согласно концепции Св. Вивекананды, основывающейся по его собственным словам, на древнеиндийской философии санкхья, каждый человек представляет собой совокупность трех основных сил или качеств природы, воздействующих не только на него, но и на всю живую и «неживую» материю на Земле. Применительно к человеку эти силы, называемые Тамас (инертность), Раджас (активность) и Саттва (равновесие), проявляются на разных этапах его жизни в разной степени, что также зависит от кармы индивидуума, т.е. накопленных им результатов, или «следов» (самскар) собственной прошлой деятельности.

«Тамас олицетворяется темнотой и бездействием, – говорит Вивекананда, – Раджас – деятельностью, выражающейся в притяжении и отталкивании, а Саттва есть равновесие между ними. В каждом человеке кроются эти три силы... Один человек отличается бездейственностью,



тупостью и ленью, другой – активностью, силой, проявлением энергии; в третьем мы видим мягкость, спокойствие, кротость, порождаемые равновесием между деятельностью и бездействием. Так и во всем мире – в животных, в растениях, в людях – мы наблюдаем более или менее яркие проявления этих трех сил. Карма-Йога имеет преимущественное отношение к этим трем факторам нашей жизни. *Понимание их природы и способов их применения помогает нам правильнее работать»* [1. С. 9].

Данная классификация способна пролить свет на личностные характеристики индивидуума в их непосредственной и живой взаимосвязи с наиболее общими законами развития и существования материи, или энергии. В том числе в этом, по мнению автора, состоит неоцененный до сих пор вклад Вивекананды в философское осмысление процессов жизни человека на земле.

Согласно теории кармы, одной из базовых в философской аксиоматике индуизма, любое действие имеет как свою причину, так и результат, который, реализуясь также в действии, в свою очередь становится причиной для последующего результата и так до бесконечности... Именно поэтому символом самсары (проявленного, «тварного» мира) является круг перерождений, имеющий цикличную природу. Прошлые действия человека влияют на его выбор в настоящем посредством сохраняющихся в уме подсознательных тенденций, называемых *самскарами*. Самскары порождают волны сознания, вызывающие действие, которое порождает новые самскары и т.д. «Подсознательные тенденции (самскары) значимо влияют на психическую деятельность. Эти тенденции формируются как результат прошлых действий и прошлого опыта как в этой жизни, так и в предшествующих воплощениях. Тенденции создаются продолжающимся действием волн мысли или сознания. Например, волны сознания, соответствующие гневу,

постепенно создают тенденции гнева, которые, в свою очередь, создают в человеке предрасположение реагировать гневом в различных ситуациях. Управление волнами сознания возможно только если подсознательные тенденции ослабляются или исчезают» [2. С. 35]. В этом смысле карма-йога, как и другие виды йоги (йоги не как философской школы, но как практической методологии роста сознания), постепенно способна привести человека к полному преобразению, «переформатированию» своего сознания. Раз за разом повторяемое человеком, практикующим карма-йогу, усилие в «отказе от обладания результатом» своей деятельности, постепенно уничтожает «семена» самскар, которые при обычной жизни прорастают в сознании человека снова и снова, побуждая к стандартным реакциям и механическим, привычным действиям.

Для современного человека важным в «философском послании» Вивекананды является то, что он настаивает на практическом применении древних философских знаний посредством *человеческой деятельности*: «Вы часто слышите, что Веданта и другие восточные философские системы открывают людям перспективы чего-то высшего и побуждают отказаться от стремлений и удовольствий этой жизни... Но такое утверждение ложно. Только те, кто совершенно не знакомы с восточной мыслью, могут воображать, что она указывает куда-то вдаль, на какой-то другой мир. Философия Веданты настаивает также, что мы не можем... уклониться от наших испытаний» [3. С. 116].

В деятельности человек может проявляться по-разному в этическом плане, в зависимости от «заложенных в него» склонностей и предпочтений. Классификация людей относительно способности творить добро или зло, которую предлагает Вивекананда, нетрадиционна:

1. Это «богочеловеки», чье самоотречение совершенно и которые способны творить только добро другим,

порой жертвуя при этом даже собственной жизнью. Это «наивысшие люди», которых, к сожалению, очень мало.

2. Затем следуют «хорошие люди», готовые делать добро другим до тех пор, пока это не начнет вредить им самим, т.е. ограниченные своим стремлением к добру инстинктом самосохранения.

3. Далее следует класс людей, которые «вредят другим», чтобы сделать добро себе, действующие из эгоизма, не задумываясь о последствиях.

4. Последний класс людей, которому сложно подыскать название, – это наносящие вред другим людям ради собственного удовольствия. «Подобно тому, как на одном полюсе бытия стоят высочайшие люди, делающие добро ради добра, так на другом полюсе находятся люди, делающие зло ради зла. Они никакой выгоды не получают от того, что делают зло, но зло лежит в самой их природе» [1. С. 41].

Согласно Вивекананде, философия йоги дает отдельному человеку не только надежду на переход к более «высокой» этической ступени (по данной классификации), но и конкретный алгоритм действий в обществе. Если описывать этот переход в философских терминах, – это «квантовый скачок» на «метауровень» существования, «прыжок» в трансцендентное. Однако человек остается на земле, продолжая добросовестно выполнять свои обязанности. В терминах классической «Веданты» (дословно – «окончание Вед») – это есть выход за пределы воздействия трех гун, качеств природы (пракрити) – Саттвы, Раджаса и Тамаса во внутреннем плане. При этом уникальность «рецепта» развития, предлагаемого Вивеканандой состоит в том, что «индивид», достигший состояния целостности и слияния с универсумом на уровне сознания, реализует «себя» посредством этого нового, «освобожденного» состояния,

проецируя его в мир через конкретную *деятельность* для изменения состояния последнего к лучшему. В этом проявляется специфика этической составляющей «мокши» («освобождения»), интерпретируемой Вивеканандой не как освобождение «для себя», но как освобождение «для других».

Джидду Кришнамурти – один из самых известных, «нетрадиционных» и *бескомпромиссных* духовных учителей XX века; «учитель поневоле», никогда не призывавший следовать собственному «учению» по причине отсутствия у него оформленной системы, концептуальной схемы «учения». Однако, безусловно, его «учение» существует и его, по всей видимости, можно отнести к Пути *Знания, Понимания и Осознавания*, то есть к «джняна-йоге» в интерпретации другого известного индийского духовного учителя Свами Вивекананды [4]. «Джняна-йога» буквально означает «единение *с(о) знанием*» («джняна» или «гьяна» – дословно «знание», «йога» – «единство, союз»; санскрит).

Форма «учения» Кришнамурти в большей степени метафорична и поэтична, нежели логична и рациональна. Кришнамурти утверждает, что «рассудок функционирует во фрагментах – рассудок функционирует в части, в разделении. Он классифицирует. Он никогда не бывает целым; он пытается охватить целое, но понять его он не может» [5. С. 194].

Для постижения глубинных внутренних смыслов, заложенных (в интерпретации Кришнамурти) в «вечных» для человечества понятиях, поэтические образы, метафоры и вопросы, оставленные без ответа, «работают» порой эффективнее, нежели четкие и законченные определения. Кришнамурти, также как и многие другие духовные учителя, вновь и вновь пытается достучаться до умов и, что важнее, сердец своих слушателей. Для этого в качестве ме-

тогда используется диалектический синтез интуитивного «проникновения» и рационального понимания.

При том что язык Кришнамурти довольно сложен и может иногда казаться хаотичным для любителей структурированного и последовательного изложения, ему никак нельзя отказать во внутренней логике и стройности концептуальных построений. Кажущийся порой «запутанным» способ изложения его лекций способен привести слушателей к феномену «моментального схватывания», спонтанного постижения сокровенной сути и, очевидно, может быть определен, как своего рода метод работы с их сознанием. «Мысль никогда не может быть спокойной; по природе своей она неугомонна, все время рвется вперед и отступает. Механизм мысли всегда в движении, шумном или спокойном, на поверхности или же скрытым образом» [Там же. С. 148].

Поэтому Кришнамурти подчеркивает необходимость движения к *источнику* мысли. Как это осуществить? Он предлагает инструмент для реализации данного процесса – медитацию. «Медитация – это *не* (курсив мой. – Е. А.) следование какой-либо системе, это *не* повторение и *не* подражание. Медитация – это *понимание* жизни в ее целостности, *понимание*, в котором все формы фрагментирования прекратились. Медитация – не контроль за мыслью, потому что когда мысль контролируется, это порождает конфликт в уме, но когда вы поняли структуру и источник мысли, по-настоящему глубоко в это вникнув, тогда мысль не будет помехой... Медитация должна быть *осознанием каждой мысли*, каждого чувства, при котором *никогда не следует говорить, что это правильно или неправильно*. Нужно лишь наблюдать их и двигаться вместе с ними. При таком наблюдении вы начинаете понимать *целостное движение мысли и чувства*. И из этого осознания возникает

*безмолвие*. Тишина, достигнутая при помощи мысли, есть застой, смерть; но безмолвие, которое приходит, когда мысль постигла свой собственный источник, природу самой себя, постигла, что она никогда не бывает свободной, что она всегда стара, это безмолвие есть медитация, в которой медитирующий полностью отсутствует, потому что ум освободил, опустошил себя от прошлого» [б. С. 48].

Таким образом, медитация понимается как самоосознание и самонаблюдение, на высших ступенях которого наблюдатель и наблюдаемое сливаются в единое целое. В повседневной жизни современный человек практически не способен к самонаблюдению, – слишком высокий темп жизни, обилие внешних импульсов и раздражителей сводят эту возможность к нулю. Но даже в тех редких случаях, когда наблюдение спонтанно «включается», наблюдающий ощущает, с одной стороны, *себя* в качестве *субъекта* наблюдения (*я или эго*) и, с другой – то, что он наблюдает – *объект*, отличный и отделенный от *себя*. Такое состояние не является истинным наблюдением, по Кришнамурти, так как продолжает подпитывать ощущение двойственности, являющееся основой разделенности: «Я и Мир».

Кришнамурти говорит о переживании, когда «наблюдающий есть наблюдаемое», которое является одной из базовых характеристик состояния сознания и называется в йоге «самадхи», в буддизме «нирваной» и не обязательно связано с переживанием религиозного экстаза. Термином, обозначающим необходимую предпосылку достижения подобного состояния, для Кришнамурти, является «*осознание*», или «*осознанность*». В разных системах под этим словом подразумеваются различные состояния человеческого ума. Осознанность, по Кришнамурти, *не есть саморефлексия* в психологическом

понимании, когда мы занимаемся интеллектуальным самоанализом. Это нечто большее, целостное, – своего рода процесс «сканирования» всех слоев (насколько хватает у человека силы сознания и энергии внимания) своего существа.

Для Кришнамурти важным является качество этого наблюдения – *«без осуждения, без выбора»*, что практически незнакомо обычному человеку, ум которого постоянно находится в состоянии сравнения и оценки. Подобное наблюдение без оценки, т.е. без осуждения, предполагает переход от так называемой «низшей», эмпирической, рассудочной части ума – «манаса» в терминологии индуизма, к его «высшей», интеллектуально-интуитивной части, или «буддхи», которую в эзотерической литературе часто называют *сознанием*. Сама конструкция слова *«сознание»*, состоящего в русском языке из двух частей «со» (как соединение) и «знание» говорит сама за себя, предполагая, что именно в этой высшей части ума – «буддхи» (*сознании*) человек только и способен *соединиться со* Знанием, т.е. объединиться, слиться с истинным Знанием реальности.

Безусловно, разделение ума на «низшую» и «высшую» части является искусственным, т.е. результатом деятельности все той же рациональной части человеческого ума, который в своей *естественной природе* работает как *единый*, нераздельный орган, выполняя все функции – и «высшие», и «низшие» одновременно. Однако мы, люди, используем данную дихотомию для облегчения начального, рационального понимания, являющегося, возможно, трамплином для последующего трансцендирования к тому, что лежит за его пределами.

Для Кришнамурти необходимым, хотя и не достаточным «предварительным условием» для реализации со-

стояния истинной осознанности является *спокойствие* ума. Он говорит о том, что будучи умеренными и спокойными мы сможем, если нам *посчастливится*, открыть «окно» в бесконечность. Употребляя слово «посчастливится», Кришнамурти имеет в виду, что окончательное «решение» – не за субъектом, оно от него (его эго) не зависит, но он может сделать все от него зависящее, чтобы «окно открылось». «Окончательное решение» приходит свыше – как «милость», как дар небес, что и является другим необходимым условием для реализации искомого состояния сознания.

Однако нельзя также недооценивать роль самого человека в тонкой настройке своего ума на «волну» нейтрального и невовлеченного наблюдения, поскольку это состояние ума можем понять только мы сами, наблюдая за ним, но при этом «не стараясь придать ему какую-либо форму». То есть необходимо наблюдать, не принимая ту или иную «сторону», *никогда не отрицая, никогда не соглашаясь, никогда не оправдывая, никогда не осуждая*, что и означает – «наблюдать без какого-либо выбора». Состояние «отсутствия выбора» как раз означает нивелирование эго, устранение постоянного личного «вмешательства», когда ум «присваивает себе» все, что случается – через саморефлексию, сравнение, оценку, анализ.

При этом само состояние осознания для Кришнамурти не самоцель, а лишь ступень к более глубокому измерению, доступ к которому и является целью всех духовных школ: «Благодаря такому *осознанию*, в котором нет выбора, *быть может* откроется дверь, и тогда вы узнаете, что это за измерение, в котором *не существует ни конфликта, ни времени*» [Там же. С. 12].

Измерение, о котором говорит Кришнамурти, – аналог Истины, Реальности, Царства Божьего, Нирваны, Блаженства, Самадхи, Мокши и т.д. Таким образом, одно



можно утверждать со всей определенностью – Кришнамурти не открывает «собственную» Истину, свойственную только его «учению», но показывает свой, в чем-то уникальный, в чем-то пересекающийся с другими учениями способ подойти к этой *общей для всех* традиций Истине ближе и, если «повезет», стать Единым с Ней.

Сможет ли человек будущего использовать методы развития сознания, предложенные Свами Вивеканандой и Джидду Кришнамурти, станет ясно уже в ближайшее время, поскольку процессы изменения человеческого сознания прогрессируют с небывалой интенсивностью и скоростью.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Вивекананда С.* Карма-йога. Рига: Виеда, 1991.
2. *Фейдимен Дж., Фрейгер Р.* Личность и личностный рост: восточные теории личности. М., 1994.
3. *Вивекананда С.* Джнана-йога. Краснодар: Рось, 1993.
4. *Вивекананда С.* Вдохновенные беседы. М.: Беловодье, 1993.
5. *Кришнамурти Дж.* Беседы в Париже. М.: Разум, 1997.
6. *Кришнамурти Дж.* Свобода от известного. Киев: София, 1991.
7. *Кришнамурти Дж.* Немедленно измениться. М.: КМК Лтд, 1993.
8. *Кришнамурти Дж.* Подумайте об этом. М.: КМК Лтд, 1993.
9. *Кришнамурти Дж.* Единственная революция. М.: Разум, 1997.
10. *Латъенс М.* Жизнь и смерть Кришнамурти. М.: КМК Лтд, 1993.
11. *Дневник Кришнамурти.* М.: Разум. 1994.
12. *Вивекананда С.* Бхакти-йога. Рига: Виеда, 1991.

Е.Н. Аникеева  
Российский университет дружбы народов,  
Москва, Россия.  
E-mail: hotkovskaya7@gmail.com

## ШАЙВА-СИДДХАНТА (ФИЛОСОФИЯ ШИВАИЗМА) И ЕЕ СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

В шайва-сиддханте – индуистском религиозно-философском учении, сформировавшемся на юге Индии (Тамилнаду), и его статусе отражаются противоречия культурно-исторического противостояния индийского Севера и индийского Юга, а также противоречия социально-кастовой дифференциации, идущие из Средневековья и сохранившиеся поныне. Современные неразрешенные проблемы индийского кастового общества тесно связаны с религиозной идеологией. Многие источники шайва-сиддханты написаны авторами, принадлежащим к шудрам, что является главным критерием непризнания шайва-сиддханты в качестве «ортодоксальной» индуистской доктрины (астика).

**Ключевые слова:** шайва-сиддханта, агама, бхакти, каста (джати), шудра, астика, индийский теизм (ишвара-вада).

Шайва-сиддханта (санскр. *śaiva-siddhānta*, «завершенное (совершенное) учение шиваизма») – религиозно-философское учение, сформировавшееся на юге Индии (Тамилнаду). Литературными источниками и священными книгами шайва-сиддханты являются: 1) Нанмарей («Четыре писания») – восхваление атрибутов Шивы, 2) 28 шиваитских *агам* (теологических трактатов) приблизительно 2-й пол. I тыс. до н.э., 3) преимущественно признаваемые Веды, 4) философские трактаты «Мейкандаровы шастры», систематикой которых выступает «Шива-джняна-бодха» («Пробуждение знания о Шиве») XIII-XIV вв., 5) «Тирумурей» («12 священных сборников»), так называемая «тамильская Веда»,

содержащая гимны поэтов тамильского бхакти наянаров VI-XII вв.

По своей глубине и значению шайва-сиддханта является весьма выдающимся феноменом в индийской культуре, однако пристального внимания исследователей, сопоставимого с изучением ортодоксальных (*астика*) школ индуизма, шайва-сиддханта не получила [1. Р. XVII]. Произошло это по ряду причин, не последней из которых является не брахманское и небрахманистское происхождение ряда источников шайва-сиддханта. Цель статьи – показать, что исторически сложившиеся в средневековой Индии противоречия этнической и социально-кастовой дифференциации и ее неразрешенные проблемы, унаследованные современностью, вторгаются в область «чистой» метафизики. Актуальность темы состоит в необходимости более глубокого изучения и понимания взаимосвязи религиозно-философского содержания доктрины и ее социальной основы, их диалектического единства, которое могло бы помочь в решении социальных проблем.

Из литературных источников шайва-сиддханта второй – *агамический*, а третий – *нигамический*, последнее синонимично брахманистским Ведам, то есть, укорененным в ортодоксальном индуизме, тогда как агамы – это «приближающиеся к ним или идущие параллельно» им, «около ведические», в известном смысле маргинальные. Интерес к освоению и введению в научный оборот агамической литературы (обозначаемой иногда общим термином тантра) за последнее время возрос. Основным центром сбора рукописей и издания *шайвагам* стал основанный в 1955 г. Французский институт индологии в Пондишери (юго-восточная Индия), руководителем проекта являлся известный ученый, пандит Н. Рамачандра Бхатт (1920-2009) [2], сумевший собрать к концу XX в. более 15 000 агамических рукописей и издать многие шайвагамы. По утверждению

П.-С. Филлиозы, «Н.Р. Бхатт подготовил солидную базу для исследователей XXI века, который будет веком тантрических (неведических. – Е. А.) исследований в индологии» [3. Р. 15].

Шайвагамы, написанные как на санскрите, так и на тамили, возникли на дравидийском Юге и дали почву для «дравидийской идеологии», которая имеет свой лозунг «5-ти тысячелетняя древность». Так, Н.Р. Бхатт говорит, что «на основании археологических и литературных источников можно утверждать, что религия шиваизма продолжала существовать в Индии непрерывно в ходе своей длительной истории по крайней мере 5 тысяч лет» [4. Р. 43]; при этом он имеет в виду некоторые признаки культа Шивы в индской цивилизации Мохенджо-Даро и Хараппы. Главными темами шайвагам являются сотериологические нормы благочестия, аскезы, религиозные ритуалы, внутренний ритуал (йога), что составляет основу для философии сиддханты. Религиозный культ, описанный в агамах, имеет существенные отличия от ведического культа: вместо сложного ведического ритуала *яджни* – упрощенное религиозное действие и молитва в виде *пуджи*, вместо словесных гимнов дэвам – почитание *мурти*, и т.д. Современные культы и практика индуизма строятся, в основном, согласно агамам, а не Ведам. Поэтому понятно, почему вывод Н.Р. Бхатта относительно агамического шиваизма является столь сильным: «Агамический шиваизм и вишнуизм, полагаем, обеспечил прямую непрерывность эндемических индийских религий с доведического периода вплоть до современных ее последователей» [Там же. Р. 18].

Ученые индийского Севера не столь категоричны в своих высказываниях относительно шиваизма. Лозунг североиндийской идеологии в отличие от дравидийской связан с «чистотой происхождения от ведических ариев», потомками которых называют себя северные брахманы и

другие касты «дваждырожденных» (кшатриев и вайшьев). Надо сказать, что теологический монизм шиваитских агам, проповедующих единое Божество Шиву (он же – Ишвара, Парамешвара), не противоречит политеизму Вед, но дополняет его, так как, по учению шайва-сиддханты, Веды предназначены для начинающих, а агамы – для зрелых адептов. Ученые северной Индии стараются не столько противопоставить Веды и агамы, сколько подчеркнуть их преемственность, взаимодополняемость нигамы и агамы. Об одной из североиндийских исследовательниц шайвагам, издавшей 26-ую из них («Парамешварагаму»), Рама Гхосе, говорится в предисловии, что «она принадлежит к редкому исключению для ученых северной Индии, так как знает тамильский язык и усердно занимается шайва-сиддхантой» [5. Р. V-VI]. Рама Гхосе утверждает, что Веды и агамы нельзя рассматривать «противостоящими друг другу, но скорее дополняющими друг друга, они – Откровение Высшей реальности для блага человечества. Обе традиции – источники и основания всех философских доктрин и религиозной жизни индуизма» [Там же. Р. 21].

Кстати, Н.Р. Бхатт, несмотря на подчеркивание им разницы культов нигамы и агамы, не утверждает, что агамы противостоят Ведам: «агамы нельзя принимать за антиведические трактаты» [4. Р. 17]. Такое же утверждение, по мысли Бхатта, верно и для философии шиваизма, базирующейся на агамах. По крайней мере, можно утверждать, что формирование социальных групп, ставших впоследствии брахманами неарийского происхождения, не могло не быть связано с агамическим творчеством, и что в определенной массе брахманы-дравиды составляли социальную базу агам. Формирование самого индуизма было сложным процессом с агломерацией и инклюзивизмом многих социальных слоев, включая огромное число не-арийцев, и религиозных культов в единую систему под воздействием

*санскритизации*, или «брахманической аккультурации» [6. Р. 28-34], объединяющей различные *джати-дхармы* (религиозность каст) и *кула-дхармы* (религиозность родов) [7]. Эти процессы одновременно формировали разветвленное кастовое общество, ибо индуизм есть религия кастовых индусов: «Нет другого пути стать хинду, как родиться в одной из многочисленных джати» [8. Р. 148].

Теперь о четвертом и пятом источниках шайвасиддханты, авторы которых не принадлежали к «дваждырожденным» и, значит, не могли быть участниками ведических культов, но они стали принадлежать индуизму. Речь идет о шудрах и неприкасаемых, которые и поныне имеют такой же двойственный статус в индуизме: ритуально «нечистые», но добивающиеся статуса быть индусами через выполнение некоторых обрядов. Так, почитание и проникновение в храм бога Виттхала в Пандхарпуре (штат Махараштра), синтезировавшего в себе местное неарийское божество и Абсолют как проявление Вишну и Шивы одновременно, стало доступно для неприкасаемых с 1947 г. только после их длительной борьбы и голодовки. Идол (мурти) Виттхала в результате периодически очищается от «осквернения» неприкасаемыми, поскольку они совершают общие для «дваждырожденных» действия лицезрения (даршан) и целования стоп (падаспарша) бога [9. С. 36, 111]. Одной из главных социальных проблем современной Индии является неравенство каст и неприкасаемых, укорененное в религиозной традиции.

«Тирумурей» («12 священных сборников» – поэтических гимнов Шиве) называют «пятой Ведой», которую составили поэты тамильского бхакти (шайвабхакти) «нааянары» (водители людей), жившие с VI в. по XII в.: Аппар, Самбандар, Сундарар, Тирумулар, Маниккавасагар, Намба Андар Амби, Секкилар. Поэзия нааянаров достигла своего высшего расцвета в сочинении «Тируваасагам» («Священ-

ное речение») Маниккавасагара («Изрекающий драгоценные (рубиновые) слова») IX в., рецитация которого ежедневно продолжается до сих пор в храмах и домах Тамилнаду. Поэзию бхакти (санскр. *bhakti* – причастность, привязанность, преданность, самозабвенная любовь [к богу]) отличает сильная экспрессия, эмоциональное переживание связи с Божеством, религиозная эротичность: от оттенка самоуничтожения и признания себя рабом Бога у Аппара до панибратства и дерзости (впрочем, не отрицающих религиозного благочестия), дошедших до требования себе жены Шивы Парвати у Сундарара, от крайнего аскетизма до земного эротизма, и т.д. Выдающийся философ Индии, председатель Индийского философского конгресса К. Сатчидананда Мурти (1924-2011), лауреат высокой государственной награды Падма Vibхушан свидетельствуют, что поэты Секкилар, Аппар, а также философ Мейкандар принадлежали к веллалам (*Veḷḷāḷa*) (или пиллаи), относимых брахманской традицией к шудрам [10. P. 59-60]. Антропологи разъясняют, что веллалы (пиллаи) – не столько каста, сколько большая кастовая общность, имеющая внутри себя сотни каст и подкаст (джати), включая жреческие касты, и составлявшая основное население несанскритизированного тамильского Юга [11. P. 827; 12. С. 368-371].

«Низкое» происхождение религиозной поэзии и философии шайва-сиддханти приводило к определенному противостоянию между тамильской и ведической культурами, что выражалось в заявлениях о непризнании ортодоксальных Вед шайвабхактами. Первая работа, которая превозносит тамильское наследие над принесенными с Севера знаниями, – агиографическая «Перия Пуранам» («Пурана о рабах Шивы») Секкилара (XII в.), включенная в «Тирумурей». Секкилар, таким образом, предвосхитил современные антибрахманические

настроения в Тамилнаде [12. С. 372]. Георг Ферштайн в популярной работе «Энциклопедия йоги» (глава IV. «Ради любви бога – почитатели Шивы с юга») утверждает, что «отвергая Веды, тамильские шиваиты опираются на свой собственный корпус священных текстов – Тирумурей» [13]. В этой связи необходимо учитывать роль бхакти вообще в истории и культуре Индии. Как одно из важных понятий в индуизме, оно обозначает преданность и любовь адепта (бхакта) к личному божеству – эмоционально-эстетическое и мистико-аскетическое служение одному богу, в отличие от медитативно-созерцательного познания безличного Абсолюта, принятого в адвайта-веданте, и в отличие от брахманистского ритуалистического политеизма. Движения бхакти, начавшие набирать силу со второй половины I тыс. н.э., показали усиление теистических тенденций в индуизме. Индийский теизм философски был в оппозиции учению о безличном Абсолюте (Атмане-Брахмане) Упанишад и адвайта-веданты [об индийском теизме см. 14].

Шайвабхакти привело к появлению и росту вишнуитского бхакти, проявившегося в творчестве низкокастовых поэтов-альваров, позже распространился и ряд других течений бхакти, вышедших за пределы «элитного» брахманского индуизма и принявших демократический, межкастовый и даже межконфессиональный характер. По мнению Е.Н. Успенской, «бхакти – это реакция на брахманизм и санскритизацию со стороны варны «шудра». Те, кому недоступно было классическое образование и традиционные системы знания, довольствовались техниками бхакти – познания Истин через любовь, через эмоционально-мистическое восприятие высших целей» [12. С. 203]. Однако степень демократизации в позднесредневековой Индии не была такой высокой, чтобы можно было говорить о каком-либо нивелировании кастовых различий. Так, дви-



жение рам-бхакти, по существу, закрепляет кастовое деление и возвращает индуизму присущую ему роль социального регулятора большинства населения Индостана. Об этом можно судить по статусу четвертого источника шайва-сиддханта – философских трактатов (шастр), приписываемых философу XIII-XIV вв. Мейкандару, который считался шудрой [10].

С одной стороны, шайва-сиддханта, содержание которой соответствует всем философским категориям астика, – составная часть индуизма. С другой стороны, шайва-сиддханта не включается в перечень шести индуистских даршан, на что наложили свой отпечаток этно-кастовые противоречия. Сочинения Мейкандара, почтительно именуемого южноиндийцами Мейкандарадэвой, относятся к собственно философско-схоластическим источникам шайва-сиддханта в отличие от теологическо-ритуалистических агам и поэзии шайвабхакти. Однако мировоззренческие основы философии шайвов заложены в агамах и не претерпели изменения. Божество Шива представлен в шайва-сиддханте высшим духовным принципом, Абсолютом, трансцендентном и имманентном миру, его создателем (не Творцом, а Демиургом) и разрушителем в космических циклах. Шайва-сиддханта исследует три основных категории: Пати («Владыка», «Пастырь» – Бог Шива), пашу («пашта» – вечные души, пребывающие в оковах кармы, материи), пашам («узы плоти», не иллюзорная материальная действительность). Главный сотериологический путь для пашу, разумеется, – бхакти.

Теизм в ортодоксальных школах индийской философии принято называть *ишвара-вадой* (от санскр. *Īṣvara* – «Господь», «господин», «хозяин»; *vāda* – учение; Ишвара (Махешвара) – титул, принадлежащий прежде всего Шиве); особенность ишвара-вады в отличие от монотеистических религий состоит в признании личных и безличных

качеств Божества [14]. Среди наиболее теистических даршан выделяются йога, ньяя, вайшешика. Представители ньяи-вайшешики к X в. достигли совершенства в таком виде теистической аргументации, как доказательства бытия Ишвары, в особенности в сочинении «Ньяя-кусуманджали» известного найяика Удаяны (Удаяначарьи) [15]. Именно в этой области теистических доказательств происходит тесное сближение Мейкандара и аргументов ньяи.

В «Шива-джняна-бодхе» (далее – ШДБ) разворачивается детальная аргументация по доказательствам бытия Ишвары и ниспровержению (таких же, как и у ньяи), философских оппонентов: буддистов, локаятиков, санхьяиков, мимансаков. Например, «физическая реальность (пашам) имеет природу «следствия» (*kāryatva*), поскольку является составной, значит, не самостоятельной и потому должна иметь причину – Создателя (Хара)» (ШДБ, сутра 1) [16. Р. 1]. Сравним в «Ньяя-кусуманджали» (далее – НК): «Земля [как и другие натуральные элементы] должна иметь Составителя, поскольку они имеют природу «следствий» (*kāryatva*), как горшок» (НК. V. 2-3.) [17. Р. 369-370]. Мейкандар доказывает, что Бог нужен душам для придания им соответствующей их деяниям кармы (1. V. 13): «Как крестьянин, взирая на почву, ждет результатов своего труда (после посева), как необходим агент, чтобы вытянуть опилки магнитом, так и Бог необходим для притягивания кармы душам» [1. Р. 38]. Удаяна говорит: «Мы утверждаем, что существует сверхъестественная (*alaukika*) причина иного мира» (НК. V. 4.) [17. Р. 6], имея в виду воздающее действие кармы в загробном мире. Есть и множество других похожих теистических соответствий.

Философия, социальная база, статус шайва-сиддханты показывают идеологические, этнокультурные,

кастовые противоречия между нигамой и агамой, индийским Севером и Югом, ариями и дравидами, брахманами и учеными шудрами. Эти противоречия и проблемы остаются нерешенными и в современных условиях.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Paranjoty V. Saiva Siddhanta*. London: Luzac & Co. ltd., 1954.
2. *Filliozat P.-S., Narang S.P., Bhatta C.P.*, eds. *Bhatt: Felicitation Volume*. Delhi: Motilal Banarsidass Pbls. Pv. ltd., 1994.
3. *Filliozat P.-S.* Preface // *Bhatt N.R. Shaivism in the Light of Epics, Puranas and Agamas*. Varanasi: Indica Books, 2008. P. 11-16.
4. *Bhatt N.R.* *Shaivism in the Light of Epics, Puranas and Agamas*. Varanasi: Indica Books, 2008.
5. *Dwivedi V., Ghose R.*, eds. *Paramesvaragamah: Sanskrit Text with English Translation and Notes*. Varanasi: Shaiva Bharati Shodha Pratishthanam, 2004.
6. *Srinivas M.N.* *Varna and Caste // Social Stratification / Ed. D. Gupta*. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 28-34.
7. *Успенская Е.Н.* Индуизм и кастовая идеология // Кросскультурное взаимодействие в Азии. Теория и практика: Ежегодник. 2010. Сб. ст. М.: РУДН, 2010. С. 249-275.
8. *Srinivas M.N.* *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay, New York: Asia Publishing House, 1962.
9. *Глушкова И.П.* *Индийское паломничество: метафора движения и движение метафоры*. М., 2000.
10. *Murty K. Satchidananda*. *Philosophy in India: Traditions, Teachings & Research*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.
11. *Gough E.K.* *Brahman Kinship in a Tamil Village // American Anthropologist*. 1956. Vol. 58. № 5. P. 826-853.
12. *Успенская Е.Н.* *Антропология индийской касты*. СПб.: Наука, 2010.
13. *Ферштайн Г.* Энциклопедия йоги. URL: [http://www.e-reading.mobi/chapter.php/1019883/93/Fershtayn\\_-\\_Enciklopediya\\_yogi.html#n\\_389](http://www.e-reading.mobi/chapter.php/1019883/93/Fershtayn_-_Enciklopediya_yogi.html#n_389) (дата обращения: 5.04.17).

14. *Аникеева Е.Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М., Издательство ПСТГУ, 2013.

15. *Аникеева Е.Н.* Расцвет аргументов ньяи в пользу бытия Бога (по «Ньяя-кусуманджали» Удаяны) // *Пространство и время.* М., 2014. № 3 (17). С. 127-135.

16. Śivajñānabodha with the Laghuṭīkā of Śivāgrayogī: Critically Edited and Translated by T. Ganesan. Chennai, India: Śrī Aghoraśivācārya Trust, 2003.

17. The Nyāyakusumañjali of Udayanācārya with Translation and Explanation by N.S. Dravid. Vol. I. New Delhi: Munshiram, 1996.

*О.Ю. Бондарь*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: bondar\_oyu@rudn.university*

## **ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КУЛЬТУРОГЕНЕЗА: К ПОЛЕМИКЕ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ЛАТИНОАМЕРИКАНИСТОВ**

В статье предлагается анализ исследований, проведенных отечественными латиноамериканистами, по вопросу культурогенеза в Латинской Америки, определения его специфики и релевантных оценок.

**Ключевые слова:** культурогенез, незападный мир, Латинская Америка.

Специфичность латиноамериканской культурно-исторической общности, ставшей следствием взаимодействия разнородных и разностадиальных культурных пластов и традиций – автохтонной и иберийской, выступила для отечественных исследователей побудительным мотивом.

вом вывода на первый план проблемы культурогенеза и сопряженной с ней проблемы культурного синтеза. Последняя, став узловой, создала вокруг себя неутихающую дискуссию.

Первоначально отечественная латиноамериканистика рассматривала процесс культурного синтеза как конкретный культурообразующий механизм. Переняв формулу его описания «все смешивается со всем» [1. С. 370] из континентальной культурфилософской мысли, она поддержала традицию отождествления понятия «культурный синтез» с понятием «метисная»/«смешанная культура», которая устойчиво сохранялась в регионе с XVII по XX века. С одной стороны, полиморфный и «производный» характер латиноамериканского мира получал свою фиксацию, с другой – недопустимо упрощалось описание реального процесса культурообразования.

В процессе разработки терминологического аппарата исследователями-латиноамериканистами были предложены различные версии смыслового наполнения [2. С. 7] понятия «культурный синтез». В конечном счете его стали использовать и «для интерпретации и характеристики культурогенеза» [3. С. 505]. Литературовед-латиноамериканист В.Б. Земсков сужает границы такого применения, исключая его из случаев, когда речь идет о конкретных уровнях и видах культуры – зонах конкретных форм культурообразования, так как там действуют различные механизмы.

Понятие «культурный синтез» оправдывает себя в предельных уровнях культуры – низшем и высшем: на уровне биологической «почвы» (расово-этнических процессов) и сопряженных с ней форм материальной культуры, социально-хозяйственных областей, укладов повседневной жизни и высших форм духовности (мировоззрение, идеология и пр.). Что же касается средин-

ного уровня, то там оно не работает с полной отдачей и требует дополнений.

Исследователь предлагает трактовку понятия культурного синтеза, учитывающую различные случаи познавательной ситуации и контексты, как «способ измерения и определения на универсальном уровне макроцивилизационных процессов, в результате которых возникают новые цивилизационные образования; в преломлении к историческому развитию это – процесс, а не итог» [1. С. 369]. И выдвигает методологическое требование – «для изучения конкретных процессов культурообразования на разных уровнях историко-культурного формирования необходимо дифференцировать это понятие и изучать конкретные культурообразующие механизмы» [Там же].

Литературовед-латиноамериканист Ю.Н. Гирин занимает контрпозицию. Он предлагает заменить понятие культурного синтеза «моделированием»/«конструкционностью» и «интеграционностью» – понятиями, отражающими, с его точки зрения, стратегию самостроительства латиноамериканской культуры. Последняя, включившая в себя «сколки практически всех мировых культур» [4. С. 425], оказывается результатом их соприсутствия, сопряжения и рекомбинации. Более адекватным для ее отражения выступают понятия «микст» и «эклетицизм», которые акцентируют (принципиальную) невозможность реализации синтезных форм культурогенеза. Разделяя взгляды латиноамериканских авторов, не безусловно принимающих фактор синтеза, он понимает его сугубо как частный случай, а не как общий принцип, определяющий процесс культурообразования.

Историк-латиноамериканист Я.Г. Шемякин, отталкиваясь от гегелевского понимания синтеза, рассматривает синтезные образования как явления более сложные и редкие, качественно отличные по своим параметрам и харак-

теристикам от тех, которые возникли в результате смешения гетерогенных (в культурном отношении) элементов. Он предлагает интерпретировать культурный синтез как процесс взаимодействия культур, который приводит к образованию новой реальности, качественно отличной от первоначально вступивших во взаимодействие человеческих миров.

Результатом наложения этого концепта на латиноамериканскую реальность стала последующая дифференциация процесса взаимодействия культур – «противостояние – симбиоз – синтез». Отечественный исследователь разворачивает их содержание на историческом материале, фиксируя хронологические границы и зоны их действия. Рассматривая синтез сквозь призму гегелевского подхода, он представляет его именно как «процесс создания нового качества, но еще не само это качество» [5. С. 107]. Отсюда зоной возникновения, в которой образовывались симптомы нового, он определяет фазу симбиоза.

Становление синтезного взаимодействия сопровождали осложнения в виде сохранившихся иных типов – симбиоза и противостояния, выступавшие препятствием на пути его реализации. Эта ситуация характерна как для континента в целом, так и для его регионов. Расширив терминологическую «емкость» понятия симбиоза как ступени синтеза, Я.Г. Шемякин ставит вопрос об открытости процесса культурообразования по причине незавершенности и неполноты культурного синтеза.

Подключение теоретико-методологических ресурсов цивилизационного дискурса к решению проблемы культурного синтеза выявило ее сопряжение с вопросом о неоднородности цивилизационных образований: классических – сложившихся монолитов (субэкумен) и неклассических «пограничных» («стыковые», «пороговые» и пр.). Таким образом, западнохристианской, индийской, китайской,

исламской цивилизациям противопоставались латиноамериканская вместе с близкими ей по типологическим параметрам иберийская, российская.

Классификация латиноамериканского варианта как пограничного повлияла на последующую его интерпретацию, связанную с появлением двух подходов – статического (онтологического) и динамического (исторического).

В рамках статического подхода в теоретических разработках отечественных авторов<sup>3</sup> было дано понимание классических объектов как синтезных явлений, а пограничных, в силу незавершенности этого процесса, как симбиотических.

Отказавшись от статического рассмотрения в пользу динамического, В.Б. Земсков меняет познавательную стратегию и выстраивает свою объяснительную модель в границах широкого исторического контекста – Большого Времени. В нем, с учетом исторической динамики, концепт пограничья повышает статус обозначаемого им феномена, переводя его из исторической «недоделки» в «...мосты, ...строительные конструкции истории» [6. С. 20], одновременно меняется понимание процесса культурообразования, выявляется ограниченность понятийного и описательного инструментария. Применительно к Латинской Америке понятие «симбиоз-синтез» не «покрывает» случай, касающийся «высоких»

---

<sup>3</sup> Напр., см.: Земсков В.Б. Латинская Америка и Россия. Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях // ОНС. 2000. № 5. С. 96-103; Шемякин Я.Г. Отличительные особенности «пограничных цивилизаций»: Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении // ОНС. 2000. № 3. С. 96-114. Яковенко И.Г. Проблема научного метода в цивилизационных исследованиях // Цивилизационные исследования. М.: ИЛА РАН, 1996. С. 233-243.



образцов художественного сознания. Там мы имеем дело «не симбиозом, а именно с синтезом» [1. С. 378]. Специфичность латиноамериканского феномена определяется тем, что его становление поддерживается уже имеющимся синтезирующим «ядром».

Наличие синтезирующей системности в латиноамериканском варианте усматривается и литературоведом-латиноамериканистом А.Ф. Кофманом, который определяет ее как «традицию» или как «созидание устойчивой системы художественных архетипов» [7. С. 37], репрезентирующих особенность национального образа мира. Суть культурного синтеза – поиск, изобретение того, что можно было бы назвать латиноамериканским «логосом», собственным понятийным и художественным языком. Жизнетворческий импульс синтеза нашел свое выражение в эстетике, философии, наконец, в бытийных модусах латиноамериканской культуры.

В динамическом (историческом) ракурсе приходит иное понимание латиноамериканского варианта пограничности – не как онтологической данности (в статическом подходе), а как состояния, имеющего временный характер. Это меняет взгляд на Латинскую Америку – она предстает культурно-цивилизационным феноменом, обладающим общим синтезирующим качеством.

Сопряжение проблемы культурного синтеза с феноменом цивилизационного пограничья, вывело на первый план научного анализа требование необходимого многостороннего осмысления и многоуровневого подхода к ее решению. Что же касается возникших методологических контрапунктов, то представляется, что векторы поисков в общем цивилизационном поле разнонаправленные, но не взаимоисключающие. Они репрезентируют себя как взаимодополняющие

(возможные) интерпретации многомерного феномена Латинской Америки, которые раскрывают ее культурообразующий потенциал и механику с учетом разных установок и перспектив – «негативистской», делающей акцентировку на дефицитности, слабости системы, ее неопределенности, и «позитивной», актуализирующей вопрос о конструктивно-созидательных ее качествах.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Земсков В.Б.* От изучения литературного процесса к осмыслению цивилизационной парадигмы // *Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX – начала XXI века.* М.: ИМЛИ РАН, 2009.

2. *Земсков В.Б.* Введение. О межцивилизационном взаимодействии // *Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке.* М.: Наука, 1994.

3. *Земсков В.Б.* О литературе и культуре Нового Света. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2014.

4. *Гирин Ю.Н.* А был ли синтез? // *Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX – начала XXI века.* М.: ИМЛИ РАН, 2009.

5. *Шемякин Я.Г.* У истоков процесса синтеза культур: взаимодействие испанского и индейского миров в эпоху открытия и завоевания Америки // *Америка после Колумба: взаимодействие двух миров. Проблемы индеанистики.* М.: Наука, 1992.

6. *Земсков В.Б.* Цивилизационно-культурное пограничье – универсальная константа и средство самостроения мирового историко-культурного процесса // *Проблемы культурного пограничья. Памяти В.Б. Земскова (1940-2012).* М.: ИМЛИ РАН, 2014.

7. *Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире.* В 2-х томах. Т. 1 / Отв. ред. Е.Б. Рашковский, В.Б. Хорос. М.: ИМЭМО, 2007.

*Л.Л. Волкова, П.С. Жорова*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: princelui666@mail.ru,*  
*zhorova.polina@yandex.ru*

## **ВОСТОЧНОЕ ВЛИЯНИЕ НА РАННЕГРЕЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ И МИФЫ\***

В статье рассматривается влияние Ближнего Востока на становление древнегреческой цивилизации и философии с опорой на труды М. Уэста, М. Бернала, В. Буркерта и некоторых других авторов. Проводится сравнительный анализ между классической и редко упоминаемой в современном западном антиковедении ориенталистской исследовательскими традициями.

**Ключевые слова:** мифопоэтика, концепт, теокосмогония, орфическая традиция, Шумеры, ориентализм, европоцентризм.

Современное антиковедение традиционно делится на два противоборствующих видения становления древнегреческой мысли: сторонники первого направления рассматривают древнегреческую философию как уникальное, самобытное явление, которое не претерпевало каких-либо изменений из-за контактов с Ближним Востоком, сторонники же второго направления полагают, что античная философия и мифы являются особым сплавом представлений и традиций разных культур Ближнего Востока.

Вторая позиция является достаточно оригинальной, и ее появление вызвало много споров и негодования со стороны приверженцев классической истории философии.

---

\* Статья подготовлена в рамках инициативной НИР РУДН «Знание, разум и вера в историко-философском дискурсе: сравнительные исследования», № 100335-0-000.

Однако, на наш взгляд, данная позиция имеет свои положительные стороны, которые помогают взглянуть на философию Древней Греции под иным углом.

Во-первых, для наилучшего понимания данной эпохи следует учитывать наличие единого культурного пространства на берегах Средиземного моря, сложившегося и развивавшегося на протяжении VII-V вв. до н.э. Торговые пути, соединявшие Древнюю Грецию, Египет, Финикию, Иран и многие другие цивилизации стали связующими нитями культуры и языка. Так, Финикия как главная торговая страна, предоставила для Греции алфавит, а вместе с ним и некоторые глубокие представления о богах, выраженные в языке. «Для греков VIII-VII вв. до н. э. финикийцы в значительной степени являлись "учителями изобретений". <...> Об этом свидетельствуют археологический материал, преемственность стилей и единое для восточных и западных районов Греции «ориентализирующее» движение, которое вновь объединило эти районы, столь мало общавшиеся друг с другом в период геометрического стиля. И действительно, по-видимому, не было ни одного технического сдвига, ни одного нововведения в росписи или даже в ее орнаментальных деталях, которые, как правило, не подхватывались бы рядом других центров; Греция тогда бурлила и жила полнокровной жизнью; полисы, родившиеся в обстановке теснейшего соседства с уже седыми, омертвевшими и застывшими в созданных веками традиционных формах древневосточными монархиями, теперь выходили на дорогу новаторства, и восточный стиль в руках греческих мастеров проделывал быстрые и удивительные превращения» [4. С. 78-79].

Более того, многие финикийские боги находят свое отражение в пантеоне Древней Греции. Например, Баал-Хаммон, представляющий собой бога солнца и справедливости, походит на древнегреческого Аполлона, который на

солнечной колеснице совершает путешествие по небу и поддерживает порядок и справедливость. Более ранним богом финикийской традиции является Эл (или в другом прочтении Ил), который создал Вселенную, но не вмешивается в текущее положение вещей. Здесь можно провести аналогию с Демиургом (в том числе в диалоге Платона «Тимей»), который создал космос, богов, придал движение миру и предоставил богам управлять этим миром.

Также можно рассмотреть некоторые параллели орфической и шумерской традиций. Зевс в традиции Гесиода обладает теми же правами и привилегиями, что и главные боги Шумера, как отмечает М.Л. Уэст: «...таким же образом, и в шумеро-вавилонской традиции Энлиль, хозяин небес и земли, обладает силой предписывать богам их роли. Он налагает обязательства на всех богов. В шумерском стихотворении, известном как «Мироустройство», где Энки – центральная фигура, есть длинное описание того, как он, с помощью Энлиля, установил функции всех богов и богинь, за исключением Инанны, которая жаловалась и утверждала, что и так знает свои обязанности» [2. Р. 107]. В то же время Дике и Аполлон в орфической традиции представляют собой аналог шумерского бога Ута. Этот бог является богом солнца, путешествующего по небу, богом справедливости и судей, поэтому его часто изображали в виде мужчины с лучами солнца вокруг головы и острым ножом в руках.

В «Теогонии» Гесиода есть также моменты, характерные для мифов Ближнего Востока. Так, в частности, смена богов зачастую проводилась посредством лишения того или иного бога его мужской силы. В древнегреческой мифологии это проявилось в мифе об оскоплении Урана, бога неба, его сыном Кроносом. В шумеро-аккадской традиции такое же действие проделал Кумарби над богом Ан (Ану), который также являлся покровителем неба. В еги-

петской традиции миф претерпел некоторые изменения, но также узнаваем: бог Сет убил Осириса и разделил его тело на части, которые позднее были собраны Исидой, однако часть, отвечающую за мужскую силу, она так и не нашла, Осирис возродился без нее.

Орфические воззрения на человека, его место в мире также во многом совпадают с воззрениями иранцев: «Душа существует до вселения в тело в некоем блаженном месте и в счастливом состоянии. Души падают, вселяясь в тела, которые являются для них темницами или гробницами. Душа стремится вырваться из этого мира и вернуться в блаженный мир. Но сделать это нелегко, потому что смерть тела не означает освобождения, душа тут же вселяется в другое тело. <...> Можно видеть в этом учении и следы иранских представлений о фраваше. Согласно младоавестийской традиции Фраваше или душа человека существует изначально, до его появления на свет, соединяется с телом в момент рождения и после смерти отлетает от трупа и возвращается в «духовный мир», где ей суждено пребывать до полной победы над злом...» [3. С. 77-78].

Позднее, земли, принадлежавшие Финикии и Сирии, были завоеваны Ассирией. «Прибрежная полоса Сирии и Финикии с 738-720 гг. находилась в руках ассирийцев, и расположенные на ней фактории греков процветали, хотя время от времени какие-то из них подвергались наказанию ассирийцами и позднее вавилонянами. Это показывает, что над сиюминутными конъюнктурными обстоятельствами в целом преобладали соображения взаимной выгоды» [5. С. 188]. Более поздние связи с Вавилоном имели еще более тесный характер, так, «...Пифагор был самосцем то ли по происхождению, то ли по образованию (Diog. Laert VIII, 1, 1-2). Наличие в Киликии двух самосских колоний Нагида и Келендериды вполне объяс-

няет маршрут путешествия молодого философа к вавилонским учителям. <...> Геродот (II, 109) утверждает, что полюс и гномон (сферические солнечные часы), а также деление дня на 12 частей греки заимствовали у вавилонян...» [5. С. 191].

Еще одним из примеров заимствований из восточных традиций является соотношение мировоззрений Древнего Египта и Древней Греции. В.А. Тобин утверждает, что: «чувство порядка и стабильности, которое является характеристикой египетской религии, может рассматриваться как естественное, когда мы касаемся двух главных источников египетского религиозного сознания. Одним из этих источников и, пожалуй, самым главным, является факт порядка и стабильности, такой очевидный в природном мире. Регулярные разливы и возвращения в русло Нила, ежедневный ход солнца и постоянная смена времен года – все это указывало на непоколебимую уверенность в том, что позитивные силы жизни и света всегда превосходят отрицательные силы тьмы и смерти» [1. Р. 171]. В то же время, если обратиться к Платону, к диалогу «Тимей», можно увидеть схожие мысли, так как космос представлен сотворенным гармонично, создан благим Демиургом по своему образу, более того, солнце, которое является по представлениям греков колесницей Аполлона, дает своего рода гарантию тому, что весь мир освещен справедливостью, а значит, мир не может быть устроен плохо.

Общим для средиземноморской культуры является и представление о вертикальном устройстве мира. На основе вышеперечисленных фактов, а также различных мифов и легенд Египта, Финикии, Греции и Междуречья, можно предположить, что мир представлялся созданным единым творцом, мастером, демиургом в широком смысле слова, который, сотворив космос гармонично, справедливо и целесообразно, создал и богов, которые сотворили лю-

дей. При этом боги всегда расположены выше людей в рамках топоса, на горе, в небесах и так далее. Важно также отметить, что в эпосе всех этих культур всегда присутствуют мифы о героях, посещавших загробный мир, как наглядный пример взаимодействия обычных людей, богов и судьбы, которая представляется доминирующей силой, подчиняющей себе всех и вся.

Не стоит упускать из виду и концепцию Вальтера Буркерта. В своих работах он представляет литературные и лингвистические доказательства влияния Ближнего Востока на архаическую Грецию, в частности, он находит отражение своих слов в трудах Гесиода и Гомера. Он проводит очень убедительные параллели между мотивами различных эпосов. К примеру, в 1964 году в обсуждении «Эпоса о Гильгамеше» в качестве модели для гомеровской «Илиады» он писал, что дни «классической» эпохи не прошли. Писать о греческой литературе, не зная переднеазиатских языков и переднеазиатской мифопоэтики, стало, по мнению В. Буркерта, так же невозможно, как изучать римскую литературу без знания греческого. По мнению немецкого исследователя, данное утверждение получает все большее признание в научном сообществе антиковедов. В. Буркерт неоднократно подчеркивает глубокий вклад переднеазиатской (в первую очередь древнеиранской) мифопоэтики в сложный процесс становления и развития древнегреческой философии и культуры.

Так, многие греческие философы, поэты, в частности, Гомер в своей «Одиссее», описывают отношения между греками и народами Востока, включающие в себя торговлю, обмен опытом и прочие взаимодействия, в которых греками были переняты некоторые религиозные и культурные навыки, впоследствии дополненные ими своей культурой. По признаниям многих исследователей, древние греки не просто перерабатывали различные аспекты,



позаимствованные из других культур, они выводили их на новый уровень мировоззрения. Например, до изменений, привнесенных древними греками, на различных изображениях в разных культурах (и в Финикии, и в Египте, и в Месопотамии) боги имели бесстрастный вид, единый канонический образ, который не менялся вне зависимости от изображенного сюжета. Именно древние греки придали богам черты людей, то есть стали изображать их с разными эмоциями на лицах. Таким образом, произошел коренной сдвиг в восприятии богов, их места в мире и в понимании места человека в космосе и его отношений с богами. Впоследствии именно благодаря такому изменению в мышлении возникла философия.

В заключение можно сказать, что существуют неоспоримые факты, доказывающие взаимосвязь и взаимовлияние между культурами, мифологией и философией Ближнего Востока и Древней Греции. Если вспомнить, греки и сами никогда этого не отрицали [6]. Фактом остается то, что все, что они заимствовали, они совершенствовали, в каком-то смысле видоизменяли, но основа всегда оставалась. В связи с этим можно добавить, что игнорировать теорию, неугодную европоцентристам, неверно, ведь тогда теряется смысл в историках философии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Tobin V.A.* Mytho-Theology in Ancient Egypt // *Journal of the American Research Center in Egypt*. Vol. 25 (1988).
2. *West M.L.* *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
3. *Вольф М.Н.* *Ранняя греческая философия и Древний Иран*. СПб., Алетейя, 2006.
4. *Колобова К.М.* *Из истории раннегреческого общества: о. Родос IX-VII вв. до н.э.* Л.: Изд. Ленинградского государственного ордена Ленина университета им. А.А. Жданова, 1951.

5. *Яйленко В.П.* Архаическая Греция и Ближний Восток. М., Наука, 1990.

6. *Bernal M.* Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volumes I-III. First published in the United States by Rutgers University Press, 1987.

*М.Т. Зианишина*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: zimaryam@yandex.ru*

## **КАЛАМ И ФАЛСАФА: ЕДИНСТВО В СТОЛКНОВЕНИИ**

Автор статьи анализирует истоки зарождения калама и фалсафы, раскрывает причины расхождения этих двух направлений исламской философии, а также показывает, как повлиял исторический контекст на формирование основного идейного базиса данных течений.

**Ключевые слова:** калам, фалсафа, умма, сунниты, шииты, теология.

Первые проблемы мусульманской уммы<sup>4</sup> начались после смерти пророка Мухаммада в 632 году. До этого любые вопросы, касающиеся аспектов новой религии, разрешались самим посланником Аллаха. После смерти Мухаммада остро встал вопрос о том, кто же теперь станет наместником пророка. Наметился первый раскол в мусульманской умме. Одни полагали, что законным

---

<sup>4</sup> Умма – религиозная община. Термин сложился во время проповеднической деятельности пророка Мухаммада, когда возникло сообщество людей, объединенное общей религией.

преемником Мухаммада, который не оставил после себя наследника мужского пола, может стать только племянник и муж его любимой дочери Фатимы Али. Этот анклав принято называть шиитами. Другие же считали, что данный вопрос должна решать умма, и халифом может стать любой достойный мужчина из племени Курейш, из которого происходил сам пророк. Эту часть общины называли суннитами.

Две эти политические оппозиции сошлись в 655 году в битве за власть, так началась первая гражданская война в истории мусульманской цивилизации [1. С. 20]. Далее в истории ислама появится еще немало направлений и ответвлений, и все это множество будет определяться одной целью – стремлением возглавить умму, борьбой за власть.

Как уже было сказано, разногласия существовали с первых лет жизни общины. Стремление к власти выливалось не только в вооруженные столкновения, но и в идеологическое противостояние. Главной проблемой было толкование Корана. Эта проблема встала остро именно в период экспансии мусульманской цивилизации на другие территории с богатой историей и культурой, развитой экономической и политической системой [2. С. 27], со своими устоявшимися верованиями, а также на территории, где проживало много «людей Книги» – иудеев и христиан, поэтому их и нужно было вписать в мусульманскую цивилизацию путем исламизации. Достичь этого можно было только путем вариативного осмысления текста Корана, допущения аллегорического толкования. Вопрос законности притязаний на власть был связан и с расширением границ понимания священного текста. С арабскими завоеваниями VII–IX веков совпало появление калама.

Изначально калам был словом с широким значением, которое обозначало любое рассуждение на

религиозно-философскую тематику, в том числе христианских и иудейских теологов [З. С. 128], но с течением времени он стал самостоятельным направлением исламской философии. Первые философские рассуждения мы находим именно в каламе, в процессе ассимиляции мусульманской цивилизацией правовых норм, которые устоялись на завоеванных территориях. Приблизительно в первые три века существования ислама судебное-правовое решение о том, что правильно, а что неверно в действиях человека, устанавливалось путем отсылки, в первую очередь, к тексту Корана, авторитет которого дополнялся существующей традицией. Сомнения в их интерпретации могли быть урегулированы на основе консенсуса, такого как авторитетное вынесение заключения (ijmāʿ). Независимое умозаключение (qiyās) выносилось по аналогии законоведом, но лишь в крайнем случае, как последнее средство, и должно было осуществляться через интерпретацию текста Писания, исключая любой другой стандарт, независимый от текста Корана.

Развитие калама также было связано с необходимостью устранить противоречия в метафизике ислама. Ранние богословы сформулировали систему положений о Боге и мире. Мутазилиты VII-IX веков сделали определенные допущения, полагаясь на здравый смысл. Например, Коран говорит нам, что в судный день человек будет наказан Аллахом за все его земные злодеяния, но здравый смысл подсказывает, что совершенный Бог не накажет человека за действия, над которыми человек не имеет власти. Следовательно, человек должен иметь право выбирать свои действия, и Бог не предопределяет человеческий выбор. Таким образом, вопросы примирения таких свойств Бога, как всезнание и всемогущество, также дали толчок развитию теологии.

В этот же период происходит усиление интереса к греческой традиции, особенно в тех регионах, где до ислама было распространено христианство, которое к тому времени уже освоило греческую философию и употребило ее под свои нужды. «Служанка» христианской традиции начала проникать и в мусульманскую цивилизацию.

Хотя ранний этап развития исламской теологии прошел без явной отсылки к философии, базирующейся на греческой традиции (фалсафа), мутазилиты опосредованно унаследовали от нее несколько производных понятий, таких как «Бог» и «человек», через христианскую теологию. Мутазилиты и ашариты пользовались оружием аристотелевской логики в своих дискуссиях и спорах, но ни одна из сторон открыто не называла греческую философию источником верных представлений о Боге и мире. Возникает вопрос: в какой степени повлияла греческая традиция на становление калама? К тому моменту, когда фалсафа стала широко известна среди ученого сообщества того времени, она уже вряд ли могла как-либо повлиять на становление исламской доктрины, которая к тому моменту уже сформировалась [4. Р. 2-6].

Фалсафа начала зарождаться чуть позже калама в VIII веке, и связано это с активной переводческой деятельностью. С 750 г. по 1000 г. было переведено на арабский язык большое количество философских текстов. Мыслящий человек того времени был впечатлен глубиной понимания и силой рассуждений, явленных в трудах греческих философов, в частности Платона и Аристотеля. Одна из главных претензий фаласифа к представителям калама сводилась к способу рассуждения: последователи греческой традиции считали диалектику (в аристотелевском понимании), которой пользовались

мутакаллимы, низшим способом размышления. Но настолько ли велика здесь разница для достижения поставленной мутакаллинами цели: изначально их целью было просвещение (религиозное) народных масс на базарных площадях, поэтому диалектические рассуждения подходили для этого как нельзя лучше. Тем более что калам брал посылки своих размышлений из религиозных текстов или утверждений, которые (хотя и логически недоказуемы) для калама не подлежат сомнению ввиду божественных предпосылок. Фаласифы работали с посылками, которые не подлежат сомнению с логической точки зрения. Таким образом, и те, и другие считали свои посылки верными.

Могла ли фалсафа представлять опасность для теологии, уже выработанной мутакаллинами, с ее претензией на науку, на знание истины о мире, демонстрирующей такую же уверенность, как и медицина, математика, астрономия и других греческие науки, которые успели занять свое место в интеллектуальном пространстве мусульманского мира IX века? Возможно, но с середины IX века до середины XI в. мутакаллимы и фаласифы старались не конфликтовать напрямую, хотя отношения между ними были напряженными. Этот конфликт между фалсафой и каламом был отложен на два века по нескольким причинам. Во-первых, арабские философы, работая в определенном идеологическом окружении, с осторожностью высказывали свои идеи и старались максимально их соотносить с основными доктринами ислама. В соответствии с этим был представлен неоплатонический мистицизм ал-Фараби и Ибн Сины (как один из видов суфизма); никто из них публично не отрицал воскрешения (в Судный День) и даже рационально объяснял восхождение Пророка. Во-вторых, ашаритская школа калама стала доминирующей только

после основания Низамийи – учебно-образовательного центра в Багдаде эпохи Сельджукидов – как школы суннитской теологии (1065). До этого при Фатимидах дозволено было больше.

Так начинается сложный период для фалсафы. Все больше со стороны богословов звучат упреки, что фалсафа позволяет себе высказываться о таких вещах (например, сотворение мира), которые и так уже нашли свое отражение в Священном Писании.

Тем не менее настоящий удар по фалсафе совершил ал-Газали (1058-1111), он уже бил противника его же оружием в книге «Непоследовательность философов» (1095). Утверждая, что Аристотель и арабо-мусульманские перипатетики выносят суждения, опираясь на догадки и предположения, а не на истинное и достоверное знание, ал-Газали доказывал непоследовательность их взглядов в вопросах вечности и творения мира, доказательства бытия Бога, атрибутов Бога, божественного знания, движения, возможности чудес, бессмертия человеческой души, воскрешения и посмертного существования. А между 1096-1106 гг. в работе «Критерии различения ислама от еретических учений» (*Kitāb fayṣal at-tafriqa bayn al-Islām waz-zandaqa*) обосновал невозможность аллегорического толкования Писания со стороны восточных перипатетиков.

В Машрике никто не взял на себя смелость полемизировать с ал-Газали. Но кто-то должен был это сделать, если фалсафа хотела выжить в мусульманских реалиях. Приблизительно через восемьдесят лет в Магрибе андалусский мыслитель Ибн Рушд вступил в полемику с ал-Газали на страницах своей работы «Непоследовательность непоследовательности». Несмотря на прошедшие почти сто лет, данная полемика оставалась актуальной, без нее нельзя было продолжать конструктивный философский дискурс.

Попытка Ибн Рушда согласовать две явно различные системы мышления была созвучна всей исламской культуре в целом, которая в основе своей является синкретичной. Поэтому его трактаты – своего рода кульминация усилий примирить непримиримые (на первый взгляд) начала. Возможно, именно благодаря этим усилиям фалсафа нашла свое место в средневековой арабо-мусульманской цивилизации.

На протяжении нескольких веков в Андалусии маликитская школа шариатского права, опиравшаяся на учение имама Малик ибн Анас, была доминирующей и контролировала все сферы, в которых требовалось выносить суждения по вопросам морали и общественных ситуаций. Маликиты Андалусии считали, что не нуждаются в других религиозных догматах, кроме тех, которые можно почерпнуть из Корана. Мутазилиты появились в Андалусии около X века, но считались еретиками, а в то время практиковалось преследование инакомыслящих.

Так, например, первый философ-суфий Андалусии Ибн Массара (883-931) и его ученики выжили только благодаря тому, что жили отшельниками.

Ситуация не изменилась и при династии Алморавидов, Али ибн Юсуф во время своего правления (1106/7-1142/3) придерживался политики поощрения факихов, изучения маликитских догматов и запрета на теологию. В этот период были сожжены даже труды ал-Газали.

Казалось бы, в условиях, когда преследовалась теология, философия не должна существовать, но она, наоборот, стала возрождаться в Алмерии. Орден суфиев развивался, в нем тоже наблюдалась преемственность (так, восстановить основные идеи учения Ибн Массары стало возможно благодаря приведенным Ибн Араби (1165-1240 гг.) большим фрагментам текста).



Первым андалусским философом, который обращался к трудам Платона и Аристотеля, был Ибн Баджа (ок. 1070-1139). Другой представитель восточного перипатетизма в Андалуссии Ибн-Туфаль (ок. 1110-1185) большую часть своей жизни прожил при правлении династии Алморавидов, но свой выдающийся труд «Повесть о Хайе, сыне Якзана», повествующее о естественном развитии человека и его мышления, он написал при династии Алмохадов.

Таким образом, в период сложного правления Алморавидов наблюдался живой интерес к философии, появились учителя, которые своими трудами подготовили появление последнего перипатетика Ибн Рушда. В столь непростых условиях философия сохранилась, но философы все же открыто предпочитали не высказываться.

Появление противников правления Альморавидов было неизбежно, и в 1146 году Абд-ал-Мумин (1101-1163) положил конец династии Алморавидов, регионом начала управлять династия Альмохадов.

Во времена ал-Мумина образованной публике стали доступны труды ашаритов и ал-Газали. Сам он придерживался захиритского мазхаба, но в его новой империи маликиты представляли большую часть гражданской администрации, и с этим ему приходилось считаться.

Фалсафа (как философствование, ориентированное на античные идеалы), таким образом, начала свой путь в IX веке в Машрике, в XI веке она находит свое новое продолжение в Магрибе. И, несмотря на расхождение с доминирующей мыслительной традицией, продолжает развиваться при дворе Алморавидов. Эти этапы имеют свои исторические и культурные предпосылки [см. 5. Р. 6-18].

С XIII в. калам и фалсафа стремятся к друг другу: калам сближается с восточным перипатетизмом школы Ибн Сины, что было подготовлено со стороны мутакаллимов творчеством аш-Шахрастани и Фахр ад-дина ар-Рази, а со стороны фаласифов – Насир ад-дина ат-Туси. В результате, по выражению Ибн Халдуна, у «позднейших [мутакаллимов] вопросы калама и вопросы фалсафа смешались так, что эти науки стали неразличимыми». В новое и новейшее время калама, прежде всего мутазилизм, вдохновлял в мусульманском мире рационалистов, старавшихся не вступать в конфликт с основами исламского вероучения. К ним относятся мусульманские реформаторы Джамал ад-дин ал-Афгани, Мухаммад Абдо [3. С. 129].

Таким образом, зарождение калама и фалсафы можно связать с необходимостью поиска ответов на вопросы молодой религии, которые не могли удовлетворить в полной мере Коран и Сунна. Несмотря на долгий путь, расхождение в методологии и идеологии калама и фалсафы начинает нивелироваться к XIII веку, когда позиции Арабского Халифата как политической и военной мощи ослабевают.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Лимен О.* Введение в классическую исламскую философию. М., 2007.
2. *Курбаев Н.С.* Политическая мысль мусульманского средневековья. М., 2005.
3. *Ислам: Энциклопедический словарь.* М., 1987.
4. *George F. Hourani.* Background in Islamic Philosophy / Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy. London, 1961.
5. *George F. Hourani.* Background in Western Islam / Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy. London, 1961.

*В.Ю. Ивлев*  
*МГТУ им. Н.Э. Баумана*  
*(национальный исследовательский университет),*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: vitalijivlev@yandex.ru*

## **УЧЕНИЕ О НЕОБХОДИМОСТИ, СЛУЧАЙНОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ДЕМОКРИТА\***

Автор исследует понимание категорий необходимости, случайности и возможности Демокритом. В работе представлены основные тезисы реконструкции учения античного мыслителя.

**Ключевые слова:** античная философия, категории, необходимость, случайность, возможность, атом.

Согласно свидетельствам древних авторов, Демокритом было написано 70 произведений. Однако ни одно из этих произведений в полном объеме до нас не дошло. О взглядах Демокрита можно судить лишь по этим свидетельствам. В 1860 году Ф. Муллах опубликовал около 300 свидетельств о взглядах Демокрита. В 1970 году они были собраны в одной работе [1]. Философские взгляды Демокрита исследовались в отечественной литературе усилиями таких ученых, как А.О. Маковельский, С.Я. Лурье, В.П. Горан, Н.И. Стяжкин, В.С. Меськов и других авторов. В меньшей степени исследованы логические идеи Демокрита [2, 3, 4]. Вопросы, связанные с анализом учения Демокрита о категориях необходимости и случайности, были рассмотрены в работах автора [5, 6, 7, 8], однако требуют дальнейшего изучения.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект «Философско-методологические и естественнонаучные основания современных биологических и экологических концепций», № 16-23-01004.

При исследовании взглядов Демокрита на понимание категорий необходимости, случайности и возможности обсуждается в первую очередь вопрос, признавал ли он случайность. Решающим аргументом в пользу того, что он не признавал случайности, многие авторы считают высказывание «об идоле случая», принадлежащее Демокриту. «Люди измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим собственную нерассудительность» [9]. В этом фрагменте сказано, что Демокрит говорит об идоле случая, обозначая случай словом «тюхэ». Этим словом древние греки обозначали не только случайность, но и судьбу. Горан обоснованно утверждает, что этим высказыванием Демокрит критикует концепцию фатальной судьбы [10]. Таким образом, нет оснований для утверждения, что в этом или в каких-либо других высказываниях, приписываемых Демокриту, отрицается случайность.

Из текстов свидетелей и комментаторов свидетельств можно сделать вывод, что Демокрит называет необходимым то, что *вызвано внутренними причинами и присуще вещам «по природе»*. Случайным же Демокрит называет то, что *вызвано внешними причинами и не присуще вещам «по природе»*. О таком понимании говорится в свидетельстве 563 Прокла [9]. Все существующее Демокрит делит на необходимое, которое *существует во всех случаях*, и случайное, которое *существует не во всех случаях*. Случайное он подразделяет на: 1) *существующее в большинстве случаев* (возможность в первом смысле); 2) *существующее в меньшинстве случаев* (возможность во втором смысле); 3) *существующее в половине случаев* – равновероятность (возможность в третьем смысле). Таким образом, три типа случайности называются по Демокриту возможностями.

Для понимания взглядов Демокрита на необходимость и случайность следует принять во внимание его учение об атомах. Необходимыми по Демокриту являются качества, обусловленные составом атомов, и в силу этого принадлежащие телам «по природе». Эти качества принадлежат всем телам, состоящим из одинаковых атомов, и принадлежат всегда.

Качества, обусловленные способом соединения атомов, не являются принадлежащими телам «по природе», поскольку тела воздействуют друг на друга и расположение атомов в телах от этого изменяется. Такие качества являются случайными, поскольку они принадлежат не всем телам и не всегда. Демокрит не выделяет следующие возможности: «принадлежащее всем предметам, но не во всех случаях», «принадлежащее не всем предметам (некоторым), но во всех случаях». Такого с точки зрения его учения об атомах быть не может.

Учение Демокрита об обусловленности свойств тел составом, порядком и положением атомов предвосхищает достижения современной химии и физики, однако в силу умозрительности и слишком общего характера не может объяснять конкретные свойства тел конкретным составом, порядком и положением атомов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.
2. *Ивлев Ю.В.* Логика для юристов. М., 2013.
3. *Ивлев Ю.В.* Теория и практика аргументации. М., 2009.
4. *Ивлев В.Ю.* Категории необходимости, случайности, возможности: их смысл и методологическая роль в научном познании // *Философия и общество.* 1997. № 5. С. 108-125.

5. *Ivlev V., Bargamyants M., Selyutin A.* The Methodological Role of Categories of Chance, Necessity and Possibility of Scientific Knowledge // Известия МГТУ «МАМИ». 2008. № 1. С. 250-254.

6. *Ивлев В.Ю., Ивлева М.Л.* Методологическая роль категорий необходимости, случайности и возможности в научном познании. М.: МГТУ «МАМИ», 2011.

7. *Ивлев В.Ю.* Методологические принципы введения категорий модальности в современном научном познании // Гуманитарный вестник МГТУ имени Н.Э. Баумана. М., 2016. № 12 (50).

8. *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.

9. *Горан В.П.* Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984.

10. *Баграмянц М.Л.* Формирование психологической концепции одаренности. Теоретико-историческое исследование. М., Известия МГТУ «МАМИ», 2008.

11. История и философия науки / Авт. колл.: Бушуева В.В. и др. М., 2015.

12. *Ивлева М.Л.* Философские основания психологической концепции одаренности. Учебное пособие. М., МГТУ «МАМИ», 2011.

13. *Ивлева М.Л., Ивлев В.Ю., Иноземцев В.А.* Основные культурно-философские предпосылки формирования логики как философской дисциплины в допетровскую и петровскую эпохи // Известия МГТУ «МАМИ». 2013. Т. 2. № 4. С. 127-132.

14. *Ivlev V.Yu., Barkova E.V., Ivleva M.I., Buzskaya O.M.* Environmental Approach to the Study of the Modern Stage of Information Society Development: Research Prospects // International Journal of Environmental and Science Education. 2016. Т. 11. № 16. С. 9113-9124.

15. *Нехамкин В.А.* Теория общественного прогресса: достижения и пределы // Вестник Российской академии наук. 2013. Т. 83. № 8.

16. *Пусько В.С.* Некоторые аспекты современной образовательной практики // Основные направления экономическо-

го, правового и социально-культурного развития в современной России. Материалы 9-й международной научно-практической конференции: в 2-х частях. Ответственный редактор А.А. Власов. М., 2013. С. 121-128.

17. Черногорцева Г.В. Категории философии и науки в постижении мира и человека // Гуманитарный вестник. 2015. № 9 (35).

*А.С. Колесников*  
*Санкт-Петербургский государственный университет,*  
*Санкт-Петербург, Россия.*  
*E-mail: kolesnikov1940@yandex.ru*

## **ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ В ПОИСКАХ СМЫСЛА\***

В статье раскрываются условия актуализации техники истолкования и перевода философских текстов незападных философских культур. Автором выделены особенности герменевтических процедур и их соотношение с экзистенциально-рациональными подходами. Ставится проблема переводимости текстов и возможности духовной переключки между концепциями философов Запада и мыслителей Востока.

**Ключевые слова:** герменевтическая процедура, экзистенциально-рациональный подход, переводимость текстов, автохтонность китайской философии, духовная переключка.

Дискурс мультикультурализма отражает существование множества культур и различных систем их истолкования. Это состояние «конструктивного плюрализма» отражено в дискурсе истолкования утверждением, что не имеется универсальной системы объяснения картины ми-

---

\* Работа выполнена при поддержке РФФ, проект «Антропологическое измерение истории философии», № 17-18-01440.

ра, ценностных и символических форм культуры. Для обеспечения потенциала понимания бытия человека в культуре были актуализированы техники истолкования как бытия, так и культуры. С другой стороны, актуализируется проблемы перевода текстов с одного языка на другой, что особенно важно для истории философии.

История философии сталкивается с опытом обоснования универсалий западноевропейской духовной истории (начиная с античности и заканчивая современностью), а также – с концепциями восточной философии (понимаемой широко и включающей философию буддизма, даосизма, конфуцианства), что продуцирует поиски методологии понимания смыслов и самобытных оснований культур и философий с целью осознания возможности их взаимопонимания.

Проблема адекватной трактовки широко понимаемой восточной философии и культуры признается одной из главных проблем герменевтики и современной компаративистики. Ряд авторов заявляют о недостаточном аутентичном понимании и воспроизведении историко-философских текстов и требуют реализации диалогического пути постижения человеческого бытия и философской мысли. При анализе культуры и текстов стран Востока, Африки и Латинской Америки, при том многообразии социального бытия, резкой смены сути проблем, стоящих перед нациями и людьми, при разнообразии теорий, эклектике принципов, мы сталкиваемся с непредсказуемостью результатов, поскольку гуманитаристика Запада обнаруживает слабость и недостаточность концептуального аппарата и умозрительных моделей.

Действенный способ мысли, в котором столкнулись критическое сознание научного (для своего времени) просвещения, миф, ритуал, верования и философское любомудрие, заставили все эти «познавательные богатства



человечества» взаимодействовать и сосуществовать одновременно, а не просто сменять друг друга в чередовании веков. Понять их смыслы возможно с помощью сравнительных методов и герменевтических процедур истолкования и понимания другой культуры и других текстов. Заметим, что проблема перевода текстов и контекстов культуры Востока постоянно включена в сферу компаративных работ. Само исследование начинается с создания бинарной оппозиции «Свое – Иное», т.е. с разделения философии и культуры на *свою* и *иную*. Традиционно предметом сравнения выступают западноевропейская и *восточная* (*африканская, латиноамериканская и т.п.*) философские концепции, которые и рассматриваются как предельные типы мировой философии.

Философской компаративистикой используются логико-аналитический, европоцентрический и герменевтический, или экзистенциально-рациональный подходы. Анализируя их [2. С. 146-166], В.Г. Лысенко представила их концепциями В.К. Шохина и И.А. Кобзева. Первая утверждает, что то, что соответствует заданному идеальному образцу, то объявляется истинным, а то, что противоречит, выносится за скобки. Так, индийская философия как инвариант философии мировой имеет ценность, поскольку совпадает с западноевропейской (древнегреческой) философией, а китайская «философия» в зачаточном состоянии и не редуцируется к идеальному образцу [4. С. 102]. По Кобзеву, нет никаких нормативных образцов в философии, а философия – продукт культур и цивилизаций. Сравнить китайскую философию с западноевропейской стоит только как с противоположным фоном, высвечивающим ее неповторимость [2. С. 157; 4. С. 105; 1. С. 17-55].

Так выглядит давняя борьба между универсалистами и локалистами. Что же касается

индийской и западноевропейской философий, то, на основании их принадлежности к единому индоевропейскому культурно-генетическому субстрату, при сравнении довольно легко и безболезненно выявляются не только их очевидные различия, но и сходство. Есть мнения о возможности объединения латиноамериканской и африканской философии с европейской, ибо они «пытаются объяснить свой предмет на языке европейской науки» [4. С. 158]. Есть и другие позиции по отношению к чужой традиции. Этому способствует герменевтический, или экзистенциально-рациональный подход в философской компаративистике, восходящий к Дильтею и акцентирующий возможность понять «другого» как бы «изнутри». В.В. Малявин, в частности, говорит о несовместимости китайского понятийного аппарата с европейским, китайские термины непереводаемы на европейские. Вот почему не стоит сравнивать умозрительные представления о мышлении и природе на Востоке и Западе, а стоит «вслушиваться в беззвучные шаги идей» [3. С. 23].

В противовес такой негативной стратегии сравнения Е.А. Торчинов предложил позитивный экзистенциально-герменевтический вариант сравнения. Он заключается в поиске особой духовной переключки между размышлениями западного мыслителя (Хайдеггера) и замыслами мыслителей Востока за пределами вопроса о том, знаком ли был с этими концепциями тот же Хайдеггер. Здесь рассматриваются направления мысли в их открытости и вневременной онтологической диалогичности. Такой герменевтический подход к тексту дает возможность взаимоистолкования, взаимообогащения и открытию новых горизонтов вопрошания о сущем [5. С. 91]. Тем не менее внешняя рефлексия и субъект-объектная структура отношений при интерпретации текста вступают

в противоречие с широко толкуемой восточной мыслью. Эти устоявшиеся рецепты поиска смысла в диалоге культур все время ставят в центр понимания фигуру посредника, т.е. переводчика философских текстов, его толкователя. Как носитель нескольких культурных традиций мыслитель способствует их взаимодействию и взаимовлиянию.

Мы знаем, что нотный текст выступает в качестве посредника между композитором и исполнителем, так и диалог между разнообразными системами идей и традиций происходит в результате интеллектуально-волевого усилия конкретной личности переводчика с его философской культурой. Только историк философии как переводчик осуществляет взаимодействие разнородных философских культур и выявляет их общечеловеческие смыслы. Так осуществляется интерпретация текстов и их смыслов с определенными целями и установками, создание новой (условно адекватной) интеллектуальной конструкции. Смысл рождающейся конструкции предполагает многообразную рефлексивную связь одной культуры и другой проблематизированной онтологии. Происходит синтез философских культур как трансформация собственной культуры переводчика, учитывающей опыт культуры представленного текста, что можно представить как духовную форму межсубъектного взаимодействия. Именно здесь происходит коммуникация первичных матричных символических культур и зарождаются метасмыслы человеческого присутствия в Бытии как таковом.

В конечном счете мы должны определиться с методологией сравнительных исследований и философских переводов. Следует обратить внимание на традиционные приемы исследования, которые всегда были озабочены объективностью, историко-генетической обоснованностью, единством и разнообразием форм мироосвоения и

форм философствования в рамках различных социокультурных пространств и механизмах коллективной памяти.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Кобзев А.И.* Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // *Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей.* М.: Наука, 1988. С. 17-55.
2. *Лысенко В.Г.* Компаративистская философия в России // *Сравнительная философия.* М., 2000. С. 146-166.
3. *Малявин В.В.* Чжуан-цзы. М., 1985.
4. Проблема Восток-Запад в истории философии и единство мирового историко-философского процесса // *Философские науки.* 1988. № 7.
5. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. СПб., 2001.
6. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М., 1994.

*А.А. Крушинский*  
*Институт Дальнего Востока РАН,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: zvenigor@gmail.com*

## К ОСОБЕННОСТЯМ КИТАЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

В центре внимания – проблема восприятия западной мыслью китайского традиционного мышления, в частности, опознание специфики китайской рациональности. Основным препятствием здесь являются трудности идентификации системы категорий традиционной китайской мысли, кодифицированной «Канонном перемен» (Ицзин).

**Ключевые слова:** рациональность, конфуцианство, категоричность, Ицзин.

Существует серьезная проблема с восприятием конфуцианского идейного наследия вне традиционного ареала его распространения. Например, в нынешней России (как и в бывшем СССР) сложилось, можно сказать, юмористическое отношение к конфуцианству. В отечественной масс-культуре среди фейковых «афоризмов» Конфуция, пожалуй, самым распространенным является глубокомысленное рассуждение о «черной кошке». Герои двух популярных кинофильмов («Покаяние» и «Место встречи изменить нельзя») цитируют якобы Конфуция: «Очень трудно поймать в темной комнате черную кошку, особенно если ее там нет». Эта «конфуцианская кошка» прижилась в массовой политической культуре России и беззастенчиво разгуливает по просторам отечественных СМИ<sup>5</sup>. Предсказуемым следствием подобного дилетантского смехотворчества становится формирование искаженного образа Конфуция как автора тривиальных до бессмысленности сентенций, пригодных на все случаи жизни.

Как обычно, россияне не оригинальны и всего лишь воспроизводят европейские шаблоны: издавна на самом высоком уровне философской рефлексии европейские интеллектуалы раз за разом отказывали китайскому традиционному мышлению в систематичности, теоретичности и рациональности. В результате сложилось стойкое убеждение в малой вразумительности и бессодержательности текстов, преподносимых лишенному доступа к их китайским оригиналам читателю в виде аутентичных памятников китайского философствования. Классическим примером служит знаменитая гегелевская квалификация Конфуция, в которой учение китайского мудреца было безапелляционно истолковано как банальное морализирование («нравственная философия») и ничего больше: «Мы

---

<sup>5</sup> Подробнее см.: [1. С. 526-527].

обладаем беседами Конфуция со своими учениками, в которых нет ничего замечательного, а есть лишь ходячая мораль в хороших, дельных поучениях, которые мы находим всюду у всех народов и к тому же еще лучше выраженными; De officiis Цицерона, представляющая собою книгу назидательных нравственных проповедей, дает нам больше, чем все книги Конфуция. Последний является, таким образом, проповедником практической мудрости; у него совершенно нельзя найти никакой спекулятивной философии, а на основании собственных его произведений можно сделать заключение, что для его славы было бы лучше, если бы они не были переведены» [2. С. 111]. Гегелю вторит Шопенгауэр, заявляющий о «некоей специфической вялости и скуке», отличающей конфуцианскую мудрость<sup>6</sup>. За ними следует лично побывавший в Китае и соприкоснувшийся с его бытом и культурой Рассел, один из основоположников уже современного типа философствования: «Я должен признаться в своей неспособности оценить достоинства Конфуция. Его творения переполнены обсуждением тривиальных подробностей этикета, а его главная забота – научить людей правильному поведению в разнообразных обстоятельствах» [4. Р. 190]. По словам одного из значительнейших синологов XX века, размышления Конфуция «вплоть до недавнего времени рассматривались как irrelevantные серьезной философии» [5. Р. 23]. Лишь в связи с пересмотром западноевропейской мыслью своих собственных концептуальных оснований, продолжает британский ученый, в сино-

---

<sup>6</sup> «...Мы находим в Китае мудрость Конфуция, которой особенно привержены ученые и государственные деятели; судя по переводам это – пространный, банальный, преимущественно политическая моральная философия, не опирающаяся на метафизику и отличающаяся некоей специфической вялостью и скукой» [3. С. 96-97].

логии наметился обнадеживающий сдвиг в отношении к величайшему китайскому мыслителю<sup>7</sup>.

Если вся западная философия подчас видится как набор примечаний к Платону, то гораздо с большим основанием можно говорить о китайском философском наследии как о комментариях к различным гексаграммам «Ицзина». Очевидная причина данного феномена – это фундаментальность для всей традиционной китайской мысли категориальности, кодифицированной «Каноном перемен». Гексаграммы задавали то пространство мысли, формировали тот горизонт традиционного китайского мышления, в пределах которого оно только и могло существовать в убеждении, что все сколь-нибудь значимые смыслы обозримы через 64 гексаграммных «просвета бытия». Обзор самопонимания китайской мысли в ее наибольшей общности и исторической конкретности показывает, что она началась с афоризмов к шестичастной графике «Канона Перемен», продолжилась комментариями к этим афоризмам и, казалось бы, закончилась в попытках схватить радикально новые западные идеи с помощью понятийного аппарата «Канона Перемен».

Идущая в философии Нового времени от Гегеля тема противопоставления разного рода диаграмматичности (в частности, математической образности, иероглифичности, триграммно-гексаграммной графики и т.п.), привязываемой исключительно к вербальному мышлению понятийности, нашла свое достойное продолжение в

---

<sup>7</sup> По мнению А.С. Грэма, ценность идейного наследия Конфуция для современного философствования (как возможной – наряду с досократиками – альтернативы привычной парадигме) впервые была осознана лишь во второй половине прошлого столетия не синологом, а профессиональным философом Гербертом Фингаретом, сумевшим разглядеть магико-перформативные функции высказываний китайского мудреца в контексте конфуцианской ритуалистики. См.: [6. С. 300-374].

современной философии. Например, у Хайдеггера с его апологией устного языка и заявлениями о враждебности исчисления мышлению или у Делеза, развенчивающего архаичное «мышление фигурами»<sup>8</sup> в пользу философского «творчества концептов»<sup>9</sup>, отсутствовавшего, как он полагает, на Древнем Востоке<sup>10</sup>.

Пока проблема китайской категориальности остается непродуманной или, хуже того – профанированной карикатурными потугами выставить любой приглянувшийся иероглиф непременно «категорией китайской культуры/философии»<sup>11</sup> – до этих самых пор китайское мышление останется для нас безнадежно закрытым, Конфуцию не удастся высвободиться из плена навязанного ему досужими остроумцами комедийного образа чудаковатого автора напыщенных благоглупостей, а китайская философия пребудет благодатным материалом для дурацкого пародиро-

---

<sup>8</sup> В качестве парадигмальных исторических примеров подобного «мышления фигурами» Ж. Делез и Ф. Гваттари приводят такие проекции трансценденции на план имманенции, как «китайские гексаграммы, индуистские мандалы, еврейские сефироты, исламские «имагиналы», христианские иконы; все это мышление фигурами» [7. С. 116].

<sup>9</sup> «Творить все новые концепты – таков предмет философии» [Там же. С. 14].

<sup>10</sup> «...Между философом и мудрецом различие не просто в степени, словно по некоторой шкале: скорее дело в том, что древний восточный мудрец мыслил Фигурами, философ же изобрел Концепты и начал мыслить ими» [Там же. С. 11].

<sup>11</sup> См., напр., [8. С. 112-118] и [9. С. 220-243]. Приходится признать, что проблема идентификации категорий китайской мысли далеко не столь проста, как это поначалу многим казалось. Так что вопреки наивным чаяниям философствующих филологов и культурологов одного лишь инвентаризирования примелькавшихся понятий по авторитетным «энциклопедическим словарям» и прочих слепых манипуляций с текстами тут, очевидным образом, недостаточно. Огорчительно, когда высшая нервная деятельность некоторых уважаемых коллег сводится преимущественно к мелкой моторике – усердному пролистыванию словарей.



вания в стиле «дао Вини-Пуха/дэ Пятачка»<sup>12</sup>. Чем натужно изобретать велосипед, не лучше ли обратиться к *самопомощности* китайской интеллектуальной традиции<sup>13</sup> и вслед за ней увидеть в гексаграммах «Ицзина» систему категорий китайской мысли?

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Переломов Л. С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XXI в.). М.: Стилсервис, 2009.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Собр. Соч. в 14 т. Т. IX. М.-Л.: Партийное изд-во, 1932.
3. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. II. М.: Изд-во «Наука», 1993.

---

<sup>12</sup>См. [10] и [11]. «Конфуцию жизнь вообще представлялась довольно кислой. Он полагал, что связь времен прервалась и что жизнь, устроенная человеком на земле, не соответствует тому, что предназначено Небесами для всего сущего. Он считал необходимым свято чтить предков и соблюдать старинные обычаи и Церемонии, во время которых император, Сын Неба, играл роль посредника между бесконечностью космоса и конечностью земного существования. Конфуцианство выработало целую систему чрезвычайно сложных ритуалов на все случаи жизни; эти ритуалы складывались из тщательно рассчитанных жестов и шагов, точно отмеренного количества придворной музыки и строго определенных фраз и речевых оборотов. До нас дошла поговорка, сложенная о Конфуции: «Если циновка лежит неровно, Учитель не сядет на нее». Это показывает, сколь неукоснительно конфуцианцы соблюдали установленный порядок» [10. С. 17-18].

<sup>13</sup> Осознанному, кстати, уже Гегелем: «...китайцы занимались также абстрактными мыслями, чистыми категориями. Древняя книга И-цзин, т.е. книга принципов, служит при этом основой; она содержит в себе мудрость китайцев и приписывается Фу-си» [2. С. 112]. Гегель даже был готов признать наличие категориального значения у гексаграммных черт, взятых по отдельности (непрерывная – бытие, одно; прерванная – небытие, два), но никак не у триграмм (не говоря уже о гексаграммах) в целом. См.: [12. С. 470-471].

4. *Russel B.* The Problem of China. London: George Allen&Unwin LTD, 1922.

5. *Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. La Salle, Open Court Publishing Company, 1989.

6. *Фингаретт Г.* Конфуций: мирянин как святой // Конфуций (я верю в древность). М.: Изд-во «Республика», 1995. С. 300-374.

7. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.-СПб.: Изд-во «Институт экспериментальной социологии», Изд-во «Алетейя», 1998.

8. *Каранетьянц А.М.* У истоков китайской словесности: собр. трудов. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2010.

9. *Кобзев А.И.* Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2002.

10. *Хофф Б.* Дао Винни-Пуха. М.: Изд-во Амфора, 2005.

11. *Хофф Б.* Дэ Пятачка. М.: Изд-во Амфора, 2002.

12. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии в 2 тт. Т. 1. М., 1976.

*Р.В. Псху*

*Российский университет дружбы народов,  
Россия, Москва.*

*E-mail: r.pskhu@mail.ru*

## **К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА О ПЕРИОДИЗАЦИИ ИСТОРИИ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ\***

В статье рассматривается проблема периодизации истории индийской философии, а также специфика методологии

---

\* Статья подготовлена при поддержке РНФ, проект «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», № 16-18-10427.

хронологической рубрикации исторического развития индийской философии и ее принципиальное отличие от периодизации европейской истории философии.

**Ключевые слова:** история индийской философии, периодизация, история философии, история европейской философии.

Если мы говорим о периодизации индийской философии, то так или иначе, сознательно или бессознательно, мы имеем в виду периодизацию западноевропейской философии, в контексте которой мы находимся, когда бы ни зашла речь о философии вообще. История философии – это научное понятие, которое, если даже и имеет применение к материалу индийской философии, все же возникло, развилось и «закоснело» в европейской культуре. Неслучайно один из авторов многочисленных рецензий на нашу шумевшую работу «Periodization and Historiography of Indian Philosophy» [3] говорит о том, что историография долгое время была неотступным кошмаром любого исследователя индийской философии, причиной которой может рассматриваться гегелевская увязка истории философии с философией истории<sup>14</sup>. Последнее в свою очередь и стало причиной полного безразличия в философской индологии XX века к истории и предельного внимания индологов к точечному анализу философских понятий [1. Р. 604-610].

В свое время В. Виндельбанд, утверждая, что философия, в отличие от науки, имеющей дело с реальностью, представляет собой систему оценочных

---

<sup>14</sup> Как мы помним, история философии как наука появилась благодаря Гегелю, который говорил о том, что история философии представляет собой процесс выработки категорий разума, а не собрание мнений различных людей обо всем. Правда, Гегель пошел дальше, заявив, что историческая последовательность разработки этих категорий совпадает с последовательностью самой философской системы Гегеля, элементами истины которой они и являются.

суждений, т.е. систему оценок этой самой реальности,<sup>15</sup> говорил о двойственности методологии истории философии как дисциплины: с одной стороны, она должна ориентироваться на познание уникального, а с другой – обращаться к универсальным трансцендентальным ценностям, уникальным образом раскрывающимся в той или иной философской системе. Таким образом, основная проблема истории философии, как дисциплины, связана с выяснением того, как те или иные универсалии воплощались через уникальные личности философов в философских системах в различные периоды развития человеческой мысли. Отмечая метаморфозы значения слова «философия», начиная с Античности, Виндельбанд ставит вопрос о смысле изображения философских учений в исторической перспективе, связанных между собой порой исключительно номинально, другими словами, – вопрос о смысле истории философии как научной дисциплины, в которой по сути отсутствует общий для всего развития философии предмет изучения. Исходя из этого делается вывод, что общая связь всех этих философских учений, которая оправдывает существование истории философии, находится не в предмете и не в целях философских изысканий, а в общности результатов, достигаемых философами – сознательное выражение деятельности человеческого разума, преобразование ее продуктов из первоначальной формы взглядов, чувств и стремлений в форму понятий [5. С. 17]. Отсюда дается определение истории философии как «процесс разработки европейскими народами и выражения в научных понятиях их мировоззрения и отношения к жизни» [Там же].

---

<sup>15</sup> По Виндельбанду, возможны три типа оценок: логические (по критерию истина-ложь), этические (добро-зло), эстетические (прекрасное-безобразное).

Среди факторов, которые оказывают ключевое влияние на развитие истории философии, Виндельбанд выделяет культурно-исторический, ибо условия определенного времени, общественно-политические события, развитие наук, религиозные вопросы создают почву для постановки, изменения или исчезновения той или иной философской проблемы. Именно в этом смысле мы можем говорить о философии как самосознании эпохи. И именно культурно-исторический фактор оправдывает существование тех философских учений, которые внутренне не оправданы. В этой связи можно говорить о существовании относительной истины в истории философии (оправдываемой историко-культурными обстоятельствами) и абсолютной (оправдываемой имманентной необходимостью). Отдельного внимания в истории философии заслуживает фактор индивидуальности, когда личность философа оказывает на развитие философии большее влияние, чем время. Исходя из этих положений, Виндельбанд определяет следующие задачи историко-философского исследования: точная установка всех данных о жизни, интеллектуальном развитии и учении философа (главный источник – сочинения самих философов); восстановление генетического процесса – установление зависимости учения от воззрений предшественников и пр.; оценка значимости полученных результатов. Первые две задачи определяются им как филологически-исторические, последняя – как критическо-философская.

Историческому делению истории философии Виндельбанд предпосылает обзор философских проблем, которые он делит на теоретические (познание действительности и самой познавательной способности человека) и практические (связанные с целесообразной деятельностью человека). Само разделение истории философии Виндельбандом предлагается следующее: философия греков (600-

322 гг. до н.э.); эллинско-римская философия (322 до н.э. – 500 гг.н.э.); средневековая философия (V-XV вв.); философия эпохи Возрождения (XV-XVII вв.); философия Просвещения (1689-1781); немецкая философия (1781-1820); философия XIX в. [Там же. С. 27].

Все вышеизложенное хорошо знакомо любому историку философии и принципы историко-философского исследования, обозначенные Виндельбандом, давно уже носят характер общепринятых (хотя периодизация самой западно-европейской философии может выстраиваться и несколько иначе).

Но обратимся к истории индийской философии и посмотрим, носят ли эти принципы универсальный характер, то есть работают ли без ущерба на материале индийской философии.

Распространенное представление о периодизации индийской философии, которое сложилось благодаря русскоязычным научно-популярным изданиям работ С. Чаттерджи, Д. Датты, Д. Чаттопадхьяи и С. Радхакришнана, а также работам В.К. Шохина, достаточно адекватно суммировано в статье «Периодизация индийской философии и векторы ее направленности» [6. С. 239-246]. Автор указанной работы в истории развития индийской философии вычленяет три основных периода и один факультативный (приводимый, видимо, для полноты). К первым трем относятся ведийский (1500-500 до н.э.), классический, или брахмано-буддийский (500 до н.э. – 1000 н.э.), постклассический, или индуистский (с 1000 г. н.э.). К факультативному относится современный период. При этом дается традиционная классификация школ индийской философии, основанием которой является признание (шад-даршана) или непризнание (джайнизм, буддизм, чарвака-локаята) Вед. Отмечается сходство индийской и европейской традиций философствования (единое пространство индоевро-

пейских языков, культурно-исторические связи, архетипы и компоненты картины мира). Внутри индийской философии сходство школ отмечается в понимании конечной цели, трактуемой как освобождение от страданий и перерождений, и связанной с этим практической направленности философских систем. Каждая из школ разработала определенный уникальный аспект и посему отношения между ними характеризуются как полифонические: «каждая из школ делает акцент на своем предмете, но все вместе они составляют как бы единый философский факультет с различными кафедрами» [Там же. С. 243]. Переход от одного периода к другому автор анализируемой статьи не акцентирует, но из самого изложения ясно, что ведийский период характеризуется выработкой основных понятий индийской философии (Брахман, Атман, сансара, карма и др.), классический определяется появлением этической проблематики, развитием даршан, развитием буддизма и джайнизма, индуистский период характеризуется вытеснением буддизма из Индии, выдвиганием на первый план вишнуитских и шиваитских систем, тантризма, шактима и ряда монотеистических учений (кабирпантхи и сикхизма). Современный период характеризуется появлением мыслителей, творчески перерабатывающих западную философию и индийские традиционные учения. «Факультативность»<sup>16</sup> этого периода можно объяснить тем, что в настоящее время в Индии воспроизводятся традиционные методы, предметы и жанры текстов индийской философии.

Но можем ли мы говорить, что представленная

---

<sup>16</sup> Автор статьи не использует слово «факультативность», но исходя из построения самой работы, можно предположить, что этот период не характеризуется оригинальными философскими учениями, способными «конкурировать» с учениями классической индийской философии или учениями европейской традиции.

выше схема развития истории индийской философии, несмотря на свою популярность в кругах неспециалистов, так же теоретически обоснована как периодизация истории европейской философии, предложенная В. Виндельбандом? И может ли индолог в своих исследованиях истории индийской философии руководствоваться аналогичными соображениями, что и историк европейской философии? Как отмечает Эли Франко во введении к упомянутой работе «*Periodization and Historiography of Indian Philosophy*», практически любая периодизация истории индийской философии исторически и культурно обусловлена, и то, что считалось принятым полстолетия назад, сегодня выглядит анахронизмом (ср. положение текстов Ведического периода в философской индологии в XIX и XX вв.). Другими словами, периодизация индийской философии, как показывает практика, в отличие от более или менее устоявшейся периодизации истории европейской философии, имеет тенденцию изменяться с развитием философской индологии, которая вынуждена учитывать реалии индийской культуры и вовлекать в область своих изысканий далекие от чистой философии темы изучения. И часто то, как исследователь хронологически «рубрикует» историю развития индийской философии, зависит от того, что он понимает под философией в целом (см., к примеру, периодизацию В.К. Шохина [7]), или от того, насколько подробно он считает нужным членить в рамках одной школы различные ее поднаправления (в этой связи можно упомянуть различные классификации веданты), и что именно он считает важным выделить в качестве отдельного периода в развитии той или иной школы (т.н. «оценочная» периодизация [2. P. 155]).

В этой связи необходимо говорить о принципиальном отличии методологических подходов



исследования историй европейской и индийской философии, обусловленном не только историко-культурными условиями их развития, но и внутренней логикой этого развития, которая представляется довольно «мобильной» и гибкой, поскольку во многом зависит от субъективных факторов, в частности, от позиции самого исследователя.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Anand Venkatkrishnan*. Periodization and Historiography of Indian Philosophy ed. by Eli Franco (review) // *Philosophy East and West*. University of Hawai'i Press. 2015. V. 65. N. 2. P. 604-610.

2. *Freschi E.* Periodization and Historiography of Indian Philosophy. Edited with an Introduction by Eli Franco. Vienna: De Nobili, 2013. P. viii-388 // *Journal of the American Oriental Society*. 135.1 (2015). P. 154-156.

3. *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*. Ed. by Eli Franco. Wien, 2013.

4. *Yoshimizu Kiyotaka*. Book Review: Eli Franco (ed.), *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* // *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: saMbhāṣā*. 2015. V. 3. P. 260-271.

5. *Виндельбанд В.* История философии. Киев.: Ника-Центр, Вист-С. 1997.

6. *Матвеев С.А.* Периодизация индийской философии и векторы ее направленности // *Материалы Международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной Духовной Академии*. Сборник докладов. СПб.: Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви», 2015. С. 239-246.

7. *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004.

*Р.В. Псху*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: r.pskhu@mail.ru*

*Г.В. Защитина*  
*Московский государственный лингвистический университет,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: jackdawnest@gmail.com*

*Л.Э. Крыштон*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: ricpatric@gmail.com*

*Н.Н. Данилова*  
*Московский государственный лингвистический университет,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: danani@list.ru*

*Л.Г. Калашникова*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: bgka72@mail.ru*

**ФИЛОЛОГ *VERSUS* ФИЛОСОФ:  
К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДЕ ФИЛОСОФСКИХ  
ТЕКСТОВ\***

В статье разбираются основные принципы работы по переводу философских текстов, обладающих рядом специфических черт, к которым можно отнести использование определенного терминологического аппарата. Адекватный перевод терминов на рус-

---

\* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект «Методологические проблемы исследования истории философии в контексте перевода», № 16-03-00806.

ский язык (с любого языка) является основной задачей и в то же время нередко и основной сложностью, с которой встречается переводчик. При переводе приходится учитывать не только вкладываемый автором в понятие смысл, но также и структуру русского языка, что приводит нас к необходимости тесного взаимодействия философа и филолога в процессе перевода данного вида текстов.

**Ключевые слова:** перевод, интерпретация, санскрит, философский текст, смысл, понятие.

*Перевод философской книги – это особый вызов, так как переводчику недостаточно разбираться в философии, он или она должны быть философами.*

*Д. Дэвидсон*

Исследователь, работающий в области философской индологии, часто сталкивается с мнением, что философы, занимающиеся переводом и анализом философских текстов на санскрите, не так или недостаточно хорошо их переводят. Подобное мнение может выражаться открыто в печатном пространстве научной дискуссии в отношении того или иного перевода, или же в интернет-пространстве социальных сетей, в котором затрудняется использование принятых в науке ссылок, но в котором могут выдвигаться не менее научные по своей сути критические аргументы. Полагаем, что для сохранения чистоты научного изложения, мы, так же как и критики, опустим тот факт, что исследователи философских текстов, имеющие философское образование, а часто и лингвистическое, все-таки санскрит изучали в течение длительного времени, и примем, что их знание санскрита неудовлетворительно для перевода таких сложных текстов. То есть заранее будем исходить из позиции абсолютной правоты тех, кто по тем или иным причинам отказывается считать тот или иной перевод философ-

ского текста с санскрита (или исследование особенностей философского санскрита) адекватным и эквивалентным.

В качестве образца подобной критики мы разберем некоторые критические аргументы, традиционно выдвигаемые против так называемого интерпретирующего перевода [1].

Одной из настойчивых рекомендаций упомянутых авторов критических рецензий, разумных с филологической точки зрения, является требование разбивки сложных слов в санскритском тексте на составляющие компоненты, облегчая тем самым читателю, незнакомого с санскритом, восприятие текста. Другими словами, если в санскритском оригинале предложение или словосочетание было монолитно, то его латинскую/кириллическую транслитерацию следует представлять уже в «разобранном» виде, то есть с помощью тире, пробелов, воссоздания первоначальных фонем транскрибировать санскритский источник в прозрачном для филологического анализа виде. На наш взгляд, это недопустимо, если нет каких-либо побочных целей, оправдывающих его<sup>17</sup>. Почему же это требование, нужное на начальной стадии изучения философского санскрита, недопустимо для философских переводов и анализа особенностей философского санскрита? Прежде всего, этого требует научная точность: если в оригинале текст монолитен, то его транслитерация должна отображать ту же самую монолитную форму подачи этого текста. Оставляя в стороне доводы о том, что все-таки

---

<sup>17</sup> Речь не идет о «кухне» переводчика, то есть о его черновой работе. Конечно, каждый переводчик такую разбивку осуществляет. Вопрос в том, нужно ли знакомить читателя перевода с этой разбивкой, то есть при цитировании санскритских текстов вносить в них некий «порядок», который помог бы понять, почему переводчик именно так, а не иначе переводит этот текст.

форма уже меняется, поскольку шрифт деванагари передается латиницей/кириллицей, объясним почему.

Санскритский синтаксис не так однозначен, как его пытаются представить, и читатель должен это понимать<sup>18</sup>. Приведем пример неоднозначности перевода монолитной санскритской фразы из «Чхандогья-упанишады», разное прочтение которой в свое время послужило причиной разрыва средневекового философа Рамануджи со своим ведантистским учителем Ядавапракашей – tasyayathAkaryAsampuN]arIkamevamakXinI. Согласно разбивке Ядавапракаши, этот текст должен читаться следующим образом: «Глаза Брахмана похожи на ягоды обезьяны». Рамануджа же предложил иную разбивку этого текста, и его перевод обрел иной смысл: «Глаза Брахмана похожи на цветок лотоса, распутившегося при восходе солнца». Обе интерпретации оправданы и допустимы санскритской грамматикой. Приведенный пример демонстрирует тот факт, что свободный порядок слов в санскрите действительно может быть причиной абсолютно разных переводов одного и того же текста. И обусловлено это как раз грамматической «статичностью» философского санскрита, под которой мы понимаем отсутствие полноты грамматических показателей для большинства используемых в тексте основ. В случае философского текста эта статичность не может (и не должна) быть преодолена чтением и изучением разнообразной литературы на санскрите<sup>19</sup>, что

---

<sup>18</sup> Более того, учебники по санскриту практически ничего не говорят о синтаксисе санскрита. Более или менее подробно о санскритском синтаксисе сказано в грамматическом очерке санскрита А.А. Зализняка, а также в исследованиях, приводимых в статье Псху Р.В. [2], также следует отметить книгу Таба [3], в которой подробно разбираются особенности комментаторской литературы в Индии.

<sup>19</sup> Разножанровую литературу на санскрите, разумеется, нужно читать переводчику философских текстов, но это не является *condicio sine qua*

обусловлено спецификой самого философского текста. Особенности философского текста связаны с особенностями смысла, который, как известно, весьма изменчив, недоступен для полного осмысления, и в этом смысле философские смыслы превращают философские тексты в тексты вечные: смысл всякий раз создается заново.

Другим аргументом против разбивки санскритских фраз является то, что в случае ее осуществления мы как раз нивелируем те особенности философского санскрита, которые не имеют аналога ни в какой иной философской традиции мира<sup>20</sup>.

Важным аспектом критического разбора переводов санскритских философских текстов является и вопрос передачи ключевых терминов на русский язык. Часто стремление переводчика найти эквивалент санскритскому термину в западноевропейской традиции<sup>21</sup>, определяемый как «лингвистический патриотизм» [1], рассматривается как утопическая, а иногда и тупиковая задача, которая приводит к заведомому программированию читателя на обнаружение родства и сходства там, где его нет изначально: термины обретают ассоциации и коннотации, не имеющиеся в исходном языке. И все это при том, что термины, как известно, в основном лишены эмоционального значения, хотя и могут в отдельных случаях приобретать в тексте определенную

---

*пон* для его деятельности по переводу философских текстов.

<sup>20</sup> Слабым подобием могут выступать композиты в немецком языке. Аналогом этой особенности санскритского синтаксиса является синтаксис инкорпорирующих языков американских индейцев, в которых также зафиксированы гигантские сложные слова, по сути заменяющие собой предложения. Но мы пока не знаем о философских текстах, которые были бы написаны на этих языках.

<sup>21</sup> К этому ряду переводчиков В.Г. Лысенко относит Ф.И. Щербатского, В.К. Шохина и А.В. Парибка [1].

эмоциональную окраску. Кроме того, термины характеризуются моносемантичностью. По своей природе они оказывают большее сопротивление процессу обрастания дополнительными значениями.

В данной связи следует отметить и то, что многие переводчики также руководствуются следующим принципом: степень терминологической насыщенности текста, степень его синтаксической сложности и применение «академической» фразеологии в переводе зависит в большой степени от характера той частной разновидности научного материала, к которой принадлежит переводимый подлинник. Чем он популярнее, чем больше в нем могут быть использованы элементы устно-разговорного стиля или средства образности, роднящие его с художественной литературой, тем более отступают на задний план специфические особенности строгого научного стиля.

В этом ключе предлагается «дать читателю возможность ощутить сопротивление материала, обозначить стыковки и нестыковки между европейской и индийской системами мышления, выявить и объяснить непереводаемые термины» [Там же]. При всей благородности этой идеи, нам все же представляется более разумной позиция У. Эко, рассматривающего комментарий к непереводаемому термину как *ultima ratio* (последний довод) переводчика [4. С. 145]: комментарий/транскрипция/калька возможны только в случае *невозможности* более или менее полной передачи термина.

Но посмотрим на проблему еще шире. Почему для историка философии реалии санскритского языка отходят на второй план, и он позволяет себе неточности, прекрасно их осознавая? И почему работа филолога над тем же текстом, пусть и точно выполненная, уступает работе философа? Обратим внимание на эпиграф к данной статье: пе-

ревод философского текста должен осуществляться философом потому, что такой перевод в отличие от любого иного является интерпретацией, философским диалогом, и в этом смысле «ничем не отличается от посредственного занятия философии» [5. С. 9]. Это касается и терминологии, и тематических блоков. В противном случае упускается специфика и смысл создания философского текста и его перевода на другой язык.

Решение данной проблемы – перевод философских текстов – должно осуществляться на междисциплинарном, лингвофилософском уровне посредством анализа грамматических конструкций, свойственных санскриту и отличных от русских, того, как тот или иной термин работает в культуре, то есть функционального анализа реалий индийской культуры. По сути это означает использовать метод «ситуативной герменевтики», под которым понимается рассмотрение лингвистических и историко-культурных параметров текста как онтологически значимых, что по-новому определяет задачи историко-философского исследования как деятельности по «выслеживанию» историко-культурных, социальных, лингвистических факторов влияния на системы конкретных философских традиций.

Подходя к переводу терминов в философских текстах с позиции филолога, разумеется, приходится прежде всего учитывать сам статус терминологических единиц (как объекта перевода) – особых лексических единиц, задача которых – обеспечивать четкое и точное указание на реальные объекты и явления, устанавливая однозначное понимание специалистами передаваемой информации. Поэтому к этому типу слов традиционно предъявляются такие основные требования (которые варьируются у разных авторов), как однозначность, соответствие буквального значения термина его



действительному значению, системность (систематичность), краткость, деривативность, лингвистическая правильность, отсутствие экспрессии и стилистическая нейтральность. Несоблюдение какого-либо из требований в процессе перевода с большей долей вероятности ведет в сторону, противоположную той, что обеспечивает переводчику адекватную передачу как самого термина, так и всего текста.

При этом критерий однозначности – едва ли не основная характеристика термина – не означает, что он полностью не зависит от контекста и в переводе всегда может передаваться лексическим эквивалентом. Речь идет лишь о том, что терминологическое значение слова закреплено в дефиниции и обычно не меняется, но в силу наличия синонимии и межотраслевой омонимии оно, как правило, определяется конкретным лексическим окружением. Синонимы в терминологии имеют другую природу и выполняют иные функции, чем в общелитературном языке. Под синонимией в терминологии обычно понимают явление дублетности. Дублетность особенно характерна для начальных этапов формирования терминологий, когда еще не произошел естественный (и сознательный) отбор лучшего термина, и имеется несколько вариантов для одного и того же понятия. Но в целом синонимия для терминологии является понятием отрицательным. Существование фонетических, графических, морфологических, словообразовательных, синтаксических и других вариантов терминов приводит к колебаниям в их написании, порождает требование инвариантности терминов – неизменности их формы.

Термины в философском тексте (равно как и в любом другом, для которого термин не будет являться элементом чужеродным, выполняющим в нем роль окказионального вторичного наименования) частотны и играют

важную смысловую роль. Условием верного перевода, то есть выбора нужного слова из числа тех, которые служат передачей термина подлинника в разных его значениях, является правильное понимание того, о чем в контексте идет речь, то есть знание явлений действительности и их названий. Поэтому при переводе философских текстов контекст (лингвистический, равно как и экстралингвистический) имеет большое значение, позволяя выявить и однозначно определить значение термина.

Интересным может также представляться существование некоторого противоречия, обусловленного тем, что понятие, определяемое термином, максимально обобщено и лишено всяких черт индивидуальности, в то время как мысли и идеи, выражаемые в философском тексте, могут быть вполне субъективны и индивидуальны. При этом при работе с философским текстом, в котором так же, как и в случае с художественным текстом, кроме знания специальной терминологии, от переводчика требуется способность следовать за ходом мыслей автора.

Поэтому для решения проблемы адекватного раскрытия значения термина следует, по возможности, учитывать все аспекты коммуникативной ситуации: субъект, адресат, их взаимодействие, условия ситуации общения, а также функции и цели [6. С. 4, 8].

Рассмотрим теперь несколько примеров из области перевода немецких философских текстов, наглядно демонстрирующих необходимость тесного взаимодействия историко-философских методов реконструкции и интерпретации с собственно филологическим и текстологическим инструментарием. Хорошей иллюстрацией сложности перевода немецких терминов и неизбежно связанного с этим процесса интерпретации заложенного смысла может считаться немецкоязычное понятие *Glückseligkeit*, часто употребляемое в эпоху Просвещения (как раннего, так и позд-

него) и впоследствии вышедшее из обихода. Этот термин состоит из двух частей: *Glück* (счастье) и *Seligkeit* (блаженство) и является крайне сложным как для перевода на русский язык, так и для понимания того, какой смысл в него вкладывался немецкими мыслителями. Обычно этот термин в русскоязычных переводах передается как блаженство. Можно согласиться с тем, что этот вариант был бы, пожалуй, идеальным для русскоговорящих современников Канта, когда его значение не ограничивалось лишь нравственно-богословской сферой, но расширялось также и на совокупность мирских благополучий. Для современного же русского языка этот вариант нельзя считать таким удачным [7. С. 739]. В отличие от того значения, которое было характерно для него в XVIII в., в современном русском языке он имеет либо ярко выраженную богословскую окраску, либо же наоборот сугубо гедонистическую. И то и другое в равной степени сразу уводило бы нас в сторону от понимания *Glückseligkeit*, создавая ряд превратных коннотаций. Поэтому в целом сегодня более предпочтительным оказывается перевод данного термина на русский язык как «счастье» [8. С. 260-264; 9. С. 127-129].

Еще одной не менее яркой иллюстрацией может служить немецкоязычное понятие *Billigkeit*, которое, в отличие от понятия *Glückseligkeit*, употребляется в немецком языке и по сей день и вполне понятно носителям немецкого языка. Основным словарным значением данного слова является русское «справедливость» [10. С. 264]. Сложность же перевода в данном случае связана с тем, что в немецком языке для обозначения нашего понятия «справедливость» существует другое слово – *Gerechtigkeit*, что способно приводить не просто к некоторой путанице при попытке перевода этих двух понятий аналогичным образом, но также и к потере ряда смысловых нюансов, нередко оказывающихся важными в

философских работах, в частности, в работах Канта, где отличия между *Gerechtigkeit* и *Billigkeit* имеют существенное значение. Это обстоятельство и вынуждает переводчиков искать удачные варианты передачи нюансировки смыслов, с которыми мы здесь имеем дело. Так, если ранее термин *Billigkeit* переводился как «справедливость» [11. С. 257-258], то в новом переводе «Метафизических первоначал учения о праве» «Метафизики нравов» было принято решение, следуя примеру англоязычного издания «Метафизики нравов», переводить этот термин как «равенство [притязаний]» [Там же. С. 1015-1017], что имеет под собой ряд текстологических оснований. Однако этот в целом достаточно удачный и корректный перевод во многих случаях плохо ложится в структуру русскоязычного предложения, что и приводит к тому, что сами авторы нового перевода «Метафизики нравов» не всегда последовательно его придерживаются [Там же. С. 99]. Кроме того, он все же не полностью раскрывает основную особенность термина *Billigkeit*, что приводит к необходимости дальнейших переводческих поисков [12. С. 63-72].

Таким образом, в процессе перевода философских текстов представляется оптимальным не впадать в крайности и придерживаться золотой середины, используя своего рода комплексный подход: сугубо филологической обработки философского текста нередко оказывается недостаточной для проникновения в глубины философского смысла, что приводит к необходимости дополнительной вдумчивой историко-философской аналитической работы, однако и философам также не лишним было бы не забывать основывать даваемые ими в процессе перевода интерпретации на предварительной текстологической проработке материала.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Лысенко В.Г.* О переводе санскритских философских текстов // Русская антропологическая школа. Труды 2. М.: РГГУ, 2004.
2. *Псху Р.В.* Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 80-89.
3. *Tubb A.G., Boose R.E.* Scholastic Sanskrit. A Handbook for Students / Ed. by A.G. Tubb, R.E. Boose. New York: Columbia University Press, 2007.
4. *Эко У.* Сказать то же самое. Опыты о переводе. М.: АСТ: CORPUS, 2015.
5. *Дэвидсон Д.* Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003.
6. *Лобанов С.В.* Стилистические аспекты функционирования терминологической лексики в художественном тексте (на материале англоязычной художественной прозы): автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук.; Моск. гос. лингвист. ун-т. М., 2003.
7. *Судаков А.К., Соловьев Э.Ю.* Примечания // Кант И. Соч. на нем. и русск. языках. Т. 3 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Канон+, 1997.
8. *Крыштон Л.Э.* Термин *Glückseligkeit* в этике Канта // История философии: история или философия? Алешинские чтения – 2015. Материалы международной конференции. Москва, 10-11 декабря 2015 / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2015.
9. *Крыштон Л.Э.* Учение о постулатах в философии И. Канта. М.: РУДН, 2016.
10. Большой немецко-русский словарь: В 3-х тт. Т. 1 / Под ред. О.И. Москальского. М.: Русский язык, 2001.
11. *Кант И.* Метафизика нравов // Соч. на русском и немецком языках: В 4-х тт. Т. 5. Ч. 1 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Канон+, 2014.
12. *Крыштон Л.Э.* Лекции Канта по естественному праву: справедливость и совесть // Кантовский сборник. 2016. № 4 (35). С. 63-72.

13. *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Соч. в 8-ми тт. Т. 6 / Под ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994.

*Н.В. Пушкарская*  
*Институт Дальнего Востока РАН,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: su-u@yandex.ru*

## **СПЕЦИФИКА РАННЕГО КАТЕГОРИАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ ДРЕВНЕГО КИТАЯ**

Статья посвящена проблеме универсальности раннего категориального мышления в Древнем Китае. Универсальные понятийные конструкции, сформировавшиеся в архаичных культурах, оказываются актуальной частью современной мировой науки.

**Ключевые слова:** универсальность, категориальное мышление Древнего Китая, пятеричная классификация, двоичная классификация, китайская традиционная медицина, гомеостаз.

### ***Универсальность архаичных форм категориального мышления***

Культура Китая уникальна своей долгой непрерывной историей и неослабевающим интересом к собственным традициям, неустанно передающимся из поколения в поколение. Но что может связывать современный мир, где преобладают технический прогресс и информационные технологии, с отдаленным полумифическим временем, когда жили известные всем легендарные китайские мудрецы? Что именно так бережно передают своим потомкам умудренные знаниями предшествующие поколения? Есть ли что-то, что создает основу китайской культуры, на которую нанизываются все остальные представления? Да, безусловно, такая основа есть. Ее создает целый комплекс

традиционных воззрений и ценностей, возникший за несколько веков до нашей эры, в «осевое время», когда в разных точках земного шара, в том числе в Древнем Китае и Древней Греции, были предприняты попытки рационально описать мироустройство. Универсальная понятийная система, сформировавшаяся в период раннего категориального мышления архаичного Китая, стала одним из главных компонентов традиционной китайской культуры, основным ядром, создающим ее своеобразие. Возникнув в далеком прошлом, она оказалась способна пережить потрясшие китайское общество катаклизмы, адаптироваться к современным культурным условиям и продолжать транслировать свои древние образы новым поколениям современных людей.

Определяющими характеристиками категориального мышления, согласно мнению ведущих представителей немецкой философии И. Канту и М. Хайдеггеру, являются априорность и предельная общность используемых понятий [1. С. 838; 2. С. 65]. У ранних греческих философов к таким понятиям можно отнести четверицу первоначал бытия (воду, воздух, огонь, землю). В Китае – это так называемые базовые классификации: двоичная (инь-ян 阴阳), троичная (сань цай 三材, «три материала»), триединство неба, земли и человека) и пятеричная (у син 五行, «пять стихий», вода – огонь – дерево – металл – почва) [3]. Эти схемы представляют собой базовые понятийные конструкции, которые являются основой для других, менее общих, понятий, отражающих устройство окружающего мира и человека.

Китайская пятерича и четверича ранних греческих философов, несмотря на некоторые внешние различия, функционально и структурно очень близки. Прежде всего, их роднит статус категориальных представлений. Что касается структуры, то здесь очевидно числовое сходство:

пятерица мыслится как четверица плюс ее центр. При этом особое значение имеет специфический характер центрального пятого элемента в составе «пяти стихий». Пятая стихия в пятеричной классификации имеет особый – «пустотный» – статус, и сама схема ориентирована на четыре стороны света и четыре времени года. И хотя греческие стихии, как правило, понимаются субстанционально, а в Китае преобладает реляционность (т.е. на первый план выходят отношения, позиция в схеме), в построениях греков тоже присутствует реляционность: внутреннюю структуру четырех стихий досократиков задает отношение противоположности<sup>22</sup>.

Универсальность четверично-пятеричной схематики подтверждается не только своим присутствием в архаичных культурах Древнего мира. Эти понятийные конструкции, стоявшие когда-то у истоков научного мышления, не остались забытыми и сейчас, хотя их актуальность кажется, на первый взгляд, сомнительной. Если в китайской современной культуре идею пятеричности еще можно обнаружить, то для нынешнего Запада вся эта четверичность/пятеричность выглядит совершеннейшим анахронизмом.

Однако, если внимательно посмотреть на генезис западной и китайской науки, то станет очевидно, что, по крайней мере, до наступления эпохи Нового времени рациональное мышление этих цивилизаций формируется примерно в одном ключе. Согласно мнению Джозефа Нидэма, известного британского исследователя китайской науки, еще в средневековой Европе, как и средневековом Китае, продолжали активно развиваться учения, основанные на представлениях о целостности и

---

<sup>22</sup> Подробнее сравнение четверицы досократиков и китайской пятеричной классификации см. [4].



реляционности миропорядка, зародившихся в эпоху раннего категориального мышления. В результате своих исследований Нидэм также приходит к выводу о том, что в средневековом Китае имели место аналоги того, что впоследствии позволило западным ученым создать новую науку. Аналогами европейской схоластики и экспериментирования он считает «неоконфуцианскую спекулятивную мысль и тонкие методы техники экспериментирования» [5. С. 142]. И только с началом Нового времени, с возникновением экспериментального метода в изучении природы, пути китайской и западной науки, казалось бы, окончательно разошлись. «С появлением работ Галилея органическое восприятие мира как законченного и иерархически упорядоченного целого было окончательно разрушено» [Там же. С. 140]. Следовательно, можно утверждать, что в конце эпохи Средневековья Китай и Европа имели похожие формы мышления и одинаковые предпосылки для создания науки в современном ее понимании (и причины того, что в Китае не возникло экспериментальное естествознание, лежат, скорее, в социальной сфере и не связаны с особенностями развития китайской мысли).

Последующее развитие западной науки является настолько очевидно отличным от развития китайской науки, что у исследователей на этот счет не возникает сомнений: европейская мысль сделала революционный скачок, а китайское научное мышление осталось в рамках древних категориальных конструкций.

Тем не менее, как ни странно, мы продолжаем находить подтверждения своим предположениям об универсальности ранних форм рационального мышления. На этот раз уже в западной науке Новейшего времени. И здесь необходимо подчеркнуть, что, если в Китае столь долгое сохранение элементов архаичной культуры можно

было бы объяснить вполне характерной консервативностью, застойностью китайской мысли, то появление тех же элементов на Западе в XX веке требует более глубокого объяснения, и отсылка к косности сознания уже не работает.

### ***Китайская традиционная медицина и понятие гомеостаза***

В китайской современной культуре актуальность обсуждаемых нами универсальных понятий проявляется наиболее ярко. Как уже говорилось, с древних времен сердцем всей китайской традиционной культуры является система представлений, связанных, в частности, с такими универсальными категориальными схемами, как фундаментальные противоположности инь-ян, пять стихий у син и единство неба, земли и человека сань цай. На примере китайской традиционной медицины, сохранившей свое значение вплоть до наших дней, и не только в Китае, особенно четко можно увидеть взаимосвязь времен и поразительные соответствия с открытиями западной науки.

Вкратце изложу основные принципы, которыми руководствуется традиционная китайская медицина. Наиболее полно основы китайской медицины изложены в трактате «Хуанди Нейцзин» «**黄帝内经**» («Канон Желтого Императора о внутреннем»), краткое название «Нейцзин» «**内经**» («Канон внутреннего») [6]. Это один из наиболее ранних сводных китайских текстов по медицине. Считается, что это произведение окончательно оформилось в период Ранней Хань, или Западной Хань (ок. 202 г. до н.э. – 8 г. н.э.). Этому предшествовало многовековое развитие множества системно незафиксированных медицинских теорий и практик, которые, в свою очередь, как и вся китайская культура в целом, берут начало в базовых принципах «Книги

перемен», построенной на отношениях противоположности между силами инь и ян, ярко выраженных прерванной и сплошной чертами гексаграмм. Идеи «Книги перемен» являются глубинным слоем мировоззрения китайского народа, данное утверждение справедливо и в наши дни.

Важность понимания взаимоотношений инь-ян и грамотного использования этих сил отражена в тексте «Нейцзин» в связи с упоминанием о древних отшельниках-даосах, пытавшихся достичь бессмертия. Их остро интересовали вопросы сохранения здоровья, излечения от болезней, и интерес к их практике не иссяк и поныне.

В 1 части «Нейцзин» в главе под названием «Шангу тянь чжень лунь» «上古天真论» «О Небесной истине древних времен» Желтый Император говорит: «...Я слышал, что в древности были совершенные люди, они владели законами превращений неба и земли, инь и ян, могли управлять своим дыханием и чистой ци, были отшельниками, тренировали свое тело, поэтому продолжительность их жизни, как и у неба и земли, не имеет конца, это результат совершенствования пути-дао и вскармливания жизни» [Там же]. На первом месте здесь стоит знание «законов превращений неба и земли, инь и ян», так как без глубокого проникновения в суть их взаимодействия дальнейшая практика, связанная с оздоровлением и поддержанием долгой жизни, не имеет смысла.

Суть заключается в том, что весь универсум и каждая его часть в отдельности описываются, как содержащие пару базовых противоположных качеств: пассивной, негативной, слабой и деструктивной инь, активного, позитивного, сильного и конструктивного ян. С помощью этой пары можно описать любой объект, любой процесс и любое качество, как потенциально обладающее двумя крайними, полярными точками своего проявления. Если мы говорим

о человеческом теле, то можно упомянуть такие противоположности, как внутренне/внешнее, пустота/наполненность, мужское/женское, горячее/холодное, движение/покой. Например, вдох/выдох – это крайние проявления одного явления, в данном случае дыхания, холод и жара – это температурные полюсы и т.п. [7. Р. 63]. Все антагонистические проявления любого процесса уравновешиваются между собой, сохраняется баланс всех сложных химических и физических взаимодействий, происходящих в теле человека. Т.е. в правильном соотношении противоположные начала присутствуют одновременно.

В норме инь и ян всегда содержат друг друга в небольшом количестве. Если же какое-то из свойств начинает чрезмерно преобладать или, наоборот, стремится к исчезновению, то баланс нарушается и наступает болезненное состояние, которое может привести к смерти. Жизнь возможна только в ситуации сбалансированности разнополярных элементов. В некоторых случаях преодолеть разбалансированное состояние может и сам организм. Когда же организм человека не справляется, нужна помощь извне, и здесь, с точки зрения китайской медицины, крайне важно понимать, что в теле, согласно древним текстам, коррелирует с инь, а что – с ян, чтобы в нужной мере ослаблять или усиливать стороны, необходимые для возвращения в исходное равновесие.

Можно сделать вывод, что основной принцип китайской медицины – это «воздействие противоположным». (Если вспомнить основной метод гомеопатии – лечение «подобного подобным», то становится очевидно, что, по крайней мере, с точки зрения китайской медицины, гомеопатия бессильна.)

Также хочется обратить внимание на тесную связь макро и микрокосма: основные законы мироздания действуют и в человеческом организме, человек не отделен от

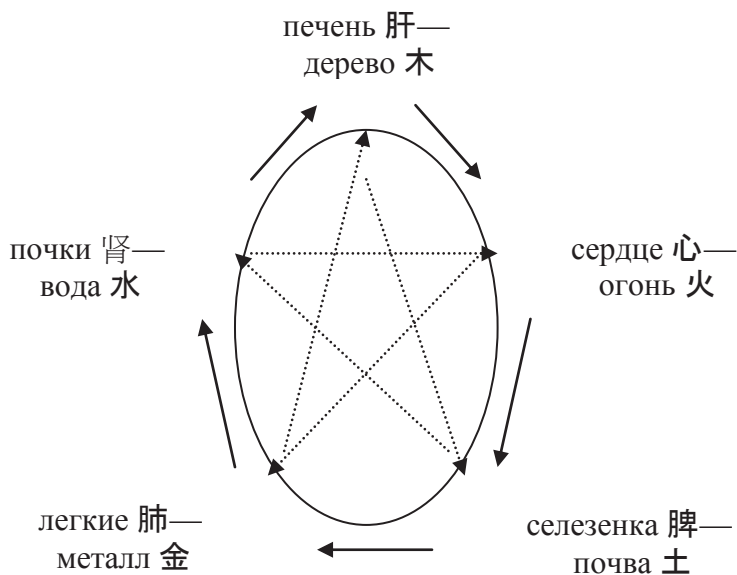
природы, он – ее часть. И это представление закреплено в троичной классификации сань цай, отражающей неразрывную связь человека с окружающей природой и космосом.

Что касается теории пяти стихий у син, то она, безусловно, существует в рамках концепции инь-ян и ее основного принципа, позволяя глубже проникнуть в отношения природы и человека. Как уже говорилось ранее, с помощью пяти стихий мир или человек описываются не только как поле взаимодействия двух противоположных сил, но и как целое, представленное пятью взаимосвязанными частями.

Применительно к человеку, структура пятеричной классификации в китайской медицине, как правило, используется при описании внутренних органов. Пять внутренних органов у цзан 五脏 соотносят с пятью стихиями у син 五行, рассматривая их отношения как часть общих процессов взаимопреодоления сянь кэ 相克 и взаимопорождения сянь шэн 相生, непрерывно происходящих как в природе, так и в отдельном организме.

В результате наблюдений за изменениями природы и связанной с ними деятельности человека были замечены повторяющиеся циклы взаимодействия веществ и материалов. В цикле взаимопреодоления сянь кэ 相克 дерево роет почву, почва преграждает дорогу воде, вода гасит огонь, огонь плавит металл, металл рубит дерево. В цикле взаимопорождения сянь шэн 相生 дерево порождает огонь, огонь порождает почву, почва порождает металл, металл порождает воду, вода порождает дерево. Подобные отношения, с точки зрения традиционной китайской медицины, существуют и между внутренними органами. Сердце синь 心, печень гань 肝, селезенка пи 脾, легкие фэй 肺, почки шэнь 肾 соотносятся с огнем хо 火, деревом му 木, почвой ту 土, металлом цзинь 金 и водой шуй 水

соответственно (см. Рис. 1). Благодаря взаимовлиянию органов друг на друга, поддерживается необходимый баланс между ними и во всех жизненно важных системах.

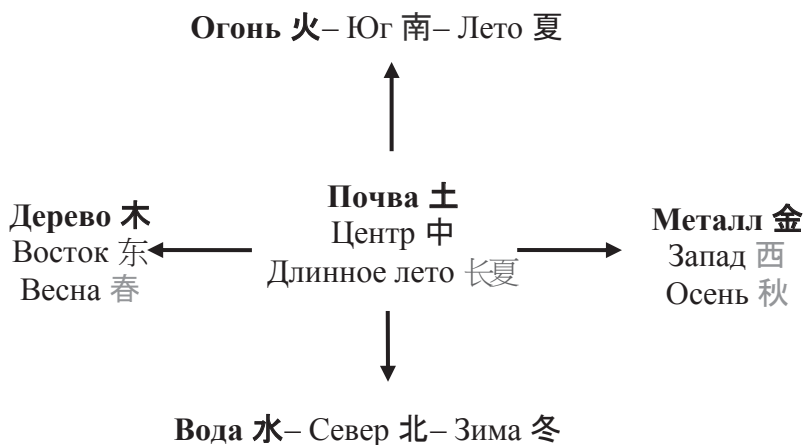


*Рис. 1. «Циклы взаимопреодоления и взаимопорождения пяти стихий и пяти внутренних органов»*

Таким образом, согласно тексту «Нейцзин», принцип работы внутренних органов также основан, в том числе, на отношениях противоположности, характерных для инь-ян.

Кроме процессов, происходящих внутри человеческого тела, в «Нейцзин» большое внимание уделяется и воздействию окружающего мира на состояние организма. Речь идет четырех сторонах света сы фан 四方, четырех сезонах сы ши 四时, явлениях природы у чжэн 五征 и о пяти вкусах у вэй 五味.

Напомню, что китайская пятерница представляет собой четверицу, дополненную центром (центральной пятой стихией), а сокращенной версией пятеричной схемы является четверица. Поэтому четыре стороны света (сы фан 四方) и четыре времени года (сы ши 四时) – это примеры базовых корреляций с пятью стихиями у син.



*Рис. 2. «Схема корреляций пяти стихий, четырех времен года и четырех сторон света»*

Влияние на человека времен года значительно. Весной и летом наблюдается усиление репродуктивной функции и функции роста, в то время как осень и зима выполняют задачу сохранения структуры [Ibid. P. 82]. Внутренние органы сосуществуют с окружающей средой в одном ритме и функционируют подобным образом.

Все эти сложные взаимозависимые процессы, происходящие в человеческом организме, согласно наблюдениям безымянных китайских мудрецов, являются отражением общих процессов, происходящих в окружающем мире. Способ взаимодействия сил, действующих в приро-

де, не отличается от способа взаимодействия тех же сил внутри человека. Сбалансированная работа сложной системы живого организма и равновесное состояние природных сил являются важнейшим условием полноценного существования, более того – условием жизни. Древним китайцам много веков назад удалось зафиксировать в текстах и донести до нашего времени свои потрясающие догадки, касающиеся бытия человека в мире. С давних времен и до наших дней они упорно придерживались холистической точки зрения на окружающую действительность. И теперь мы имеем возможность наблюдать, как их, якобы примитивные, рассуждения находят отклик в современной науке.

Концепция гомеостаза (от др.-греч. «гомео» – подобный и «стазис» – неподвижность), очень популярная в современной западной медицине, описывает способность сложных живых систем воспроизводить себя и самостоятельно поддерживать необходимое для жизни равновесие.

В XIX в. французский физиолог Клод Бернар обратил внимание на то, что тело само поддерживает в постоянном состоянии все, что необходимо для нормального функционирования. Он предложил концепцию «внутренней среды» и указал, что сохранение постоянства внутренней среды – это главное условие самостоятельной жизни организма [8].

В 1932 г. американский физиолог Уолтер Кэннон в труде «Мудрость тела» («The Wisdom of the Body») развил концепцию Бернара и предложил новый термин «гомеостаз», означающий сложный механизм поддержания статичных условий во внутренней среде организма [9].

Норберт Винер, великий математик и основатель кибернетики, развил концепцию гомеостаза дальше и открыл, что основной механизма контроля и регуляции



гомеостаза является отрицательная обратная связь (ср. с основным принципом действия сил инь-ян). Кстати, принцип обратной связи затем стал важнейшим и при создании сложных систем управления для вычислительных машин [10].

Возникает вопрос, каким образом отжившие формы мировосприятия, казалось бы преодоленные прогрессивным человечеством, продолжают возникать в современном научном творчестве? Быть может эти мыслительные конструкции не являются такой уж безнадежной архаикой, не имеющей ничего общего с современным миром?

Совпадения в наблюдениях китайской традиционной медицины и западной науки поразительны, но вполне объяснимы. Отсутствие мощной естественнонаучной доказательной базы не означает ложного направления мысли. Рациональность человеческого мышления универсальна и не имеет временных и пространственных границ, отличаются лишь методы исследования. Способность человеческого разума верно схватывать суть наблюдаемых явлений позволяет создавать универсальные понятийные системы, не теряющие своей актуальности во все времена. И одной из таких универсальных категориальных систем, безусловно, является система китайских базовых классификаций.

## ЛИТЕРАТУРА:

1. *Кант И.* Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение // Критика чистого разума. Минск: Литература, 1998.
2. *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007.
3. *Крушинский А.А.* Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. 2006. № 5. С. 5-22.
4. *Пушкарская Н.В.* К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // Философия и культура. 2016. № 10. С. 1430-1441.

5. *Нидам Д.* Математика и наука в Китае и на Западе // Методологические проблемы генезиса науки. Реферативный сборник. Москва. 1977.

6. 黄帝内经 (Хуанди Нейцзин, Канон Желтого Императора о внутреннем). URL: <http://www.gushiwen.org/guwen/huanglei.aspx> (дата обращения: 16.04.2017).

7. *Wei Tsuei.* Roots of Chinese Culture and Medicine. Chinese Culture Books Co. Oakland, California, U.S.A. 1989.

8. *Бернар К.* Лекции по экспериментальной патологии. М.-Л., Биомедгиз, 1937.

9. *Cannon W.B.* The Wisdom of the Body. Norton, New York. 1963.

10. *Винер Н.* Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине. М.: Советское радио. 1968.

*Н.А. Сафина*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: videhidevi@gmail.com*

## **СУБСТАНЦИЯ И ЕЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ В ФИЛОСОФИИ ВЕДАНТА ДЕШИКИ\***

В статье представлена концепция субстанции вишишта-адвайта-веданты, предложенная Веданта Дешикой (XIII-XIV вв.). Рассматриваются шесть типов субстанции: ишвара (Брахман), индивидуальная душа, знание, время, материя и трансцендентальное вещество (нитья-вибхути) и их деление на сознающие и не-сознающие, материальные и нематериальные субстанции.

---

\* Статья подготовлена при поддержке РФФ, проект «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», № 16-18-10427.

**Ключевые слова:** индийская философия, вишишта-адвайта-веданта, Веданта Дешика, Рамануджа, субстанция, Брахман.

Веданта Дешика (1269-1370), известный также как Венкатанатха, является одной из ключевых фигур в истории индийской философии благодаря своему вкладу в философскую систему вишишта-адвайта-веданты. Корпус его работ составляет около 120 трудов на санскрите, тамильском и его санскритизированной форме манипуралам. Философское учение Венкатанатхи характеризуется строгой приверженностью традиционной индийской учености и канонам веданты<sup>23</sup>, а также точностью и последовательностью передачи философских концепций Рамануджи (1017-1137).

В своих работах Венкатанатха предложил классификацию онтологических объектов, что позволило закрепить статус вишишта-адвайты как философской системы<sup>24</sup>. Все объекты реальности он разделяет на две категории: субстанция (*dravya*) и не-субстанция (*adravya*). Субстанция постоянна (*nitya*) и служит субстратом для модификаций или состояний (*avasthā*). Данные модификации носят атрибутивный характер, они неразрывно связаны с самой субстанцией. *Dravya* означает не только материальные объекты, но также включает в себя духовные (тонкие) субстанции, такие как душа, знание и др.

---

<sup>23</sup> К каноническим источникам философской системы веданты относятся следующие тексты, именуемые также «тремя основаниями» (прастхана-трайя): упанишады, «Бхагавадгита» и «Брахма-сутры».

<sup>24</sup> До появления работ Венкатанатхи последователи Рамануджи уделяли особое внимание теологическим аспектам учения. Фундаментальное представление и обоснование философских доктрин вишишта-адвайта-веданты, а также критическую оценку других философских учений того времени Веданта Дешика предпринял в своих санскритских и тамильских философских трактатах.

Дешика выделяет шесть видов субстанции: Бог (īśvara), индивидуальные души (jīva), знание (jñāna), трансцендентальное вещество (nitya-vibhūti), время (kāla) и материя (prakṛti). Эти шесть видов делятся на два класса: материальные субстанции (jaḍa dravya) и нематериальные субстанции (ajāḍa dravya). К материальным субстанциям относятся только материя и время. Остальные четыре нематериальные субстанции разделяются на те, которые обнаруживают сами себя, т.е. самоосознают (pratyak), и те, которые обнаруживают другие объекты (parāk). К первым относится джива и ишвара, ко вторым – джняна и нитья-вибхути. Здесь важно отметить, что индивидуальные души, хоть и обладают сознанием, но зависят от Бога, тогда как сам Бог обладает полной независимостью (svatantra īśvaraḥ).

Не-субстанцией являются атрибуты или состояния, такие как звук, осязание, цвет, вкус и др. Атрибуты являются модифицируемыми состояниями субстанции, т.е. ни один из них не является субстратом для другого.

Шесть типов субстанции, выделенные Дешикой, наиболее подробно рассматриваются им в таких философских работах, как «Таттва-мукта-калапа» (Tattvamuktākālāpa, «Стихотворный трактат об освобожденной реальности») и «Ньяя-сиддханджана» (Nyāyasiddhāñjana, «Волшебный бальзам логики»), где он предлагает их теории.

Как известно, вишишта-адвайта признает в качестве ишвары, т.е. верховного Бога, Вишну-Нараяну. Его существование не может быть доказано с помощью логических аргументов, и, согласно «Веданта-сутрам» (прибл. III-IV вв.), священные тексты являются лишь источниками (pramāṇa) для его познания. Как уже было сказано выше, в классификации, предложенной Венкатанатхой, ишвара относится к нематериальной сознательной субстанции. В своих работах философ

значительно расширил и детализировал основные положения доктрины о Боге, установленной Рамануджей. Как пишет Шриниваса Чари, для устранения неверных представлений об ишваре, постулируемых другими школами, в «Ньяя-сиддханджана» Дешика предлагает девять определений ишвары и доказывает, что именно сагуна-Брахман (*saguṇa-brahman*), т.е. Брахман, наделенный атрибутами, может рассматриваться как Высшая Реальность [1. Р. 151]. Согласно упанишадам, Брахман есть причина вселенной, при этом он неизменен<sup>25</sup>. Данный постулат противоречив, поскольку, в известном примере из упанишад с горшком и глиной, глина, которая есть причина горшка, является субстратом модификации. Данное противоречие по-разному решается школами веданты. Бхаскара (VIII-IX вв.) вводит понятие упадхи (*upādhi*), т.е. «преходящие ограничения» или «условия» в форме неведения (*avidyā*), которые и составляют преобразования Брахмана во вселенную, при этом сам Брахман неизменен. Адвайта-веданта вводит концепцию виварта-вада (*vivarta-vāda*), согласно которой Брахман проявляет себя во вселенную лишь иллюзорно из-за космического принципа майи. Ядавапракаша (XI в.) признает концепцию силы (*śakti*), дабы избежать какой-либо трансформации Брахмана. Вишишта-адвайта говорит, что Брахман есть основа или опора (*ādhāra*) для всего сознательного и бессознательного. Веданта Дешика поясняет, что ишвара является субстратом для вселенной, но сам не модифицируется. Таким же образом как душа остается неизменной внутри взрослеющего тела, так и ишвара неизменен, в то время как материя трансформируется.

---

<sup>25</sup> Например, см: «Чхандогья-упанишад», часть III, глава 12: 7-9 [2. С. 307], «Шветашватара-упанишад», часть 6 [3. С. 575], «Брахмабинду-упанишад», стих 8 [4. С. 660] и др.

Теория индивидуальной души (дживы) и теория познания (джняна) в вишишта-адвайте тесно взаимосвязаны. Познание в индийской философии носит практический смысл: для того, чтобы достичь высших целей человеческой жизни, таких как освобождение от всяких страдания и от цикла рождения и смерти (мокша), индивидуальной душе необходимо достоверное познание. Вишишта-адвайта утверждает, что субъект и объект познания изначально объединены в Брахмане. Познание именуется *brahma dṛṣṭi*, т.е. познание Брахмана в том смысле, что он является основой всякого знания и всякого опыта. В отличие от адвайта-веданты, которая считает, что знание не может охватить высшую реальность, Веданта Дешика утверждает, что всякое знание есть знание реальности и проявление самой реальности. Он определяет знание (джняну) как то, что способно освещать объект (*artha-prakāśaḥ*), т.е. проявлять его познающему субъекту (дживе), а также как то, что самоосвещается (*svayam-prakāśā*) без необходимости какого-либо иного знания для этого. Знание вечно (*nitya*) и, как мы упоминали выше, является нематериальной субстанцией, как и джива.

Дешика выделяет два типа знания: атрибутивное (*dharma-bhūta-jñāna*) и «сущностное знание» (*svarupa-jñāna*) [5. P. 158-163; 1. P. 154]. Джива изначально состоит из знания, является субъектом знания (*jñātā*), делателем (*kartā*) и испытывает последствиями совершенных действий (*bhoktā*). Поскольку джива связана узами кармы, и на ее познание влияют различные ограничения, то знание в данном случае модифицируемо, оно может как сокращаться, так и расширяться под влиянием кармы. В состоянии освобождения (мокша) джива является всеведущей и ее знание постоянно. Здесь мы сталкиваемся с некоторым противоречием, которое заключается в том, что знание может быть одновременно и неизменной субстанцией, и ее

атрибутом, т.е. одно знание может быть субстратом для другого знания. Для того чтобы его разрешить, Венкатанатха приводит пример с лампой, которая освещает объект. Пламя лампы и светимость схожи в том смысле, что свет является общей характеристикой обоих, тем не менее они различны функционально и качественно. Пламя является субстанцией, а светимость ее атрибутом. Пламя освещается само по себе, тогда как светимость освещает и себя, и другие объекты [6. Р. 21-23]. Таким же образом джива и ее атрибутивное знание, хотя они и обладают общим свойством обнаруживать объект, различны как субстанция и атрибут.

Следующая субстанция является четвертой нематериальной субстанцией. Концепция трансцендентальной материи (*nitya-vibhūti*) была выдвинута Рамануджей как отдельная, отличная от изначальной материи (*prakṛti*) на основе авторитета священных текстов. Венкатанатха дал более полное и подробное обоснование данной доктрины. Нитья-вибхути означает духовную субстанцию, которая состоит только из одной гуны саттвы (*śuddha-sattva*), тогда как пракрити включает в себя все три гуны<sup>26</sup>. Дешика говорит, что нитья-вибхути обладает двумя характерными свойствами:

- она не материальна (*ajāda*) и самоосвещается (*svayam-prakāśā*),

---

<sup>26</sup> «Гуны (санскр. *guṇaḥ* – "нити", "пряди", "свойства") – одно из основополагающих понятий философии санкхьи, концентрирующее в себе своеобразие ее онтологии и ставшее очень популярным во многих инд. филос. школах, индуистских течениях и дисциплинах знания... В базовом тексте санкхьи как филос. системы ("Санкхья-карика" Ишваракришны) три Г. – саттва, раджа и тамас – проявляются в трех осн. эмоциональных состояниях – радости, страдании и безразличии, коим на онтологич. срезе соответствуют начала "освещения", "активности" и "препятствия"». Подробнее см.: [7. С. 318-320].

- она бессознательна (asit) и проявляет себя только «для» других объектов (parāk).

Кроме доказательства данной теории на основе священных текстов, Дешика предлагает еще одну концепцию в ее защиту. Как пишет Сриниваса Чари, согласно вишишта-адвайте, помимо душ, которые освободились от уз кармы, существуют еще вечные изначально свободные души. Свободные души могут принимать новые тела, состоящие из чистой материи нитья-вибхути по собственной воле с целью служения Брахману. Кроме того, тело ишвары в его форме (saguṇa-brahman) также состоит из этой субстанции. Такие тела не являются следствием кармы [1. P. 157]. Дешика говорит, что согласно самхитам Панчаратры идол, установленный в месте поклонения, с помощью предписанных ритуалов пронизан чистой саттвой нитья-вибхути, поэтому выделение этой субстанции в отдельную категорию правомерно.

Последние две субстанции из шести относятся к материальным субстанциям. В вишишта-адвайте, в отличие от школы санкхьи, время (kāla) не является частью материи (prakṛti), а выделено как отдельный онтологический объект. Время также вечно как джива и пракрити, оно не имеет начала и конца. Его атрибутами модификации являются моменты, минуты, часы, дни и т.д. По словам Дешики, время существует всегда, даже после распада вселенной. Если бы время было создано Брахманом, как упоминается в некоторых пуранах, это предполагало бы существование времени для его создания, следовательно, нельзя сказать, что оно было создано.

Пракрити именуется как asit, то есть бессознательная материя. Она всегда является субъектом модификации. Венкатанатха в целом соглашается с системой санкхьи в вопросе эволюции пракрити во вселенную в форме таттв, однако, он отрицает полную



независимость пракрити, а также то утверждение санкхьяиков, что три гуны являются ее компонентами. Материя, по его мнению, контролируется Брахманом и полностью зависит от него, а гуны являются характеристиками пракрити, а не ее составляющими. Дешика также пишет об эволюции пракрити и выделяет два этапа творения. Первый этап *samaṣṭi-srṣṭi* или творение агрегированной вселенной, второй – *vyuṣṭi-srṣṭi* или создание пространства и материи во всем ее разнообразии. На первом этапе творение составляют пять элементов, а на втором – эти пять элементов в разных пропорциях составляют объекты. Помимо этих вопросов, Дешика опровергает теорию санкхьи о том, что пракрити сама разворачивается во вселенную, указывая, что пракрити является бессознательной субстанцией. Брахман единственный, кто контролирует пракрити и ее эволюцию на всех стадиях.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Srinivasa Chari S.M. Vedānta Deśika. The Poet-Dealecrician of Viśiṣṭādvaita School. Theistic Vedanta. History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization. Vol. 2. P. 3. PHISPC, New Delhi, 2008.*

2. Чхандогья-упанишада // Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000.

3. Шветашватара-упанишада // Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000.

4. Брахмабинду-упанишада // Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000.

5. *Singh Satyavrata. Vedanta Desika. His Life, Works, Philosophy. Varanasi, 1958.*

6. *Narayanan Vedavalli*. The Epistemology of Viśiṣṭādvaita. A Study Based on Nyāyaparīśuddhi of Vedānta Deśika. New Delhi: Munshiram Manoharlal Pub. Pvt. Ltd., 2008.

7. *Шохин В.К.* Гуны. Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Восточная литература, 2009.

*Т.Г. Скороходова*

*Пензенский государственный университет,*

*Пенза, Россия.*

*E-mail: skorokhod71@mail.ru*

## **К ПОНИМАНИЮ СМЫСЛОВ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: САНКХЬЯ В ТРАКТОВКЕ БОНКИМЧОНДРО ЧОТТОПАДДХАЯ\***

В статье проанализирована интерпретация индийской философской школы санкхья, предложенная Бонкимчондро Чоттопаддхаем. Артикулированное в санкхье понимание смысла человеческого бытия в мире как преодоления страдания писатель трактует как общее для всей индийской философии, определяющее негативное отношение к миру и общую пассивность жизненной позиции людей.

**Ключевые слова:** индийская философия, санкхья, страдание, смысл бытия человека, Бонкимчондро Чоттопаддхай, бенгальский Ренессанс.

Классическое наследие индийской философии в Новое время оказалось объектом как пристального внимания европейских ученых, так и индийских интеллектуаль-

---

\* Статья подготовлена при поддержке РФФ, проект «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», № 16-18-10427.

ных элит. Первые на рубеже XVIII–XIX вв. открыли для себя индийскую культуру, историю и «древнюю мудрость» [См.: 1; 2. Р. 7-41; 3], что впоследствии привело к постановке и решению проблем исследования истории индийской философии. Новые индийские интеллектуальные элиты, получившие западное образование наряду с традиционным, а иногда и вместо него, обращались к древнему наследию преимущественно для решения социально-практических проблем преодоления упадка, который обозначился в колониальной ситуации на фоне развитой цивилизации Запада. Открытие собственной страны и осмысление ее культуры, истории и мысли самими индийцами стало революционным поворотом в области самопознания культуры и общества, который пришелся на эпоху индийского Ренессанса XIX – начала XX вв., национально-культурного возрождения, связанного с обновлением и развитием мысли, культуры и социума через синтез в них индийского и западного.

Открытие индийской философии было частью процесса открытия Индии интеллектуалами – и здесь передовые позиции среди других регионов занимали мыслители Бенгалии, наиболее развитого региона, ставшего пространством западно-восточного диалога. Бенгальский Ренессанс [См.: 2; 4] был общим контекстом процесса постижения смыслов индийской философии и ее изучения самими индийцами.

Наследие индийской философской мысли, прежде всего шести классических школ (*даршан*) – *ньяи*, *вайшешики*, *санкхьи*, *йоги*, *мимансы* и *веданты*, было для интеллектуалов, во-первых, необходимой традицией, на которую можно опереться для обоснования необходимых обществу духовных, моральных и социальных преобразований. Во-вторых, именно философское наследие было концентрированным выражением духа и смыслов индий-

ской культуры и цивилизации, позволяющим ответить на вопросы, поставленные современностью. И если для обоснования реформ из шести школ реформаторы нашли опору в веданте, понимаемой и как завершение Вед (Упанишад), и как собственно философская школа, то в процессе самопознания индийской культуры и мысли индийская классическая философия стала объектом осмысления и исследования – как в целом, так и по отдельным школам. И самопознание это происходило на фоне открытия западной культуры и в контексте соотнесения индийской философии с другой – европейской философией, что неизбежно ставило вопрос о ее специфике и смысле.

Собственный ответ о смыслах и специфике индийской философии и отраженных в ней особенностях индийской цивилизации предложил бенгальский писатель, социолог, публицист, общественный деятель и религиозный мыслитель Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838–1894) [См.: 5; 6]. Он не был профессиональным исследователем философии Индии, но был хорошо знаком с ее системами и читал их тексты на санскрите. Бонкимчондро получил английское образование, владел европейскими языками и восхищался западным культурным наследием, научной мыслью и технологическими достижениями, одновременно он был знатоком традиционной культуры Индии. В его трудах доминирует рационально-научный подход к любому предмету, определяемый влиянием британского позитивизма [См. 7]. Вместе с тем он не принадлежал ни к одной из сохранившихся до Нового времени философских ортодоксальных школ, в которых знание транслируется от учителя к ученику – и потому все школы равным образом могли быть для него объектом изучения. Освоение рационально-научной европейской модели мышления вместе с принадлежностью к культурной традиции Индии

создали предпосылки для осмысления Бонкимчондро индийской философии как области знания [См. 8].

Общим контекстом размышлений бенгальского писателя о смыслах индийской философии явилось присутствие и открытие европейской философии: знание о ее характерных особенностях и ведущих современных представителях подтолкнуло его к осмыслению своего типа мышления как иного, несходного с европейским. На протяжении всей жизни Бонкимчондро пытался ответить на вопрос: «Что следует делать человеку, чтобы быть довольным своей жизнью, и как лучше сделать, чтобы он был счастлив?» [9. Р. 112], и эта мировоззренческая позиция сказалась на его трактовке происхождения философии как таковой. И европейская, и индийская философии возникли из общего размышления о мире и проблемах человеческого существования, мыслители ставили одни и те же вопросы – о возможности преодолеть власть природы над человеком, о средствах преодоления страданий и достижения счастья. Однако в общем поиске ответов европейцы и индийцы пришли к разным результатам. В Европе был убеждены, что природу можно покорить, в том числе задействуя ее силы, – отсюда возникло непрерывное исследование природы ради раскрытия ее тайн, установка на добывание знания, которое можно использовать так, чтобы заставить природу служить человеческому счастью. Отсюда, по мнению Бонкимчондро, появилась философия в Европе. Индийцы же дали принципиально иной ответ: «...природа непобедима, и человеческое счастье приходит только тогда, когда человек разрывает узы, связывающие его с природой. Считается, что это возможно только через применение знания. Отсюда – рождение индийской даршаны» [10. Р. 86].

Подход к пониманию индийской философской традиции (как и к пониманию другой – западной) Бонкимчон-

дро строит от понимания особенностей мировосприятия в конкретной культуре, поскольку они определяют и сознание людей, и специфику их философствования. «Запад убежден, что знание – сила, Индия убеждена, что знание освобождает. Два народа, таким образом, пошли по одной и той же дороге, но с полностью отличными целями в сознании. Народ Запада преследовал цель достижения власти и обрел ее; но надо задать вопрос: достигла ли Индия освобождения?» [Ibid. P. 96] Этим риторическим вопросом писатель формулирует проблему понимания смыслов различных философских традиций. Именно смыслы объясняют не только особенности мироощущения и мышления в Индии, но и ее культуру и историю.

В статье «Исследование индийской истории» Бонкимчондро говорит о необходимости оценить достижения, которые действительно составляют в ней «меру подлинного золота» [Ibid. P. 122], но также – ее неудачи, объясняющие недостаточное развитие наук, отсутствие общественного прогресса, очевидное отставание Индии от европейских стран и ее социальный упадок. Ценность индийской философии заключена в ее философском знании, в ее культурной значимости как «высшей формы интеллектуальной активности, которая развилась в более поздний период индусской истории» [Ibid. P. 113]. В ее наследии, по мнению Бонкимчондро, заключены «важные основания, которые повлияли на население Индии и сформировали национальный характер, приучающий индуса презирать блага земного существования и искать пассивности (inaction) как идеала человеческого счастья; говоря кратко, – оснований, к которым могут быть отнесены очень многие характеристики национальной жизни» [Ibid. P. 115]. В статьях Бонкимчондро не углублялся в содержание теорий философских школ Индии, но в разных контекстах говорил

почти обо всех, включая неортодоксальные *чарваку* и буддизм – все иллюстрируют мысль об устремленности философии к цели преодоления страданий, о связи ее с «национальными способами мышления» [Ibid. P. 116].

Однако среди даршан есть одна, вызывающая у Бонкимчондро наибольшие симпатии – санкхья, «высшая система индусской философии» наряду с ньяей – поскольку она способна объяснить мир на основе законов, без отсылки к божественному вмешательству, провидению, чуду и т.п. Это объяснение применяется с древности и представляет собой подлинное достижение философии Индии, которое не оценено как таковое в истории мировой мысли, тогда как в Европе законы «как средство управления вселенной» признаны только недавно [Ibid. P. 122].

Санкхье Бонкимчондро посвятил отдельную статью «Санкхья-даршана» (журнал «Бонгодоршон», 1872-1873). По его мнению, она не оценена еще по достоинству, хотя и является системой, которая дала всей цивилизации Индии беспрецедентно много – потому представляет собой ключ к пониманию «истории индусской цивилизации» и «природы современного общества» Индии [Ibid. P. 91]. Санкхья – одна из школ, которой Индия обязана «убеждением в том, что мир полон несчастий», преодолеть их – «величайшая моральная и социальная обязанность (*пурушартха*) человека» [Ibid.].

Поскольку до 1880-х гг. Бонкимчондро склонялся к атеизму, хотя и признавал роль религии в развитии Индии, он предпочел «безбожную» (*ниришвара*) санкхью Капилы теистической (*шешвара*, т.е. йога Патанджали). По его словам, желая просто объяснить принципы санкхьи [Ibid. P. 96], Бонкимчондро показывает, что ее представление о страдании в мире имеет под собою вполне разумные основания. «Если допустить, что мир сотворен Творцом, неясно, почему несчастий больше, чем счастья, богоданные за-

коны легко нарушить, что само по себе создает сомнение в благости намерений Бога. Страдание вызывает и естественный ход жизненных процессов и действий людей» [Ibid. P. 93-94].

Бонкимчондро излагает положения школы, опираясь на первоисточник – сутры «Санкхья-правачана», приписываемые мудрецу Капиле, и критикует их, исходя из позитивистских позиций. Первой аксиомой санкхьи писатель называет представление о мире как обители несчастий, однако основатель школы не считает, что их окончательно можно преодолеть, исполняя социальные и моральные обязанности. Древний философ «верит в перерождения», делающие страдание души бесконечным.

В трактовке Бонкимчондро основанием для определения пути к преодолению страдания является онтология санкхьи. Хотя Творец мира/Бог и упоминается в ее текстах, он исключается из объяснения, т.е. его существование никоим образом не может быть установлено (I. 92 «Санкхья-правачана») [Ibid. P. 99] с помощью доступных методов познания – *пратьякша* (восприятие), *анумана* (вывод), *шабда* (авторитетное свидетельство). Бонкимчондро относит основателя школы к атеистам, который в одном месте называет Бога «моральным Правителем вселенной», а в других приводит аргументы в пользу его «несуществования» – и в этом санкхья предвосхищает буддизм [Ibid. P. 100-101]. Вопрос о происхождении мира санкхья решает подобно атеистам-философам Европы, она вплотную подошла к идее первопричины – «мир – не творение, но представляет собой естественные акты и процессы» [Ibid. P. 98]. Существование *пуруши* – «вездесущего, всесильного» – не позволяет рассматривать его как Творца; а первозаданной причиной мира санкхья называет *пракрити* [Ibid.].

*Пуруша* – это душа (называемая иначе *атманом*), которая по природе отлична от *пракрити*, но способна ис-



пытывать счастье и страдание, приобретать опыт. Бонкимчондро поясняет, что именно пуруша/душа в человеке страдает от боли и несчастий. Мир и все живые существа созданы благодаря соединению пуруши с пракрити: «Союз с пракрити порождает страдания в пуруше» [Ibid. P. 95]. С позиций позитивизма (!) Бонкимчондро выдвигает возражения на эти положения санкхьи – невозможность установить раздельность души и тела, доказать, что именно душа испытывает боль, что она бессмертна и др. [Ibid. P. 96], однако оставляет место для размышлений читателям своей статьи. Санкхья говорит о временном, а не вечном взаимоотношении пуруши и пракрити, и это дает надежду на освобождение от страдания. Бонкимчондро поясняет, что если душа продолжает существовать после смерти физического тела, страданий для нее больше нет [Ibid. P. 95]. Отсюда – путь освобождения, предложенный санкхьей.

Санкхья в интерпретации Бонкимчондро являет собой переход от практической древней религии Вед, обещавшей людям счастье как следствие жертвоприношений и ритуалов, к философии, делающей акцент на знании как пути преодоления несчастий. Формально санкхья признает авторитет Вед, но писатель связывает это с желанием ее основателя «использовать ортодоксию, чтобы заставить молчать своих оппонентов» [Ibid. P. 101]. Желая освободить человека «из комплексной тюрьмы ритуалов», санкхья заявила, что «исполнение жертвоприношений не образует первостепенной обязанности человека. Скорее таковой является поиск знания, и только в нем заключена освобождающая сила. Индусское сознание, которое долго подавлял обширный ритуализм, легко прислушалось к этим словам» [Ibid. P. 97]. Знание приходит благодаря различению (*вивека*) пуруши и пракрити, разрыв связей между ними ведет к освобождению. Цель освобождения – это

цель, уводящая от реального мира и жизни, поэтому вердикт Бонкимчондро вполне строг: «Индийцы ищут трансцендентного и потому не могут достичь какого бы то ни было примечательного успеха в своей мирской жизни. И есть сомнения в том, достигнут ли они какого-то успеха в будущей жизни» [Ibid.].

Санкхья прекрасно объясняет, по мнению Бонкимчондро, культурную специфику и социальные проблемы Индии: «Характер современного индуса напрямую определен... избыточным подчеркиванием отречения. К нему же относится недостаток духа активности, столь повсеместно присущий индийскому характеру. Покорность судьбе – еще одно характерное для нас качество – не что иное, как разновидность духа бесстрастия, рожденного санкхьей» [Ibid. P. 91-92]. В другой статье Бонкимчондро отмечает, что вместе с другими системами мысли санкхья внесла свой вклад в распространение в Индии аскетизма как средства преодоления страданий – она предлагает «прекращение всяческого опыта» [Ibid. P. 118]. Меж тем «ни одна страна в мире не пострадала от его (аскетизма – Т. С.) губительной силы больше, чем Индия. Как мифология, так и философия насквозь пропитаны аскетическим духом» [Ibid.]. Понятие страдания позволило, по мысли Бонкимчондро, расти аскетизму, фатализму, безразличию в политике и чувственности – в поэзии [Ibid. P. 119]. Отсюда – и прекращение прогресса цивилизации, и множество иностранных завоеваний, которым подверглась Индия в своей истории, и ее настоящее зависимое состояние.

На материале санкхьи Бонкимчондро вполне определенно показал, как смыслополагание, артикулированное в философии, проецируется в ценности цивилизации, определяя ключевые образцы поведения людей и воздействуя на историческую динамику. Санкхья обозначила общее

для индуистов понимание смысла человеческого бытия в мире как *преодоление страдания* и тем самым задала негативное отношение к миру и общую пассивность жизненной позиции людей. Атеизм санкхьи этому не препятствует: обходясь без идеи Творца, она не отрицает необходимости преодоления страдания через разъединение материального начала и души. Философия этой даршаны предстает у Бонкимчондро как средство: предлагая свое знание, санкхья обещает освобождение, но не достижение с его помощью счастья. В этом – важнейшее отличие индийской философии от европейской. Таким образом, общий смысл индийской философии Бонкимчондро видит в поиске знания для преодоления страдания. Знание это ориентирует на трансцендентные цели и игнорирует вопросы достижения счастья. Трактовка Бонкимчондро санкхьи, с одной стороны, задает принципы исследования школ индийской мысли, с другой же – показывает, как в философии воплощены базовые характеристики ментальности индийского общества.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969.
2. *Dasgupta Subrata.* Awakening: the Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random house Publishers, 2010.
3. *Пеху Р.В., Крыштон Л.Э.* История индийской философии в средневековой Индии и начало рецепции индийской философии в европейском интеллектуальном пространстве // Вопросы философии. 2017. № 5.
4. *Dasgupta Subrata.* The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.
5. *Новикова В.А.* Бонкимчондро Чоттопаддхай. Жизнь и творчество. Л.: ЛГУ, 1969.

6. *Sen Amiya P.* Bankim Chandra Chattopadhyay: An Intellectual Biography. New Delhi: Oxford University Press, 2008.
7. *Giuseppe F.* The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopadhyay, Benoy Kumar Sarkar // *Annali/Institute Universario Orientale*. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75. Napoli, 1993.
8. *Банкимчондро Чоттопаддхай.* Исследование индусской философии / Перевод с английского // *Вопросы философии*. 2016. № 11. С. 167-174.
9. *The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen* / Ed. by A.K. Mukhopadhyay. Calcutta: Bagchi, 1979.
10. *Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay.* Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011.

---

**СЕКЦИЯ**  
**«СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ**  
**И ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА»**

---

*Э.В. Баркова*  
*Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: barkova3000@yandex.ru*

*О.М. Бузская*  
*Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: olga.buzskaya @yandex.ru*

*М.И. Ивлева*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: stm602@yandex.ru*

*М.П. Бузский*  
*Волгоградский государственный университет,*  
*Волгоград, Россия.*  
*E-mail: metamarat1@yandex.ru*

**ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ В ПРОСТРАНСТВЕ**  
**СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ**

В статье на основе экофилософского подхода исследуется понятие экологии в целом и возможности его применения в области исследования культуры в частности; анализируются основные подходы в экологической методологии. Авторами делается вывод об экологизации культуры в контексте социально-

гуманитарного знания и о возможности построения модели экологии культуры на основе экофилософии.

**Ключевые слова:** человек, экология, экологическая культура, принцип целостности, экофилософия, экосистема.

Экология коммуникаций, экология окружающей среды, экология культуры – эти и другие направления осуществления процедуры экологии – феномен современности, который раскрывает внутреннюю бытийную недостаточность любого процесса или события, воспринимаемого через призму информационной среды. Последняя имеет ряд существенных ограничений и среди них – «плоское» пространство информационных потоков и сообщений, в котором нет измерений духовности, поэтому оно не способно выражать трансцендентное – ту сверхчувственную реальность, которая находится «позади» вещей и инструментально воспринимаемых ситуаций и всегда присутствует в органических моделях общества.

Знание смысла и содержания термина «экология» здесь – это условие восстановления тех «объемно» смысловых рамок или координат, в которых реально существуют и коммуникации, и внешняя среда, и сама культура. Но является ли само такое восстановление объективным, не переходящим в чисто субъективную позицию конкретных людей, способных воспринимать феномены реальности в их целостности, несмотря на то, что большинство представителей массового общества вполне удовлетворены данной ситуацией «ущербности» основных феноменов общественной системы и не испытают потребности «заглянуть вглубь»? Ответ на этот вопрос требует прояснения статуса самих «координат» – той модели мира, экофилософской по сути, в которой открывается эта целостность [1].

Прежде всего, принцип целостности требует рассмотрения какого-либо феномена в рамках континуума – не только взаимодействия пространства и времени, но и тех проявляющихся здесь «слоев» бытия, которые выступают основанием существования данного явления (предмета). Николай Гартман в своей «Онтологии» убедительно раскрыл не только существование самих этих слоев, но и характер связей между ними. Именно континуум является той формой существования объекта, в которой открывается все присущее ему онтологическое множество. Более того, в континууме эти слои различаются, то есть духовно-трансцендентное выявляется как нечто самостоятельно существующее, и потому оно способно объективироваться в материальных формах. С каких позиций континуума можно решать проблему бытия культуры?

Здесь, как можно предполагать, требуется решение двух вопросов: с одной стороны, континуум должен быть совместимым со своим культурным ядром; с другой – в континууме должна существовать сфера, направленная на самопостижение этого ядра. Хотя культура, конечно, всегда имеет определенную форму самосознания, но здесь содержание этого континуума находится в самом культурном ядре и не соотносится с континуальной средой как порождающим началом.

Такой сферой авторы считают социально-гуманитарное знание. Главная особенность социогуманитарного знания заключается в «пристрастном» отношении к бытию. Знание получает гуманитарный потенциал тогда, когда оно не просто описывает бытие и открывает его характеристики как вечные, постоянные и неизменные законы, а когда проявляется оценочное отношение к существованию объекта, учитывающее хрупкость и неповторимость бытия, когда становится ясно, что может быть нанесен ущерб бытию. И таким потенциалом может обладать не

только представление о человеческой реальности, но и знание о чисто природных явлениях, например, экологические науки. Поэтому гуманитарное знание – это такое знание, которое учитывает возможность изменения бытия, более того – возможность исчезновения (смерти) бытия, которое оно знает, возможность небытия [2].

Раскрывая особенности материальной и духовной человеческой деятельности, отметим, что социально-гуманитарное знание по своей природе *аксиологично, ценностно ориентировано*. Оно несет информацию не только об объекте, но и о субъекте познания, выражая либо его отношение к познаваемому объекту, либо фиксируя его собственную бытийную позицию. Ценностный момент входит в социально-гуманитарное знание благодаря *пониманию*. Знание-понимание возникает, когда субъект подготовил себя к его появлению. Понимание вырастает из жизненной ситуации, в которую погружен субъект и которой он *нагружен*. Но это значит, что в том континууме, который необходим для рассмотрения особенностей культуры и экокультуры, само понимание выступает как особый «бытийный» слой, в пространстве которого функционирует не только предметно-вещественная, но и смысловая среда, выражающая сферу трансцендентного.

Что такое *экологическая культура*, которая рассматривается на основе методологического принципа целостности, позволяющего восстановить полноту ее собственного бытия? Экологическая культура, с точки зрения И.И. Мазур, – это не еще одно направление, аспект культуры, а новое качество культуры, «отражение целостного мира на основе его практического, интеллектуального и духовного постижения» [3. С. 4]. Для Э.В. Гирусова экологическая культура – «высшая форма гуманизма, выступающая в качестве основы для формирования общечеловеческой морально-нравственной



парадигмы и вбирающая в себя практический и духовный опыт обеспечения выживания и социального прогресса личности и общества» [4]. Э.В. Баркова подчеркивает, что «экокультура является нравственно-гуманистического и нормой взаимодействия, общения человека со средой, интегрирующей ценностно выраженные взаимосвязи человека и мира, формирующие человека экологического» [5. С. 39].

Все эти характеристики экокультуры, которые разрабатывает философия и социально-гуманитарное знание, охватывают ее внутренние смыслы и ценности, позволяя осуществить ее экологизацию [6, 7]. Однако сегодня нет общего и единого подхода к пониманию этого процесса.

Подход, который сформировался еще в XIX веке (Геккель и др.), рассматривает экологию как соотношение организмов со средой, что не требует каких-либо других опосредований. Воздействие этого подхода сохраняется и сегодня. Так, А.А. Никольский подчеркивает необходимость сохранения такого подхода, «несмотря на стремление неоекологов дать этой замечательной науке «современное» толкование, типа «междисциплинарная», «комплексная», «эндэкология» и т.п.» [8. С. 5].

Наиболее авторитетным в современной экологии является экосистемный подход, который рассматривает природу как целое, состоящее из совокупности живых систем, каждая из которых представляет собой комплекс биологических и физических элементов, включая человека, и изучает процессы, происходящие как в самих системах, так и в процессе их обмена между собой.

Основоположник «глубинной экологии», один из известных представителей экосистемного подхода, норвежский философ А. Нэсс, который, согласно его терминологии, проводит сущностное различие между

поверхностным и глубинным экологическим движением, выделял следующие черты «глубинного экологического» подхода: отрицание общепринятого образа человека, который находится в окружающей среде, и обращение к образу единого целого, являющегося результатом сложных взаимоотношений, в котором живые организмы являются узелками биосферной сети; понятие «биосферного равенства» как принципа уважения любого природного объекта и признания за ним права на жизнь, понимание зависимости человека от окружающего мира и отказ от роли «хозяина природы», принятие которой в конечном счете ведет к отчуждению человека от самого себя; принятие принципов природного многообразия; рассмотрение мира как совокупности экосистем, в которой множество взаимодействующих факторов составляет целостное единство мира, соответственно, все мероприятия, направленные на охрану окружающей среды, должны учитывать разнообразные ближайшие и отдаленные последствия как в экосистеме в целом, так и в социальной системе в частности [9].

В настоящее время имеется тенденция определить уникальность человека как элемента экосистемы в рамках так называемой «экологии человека» (human ecology), однако в этом междисциплинарном подходе основные акценты ставятся не столько на социальную, сколько на биологическую природу человека: «Экологию человека можно определить: (1) с био-экологической точки зрения, как изучение человека как экологической доминанты в сообществах и системах животных и растений; (2) опять же с био-экологической точки зрения, как поведение еще одного животного, влияющего на физическую среду и подвергающегося ее влиянию и (3) как бытие человека, определенным образом в целом отличающееся от жизни животных, человека, который вступает во взаимодействие

с физической средой, в том числе рукотворной, уникальным и творческим образом» [10. Р. 3].

И в первом, и во втором подходах происходит значительное упрощение «состава» континуума, что не позволяет адекватно исследовать сам процесс экологизации культуры на основе социально-гуманитарного познания: виртуально-духовный и смысловой «слой» этой культуры выводятся из рассмотрения.

Третьим направлением исследований экофилософских проблем можно считать методологию, которая получила развитие в трудах И.К. Лисеева и его последователей. Экофилософия здесь мыслится как философия природы, включающая исследование онтологических предпосылок, когнитивных, гносеологических принципов и подходов, ценностных и деятельностных ориентаций человека в его новых отношениях с природой, а потому (выступает как) новое понимание природы и принципов взаимодействия с ней [11]. Последний подход – наиболее перспективный в плане формирования всех условий успешного освоения экокультуры социально-гуманитарным познанием.

Тем не менее здесь тоже есть определенная проблемность. Очевидно, что природа как основа культуры не содержит в себе духовной сферы, а также – свободы. Опять-таки возникает вопрос: можно ли на основе экофилософии построить модель экологии культуры? Если мы представим, что эта философия опирается на принцип целостности, включающий взаимодействие природы и общества, то предмет нашего исследования переводится в *пространство взаимодействия* этих сфер, в котором развернуты все «слои» данного континуума. Возникает проблема выявления собственного потенциала этих «слоев», т.е. обнаружения того, что «не попадает» в диагностику

культуры и экокультуры с позиций целостности. Так возникает необходимое для решения проблемы экокультуры диалектическое взаимодействие социально-гуманитарных наук и континуума: каждая из сторон раскрывает свою противоположность и как результат – возникает необходимое решение.

Экология культуры лишь начинает открывать свой потенциал [12, 13, 14], но уже выявленные аргументы позволяют утверждать, что в перспективе ее актуальность как направления исследований с учетом тенденций современного мира будет значительно возрастать.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Ivlev V.Yu., Barkova E.V., Ivleva M.I., Buzskaya O.M.* Environmental Approach to the Study of the Modern Stage of Information Society Development: Research Prospects // International Journal of Environmental and Science Education. 2016. Т. 11. № 16. С. 9113-9124.
2. *Баркова Э.В.* Трансформации коммуникативных технологий в экофилософской перспективе глобализации // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2014. № 3 (38). С. 132-136.
3. *Мазур И.И., Козлова О.Н., Глазачев С.Н.* Путь к экологической культуре. М.: Горизонт, 2001.
4. *Баркова Э.В.* К вопросу о человеке как основе пространственно-временного континуума художественной культуры // Studia Culturae. 2014. № 19. С. 57-64.
5. *Баркова Э.В.* Пространственно-временной континуум культуры. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Волгоград: Волгоградский государственный университет, 2003.
6. *Ивлева М.И.* Университетская спиритуалистическая философия: концепция философского образования в трудах Е.А. Боброва // Социально-гуманитарные знания. 2014. № 8. С. 124-138.

7. *Ивлев В.Ю.* Категории необходимости, случайности, возможности: их смысл и методологическая роль в научном познании // *Философия и общество*. 1997. № 5. С. 108-125.

8. *Никольский А.А.* Великие идеи великих экологов: история ключевых концепций в экологии. Москва: ГЕОС, 2014.

9. *Naess A.* The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement: A Summary // *Inquiry*. 1973. Vol.16. № 1. P. 95-100.

10. *Young G.L.* Human Ecology as an Interdisciplinary Concept: A Critical Inquiry // *Advances in Ecological Research*. 1974. Vol. 8. P. 1-105.

11. *Коринец В.В., Баркова Э.В., Корниенко В.С.* Системно-энергетический подход к изучению агроценозов. Методические рекомендации. Волгоград, 1985.

12. *Баркова Э.В.* Экофилософская картина мира в проблемном поле современного познания // *Вестник Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова*. 2016. № 4 (88). С. 180-186.

13. *Губанов Н.И., Губанов Н.Н.* Роль менталитета в преодолении антропогенных кризисов // *Историческая психология и социология истории*. 2013. Т. 6. № 1 (11). С. 166-180.

14. *Ивлева М.И.* Философская школа Юрьевского университета и ее место в российской философской культуре // *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*. 2009. № 4. С. 35-40.

15. *Гусейнов Ф.И.* К вопросу о моральном аспекте проблем экологии // *Актуальные проблемы общественных наук в России и за рубежом. Сборник научных трудов по итогам международной научно-практической конференции*. М., 2016. С. 49-51.

16. *Ивлев В.Ю., Ивлева М.Л.* Методологическая роль категорий необходимости, случайности и возможности в научном познании. М.: МГТУ «МАМИ», 2011.

17. *Ivlev V., Bargamyants M., Selyutin A.* The Methodological Role of Categories of Chance, Necessity and Possibility of Scientific Knowledge // *Известия МГТУ «МАМИ»*. 2008. № 1. С. 250-254.

*Н.А. Борисов  
Пензенский государственный университет,  
Пенза, Россия.  
E-mail: borisovnik7@yandex.ru*

## **ФУТУРОЛОГИЯ СМЕРТИ В ОПЫТЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ**

Автор рассматривает феномен смерти, исходя из опыта повседневности, и приходит к выводу, что в современном обществе на фоне табуирования смерти отмечается рост тоталитарных, клерикальных и традиционалистских настроений, которые не просто не способны приостановить рост суицидальной активности, но и становятся одной из причин его формирования.

**Ключевые слова:** смерть, футурология, повседневность, табу смерти, табуирование, растабуирование, антиутопия.

Современное общество – это сложное социальное образование, в структуре которого смерть занимает одно из ведущих положений, являясь отражением протекающих в нем социальных процессов и проблем. Переживание террористической угрозы, страх наступления военных действий, активизация суицидального поведения – неотъемлемые атрибуты опыта повседневности современного человека, актуализированные в связи с ростом рисков в обществе, утратой чувства личной и социальной безопасности.

Проблемой являются связанные с этим тенденции в общественном сознании и бытии, во-первых, попытки эстетизировать смерть. Эстетическая сторона смерти и умирания начинает привлекать все большее внимание общества, заслоняя собой этическое послание смерти. Способ восприятия реальности у современного человека – эстетический, но его возможности ограничены, а результаты поверхностны. Во-вторых, наблюдается рост абсурдности в

опыте повседневности: человек не осознает себя в этом обществе, а его элементы (члены общества, социальные группы и институты) кажутся ему чуждыми, повышая степень раздражения и неудовлетворенности от реальности в целом.

Выдвинем гипотезу: чем сильнее возрастает уровень свободы, тем больше проявляют себя тоталитарные, традиционалистские и клерикальные установки в отношении жизни и смерти в современном обществе. В качестве ответа на них повышается степень суицидального риска и возможность установления тоталитарных режимов.

Аполлонизм и дионисизм как выражение «мира сновидения и опьянения» [1. С. 51] синтезируются в современном мире. Мистерия, духовность, прикосновение к Единому больше невозможны. Восприятие мира, как и сам мир, стали фрагментированными. Индивидуализация, которая была необходима для освобождения сознания от подавляющего инициативу коллективного давления, сама стала источником давления. Индивидуальность становится клишированной, а потребности унифицируются. Духовность заменилась чистым эстетизмом, а человек не обременяет себя глубокими размышлениями, используя в повседневности лишь мысли-факты, почерпнутые из медиасреды. Цитирование занимает особое место в социально-коммуникативной среде, представляя собой продукт не интеллектуального выбора, а эстетического – в соответствии с тем или иным вкусом. Смерть больше не располагается на территории сакрального пространства церкви, а обосновывает себя в интернет-пространстве. Попытки религиозных институтов вновь сакрализировать смерть остаются безуспешными.

Благодаря интернету, по мнению С. Кана и С. Мохова, смерть становится публичной, что, однако, не снимает с нее табу. В качестве примера они приводят спор в от-

ношении погибших на Украине солдат, их участия в военных действиях и захоронения. Начинает распространяться *death tourism* – социальное явление, при котором люди проявляют «нездоровый интерес» к теме смерти: выяснению ее причин и обстоятельств, обоснованию своеобразной «моды на смерть» [2. С. 15-24]. Эта мода проявляется в рамках опыта повседневности, почерпнутого из популярной литературы, посвященной различным аспектам *медиализированной смерти* – то есть смерти в результате болезни и так или иначе связанной с больничными условиями, медицинскими манипуляциями. Чаще всего затрагивается тема онкологических заболеваний, где эстетическая линия умирания проявляется наиболее четко на уровне влечения. В качестве примеров данной литературы можно привести романы Дж. Грина «Виноваты звезды» [3] и Дж. Даунхэм «Пока я жива» [4].

В кинематографе получает все большее развитие *«паллиативный гедонизм»* – социально-психологическая установка на получение предсмертных удовольствий в максимизированном виде или наблюдение за соответствующим поведением. Вместо *memento mori* поощряется *carpe diem* – наслаждение настоящим, наиболее эффективное проживание одного дня без заботы относительно завтрашнего. В. Джеймс говорит о смещении интереса к посмертной судьбе умершего к заинтересованности процессом умирания, что он связывает с феноменом *«контролируемой смерти»*. Подключение аппаратов искусственного жизнеобеспечения или ввод в состояние «искусственной комы» позволяет отсрочить или приблизить час смерти, делая смерть предсказуемой и оставляя возможность психологической подготовки людей к мысли об утрате близкого человека [5].

С. Мохов отмечает, что интернет все чаще становится способом информирования о смерти близких и дела-



ет событие смерти публичным благодаря тому, что тот или иной пост с социальной страницы может быть использован для выражения скорби. Такая ситуация способствует растабуированию смерти, делает ее максимально открытой для общественности, публичного обсуждения [6. С. 234-235]. Социальная страница становится своеобразным алтарем, где каждый может обратиться к умершему с просьбой и выразить скорбь. С. Мохов принадлежит сегодня к немногочисленной группе исследователей, которые идут дальше простого установления табу смерти в современном обществе, он развивает свои взгляды, проводя социологические исследования и поддерживая деятельность, по сути, единственного сегодня журнала по социально-гуманитарной танатологии – «Археологии русской смерти». Анализ статей в данном журнале также показывает общую направленность на растабуирование смерти как в научной среде, так и обществе в целом.

Начиная с XX в. и по сегодняшний день сильное развитие получает антиутопический жанр, где футурология смерти выражена наиболее сильно. Современные антиутопические сюжеты в кинематографе, литературе, изобразительном искусстве и философии продолжают волну разочарования XX в., подхватив эстафету экзистенциализма, постоянно убеждая в том, что невозможно построить счастливого общества для равно свободных людей в условиях гегемонии социального – обезличенных социальных связей и отношений. «Счастливый постиндустриализм» – продукт технического скачка, который, совершая технические прорывы во времени, оставляет моральное сознание позади себя. Это сознание совершенствуется не так быстро, и пока общество не начнет открыто смотреть в глаза смерти, оно всегда будет находиться в предвкушении «конца света», что способствует его клерикализации, росту псевдорелигиозных организаций и т.п.

О. Хаксли в романе «О дивный новый мир» изображает общество будущего, где людей объединяет ценность потребления, возведенного в культ. В едином государстве кастовая принадлежность определяется еще до рождения, формируются необходимые для определенной касты способности, а также симпатии и антипатии, предопределен уровень физического и интеллектуального развития. Институт брака отсутствует, а моногамия порицается. Заметная черта всех членов этого общества состоит в крайней степени брезгливости и неприятия всего, что нарушает заданный порядок вещей и лишает комфорта. Смерть становится не просто табуированной, а лишней в обществе всеобщего счастья [7].

Спустя почти 30 лет О. Хаксли утверждает, что мы движемся к «дивному миру» намного быстрее, чем он мог предположить. Демократия подвергается постоянным нападениям, а тоталитарные режимы крепнут и развиваются. Тоталитаризм потребления достигает своего высшего уровня развития и захватывает все слои населения [8]. Выход из этой ситуации писатель видит в повороте Запада к Востоку, обращении к древним буддийским и индуистским учениям и практикам, позволяющим остановить ход истории человечества, приближающегося к своей духовной гибели [9]. Мы не можем согласиться с данным мнением, поскольку простого поворота к Востоку, как предлагает О. Хаксли, недостаточно. Не нужно искать готовых рецептов на другом конце света, необходимо реформировать существующее общество, поощряя *танатологическое просвещение* – развитие знаний о смерти и способов его трансляции, преодолевая «бегство от свободы» (Э. Фромм), качественно наполняя расширяющееся пространство свободы; повышая уровень индивидуальной и коллективной ответственности граждан на основе

рациональных преимуществ *солидарности*, а не правовых санкций, традиций и религиозных предпочтений.

Дж. Оруэлл, хотя также говорит о тоталитарном режиме, все же представляет общество будущего иначе. В нем распространяется табу на секс и любовь как таковую, а вся власть концентрируется в руках партии как единой системы подавления. Как и в обществе у О. Хаксли, присутствует кастовая система, но в низшей касте сосредоточено абсолютное большинство населения. Мыслить – преступно, а мыслепреступление – это смерть [10]. Человек становится не просто частью толпы, он и есть толпа. Когда он начинает мыслить, то смерть толпы в нем неизбежна, ведь тогда табу со смерти срывается. Свободное критическое мышление направлено на то, чтобы уничтожить авторитеты и идолов, что сохраняет в себе опасность для общественного порядка и жесткой социальной структуры по кастовому типу.

Р. Брэдбери в своем варианте тоталитарного общества будущего также большой акцент делает на подавлении способности мыслить, что так или иначе связано с чтением. Поэтому вполне логично, что книги, претендующие на то, чтобы способствовать рождению мысли, подлежат сожжению, а их хранение является преступлением. Группы маргиналов пытаются заучивать тексты книг, чтобы сохранить способность к мышлению у себя и передать их потомкам. Похоронный ритуал максимально упрощается: все тела подлежат кремации буквально сразу после смерти [11]. Это необходимо для того, чтобы люди не имели возможности проявить своих чувств и мыслей в отношении смерти или сформировать «опыт смерти», исключая при этом как *«нормативный»* (как правильно умирать), так и *«индивидуальный»* (что значит умирать) компоненты.

Все три варианта возможного развития общества отмечены пессимизмом и тоталитарным настроением. На

наш взгляд, такой вариант развития событий вполне реален и оправдан в случае, если люди откажут «тотальной свободе» (количественному и качественному росту) в праве на существование, не захотят учиться «тотальной ответственности», находясь в страхе от жизни в условиях «конца истории», «смерти Бога» и «смерти человека». В качестве результата повышения тревоги будет наблюдаться взаимный рост табуирования смерти, клерикализации населения и активизации суицидального поведения. Так, сегодня наблюдается рост «*групп смерти*» (например, «море китов»), в которых молодых людей подталкивают к игре в смерть на фоне полного отсутствия знаний о смерти и невозможности предоставления таковых социальной системой. Политическая реакция на этот рост вполне отвечает тоталитарному духу – ужесточается контроль за интернет-пространством. Аналогичная реакция на возрастающую террористическую угрозу – ужесточение законодательства, направленное на выявление экстремизма с сомнительными критериями оценки «на экстремизм» у экспертной группы. По мысли Б. Франклина, «...пожертвовавший свободой ради безопасности не заслуживает ни свободы, ни безопасности» [12. Р. 21]. Это значит, что подлинный враг общества – ложное чувство безопасности, подкрепленное ужесточением контроля за частной жизнью.

Неадекватная реакция со стороны власти медленно, но верно подталкивает общество к осуществлению антиутопий, в то время как социальное большинство озабочено только гипертрофированной ценностью здоровья и непереносимостью боли во всех ее формах, что отражается, например, в современном кинематографе. В качестве иллюстрации можно привести фильм режиссера Г. Вербински «Лекарство от здоровья» (2017), где здоровье рассматривается как вид социальной иллюзии, с помощью

которой происходит манипуляция общественным сознанием и в соответствии с которой перестраивается общественное бытие.

Современный человек в демократическом государстве больше подвержен переживанию отсутствия смысла в жизни, чем человек в тоталитарном обществе, способном придать смысл его бытию, включив его в систему жесткого социального взаимодействия. Абсурд – это чувство, практически не покидающее современного человека. Тоталитарные режимы О. Хаксли, Дж. Оруэлла, Р. Брэдбери пессимистичны по своему содержанию, но свидетельствуют и о потребности в системе тотального контроля, который избавил бы людей от свободы, необходимости самостоятельно мыслить и делать выбор.

В связи с ростом абсурдности в мире зреет и потребность в ее преодолении. Первый способ – возрождение «традиционных ценностей», повышение уровня религиозности и духовности. Данный способ наиболее политически привлекателен, но несовместим с современным образом социального, которое понимается как обезличенное множество связей, в то время как традиционность, духовность и религиозность требуют личной заинтересованности людей друг в друге. Отсюда еще большее возрастание уровня абсурда и материализации духовности, которая сводится исключительно к ритуальной «просительной» стороне (например, получивший широкое развитие в Мексике и США культ Santa Muerte – Святой Смерти) и никаким образом не способствует решению проблемы суицидальной активности. С усилением давления «традиций» и клерикальных взглядов лишь провоцируются и без того многочисленные конфликты в обществе.

Второй способ – гедонизм. Д. Пирс рассматривает гедонизм как нравственную ценность для всей биосферы и говорит о необходимости цепи последовательных шагов,

чтобы прекратить страдания и боль всех живых существ [13]. Обосновываются идеи трансгуманизма, которые предполагают изменчивость природы человека, ее планомерное улучшение. Но в таком случае на смерть накладывается табу, поскольку она главный враг трансгуманистов. Пафос борьбы со смертью затмевает страх перед болью, которая является важнейшим признаком живого существа. Лишить человека боли – значит обесценить смерть в обществе, свести ее до уровня «приличного умирания».

Таким образом, оба способа не ведут к позитивным результатам, поскольку недооценивают роль смерти в общественном сознании и бытии, что подтверждает нашу гипотезу. Смерть уже не может стать периферийным делом, упомянутым мимоходом. Растабуирование смерти – важнейшая задача современности. Обыкновенное ее толкование будет исходить из упадка, регресса, пессимизма, антиутопий, но необходимо открыто и непредвзято изучать смерть, способствовать ее познанию в обществе. На наших глазах вырастает новый социальный мир, который демонстрирует бытие-со-смертью, где событие смерти, осваивая интернет-пространство, синтезирует в своей основе религиозные и атеистические представления. В качестве мер, способствующих положительному сценарию развитию общества, отметим: 1) исключение тоталитарных элементов в социально-политической жизни в виде насилия традиций и клерикальных установок; 2) общественный контроль за трансгуманистическим проектом по изменению человека, а также отсутствие искусственно созданных препятствий к нему; 3) распространение идеала не «безболезненной смерти», а «свободной смерти», избираемой человеком самостоятельно в соответствии со своим правом на смерть.

Смерть после долгих тысячелетий своего абстрактного существования приобретает конкретную форму и

становится значимым элементом в системе социального построения и взаимодействия людей друг с другом. Но она все еще остается недостаточно разработанной в силу малого времени открытия, а растабуирование смерти происходит в борьбе с тоталитарными, клерикальными и традиционалистскими установками. Если раньше смысл жизни определялся религиозной, политической или научной элитой, а средний человек не мог свободно изъявлять волю к смыслу, то XX в., открывший тайну смертности всего человечества, открывает и новые возможности для деконструкции массового сознания. Перемены относительно роли смерти в жизни подвигли человечество к переоценке всех ценностей. Конкретность смерти постоянно воспроизводит себя в форме многочисленных вызовов социальной безопасности, одна из которых – терроризм. Чем мотивирован человек, решающий уничтожить себя и/или унести множество жизней вместе с собой? Жизнь для такого человека должна стать предельно абстрактной (отвлеченной), а в качестве причины самоубийств нельзя рассматривать потерю целей и социальную разобщенность, как предполагал Э. Дюркгейм [14]. Террорист имеет вполне четкую цель, а его социальная связь с группой сильнее той, которую может дать ему самая лучшая семья. Лишая жизнь ее конкретности (индивидуальности), он с легкостью способен покончить как со своей, так и с чужой жизнью. В связи с этим основная задача общества – открыто смотреть в лицо смерти и не жертвовать свободой ради безопасности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. СПб.: Азбука, 2000.
2. *Кан С., Мохов С.* Death studies и западная антропология // Археология русской смерти. 2015. № 1. С. 10-30.

3. *Грин Дж.* Виноваты звезды. М.: АСТ, 2014.
4. *Даунхэм Дж.* Пока я жива. М.: РиполКлассик, 2014.
5. *James W. Green,* Beyond a Good Death: The Anthropology of Modern Dying. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
6. *Мохов С.В.* Ситуация с «death studies» в современной науке // Новое прошлое. 2016. № 4. С. 229-236.
7. *Хаксли О.* О дивный новый мир. СПб.: Амфора, 1999.
8. *Хаксли О.* Возвращение в дивный новый мир. М.: Астрель, 2012.
9. *Хаксли О.* Остров. СПб.: Академический проект, 2000.
10. *Оруэлл Дж.* 1984. Пермь: КАПИК, 1992.
11. *Брэдбери Р.* 451 градус по Фаренгейту. М.: Эксмо, 2013.
12. Votes and Proceedings of the House of Representatives. Philadelphia. Novembre 11. 1755. P. 19-21.
13. *Pearce D.* The Hedonistic Imperative. Available at: <http://www.hedweb.com/hedethic/tabconhi.htm> (accessed 10 April 2017).
14. *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. М.: Мысль, 1994.

*О.С. Волгин*  
*Одинцовский филиал МГИМО МИД России,*  
*Одинцово, Россия.*  
*E-mail: oleg.volgin@gmail.com*

## **ОТ ОБЩЕСТВА МАССОВОГО ПОТРЕБЛЕНИЯ К ТВОРЧЕСТВУ**

Современные развитые страны переживают глубокую трансформацию. За внешней оболочкой общества массового потреб-



ления формируются условия для творчества. Зримым свидетельством этого процесса становится возможность каждого человека формировать свой особый жизненный мир. Новое общество проявляет себя как общество персональных жизненных стратегий. В связи с этим на более высокий уровень сложности переходят межличностные коммуникации, актуализируется потребность нового осмысления и защиты основополагающих ценностей индивидуальной жизни человека.

**Ключевые слова:** массовость, массовидность, индивидуализм, персонализация, плюрализм, демонстративное потребление, жизненный мир человека, межличностная коммуникация.

*Творческая деятельность – отличительная черта человека как вида – в наше время приобретает невиданный размах.*

*Р. Флорида*

Никто не станет отрицать, что творчество является необходимым условием такого существования, которое мы называем человеческим. Но вот заявленная в названии статьи идея о возможности развития творческого потенциала в обществе массового потребления может вызвать у многих сомнение и даже уверенное отрицание. Может ли общество массового потребления создать условия для творчества? На первый взгляд кажется, что нет. Ведь в нем нет необходимых условий для такой эволюции. Если потребление может быть массовым, подражательным, то творчество по своей природе есть явление индивидуальное, личностное.

Однако не стоит спешить с отрицательным ответом. Сначала следует уточнить, в каком смысле слово «массовость», будет использовано в нашей теме. Идет ли речь о массовости как о единообразии, где отсутствует индивидуальность, или о массовости как о наличии определенного

признака у всех элементов класса, различных по ряду других признаков. Возьмем пример из спорта. Бегуны, каждый на своей дорожке, совершают очень похожие движения и от старта бегут одной массой: у них одна цель, один временной период, каждый из спортсменов соотносит темп своего бега с темпом остальных конкурентов, но есть ли это одна бегущая *масса* людей? Сомнения в том, что каждый здесь преследует свою личную цель исчезают полностью перед финишем, когда каждый старается прийти первым. По-видимому, в данном случае понятие массовости, лучше заметить словом *массовидность*.

За понятием «массовости» закрепился смысл *безликости*. Выражения «темные массы», «инстинкт массы», «массовое сознание» ассоциируются с понятием толпы, аморфного множества, единообразия. Такое понимание массовости пугает своей стихийной иррациональностью, проявляющейся на уровне животного поведения. Поэтому у нас негативные ассоциации с толпой вызывают выражения «массовая культура», «массовое потребление». Отсюда и рождается вопрос: может быть история приготовила обществу безвыходную ловушку, заведя западную цивилизацию в эпоху массового потребления?

Но так ли это на самом деле? Действительно ли общество, достигнув в своем развитии состояния массового потребления, загнало себя в исторический тупик? Может ли это общество создавать условия для творчества?

### ***От массовости к массовидности***

Строго говоря, потребление в современном обществе носит в большей мере не массовый, а массовидный характер. Чтобы развести эти понятия, мы будем называть массовым общество, в котором растворилась, исчезла индивидуальность, а массовидным – общество, в котором за общим действием скрыта индивидуальность, преследую-

щая свои цели и имеющая свои представления о ценностях и смыслах. Обращаясь к современному обществу мы должны отметить, что в нем переплелись черты как массовости, так и массовидности. Несомненно одно, первая половина XX века дала образец небывалой степени массовости. Причиной этому стала высочайшая плотность социальных связей, вызванная распространением массового индустриального производства, которое потребовало массы живого труда. Капитал соединил машину и массовый труд, превратив труд в функцию машинного производства и лишив его индивидуальности.

Массовый единообразный труд определил и специфику социальной связи людей. Первая половина XX века стала временем, когда общество приучалось жить массово. Люди двигались в социальном пространстве плечом к плечу, «скованные одной цепью».

Плотность и единообразие общественных связей (что можно объединить словом «монолитность») стала той социальной средой, в которой зрели и развивались альтернативные тенденции политической организации.

Практический коммунизм (социализм) открыто делал ставку на массовость. Он пытался соединить массовость и творчество. Началось с того, что революцию назвали «творчеством масс». Социализм не видел принципиального противоречия между массовостью и творчеством. Напротив, во всем обнаруживало себя движение за массовое творчество: массовое начальное образование, массовая физкультура и спорт, массовая санитарное просвещение и гигиенизация, массовый отдых, массовое приобщение к культуре и науке.

Нечто похожее делал и национал-социализм. Дело в том, что и социализм и национал-социализм были двумя культурно, социально и идеологически самобытными вариантами «восстания масс». Нацистское государство пози-

ционировало себя как социальное государство, обещавшее массам построить общество всеобщего благоденствия, правда, только для арийцев. В то же время логика классического капитализма, свободная от стереотипов социального государства, была иной, она вела общественное потребление от массовости к массовидности. Объяснялось это тем, что «дух рынка» непосредственно ориентируется на потребление и обращен прямо к индивиду, а не к страте, классу или нации.

Однако при всех признаках зарождающегося общества массового потребления говорить о нем до Второй мировой войны как о свершившемся факте еще нельзя, феномен только зарождался, росток показался из почвы, но еще не проявил свои специфические черты. Действительный скачок в развитии потребительского общества произошел только после Второй мировой войны, сначала на Западе в 1950-х годах в США и Германии, а затем это явление обрело глобальный размах. Быстрый рост материального благополучия в развитых западных странах сыграл определяющую роль в ослаблении уровня социального напряжения и конфликтности в обществе.

Но нет движения без сопротивления. Развитие потребительского этоса не было однозначно принято обществом. Оно неожиданно для самого буржуазного общества стало этической проблемой, вызвав протестные настроения, в основном среди социально незащищенной молодежи. «Слабым звеном» в западных странах стало студенчество. Пропитавшись неомарксистской идеологией, центральным ядром которой уже была не идея диктатуры пролетариата, а идея отчуждения во всех его проявлениях, эта часть молодежи выступила против идеалов буржуазного благополучия. В Северной Америке этот протест выразился в движение хиппи, «детей цветов», а в Европе, прежде всего во Франции, бунт леворадикальных студентов,

вылившийся в мае 1968 г. в десятиmillionную общенациональную забастовку, которую назвали последней революцией во Франции, привел к смене правительства и отставке легендарного президента Шарля де Голля.

В конце 1950-х годов потребительский этос стал формироваться сначала в странах народной демократии (особенно выделялись ГДР, Чехословакия и Венгрия), а затем этот же процесс стал распространяться в цитадели мирового коммунизма – СССР. Как ни старалась КПСС удержать страну от тлетворного вируса потребительства, сделать это было нельзя: законы экономического воспроизводства диктовали развитие рынка товаров и услуг в том единственно возможном направлении, которым шло и западное общество.

Что бы ни говорили о светлом коммунистическом будущем, советский человек втайне мечтал о буржуазном изобилии. Постепенно, в 1960-е и 1970-е годы, шаг за шагом глобальная миросистема вращалась в эпоху потребления. Сложилась противоречивая ситуация: с одной стороны цивилизованное общество погружалось в иррациональную страсть потребительства, превращаясь в «общество мусорных баков» и «выбрасываемых одноразовых вещей». С другой – этот мир вещиизма вызывал у определенной части общества резкое отторжение, свидетельствовал о возникшей диспропорции развития: материальные условия жизни развивались намного быстрее, чем могла успеть за этим культура присвоения материального богатства.

### ***Потребитель и творец***

Советская идеология строилась на активно внедряемом в сознание людей противопоставлении творца и потребителя. Потребитель – это мещанин, обыватель, думающий только о своем благополучии. Творец, напротив,

– это аскет, человек высокой идеи. Его жизнь должна стать «борением и преодолением». Отрицание частной собственности и потребительской страсти было представлено еще К. Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» [1. С. 87-88] как явление, свойственное обществам, не доросшим до развитых форм частной собственности и рыночных отношений. Капитализм же видит в человеке прежде всего потребителя. Если говорить о его потребительской культуре 1960-70-годов, то для нее стало характерным *демонстративное потребление*. Поскольку степень диверсификации производства была еще не высокой, рынок не мог предложить большого разнообразия материальных благ и услуг, то люди стремились приобрести то, что видели у звезд масс-медиа или у знакомых. Имелся определенный набор материальных благ, свидетельствовавший о том, что их хозяин успешен и идет в ногу со временем. Однако главной чертой потребительской культуры того времени была ограниченность потребителя в выборе товаров и услуг, и поэтому потребитель следовал за предложением рынка, не имея возможности индивидуально влиять на политику производителя.

Качественный перелом в отношениях между потребителем и производителем произошел в конце 1970-х годов. Он обозначил поистине новую эпоху в истории общества массового потребления. В экономике индустриальных стран стали происходить кардинальные изменения, суть которых заключалась в том, что индустриальный тип производства начал трансформироваться в постиндустриальный. Главной особенностью этой трансформации явилось не только резкое возрастание диверсификация материального производства, но и быстрое развитие нематериальной сферы, а именно – производства услуг, информации и знаний. Эти изменения привели к появлению новых

особенностей функционирования общества массового потребления. Общество приняло два ключевых правила, легитимировавших полное господство потребителя на рынке товаров и услуг: правило «consumer rights» (права потребителя) и правило «money back» (возврат товара и денег за купленный товар по желанию потребителя). Определяя рынок, потребитель стал косвенно определять и производство, что существенно стимулировало его диверсификацию. К этому времени благодаря научно-технической революции произошли коренные изменения и в технологической сфере, способствовавшие появлению новых возможностей для среднего и малого бизнеса. Быстро возраставшее изобилие материальных благ, сделало доступным для широких слоев населения, прежде всего среднего класса, товары и услуги, которые еще недавно казались достоянием элиты.

1980-е – 2000-е годы можно назвать временем золотого века потребительского общества. Принцип «потребитель всегда прав» определил неограниченную свободу индивида в обществе, основанном на рыночных отношениях, и стал основополагающим условием реализации творческого потенциала человека. Здесь, в акте свободы выбора, и проявляется экзистенциальная природа творчества. То, чего не хватало обычному человеку для реализации своей творческой природы – свободного времени и свободы выбора, теперь он получил сполна. Мир человека стал наполняться множеством вещей, удовлетворяющих любые индивидуальные запросы. Стали появляться новые профессии, связанные с креативной деятельностью, направленной на удовлетворение *индивидуальных* (а не массовых) запросов, желаний и даже фантазий потребителей. Теперь уже нельзя было отрицать, что для новой эпохи потребительского общества «самым значительным фактором производства становится творчество человека» [2. С. 49].

## *Индивидуальные миры*

Если мы берем за точку отсчета экономически и гуманитарно-развитые страны, то современный человек перестает быть человеком массы. Эволюционно встроенные в психику человека потребности к коллективному действию, подражанию, подчинению лидеру, безусловно, остаются, но ослабевают те социальные условия, при которых эти «биологические настройки» себя естественным образом проявляют. В эпоху чугуна и заводских труб массовость была естественной формой организации социальной жизни. Сегодня мы присутствуем при рождении принципиально нового типа общества и новой истории. Современный человек получает материальные, социальные и духовные возможности не только индивидуально потреблять производимые обществом блага, но и *строить свои индивидуальные миры вещей, идей и отношений*, то есть в полном смысле слова жить уникально. Сама идея прав человека стала основанием права индивида на свой уникальный мир.

Подобно тому, как общество отвоевывало у природы свою территорию, создавая искусственную среду своего обитания, которую мы называем культурой, сегодня это делает отдельный человек уже по отношению к самому обществу. Развитые в экономическом и гуманитарном отношении страны Запада поражают (а некоторых людей даже раздражают) разнообразием индивидуальных стилей жизни. Жить своеобразно становится модно. Мы сами строим сегодня пространство своего жилища, пространство рабочего времени, информационной среды, сами определяем сферу своих коммуникаций, производственных и личных.

Обустройство личной жизни, своего частного пространства (*privacy*) есть первое и неперемное условие ин-



дивидуального творчества. Творчество в любой сфере начинается именно с обустройства собственного частного пространства, включающего в себя пространство жизни и пространство мысли.

Когда общество массового потребления превращается в общество массовидного, но по сути индивидуализированного потребления, вследствие более развитой системы коммуникации, оно создает условия для демонстрации творческой индивидуальности. Но тут возникает проблема: разнообразие типов жизни или «жизненных миров» (Ю. Хабермас) настолько становится велико, система коммуникаций настолько сложна, что встает вопрос, а не может ли обернуться возросшая сложность социальной коммуникации вообще потерей коммуникации? Теоретически такая вероятность есть. Поэтому следует признать, что новое состояние общества, где каждый получает возможность творить свой собственный мир, создает и новые проблемы в плане сохранения социальной интеграции через коммуникацию.

### ***Коммуникация как проявление творчества***

Характер социальной коммуникации исторически изменчив. Его изменение определяется не только технологическими и экономическими условиями, но и особенностями индивидуализации. В обществе всегда есть доминирующий тип индивидуализации. Мы бы понимали дело слишком упрощенно, если бы в традиционном обществе без остатка растворили индивида в коллективе, а из индустриального (по сути конкурентного) общества полностью исключили бы дух коллективизма. В постиндустриальном обществе также имеет место своеобразная смесь индивидуального и коллективного начал, а значит и своеобразная система коммуникации.

В современном обществе, где каждый имеет право и возможность строить вокруг себя свой собственный мир, стать творцом *своей реальности* (можно использовать аналогию с кругами Эйлера), можно сказать, что основными межличностными отношениями индивидов становятся отношения касания без проникновения. При этом толерантность выступает как основное требование межличностных отношений. Постмодернизм с его практикой замены норматива нарративом, смысловой вариативностью и деконструкцией есть не что иное, как способ индивида обустроиться в этом мире нейтральных касаний и неопределенности, «где все возможно и ничто не определено» [3], и защитить свой мир и свое право на творчество. Эта индивидуальная задача вместе с тем имеет общественное значение. Дело в том, что современное общество можно назвать «обществом тонких настроек», и в силу этого оно стоит очень близко к критической точке деконструкции. Причиной тому являются именно межличностные отношения касания, которые тяготеют к незаинтересованности, личностному нейтралитету. А такое отношение не может стать основанием подлинной общественности. Устойчивость этого сложно организованного общества во многом зависит от того, насколько успешно само общество может противостоять скатыванию межличностной коммуникации в отношения незаинтересованности. Стратегическая задача постиндустриального общества на его современном его этапе – это формирование таких условий общежития, которые бы органически связывали людей, не лишая при этом их индивидуальной свободы и возможности творчески формировать свой индивидуальный мир. Но для этого надо как раз выйти за границы своего индивидуально построенного мира и внять мудрому совету И. Канта, гласящему, что *«нет ничего более*

*святого в мире, чем права другого» [4. С. 191]. Только так, через заботу не о своих правах, а о правах Других, даже тех, кого мы лично не знаем, мы можем создать атмосферу подлинной общности с широкими свободами для личного творчества.*

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. Глава «Отчужденный труд». Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 42. М. 1974.
2. *Флорида Р.* Креативный класс: Люди, которые меняют будущее. М., Классика-XXI, 2005.
3. *Havel V.* Our Postmodern World, a Search for Self-Transcendence. Report at Independence Hall. Philadelphia. July 4. 1994.
4. *Кант И.* Лекции по этике. М., 2000.

*И.В. Гребешев  
Российский университет дружбы народов,  
Москва, Россия.  
E-mail: grebeshev.igor@yandex.ru*

## РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ О ЦЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ\*

Персоналистическое направление представлено как целостный живой процесс развития философской мысли в России конца XIX – нач. XX вв., насыщенное взаимовлияниями, полемикой, дискуссиями. Показано, что рецепция европейской

---

\* В статье развиваются идеи, разработанные автором в монографии «Метафизика личности в русской философии XX в.» (М.: РУДН, 2008).

персоналистической традиции сопровождалась разработкой оригинальных отечественных концепций, поиском новых путей обоснования ценности личности: в рамках «неолейбницианства» (Л. Лопатин, А. Козлов, С. Алексеев), неокантианства (С. Гессен), персоналистической философии образования (С. Гессен и В. Зеньковский), метафизики всеединства (Вл. Соловьев, С. Франк и Л. Карсавин), философии культуры Г. Федотова и экзистенциального персонализма Н. Бердяева. Каждый из представленных отечественных мыслителей по-своему решал задачу метафизического «оправдания» ценности личности. Выявлена экзистенциальная направленность отечественного персонализма.

**Ключевые слова:** всеединство, персонализм, ценность личности, философия образования, педагогический персонализм, экзистенциальность.

Н. Бердяев отмечал уже в 1931 году, что «мы вступаем в эпоху цивилизации, которая отказывается от ценности человека» [1. С. 498]. Вместе с тем проблема ценности личности – одна из традиционных и наиболее фундаментальных проблем в истории европейской и русской философии. Несмотря на достижения современной цивилизации, человек сталкивается с новыми вызовами, с невиданными в прежние исторические эпохи угрозами своей свободе. «Человек в опасности», – восклицал мыслитель в работе «Человек и машина» (1933).

Для русских метафизиков XX века тема ценности человеческой личности, ее исторической судьбы имела основополагающее значение. То, что было ими написано о «рабстве и свободе человека» в условиях современной цивилизации, и в настоящее время представляет не только историко-философский интерес. Не вызывает сомнений, например, интеллектуальная и, в существенной мере, прогностическая ценность бердяевской апологии экзистенциального опыта личности, творчески

противостоящей все новым и новым формам «объективации», угрожающей самим основам человеческой идентичности как разумного и свободного существа. Не менее важно и то, что было сказано Г. Федотовым о личностном характере культурной традиции. «Трагедия культуры», разрушение ее ценностных оснований в технологически организованном цивилизационном пространстве, неотвратимо оборачивается и глубочайшим кризисом личности.

Ценность и значимость личности особенно подчеркивается в таком философском течении, как персонализм. И не случайно поэтому он получил широкое и глубокое развитие в русской философии, хотя, конечно, он имеет глубинные корни, идущие еще с времен патристики (каппадокийцы, Августин), Средних веков и Нового времени (Лейбниц, Кант) вплоть до современности. Персоналистические идеи достаточно широко были представлены и в различных направлениях русской метафизики. Рецепция основных принципов европейской персоналистической традиции сопровождалась разработкой собственных оригинальных концепций, поиском новых путей обоснования христианской метафизики личности. Сколь многим бы не было обязано, например, русское «неолейбницианство» монадологии Лейбница и его учеников, столь же несомненно, что в творчестве Л. Лопатина, А. Козлова, С. Алексеева, Н. Лосского идеи великого немецкого персоналиста обрели новую жизнь и принципиально новое выражение. Это относится и к персоналистическому опыту российского неокантианства. Ярчайший пример – персоналистическая философия образования С. Гессена. В русле российской метафизики всеединства наиболее впечатляющие системы персонализма были разработаны С. Франком и Л. Карсавиным. Оба русских мыслителя

всегда подчеркивали связь своих воззрений с опытом европейского платонизма и, в первую очередь, с религиозной философией Н. Кузанского. Однако их собственные персоналистические учения отличаются существенным своеобразием и не имеют аналогов в платонической традиции. Оригинальные подходы к персоналистической проблематике можно обнаружить и в творчестве других русских мыслителей, близких к метафизике всеединства, например, у С. Булгакова и П. Флоренского. Классическим образцом последовательно христианского персонализма является религиозно-философская антропология В. Зеньковского. Философская эффективность персоналистических принципов нашла выражение в развитии на их основе новых сфер философского опыта: философской антропологии и философии религии (С. Франк), философской педагогики и философии образования (В. Зеньковский, С. Гессен), философии культуры (Л. Карсавин, Г. Федотов).

В отечественной философской педагогике персоналистические принципы традиционно играли важную системообразующую роль: «ребенок-личность» у Вл. Одоевского, образование как «внутреннее устройство духа» (И. Киреевский), идеал «жизненного мировоззрения» (Н. Пирогов), философско-педагогический смысл учения П. Юркевича о «значении сердца в духовной жизни человека» и др. В XX в. педагогический персонализм обретает последовательно философский характер в системах В. Зеньковского и С. Гессена. Сравнительный анализ концепций образования В. Зеньковского и С. Гессена позволяет определить специфику персоналистических воззрений русских мыслителей; выявить методологическое значение философской психологии в педагогической концепции В. Зеньковского; сделать вывод, что теория образования С.

Гессена в содержательном и методологическом отношении не имеет аналогов в истории европейского кантианства, а в своих актуальных аспектах близка к *гуманитарному* направлению в современной философии образования (прежде всего, к феноменологическому варианту «педагогической антропологии» и к аналитической философии образования).

Истолкование человека как средства для «мирового духа» (Гегель), абсолютизация всеобще-абстрактного в ущерб индивидуальности вызвали в европейской философии прямо противоположную тенденцию – поворот к проблемам «живого», «конкретного» человеческого существования. Бердяева называют русским Гегелем, имея в виду всеохватность и влияние на умы его творчества. Основные мотивы его творчества сконцентрированы вокруг таких понятий, как свобода, творчество и личность. В. Зеньковский выделяет в творчестве Н. Бердяева четыре периода, которые необходимо рассматривать не столько хронологически, сколько как различные аспекты единого процесса творчества философа: 1) этический; 2) религиозно-мистический; 3) историософский; 4) персоналистический. Именно на последнем этапе творчества развернулся весь его талант. Н. Бердяев выразил суть духовной антропологии, развертывающейся в русской метафизической мысли.

Так, например, он считал, что «учение о человеке св. Григория Нисского превосходит святоотеческую антропологию, он хотел поднять достоинство человека, для него человек был не только грешным существом, но и действительно был образом и подобием Божиим и микрокосмос» [2]. Вместе с тем в данном высказывании содержится несовместимое противоречие: понятие «подобие Божие» должно носить черты трансцендентного, понятие «микрокосм» – пантеистично. Кроме того,

известно, что сам Григорий Нисский критиковал понятие «микрокосм»: «И говорили, что человек есть маленький мир (μικρον... κοσμον), составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши» [3]. Однако было Н. Бердяеву и что позаимствовать у знаменитого каппадокийца – близость к антропологической проблематике и учение об *апокатастазисе*.

Тем не менее Н. Бердяев ищет и находит в истории разнообразные формы «объективации», так или иначе ведущие к порабощению человека. Бердяевский персонализм был ориентирован на обнаружение в истории мысли направлений и позиций близких или, напротив, чуждых идее «безосновной», абсолютной свободы. Если воспользоваться известным попперовским клише, то можно сказать, что «история философии», по Н. Бердяеву, – это страстное и во многих отношениях замечательное повествование об абсолютной свободе, ее друзьях и врагах. Г. Федотова, как и Л. Карсавина, всегда, в первую очередь, интересовал культурный смысл и культурная продуктивность философских исканий мыслителей прошлого и современности. Этот вариант персонализма предполагает рассмотрение философских учений не столько в плане их умозрительного значения (не в аспекте собственно «истории идей»), сколько в историко-культурном контексте, причем в контексте предельно широком, историософском [4. С. 361].

Развитие персонализма в русской философии делало невозможным в ее недрах развитие тоталитарной идеологии. В.В. Сербиненко отмечал в этой связи, что «различия в общественных идеалах



отечественных мыслителей имелись, причем принципиальные, но прямых или косвенных апологетов тоталитаризма среди крупнейших деятелей отечественной культуры просто не было» [5]. Более того, многие из них предупреждали уже в начале XX века о реальной угрозе утверждения тоталитарной идеологии, в том числе и на Западе, о глубоком кризисе евроатлантической демократии (Н. Бердяев, С. Франк, Г. Федотов, И. Ильин и многие другие). А в конце ушедшего века А. Зиновьев говорил о «тоталитарной демократии» [6. С. 304, 307, 324], «сущностные черты которой еще только предстоит исследовать, но которая уже торжествует» [7. С. 318].

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н.* Духовное состояние современного мира // *Философия творчества, культуры и искусства*: В 2-х т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 485-499.
2. *Бердяев Н.* Русская идея. URL: [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1946\\_037\\_00.html](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1946_037_00.html) (дата обращения: 03.04.2017).
3. *Нисский Г.* Об устройении человека. СПб., 1995. URL: [http://krotov.info/library/04\\_g/gri/gor\\_nissky\\_06.htm](http://krotov.info/library/04_g/gri/gor_nissky_06.htm) (дата обращения: 03.04.2017).
4. *Гребешев И.В.* Метафизика личности в русской философии XX века. М.: РУДН, 2008.
5. *Сербиненко В.В.* О перспективах демократии в России. URL: [http://ecsocman.hse.ru/data/843/847/1217/003\\_Serbinnenko.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/843/847/1217/003_Serbinnenko.pdf) (дата обращения: 19.04.2017).
6. *Зиновьев А.* Интервью с Антониом Фернандесом Ортисом // *Феномен Зиновьева*. М.: Современные тетради, 2002.
7. *Нижников С.А.* Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. М.: ИНФРА-М, 2014.

*Е.И. Замаева*  
*Финансовый университет при Правительстве РФ,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: zamaraeva\_e@mail.ru*

## **МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ ИЛИ ЕВРАЗИЙСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ?**

В статье анализируется концепт мультикультурализма в свете постмодернистского дискурса, а также рассматриваются особенности проведения национальной культурной политики в дореволюционной России и в Советской России. Особое внимание уделено анализу евразийской концепции в свете проблем культурной полифонии.

**Ключевые слова:** мультикультурализм, культурное многообразие, этнические особенности, евразийская концепция, евразийский национализм.

Проблема мультикультурализма – одна из самых обсуждаемых и запутанных. Термин появился, как известно, сначала в политическом лексиконе в 60-70 гг. прошлого века. В 1971 г. Канада принимает мультикультурализм в качестве официальной идеологии, а в 1988 г. мультикультурная ориентация закрепляется в канадской политике. Как научный концепт это понятие закрепляется уже в 90-х гг., а в 2000-е мы наблюдаем стремительное нарастание мультикультурного дискурса. Это связано с переходом Запада к постмодернистской парадигме мышления, которая, как известно, отрицает любое насилие над личностью и ратует за расширение всяческих свобод. Культ личных свобод и прав выражается в том числе и в выборе культурной идентичности. Именно постмодернистская парадигма и определяет глубинный смысл мультикультурализма [1, 2, 3].

Несмотря на многозначность термина, можно выделить две основные позиции в его интерпретации: 1) культурная неоднородность какого-либо общества, что выступает в определенной степени синонимом культурного разнообразия; 2) философско-политическая система, в которой культурная неоднородность социума является основополагающим фактором, что реализуется в конкретных политических, идеологических и социальных проектах. И если первая трактовка достаточно традиционна, то вторая является абсолютно постмодернистской по ценностно-идеологическому содержанию, так как связана прежде всего с правами индивида и отрицанием идеологии, государства, нации, культуры, этики, истины.

Мультикультурализм в современном дискурсе часто является мощным и удобным инструментом манипулирования общественным сознанием. Это не только способ продвижения своих политических программ, но и возможность продемонстрировать свою современность, прогрессивность, толерантность. «В результате мультикультурализм превращается из понятия-концепта в своего рода «понятийную призму», понятие-символ или просто эвфемизм с подвижным содержанием» [4].

Мультикультурализм, безусловно, имеет как своих сторонников, так и противников. Для одних он – новый виток свободы, новая, подчас единственная, реальность постнационального глобального мира, другие видят в нем угрозу разрушения не только собственной культурной и национальной идентичности, но и европейской цивилизации, демократии и стабильности. Мультикультурализм, словами О. Шпенглера, – «закат Европы» или, словами уже П. Бьюкенен, – «смерть Запада», который в своей книге видит причины этого в дехристианизации, низкой рождаемости и распаде Европы на отдельные конфликтующие этнические и конфессиональные сообщества.

О провале политике мультикультурализма открыто заговорили не так давно. Достаточно вспомнить серию официальных заявлений на высшем уровне о «крахе мультикультурализма», с которыми в 2010-2011 гг. выступили А. Меркель, Д. Кэмерон и Н. Саркози. И речь идет не столько о вновь прибывающих мигрантах, с потоками которых Европа не справляется, сколько о принципиальной модели встраивания в новую действительность. Речь идет о так называемых «параллельных сообществах», причем в Европе это явление носит в основном религиозный характер, а в США этнический. Внутри государства появляются отдельные анклавы, живущие по своим экономическим, правовым, этическим законам. По опросам, например, 40% немецкой молодежи турецкого происхождения своим лидером считают Т. Эрдогана, а не А. Меркель.

Крах политики мультикультурализма в современной Европе обращает нас к российским вариантам решения данной проблемы. Российская империя, как известно, не была колониальной в общепринятом значении, т.к. все народы, включенные в орбиту российской государственности, становились равноправными ее согражданами, несмотря на ряд ограничений по этническому признаку. Однако не было юридически господствующей нации и национального угнетения в пользу русских, не было и экономического ограбления окраин, как это практиковалось, к примеру, в Британской империи. Управление национальными окраинами не имело единой системы и велось с учетом исторических, политических, этнических и иных особенностей. Но важно заметить, что ни один народ, даже самый малый, не исчез с карты, как это произошло с коренным населением Южной и Северной Америки, Австралии, Новой Зеландии и др.

Особенностью Российской империи являлось и то, что в политическую и экономическую элиту выдвигались

представители этнических групп. По данным переписи 1897 г. всего 53% дворян назвали русский язык родным.

И хотя русские не были привилегированным народом, не имели особых прав, в царской России правительство проводило политику русификации, на этнические меньшинства накладывались определенные ограничения в использовании национальных языков и образования. На Украине, например, в 1908 г. правительство отказалось принять инициированный некоторыми депутатами Думы законопроект об использовании украинского языка при обучении в начальной школе в связи с тем, что малороссы не являются «инородцами», а значит, при обучении должен использоваться русский язык. В августе 1908 г. Совет министров строго определил долю евреев, поступающих в высшие учебные заведения: от 3% до 10%.

После революции 1917 г. «инородцы» получили многочисленные права. В частности, «Декларация прав народов» 1917 года гарантировала равенство и суверенность народов России, право наций на самоопределение, отмену национальных привилегий и ограничений. Были закреплены не только избирательные права, но и право обучаться на родном языке, выпускать на нем книги, газеты и журналы. Для 46 народов и народностей, не имевших письменности, (киргизы, буряты, народы Дагестана, народы Крайнего Севера и др.) были созданы алфавиты, что дало возможность сохранить свою культурную и этническую идентичность.

Процесс так называемой «коренизации» имел целью не только развитие национальных языков и культур, но и распространение коммунистической идеологии. Данная политика создала основу доверия к Советской власти, укрепила ее в районах проживания национальных меньшинств. В конце 30-х гг. «коренизация» постепенно была свернута, что имело обоснование, так она ослабляла един-

ство страны и усиливало сепаратистские настроения, а в преддверии войны это могло оказаться роковым.

Проблемы мультикультурализма позволяют по-новому взглянуть и на наследие классического евразийства [5, 6]. С точки зрения соотношения с реалиями сегодняшнего дня, евразийское учение представляется одной из серьезных попыток осмысления этнофилософских и социокультурных проблем.

Напомним, что основным положением евразийского учения является тезис об уникальности России-Евразии, о том, что Россия – это особый этнокультурный мир, самобытный, самодостаточный с позиций и географии, и экономики, и культуры. Одной из ключевых в евразийской концепции является геософская категория «месторазвитие», означающая неразрывное единство географического и исторического континуума, в рамках которого конкретный этнос вырастает из природной и климатической среды, определяя эту среду в дальнейшем своей социокультурной жизнедеятельностью. «Сама природа указывает народам, обитающим на территории Евразии, необходимость объединиться в одно государство и создавать свои национальные культуры в совместной работе друг с другом» [7. С. 258]. Согласно классическому евразийскому учению, все народы «России-Евразии» относятся к единому историческому, социокультурному, этноконфессиональному миру, спаявшему воедино, органически соединившему в себе и однородные, и подчас разнородные элементы Востока и Запада.

Весьма симптоматично, что один из основных концептуальных программных евразийских документов – «Евразийство (Формулировка 1927 г.)» начинается так: «1. Россия представляет собою особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают отдельно от судьбы стран к западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от

нее (Азия). 2. Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии» [8. С. 217].

Важнейшая категория евразийской концепции – это общеевразийский национализм, трактуемый как общий наднациональный интерес народов России-Евразии, способствовавший созданию российского государства, определявший и направлявший в течение веков его внешнюю и внутреннюю политику, идеологию, культуру. В Евразии братство народов, согласно трактовке евразийцев, должно осуществляться не по одному какому-либо признаку (язык, религия), а по общности исторических судеб. Евразийский национализм – это стремление уйти от сугубо этнической основы национализма и утвердить единственно неэгоистическим видом привязанности к своему этносу любовь к его культуре. А поскольку культура народов России-Евразии – это синтез культур всех народов, ее населяющих, то и национализм является общим. Не трудно заметить, что такое понимание национализма сближалось с концепцией советского народа как особой исторической общности.

Соединение в «особом мире» целого ряда народов означает не полное растворение одного народа в других, но то, что связывает этот народ с другими обитателями данного месторазвития, оценивается выше того, что связывает тот же народ с его братьями по крови или по языку, но не принадлежащими к данному месторазвитию, таким образом, обуславливается примат духовного культурного родства и общности судьбы над родством биологическим.

Евразийцы понимали Россию как «собор народов», и политическое объединение этой огромной территории не является лишь заслугой русского народа, а выступает результатом усилий многих народов Евразии, что должно найти выражение и в формах государственного устройства. Так как между народами Евразии изначально существовало взаимное притяжение, чувство комплиментарности, «отношения некоего братания», то необходимо эти чувства сознательно развивать, «чтобы братство народов Евразии стало фактом сознания, и притом существенным фактом» [9. С. 425]. И это осознание своей принадлежности к евразийскому братству народов должно стать определяющим в этнопсихологии народов, населяющих Евразию. «Это «братство народов» выражается в том, что здесь нет противоположения «высших» и «низших» рас, что взаимные притяжения здесь сильнее, чем отталкивания, что здесь легко просыпается «воля к общему делу», – утверждал П.Н. Савицкий [10. С. 302].

Евразийский национализм – это уход от этнической основы национализма и опора на общность исторических и культурных судеб. Таким образом, не язык, не религия, не какие-либо этнические признаки, а единство истории, культуры, «месторазвития» связывает евразийские народы в прочное целое, создает новые психологические и культурно-исторические связи. Ни панславизм, ни пантуранизм, ни панисламизм не могут дать того объединения, которое дает общность исторической судьбы.

Евразийцы выступали с резкой критикой европоцентризма, который прячется под маской космополитизма и красивого понятия «общечеловеческая цивилизация». Невозможно полное приобщение народа к культуре и духовным ценностям другого народа без антропологического смешения, поэтому один народ будет всегда находиться в



зависимом положении от другого, следовательно, последствия для принимающей культуры будут катастрофичны: до европейского уровня она не сможет дотянуться никогда, значит, всегда будет считаться отсталой, что непременно скажется на самооценке нации.

Европоцентризм в евразийской трактовке – это приоритет европейской культуры и европейских ценностей в мировом культурном и цивилизационном пространстве. А космополитизм – это концепция мирового гражданства, которое ставит интересы всего человечества выше интересов нации и государства, но в основе этих интересов лежат приоритеты европейской цивилизации. Таким образом, космополитизм, как и культурный интернационализм, имеет в основе своей тот же европоцентризм.

Национальная самобытность России – это культуры народов, ее населяющих, в этом ее богатство и уникальность [11, 12, 13], это то, что может быть положено в основу так называемой национальной идеи, о которой все чаще говорят и политологи, и правящая элита современной России. В постсоветском периоде эти тренды начали получать свое оформление в виде государственной культурной политики, задекларированной в «Стратегии государственной культурной политики на период до 2030 г.», принятой 19.02.2016 г., в которой отмечается, что «сохранение культурной и национальной самобытности всех народов России обеспечивает ее единство, и это поддерживается политикой на государственном уровне» [14. С. 16].

Таким образом, крах политики мультикультурализма в Европе позволяет нам внимательно проанализировать собственный российский и советский опыт, как теоретический, так и практический, и найти новые парадигмы решения гармоничного сосуществования многонационального и многоконфессионального сообщества.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Баркова Э.В. Пространственно-временной континуум культуры. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Волгоград, Волгоградский государственный университет, 2003.

2. Губанов Н.Н., Губанов Н.И. Вызов Аполлона и образовательный потенциал общества // Гуманитарный вестник. 2016. № 4 (42).

3. Vasyakin B.S., Ivleva M.I., Pozharskaya E.L., Shcherbakova O.I. A Study of the Organizational Culture at a Higher Education Institution (Case Study: Plekhanov Russian University of Economics (PRUE)) // International Journal of Environmental and Science Education. 2016. V. 11. № 18. С. 11515-11528.

4. Нарочницкая Е.А. Мультикультурализм как философско-политическая концепция. URL: <http://www.perspektivy.info/print.php> (дата обращения: 25.04.2017).

5. Замаева Е.И. Историософские и социально-политические аспекты учения Н.С. Трубецкого в контексте евразийства // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 1. С. 60-63.

6. Замаева Е.И. Н.С. Трубецкой об образовании в контексте евразийского учения // Высшее образование в России. 2009. № 10. С. 148-151.

7. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Н.С. Трубецкой. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995.

8. Евразийство (Формулировка 1927 г.) // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993.

9. Трубецкой Н.С. Общевразийский национализм // Н.С. Трубецкой. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995.

10. Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

11. Ивлев В.Ю., Ивлева М.Л., Иноземцев В.А. Кризис техногенной цивилизации и формирование новой экологической

парадигмы общественного сознания // Известия МГТУ «МАМИ». 2013. Т. 2. № 4. С. 50-57.

12. *Ивлева М.И.* Университетская спиритуалистическая философия: концепция философского образования в трудах Е.А. Боброва // Социально-гуманитарные знания. 2014. № 8. С. 124-138.

13. *Курилов С.Н.* Проблема личности, общества и государства в социальной философии С.Л. Франка // Соловьевские исследования. 2015. № 4 (48). С. 117-123.

14. *Замараева Е.И.* Результаты культурной политики в постсоветский период // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2016. № 4 (24).

15. Основные проблемы философской теории. Пособие для подготовки к семинарским занятиям / Авт. колл.: Бушуева В.В. и др. М., 2014.

16. *Земцов Б.Н.* Способность российской социальной системы к развитию (методология проблемы) // Реформы и реформаторы в истории России. М., 1996. С. 62-69.

*Ю.В. Ивлев*  
*МГУ имени М.В. Ломоносова,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: ivlev.logic@yandex.ru*

## **МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ МЕТОДОЛОГИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ КВАЗИФУНКЦИОНАЛЬНОЙ ЛОГИКИ)\***

Квазифункциональная (квазиматричная, недетерминистская, ограничено детерминистская) логика выполняет методологическую роль в научном познании, в том числе в познании социальном.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-03-00372.

**Ключевые слова:** методология, мировоззрение, квазифункциональная логика, недетерминистская логика, принцип квазифункциональности.

В знании можно выделить описывающую часть (мировоззрение) и предписывающую часть (методологию). Методологию составляют принципы (методологические), методы, приемы, технологии, стратегии, тактики и т.д. Мировоззрение тоже выполняет методологическую роль. Эта роль двоякая. Во-первых, на основе мировоззренческих принципов создаются методологические принципы. Так, на основе философского мировоззренческого принципа всеобщей связи разработан принцип всесторонности рассмотрения. Во-вторых, знания о реальности могут выступать в качестве руководства в процессах познания и практической деятельности. В статье рассматривается второй аспект методологической роли мировоззрения в социальном познании на примере квазифункциональной логики.

Основным понятием квазифункциональной логики является понятие квазифункции – понятие соответствия, в силу которого какой-то объект из определенного подмножества области определения квазифункции соотносится с каким-то объектом из определенного подмножества области значений квазифункции. Здесь рассматривается частный случай квазифункции – определенный объект из области определения соотносится с каким-то объектом из определенного подмножества множества значений.

На основе понятия квазифункции формулируется мировоззренческий принцип квазифункциональности: в познании, природе и социуме между явлениями имеет место не только отношение однозначной детерминации, но и отношение квазидетерминации, т.е., в частности, опреде-

ленная причина может вызывать не только определенное следствие, но и, при одних и тех же условиях, в одном случае, одно определенное из нескольких возможных следствий, а в другом случае – другое, и т.д. Этот принцип применим в социальном познании, в том числе в следующих случаях [1, 2].

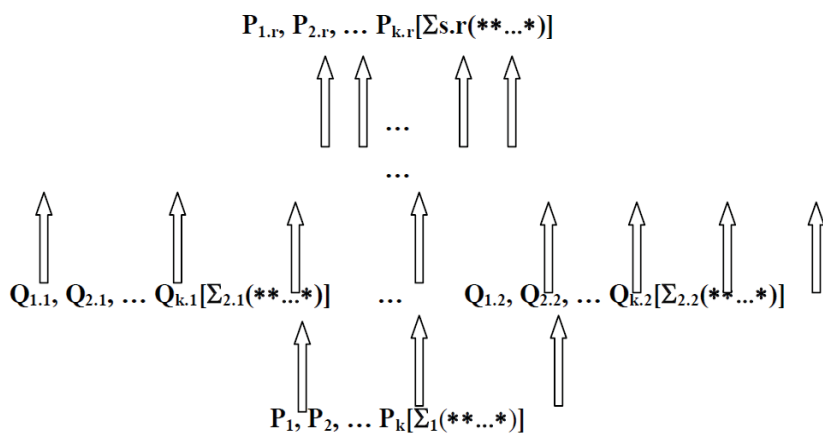
*Модель специалиста*, например, руководителя. Качества руководителя делятся на положительные и отрицательные. Первые из них – на необходимые и не необходимые, а вторые – на допустимые и недопустимые. Каждое из качеств, кроме отрицательных недопустимых, оценивается количественно. Например, положительным необходимым качеством руководителя является наличие профессиональных знаний (по документам и фактически). Фактические знания могут оцениваться в баллах. Пусть существуют оценки этих знаний от 1 до 10. Так же оцениваются другие положительные необходимые знания. Созданная таким методом модель руководителя представляет собой множество характеристик руководителей. Некоторые из этих характеристик, если они даются конкретному руководителю, позволяют зачислить руководителя в резерв на выдвижение на более значительную должность, некоторые позволяют сделать вывод о соответствии занимаемой должности и т.д. Принцип квазифункциональности проявляется здесь в отношении конкретного руководителя к одной из характеристик [3. С. 23-29].

*Логика разработки управленческого решения* изложена в [3. С. 23-29]. Принцип квазифункциональности проявляется на третьем этапе этой логики – при создании проектов управленческих действий. Иногда возникают ситуации, когда нет оснований в предпочтительности того или иного управленческого действия. Такая ситуация

возникла в США при создании атомной бомбы, в результате чего разрабатывались два проекта<sup>27</sup>.

*Социальное прогнозирование.* Для предсказания будущего в социальной сфере используют (1) линейную экстраполяцию, (2) модель экспоненциального роста, (3) асимптотическую модель, (4) синусоидальную модель и др. [4].

Применение принципа квазифункциональности позволяет рассматривать возможные варианты развития таким образом, что результаты развития отдельных составляющих социальной системы только частично (квазифункционально) предсказуемы, а результат развития системы в целом предсказуем полностью (а возможно, конечно, что только частично).



Стрелками показаны возможные альтернативы развития системы объектов  $\Sigma_1(**...*)$ , а верхняя формула со-

<sup>27</sup>Логика управленческого решения, как и модель специалиста, разработанная автором, опубликована в 70-х годах прошлого века, в том числе в [1], затем помещена в интернет без ссылки на автора. В 70-х годах интернета не было.

ответствует случаю, когда варианты развития системы этих объектов приводят к определенному состоянию системы. (Здесь  $P_1, P_2, \dots, P_k$  – начальные признаки системы объектов, а  $Q_{1.1}, Q_{2.1}, \dots, Q_{k.1}$  и т.д. – (возможно) новые признаки измененной системы.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Ивлев В.Ю.* Категории необходимости, случайности, возможности: их смысл и методологическая роль в научном познании // *Философия и общество.* 1997. № 5. С. 108-125.

2. *Ивлев Ю.В.* Содержательная семантика модальной логики. М., 1985.

3. *Ивлев Ю.В.* Логика управленческого решения // *Ивлев Ю.В.* Логика в управлении. М., 1979.

4. *Робинсон К.С.* Можно ли доверять собственным прогнозам? // *В мире науки.* Ежемесячный научно-информационный журнал. 2016. № 11. С. 68-73.

*Э.Ю. Калинин*  
*Московский энергетический институт,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: leksinev@mail.ru*

## **ИЕРАРХИЧНОСТЬ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА И ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПОЗНАНИЮ СОЦИАЛЬНОГО**

Концепция иерархичности человеческого бытия позволяет интегрировать конкретно-научные и философские концепции в единый постклассический подход к познанию социального. Благодаря анализу процессов эволюции и организации общества с помощью вышеназванного подхода можно сделать вывод о

сохранении иерархичности детерминации человеческого бытия в эпоху постмодерна.

**Ключевые слова:** общество, иерархичность, постклассичность, модерн, постмодерн, стереотип, норма.

В современном противоречивом и динамичном мире успешное решение проблем и разрешение конфликтов невозможно без понимания, а это, в свою очередь, связано как с развитием и эффективным применением адекватных социальных концепций, так и с возможностью вести диалог и полемику с различными точками зрения в общем концептуальном пространстве. Отметим, что работы П.К. Гречко, прежде всего [1, 2, 4], долгое время выполняли эту функцию, необходимую для автора. Ряд аспектов данной работы подробнее изложен в [3].

Социальные процессы последних десятилетий XX века и эволюция большинства концепций классической социальной рациональности привели к общему переходу от классической социальной рациональности к постклассической. Общая социальная рациональность западной цивилизации (особенно Нового времени) находит свое выражение не только в развитии философии, но и общественных наук и социологии как общей дисциплины. Ключевыми вопросами (в ситуации «смены вех») являются: 1) вопрос о существовании (или не существовании) «классического» этапа развития социологии и социальной философии; 2) вопрос о возможности (невозможности) различения последних. При господстве плюрализма вопрос о различении науки и философии, как и вопрос о «классике», кажутся догматическими и излишними. Однако такое единодушие царит, как правило, только в философии и культуре постмодерна, где отвергаются или обходятся вопросы истины и метода.



Что касается социологии как науки, также как и отдельных социальных наук, то оба эти вопроса являются центральными, т.к. принцип объективности формирует науку в целом (как особый вид деятельности) и все ее типы, в том числе и общественные науки. С нашей точки зрения это означает, что, несмотря на многообразие различий на уровне обыденного опыта (жизненного мира), на эмпирическом уровне социальных наук, на уровне теорий (как систем идеализированных объектов), не обойтись без тождеств. А противоречие между эмпирическими различиями и теоретическими тождествами является внутренней движущей силой развития социальных наук.

История их развития позволяет выделить этапы, характеризующиеся общими характеристиками предмета и метода. Первый – начальный этап – позитивистский (объективистский). На этом этапе зарождающиеся общественные науки большей частью заимствуют методологию уже развитого естествознания. При дальнейшем развитии прямые аналоги, как правило, исчезают, но сохраняется позитивистская (объективированная, натурализованная) методология. Однако, по нашему мнению, классическим надо называть второй этап, когда вводятся основные идеализации предмета, адекватные изучаемому объекту: социальное действие, социальный конфликт, коллективные представления, социальная группа, класс и т.д.

На этом этапе были не только введены вышеперечисленные понятия и созданы теоретические концепции, но и разработаны методологические понятия, концепции и подходы: «идеальный тип», «оценка», «отнесение к ценности», «понимание», «социальный факт», «социальное знание», «ценность» и т.д. Социальная философия и социология на классическом этапе отличаются друг от друга соответственно отсутствием или наличием объективации своего предмета. При этом сам процесс познания и его

средства вынесены «за скобки» готового теоретического предмета.

Постпозитивизм смягчил требования позитивизма. Как определенная модификация и развитие постпозитивизма, с одной стороны, и синтез англо-американской философии науки, немецкой классической философии, марксизма (прежде всего концепции практики и мировоззрения) – с другой, явилась концепция трех последовательных этапов развития науки и научной рациональности В.С. Степина, которые проходят как наука в целом, так и каждая научная дисциплина в отдельности. «Классический тип научной рациональности, концентрируя внимание на объекте, стремится при теоретическом объяснении и описании элиминировать все, что относится к познающему субъекту, средствам и операциям его деятельности. Такая элиминация рассматривается как необходимое условие получения объективно-истинного знания о мире» [5. С. 633]. Этому определению соответствуют и «позитивистская», и «классическая» социологии, т.е. они отличаются онтологией, а не методологией. При этом то, что первая тяготеет к материализму (объективизму), а вторая – к объективному идеализму (субъективизму), в данном случае не важно, т.к. не ставится вопрос о происхождении этой первичной онтологии. В других терминах классическая социология (взятая в широком смысле, т.е. первые два этапа) связана с построением социальной метафизики и использует «естественную установку» как данность, будь то естественная данность материи или духа.

Переход к неклассике в социологии начался тогда, когда естественная данность подвергается ревизии или анализу, выявляется роль «феномена» и т.д. Этот переход или поворот связан с феноменологией Э. Гуссерля. Пересечение социологии с феноменологией происходит в его концепции «феноменологического конституирования Дру-

того» и интерсубъективного «жизненного мира». В результате этого возникают неклассические общественные науки феноменологической ориентации, где не только феноменологическая онтология не позволяет ее редуцировать ни к объекту, ни к содержаниям сознания или рефлексивным действиям субъекта, но и методология не является объективирующей. В этой ситуации граница между феноменологией и феноменологической социологией становится зыбкой, и в результате мы имеем дело с единой неклассической феноменологической социальной рациональностью (или социальной философией, т.к. доминирует необъективирующая познавательная установка) [6].

В свою очередь направления в социологии, которые порождены феноменологической, а также символической и коммуникативной философией (символический интеракционизм, феноменологическая социология, социальное конструирование, а также «теория коммуникативного действия»), относятся к конструктивизму как третьему этапу развития социологии и ее переходу от классического к неклассическому типу научной рациональности. Неклассический тип научной рациональности учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций познавательной деятельности. Экспликация этих связей рассматривается как условие объективно-истинного описания и объяснения мира. Но связи между научными и социальными ценностями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии [5. С. 634]. Применительно к общественным наукам надо добавить, что в неклассической рациональности социальных наук рассматривается связь между социальными знаниями и социальным конструированием реальности, с одной стороны, и связь между познавательной деятельностью (ее средствами и операциями) и социальной предметностью – с другой. В первом случае – это социальное конструирование реально-

го социального объекта, во втором – это методологическое рефлексивное конструирование идеального социального предмета. Этот этап, точнее, эта тенденция являются в настоящий момент наиболее распространенной и влиятельной как в области развития социологии, так и в области конкретных социальных наук.

Оппозиция «натуральное (объективированное) – конструктивное (рефлексивное)» есть оппозиция классического рационализма. Уже К. Маркс расширил модель субъективности до триады, рассматривая три уровня сознания: 1) обыденное (практическое), 2) превратное (превращенное) – идеологию и 3) подлинное – рефлексивно-деятельностное – научное. В такой иерархии сознания подлинным являлось рефлексивное, а промежуточным – социально-превращенное (идеологическое) сознание. В дальнейшем вышеупомянутая пара классического рационализма трансформирована З. Фрейдом в триаду: Оно – Я – Сверх-Я. Трактую связку «Оно – Я» как противопоставление сознательного и бессознательного, а ось «Я – Сверх-Я», увязывая с контрарностью рефлексивного и нерефлексивного сознания, можно совместить уровни бессознательного (натурального), рефлексивного и нерефлексивного сознания в единой постклассической модели человеческой субъективности.

Позиция постклассического рационализма, реализованная в общественных науках, позволяет сохранить принцип объективности и остаться в пределах науки, благодаря переходу от классической дуальной схемы (субъект – объект; рациональное – иррациональное; сознание – бессознательное) к постклассической триадной схеме (субъект – предмет – объект; рациональное – нерациональное – иррациональное; бессознательное – неререфлексивное сознание – рефлексивное сознание). Точнее, при существующих чисто природных уровнях детерминации поведения человека

(физических, химических, биологических) бессознательное является двойственным (по онтологической принадлежности) уровнем детерминации. В ситуации осознания, а тем более рефлексивного сознания, бессознательное становится *не-природным*: в ситуации неосознанности оно выступает как «вторично-природное».

Принцип доминанты – не только нейрофизиологический, но и психологический принцип, которому подчиняется психическая деятельность: феномен *установки* (по *Дм. Узнадзе*) является психологической модификацией принципа доминанты. Следующий уровень детерминации возникает при появлении феномена сознания, кардинально преобразующего психику животного и тем самым превращающего его в человеческую психику; при этом бессознательное мыслится как уже (потенциально или актуально) осознаваемое. В отличие от принципиальной неосознаваемости установки в концепции *Дм. Узнадзе*, существует модификация концепции установки *А.Е. Шерозия* [8], где последняя является средним, промежуточным звеном между бессознательным и сознанием. И представителями школы *Дм. Узнадзе* (*Ш. Надирашвили*), и другими отечественными психологами и социологами предпринимались попытки развития концепции установки применительно к социальной психологии и социологии. Для реализации таких концепций необходимо использование «промежуточных» понятий: диспозиции (расположенности) и преддиспозиции (предрасположенности).

В этом случае все основные уровни внутренней и предварительной преддетерминации поведения и деятельности человека можно рассматривать как взаимосвязанную иерархию преддиспозиций. На ее первом уровне находится реакция субъекта на актуальную предметную ситуацию (поведенческий акт, установка *Дм. Узнадзе* и доминанта *А. Ухтомского*); на втором уровне находится социальная ре-

гуляция поступка субъекта в типовых условиях (фиксированная «социальная» установка, аттитюд), на третьем – социальная регуляция системы. Для того чтобы была возможна единая иерархия внутренних детерминаций поведения человека, должен существовать перевод искусственного социального механизма в природный психологический, то есть вторичная натурализация – этот механизм вслед за *Л. Выготским* назовем *обобщенной интериоризацией*. Для возникновения вторичного психофизического динамического стереотипа у человека как члена общества – социального стереотипа – существуют специальные механизмы ритуализации, которые с помощью символизации искусственной социальной действительности придают неприродным сущностям образно-психологические характеристики и закрепляют их связь.

В результате ритуала образуется и духовное (психофизическая детерминация на бессознательном и нерелексивном сознательном уровнях), и социальное нормирование, причем данные механизмы действуют как в архаических обществах, так и в обществах модерна и постмодерна. Разница заключается лишь в том, что в архаических обществах ритуальная связь непосредственна, жестка и охватывает большую часть социального пространства-времени человека.

Исходя из того, что стереотипизация суть нормирование, любая социокультурная норма в своей основе является стереотипом. Однако в ней содержится еще и регулятивная интенция. Она обуславливает наличие в ней признака императивности. Нельзя считать вербализованность нормы необходимым условием ее существования в качестве императивного стереотипа деятельности. Императивность нормы следует понимать не как фиксацию в норме сознательного общественного волеизъявления, предписывающего индивиду линию поведения и расчи-

танного на его сознательный учет и реализацию, а как наличие механизмов манипуляции человеком, они формируют в индивидуе заключенную в норме стереотипную модель деятельности и бытия [8].

Существует иерархия из пяти основных уровней детерминации человеческой жизнедеятельности. Социокультурные системы вступают во взаимодействие на 5-ти уровнях бытия, из которых не все могут рассматриваться как предметы коммуникаций. В узком смысле коммуникация как восприятие, обмен и генерация смыслов относится к сфере духа и может протекать на трех уровнях: в бессознательном (3-й уровень); в нерефлексивном сознании (4-й); в рефлексивном сознании (5-й). В сфере нерефлексивного сознания – это взаимодействие идеологий и ценностей (любых видов от этнических и религиозных до философских); в сфере рефлексивного сознания – это вербальное и невербальное общение рефлексивных стратегий соответствующих идеологических групп.

На 1-м, 2-м, 5-м уровнях находятся компромиссные решения и проблема несоизмеримости (непонимания) решается благодаря прагматическому характеру коммуникаций, разрушающему любую бесконечность несоизмеримости. На 3-м и 4-м уровнях, где существует, как правило, ценностно-смысловая несоизмеримость, достигается либо некоторая толерантность, когда происходит формальная рационализация по западному образцу, либо подчинение этого уровня коммуникации вышеназванным трем уровням. Таким образом, теоретическая или духовная несоизмеримость (непонимание) разрешается конечным образом благодаря природному и практическому уровням существования человека, культуры и общества, и коммуникация становится принципиально возможна.

Во второй половине XX века появились социологические концепции, в которых явно или неявно рассматри-

вается относительность социологического знания не только применительно к средствам исследователя, но и к его ценностям, а также относительность социологического знания в зависимости от ценностей, имманентных объекту. С нашей точки зрения эти концепции являются в собственном смысле постклассическими. К таким концепциям относятся прежде всего концепции габитуса, структуризации, самореферентных или автопоэзисных (самовоспроизводящихся) систем), а также морфогенеза, трансформационного социального действия, методология двойной рефлексивности и некоторые другие. Существуют также интегративные концепции, например, Дж. Александера, которые также могут быть отнесены к постклассическим.

К ним примыкают социологические концепции постмодерна З. Баумана и др. Здесь необходимо отметить, что большинство концепций постмодерна методологически, а не онтологически являются классическими или неклассическими. Те же концепции, в которых реализуются постмодерн не только по содержанию, но и по форме (например, Ж. Лиотара и Ж. Бодрийера) не являются социологическими, так как в них не проводится объективация предмета. В лучшем случае их можно назвать философскими.

Эволюция и иерархия уровней бытия человека (рефлекс и доминанта, стереотип и ритуал, установка и аттитюд, интенция и рефлексия) позволяют понять сложную подчиненность и взаимообусловленность норм, ограниченность их релятивности и естественный базис, на котором исторически вырастает трансцендентальность. Кроме того, если с позиций естественной установки (классической рациональности) основным компонентом (функцией) коммуникации является информативность, а с позиций конструктивной установки – регулятивность, то с позиций постклассической рациональности дескриптивные и пре-



скриптивные характеристики коммуникации становятся независимыми, но при этом не существующими в чистом виде одна без другой.

Анализ процессов эволюции и организации общества модерна и постмодерна в рамках концепции постклассической социальной рациональности позволяет утверждать, что абсолютистская устремленность Просвещения на универсальную рационализацию и рефлексию всей социальной и духовной жизни оказалась ограничена. Претензия на универсальное критико-рефлексивное «расколдовывание» сменилось обратным процессом универсального «заколдовывания» в рамках глобализованного мира. При этом ни трансцендентальная субъективность, ни существование ритуалов, ни механизмы социальной стереотипизации никуда не делись, они только преобразовались. На месте спонтанного возникновения мифов общество постмодерна создало их рациональное производство, что (как средство и результат) все больше связывается с существованием и функционированием PR систем.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Гречко П.К.* Различия: от терпимости к культуре толерантности: Учеб. пособие. М.: Изд-во РУДН, 2006.

2. *Гречко П.К.* Онтотологический дискурс современности: Историческая продвинутость и ее вызовы. М.: ЛЕНАНД, 2015.

3. *Люскин М.Б., Калинин Э.Ю.* Постклассическая социальная рациональность и современная социология. Ученые записки Орловского государственного университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2014. № 1. С. 140-147.

4. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П.К. Гречко, Е.М. Курмелевой. М.: Российская политическая энциклопедия, 2009.

5. *Степин В.С.* Теоретическое знание. М.: Прогресс-Академия, 2000.

6. *Смирнова Н.М.* От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки» М.: ИФ РАН, 1997.

7. *Плюснин Ю.М.* Проблемы биосоциальной революции. Новосибирск: Наука, 1990.

8. *Шерозия А.Е.* Психика. Сознание. Бессознательное. Тбилиси: Мецниереба, 1979.

*Л.Э. Крыштон*

*Российский университет дружбы народов,  
Москва, Россия.*

*E-mail: ricpatric@gmail.com*

## **ТОЛЕРАНТНОСТЬ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ: ЗАРОЖДЕНИЕ КОНЦЕПТА ВЕРОТЕРПИМОСТИ В ГЕРМАНИИ В ЭПОХУ РАННЕГО ПРОСВЕЩЕНИЯ**

В статье анализируются истоки формирования понятия толерантности. Слово «толерантность» (и однокоренные формы) употреблялось уже в Античности. Тем не менее говорить о зарождении понятия толерантности в это время не приходится. Скорее этот процесс следует относить к эпохе раннего Просвещения. Именно в то время появляются попытки не только определить, что значит относиться к иноверцам толерантно, но и выстроить слаженные естественно-правовые концепции толерантности, примером чего может служить концепция Хр. Томазия.

**Ключевые слова:** толерантность, религия, естественное право, Хр. Томазий, Просвещение.

Сегодня открытым обсуждением вопросов толерантности и толерантного отношения никого не удивишь. В большинстве развитых стран, относящих себя к странам

с демократическим политическим режимом, создана не только соответствующая настроенность среди населения, склонного считать толерантность одной из высших ценностей современной морали, но и правовая база, закрепляющая политический, идеологический и религиозный плюрализм в качестве конституционного принципа государственного устройства.

Тем не менее, несмотря на этот своего рода *status quo* современного общества, нетерпимое отношение к инакомыслию так и не удается окончательно искоренить (особенно в его форме нетерпимости к иноверию). А волны потоков беженцев из стран Ближнего Востока, активно заполняющие европейские страны в последние годы и органично сливающиеся не столько с европейским населением принимающих их государств (по большей части мононациональных), сколько с уже давно существующими там массами мусульман и до этого не обнаруживавшими особого рвения к интеграции с европейской культурой и адаптации к ее исконным культурным ценностям, и вовсе ставят на повестку дня вопрос о допустимых границах толерантности [1. С. 387-403; 2. S. 1]. Для России же, исконно многонациональной и многоконфессиональной, тема эта и вовсе была и остается актуальной в виду необходимости поддержания мирного сосуществования представителей различных национальностей и религий для сохранения территориальной целостности государства.

Но действительно ли хороша толерантность? Действительно ли она является благом для современного общества? И если да, то необходимо ли проводить ее в жизнь последовательно и без ограничений или все-таки применительно к осуществлению этой ценности на практике должны существовать какие-то разумные рамки? И кем они должны в таком случае устанавливаться? Такого рода вопросы представляется возможным решить, только

разобравшись предварительно в том, а что из себя сегодня представляет толерантность. Для этого нелишним будет обратиться к истории зарождения и становления этого понятия.

### ***Предыстория возникновения концепта толерантности***

Нередко можно услышать мнение о том, что феномен толерантности зарождается чуть ли не в античности. В этом контексте можно услышать разговоры об изначально присущей языческим народам (в том числе древним грекам и римлянам) толерантности, которой (снова же изначально, по самой своей сути) не обладают приверженцы религий монотеистических (в частности, иудеи и христиане). И следует признать, что некоторое здоровое зерно в подобного рода заключениях есть, однако оно настолько мало, что вряд ли его можно считать достаточным для признания такого взгляда на вещи истинным.

Политеистические религии, признающие множество своих собственных богов, уживающихся между собой, действительно, как может показаться на первый взгляд, более склонны терпимо относиться к другим богам, подтверждение чему мы находим в истории. Так, например, древние греки не просто достаточно терпимо относились к верованиям побежденных народов, но даже со временем заимствовали некоторых из их богов и включали в свой пантеон. В случае монотеистической религии (любой) такой подход представляется принципиально невозможным. Есть только один, высший, всеильный, всесовершенный и т.д. Бог, рядом с которым не могут уживаться никакие иные боги и божки. Однако если языческий менталитет и был склонен признавать за другими народами право поклоняться их родовым богам и был в меньшей степени нацелен на распространение (в том числе и насильственное) своей «единственно истинной» религии на ближнее и

дальнее окружение, то это еще вовсе не свидетельствует о их «толерантности». Скорее это свидетельствует о наличии у них принципиально иной картины мира, к которой понятие «толерантность» просто не применимо [1. С. 299]. Если древние языческие народы и терпели поклонение других народов другим богам, это вовсе не означало, что они «толерантно» относились к поклонению этим чужим богам своих соплеменников (сограждан). К тому же, отношения между богами представлялись, скорее, как своего рода арена соревнований, где каждый бог, поддерживая своих приверженцев, имел право (и должен был) доказать свою состоятельность. Человек же волен был выбирать, какому богу поклоняться. И как существо разумное, по понятным причинам выбирал самое разумное, а именно поклонение самому могущественному богу, чья поддержка способна была гарантировать успех в делах. По этой причине и происходили заимствования чужих богов – заимствовались лишь те боги, чья поддержка на практике доказала свою действенность.

Таким образом, разговоры о «толерантности» других языческих народов представляются явным переносом наших сегодняшних представлений и рассматривать этот этап истории как отправную точку в генезисе концепта толерантности не приходится. Но если толерантности в строгом смысле слова не было ни в Древней Греции и Древнем Риме, ни в Средние века (когда в Западной Европе была лишь одна господствующая религия, и терпимо относиться, таким образом, было просто не к кому), то когда же все-таки зарождается это понятие именно как понятие?

Свое идейное оформление понятие толерантности начинает получать в XVI в. в связи с деятельностью М. Лютера, приведшей к Реформации и расколу Церкви на Западе на два лагеря – католиков и протестантов. Оба эти направления были в равной степени монотеистическими и

даже больше, оба они провозглашали веру в одного и того же Бога, но вот конкретное воплощение этой веры, ее практическая реализация, в том числе и в виде богослужебных практик, различалась. При этом как эти два течения не стремились территориально разойтись, поделив между собой земли Европы, в полной мере им это так и не удалось. Сами же эти попытки обернулись долгой чередой крупных религиозных войн и мелких религиозных конфликтов, раздиравших Западную Европу на протяжении XVI–XVII вв. [3. P. 2-3; 4. S. 19].

Ответом на эту сложную духовную, социальную и политическую ситуацию и стали первые концепции толерантности, которые появляются в Германии уже на заре раннего Просвещения. И хотя пальма первенства здесь принадлежала именно протестантам, обосновывавшим веротерпимость ссылками на евангельскую заповедь любви и встраивавшими ее в качестве основного принципа мирной проповеди своей веры (в противоположность насильственному распространению веры католиками) в более общий принцип возврата к исконному учению Христа, это не должно вводить в заблуждение. Подлинные причины приверженности сторонников реформатской церкви к ценностям веротерпимости могут быть объяснены куда более просто и прозаично. Находясь изначально в меньшинстве и понимая неспособность побороть мощнейший институционально развитый механизм Римско-Католической Церкви, но в то же время не желавшие сдаваться и отступать, протестанты были вынуждены использовать более изощренные методы борьбы, выдвигая принцип веротерпимости в качестве основного принципа христианства, ставя в пику его несоблюдение католикам и создавая себе таким образом нормативно очерченное пространство для дальнейшего развития, укрепления своих позиций и привлечения новых сторонников.

Понимание веротерпимости как главного (и принципиально важного) отличия последователей Лютера от представителей папства с развернутым его обоснованием мы находим уже в программной работе «Pia Desideria» (1675) Ф.Я. Шпенера (1635-1705), родоначальника духовно-религиозного течения пиетизма, оказывавшего в последствие огромное влияние в Пруссии на протяжении всего XVIII в. Тем не менее это понимание здесь сильно конфессионально окрашено и получает лишь религиозно-духовное обоснование и потому, хотя оно и важно, так как представляет собой тот идейный фундамент, на котором затем стали выстраиваться концепции толерантности, однако все же следует признать, что усмотреть в нем черты нашего современного понимания толерантности оказывается весьма проблематичным. Поэтому скорее следует согласиться с теми исследователями, которые возводят современное понимание толерантности к естественно-правовым концепциям того времени, и, прежде всего, к деятельности Хр. Томазия.

### ***Концепция толерантности у Хр. Томазия***

Христиан Томазий (1655-1728) – сын известного мыслителя и юриста Якова Томазия, учителя Лейбница – родился, вырос и получил образование в Лейпциге. С детства ему был присущ повышенный интерес к естественному праву. Первым его учителем был его собственный отец, преподававший ему естественное право по Гроцию и Пуфендорфу<sup>28</sup>. Недолгое время Томазий посвящает себя за-

---

<sup>28</sup> Влияние последнего на концепцию естественного права самого Томазия прослеживается во многих аспектах, прежде всего, в приверженности к договорной теории возникновения государства. Усматриваем мы его и во взглядах на толерантность, хотя уже в меньшей степени в виду наличия также и существенных отличий во взглядах двух мыслителей. Так, если Пуфендорф распространял

нениям юридической практикой, однако быстро терпит на этом поприще неудачу, после чего концентрирует свои усилия на академической деятельности. Однако и здесь его первые шаги не принесли ему успеха. Будучи увлечен идеями Просвещения, распространявшимися тогда уже достаточно активно во Франции, Томазий подвергает критике процветающую на немецких землях традицию школьной философии и призывает к более живому стилю философствования, ориентированному на жизненные потребности людей, а не на абстрактное теоретизирование. Венцом этого становится его активная борьба за право чтения университетских курсов и написания академических работ на немецком. Результатом этого стало, во-первых, повсеместное сегодня признание Томазия в качестве родоначальника Просвещения в Германии, во-вторых – его изгнание из Лейпцига и вынужденный переезд в Галле, в скором будущем ставшего, во многом благодаря научной и академической деятельности самого Томазия, центром Просвещения в Пруссии.

Творческая деятельность Томазия крайне разнообразна. Он занимался вопросами самого различного толка, однако большее значение придавал проблемам практической философии, что вполне объяснимо его просветительским стремлением приблизить философские исследования к жизненным потребностям человека и общества. Таким образом, в сферу его рассмотрения попадали вопросы морали, религии, социального устройства, образования и воспитания, политики и т.д. Однако особый интерес Тома-

---

необходимость терпимого отношения лишь на представителей других христианских конфессий, то Томазий идет гораздо дальше, включая в сферу действенной силы принципа толерантности также и нехристиан и сторонников направлений, признаваемых еретическими [5. S. 62-63; 6. S. 178-180].



зий по-прежнему питал именно к естественному праву, считая, что именно эта дисциплина должна стать фундаментом решения насущных проблем общества, но только после того, как ее удастся обосновать исключительно на разумных предпосылках, а не на теологических догматах и ссылок на Священное Писание<sup>29</sup>.

В решении каких вопросов естественное право в его новом облики могло и должно было помочь обществу? Прежде всего, в вопросе установления и поддержания прочного мира и общественного порядка внутри государства, что провозглашается главной его целью в виду невозможности достижения счастья его гражданами при отсутствии мира и спокойствия внутри общества. Одной из основных преград на пути к этому спокойствию оказываются религиозные конфликты. Еще не оправившиеся от тридцатилетней войны, немецкие земли были раздираемы внутренними стычками не только между католиками и протестантами, но и между сторонниками разных направлений протестантизма, а также непрекращающимися процессами над ведьмами. В такой ситуации было очевидно, что церковное право, призванное защищать интересы какого-то одного вероисповедания, в принципе не способно служить инструментом в разрешении подобного рода разногласий, что и приводило к необходимости выработки нового правового инструментария. При этом роль внешнего арбитра и миротворца в улаживании отношений между различными вероисповеданиями отводилась сильному правителю, который вынужден был для исполнения этой миссии

---

<sup>29</sup> Именно в стремлении к принципиально новому обоснованию естественного права многие исследователи усматривают основное отличие концепции естественного права Томазия от взглядов Пуфендорфа [4. S. 27, 35-36; 7. P. 86].

подняться над всеми теологическими разногласиями и стать надконфессиональным, в чем мы отчетливо усматриваем зачатки привычной нам сегодня идеи светской власти.

Рассмотрению роли монарха в решении религиозных споров Томазий посвящает отдельную работу – «Право евангелического правителя в теологических спорах» (1699). Главной задачей правителя является поддержание мира и спокойствия внутри государства. Соответственно, правитель имеет право на любые меры, обеспечивающие реализацию этой цели, вплоть до принуждения своих подданных [8. S. 27]. Это, в частности, означает, что он может запрещать исповедание тех религиозных взглядов, которые могут привести к нарушению спокойствия в обществе [Ibid. S. 145-147], а также может рекомендовать иноверцам покинуть пределы государства [Ibid. S. 200-203]. И именно по этой же причине он имеет не только право, но и обязанность защищать иноверцев и еретиков от церковных гонений и притеснений [Ibid. S. 65], не допуская применения к ним мирских наказаний (так как таковые могут быть применены только за нарушение положений светского законодательства) [Ibid. S. 158-159, 164-165]. Однако правителя не должны заботить вопросы спасения души его подданных, в силу чего он не имеет права решать теологические споры, определяя, что является истиной, и должен оставить решение этих вопросов на откуп церковных иерархов и теологов [Ibid. S. 29].

В то же время, несмотря на явную светскость естественно-правовой концепции Томазия, что и делает возможным считать ее истоком развития концепта толерантности в западноевропейском культурном пространстве, нам не следует забывать о наличии и в этом варианте обоснования необходимости веротерпимости явной конфессиональной ангажированности. Так, как и в случае пие-

тистов, толерантность продолжает пониматься, как действительное претворение в жизнь основной евангельской заповеди – заповеди любви ближнего [4. С. 38], которая в соответствии с наставлениями Христа должна распространяться даже на врагов (под категорию которых как раз и попадают иноверцы). Интересным оказывается также, что определяемое Томазием как толерантное отношение не подразумевает смирение с иноверием как таковым, а следовательно, не представляет собой, как может показаться на первый взгляд, отхода от конфессиональных истин и их релятивизации в виду признания за иноверием права на существование. Иноверцы не должны подвергаться притеснениям и за их благополучие даже должно искренне молиться, однако под благополучием здесь понимается ни что иное, как обращение в истинное вероисповедание (которым для Томазия, как и для пиетистов, являлся протестантизм). И терпимое отношение к иноверцам со стороны представителей этого самого истинного вероисповедания понимается как всего лишь наиболее действенный инструмент обращения иноверцев, так как демонстрирует те добрые плоды, по которым, как известно из Нового Завета, должно отличать подлинную веру от неподлинной. При этом как раз веротерпимость в действительности Томазий продолжает считать основным отличием протестантов от католиков, что опять же в его глазах лишний раз подтверждало, на чьей стороне истина.

Таким образом, мы по всей видимости оказываемся вынужденными признать, что толерантность является не просто исконно западноевропейским понятием, которое ввиду своей неразрывной связи с базовыми идеями христианства не могло зародиться ни в каком ином культурном регионе (и даже, возможно, не может прижиться там без существенных трансформаций) [9. С. 107-117], но также и то, что этот концепт является исконно протестантским фе-

номеном, который был впоследствии, как и другое протестантское изобретение – капитализм [10. С. 61-272], транслирован на весь мир, по крайней мере, на те его части, которые сегодня принято называть «цивилизованными».

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Гречко П. К.* Различия: от терпимости к культуре толерантности. М.: РУДН, 2006.
2. *Bach O., Multhammer M., Vollhardt F.* Einleitung // Toleranzdiskurse in der frühen Neuzeit / Hrsg. von F. Vollhardt. Berlin / Boston, 2015. S. 1-9.
3. *Hunter I., Saunders D.* Introduction // Natural Law and Civil Sovereignty. Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought / Ed. by I. Hunter, D. Saunders. New York, 2002. P. 1-10.
4. *Dreizel H.* Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates // Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung / Hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen. S. 17-50.
5. *Fritsch M.J.* Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen, Hamburg, 2004.
6. *Zurbuchen S.* Gewissensfreiheit und Toleranz: Zur Pufendorf-Rezeption bei Christian Thomasius // Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung / Hrsg. von F. Palladini, G. Hartung. Berlin: Akademie Verlag, 1996. S. 169-180.
7. *Hunter J.* The Secularisation of the Confessional State: The Political Thought of Christian Thomasius. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
8. *Thomasius Chr.* Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten. Halle, 1699.
9. *Ваттимо Дж.* После христианства. М., 2007.
10. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990. С. 61-272.

*А.И. Липкин*  
*Московский физико-технический институт,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: arkadiy.lipkin@gmail.com*

## **ИЗМЕНЕНИЕ ТИПА МУЛЬТИКУЛЬТУРНОСТИ НА ГРАНИЦЕ ХХ-ХХІ ВВ.**

Для адекватного понимания современных проблем мультикультурности на Западе (и в России) надо учитывать два фактора: иноцивилизационность и коллективизм. С их помощью в статье различаются внутрицивилизационная западная «мультикультурность I» 1960-1980 гг. и заявившая о себе в Европе 1990-х гг. полицивилизационная «мультикультурность II».

**Ключевые слова:** локальная цивилизация, индивидуализация, коллективизм, мультикультурность, мультикультурализм.

### **«Локальная цивилизация»**

В литературе существует много различных определений понятия локальной цивилизации (Б.С. Ерасов). Однако о четком теоретическом определении этого понятия сегодня говорить не приходится, хотя большинство согласно, что Китай, Индия и Западная Европа – примеры разных локальных цивилизаций, которые можно рассматривать как образцы «локальных цивилизаций».

В предлагаемом подходе [1] локальные цивилизации задаются в мире идей и связаны с границами понимания (речи и действий) и потому со *смыслами*, под которыми имеются в виду «внутреннее содержание, значение чего-либо, то, что может быть понято» [2]. Разница между Китаем, Индией и Европой выявляется в исходной взаимной непонятости некоторых базовых смыслов. Поэтому понимание культуры и жизни одной цивилизации (например, китайской или индийской) представителями другой (скажем, европейской) является сложной задачей, решение

которой требует особых техник, разрабатываемых в культурологии XX в.

Соответствующий набор смыслов составляет «цивилизационное культурное ядро» локальной цивилизации (оно называется «духовное ядро»). В результате «локальная цивилизация» представляет собой структуру, состоящую из двух взаимосвязанных элементов: «цивилизационная общность и цивилизационное культурное ядро»<sup>30</sup>.

Границы цивилизационной общности являются границами, внутри которых воспроизводятся составляющие ее «культурное ядро» базовые смыслы (идеалы, ценности, принципы и др.), и вследствие этого границами, в рамках которых относительно беспрепятственно распространяются политические, идеологические и другие нововведения, включая типы религий, политические и экономические институты, производственные и социальные технологии и пр.

Внутри каждой из них могут выделяться субцивилизации, культивирующие близкие, но частично отличные смыслы, как в случае Западной Европы и Северной Америки (это отражается в интенсивно обсуждаемом в последние десятилетия отличии «американской мечты» от «европейской мечты»). Религиозные отличия обычно принадлежат этим двум уровням, но, как правило, не определяют их.

### ***Индивидуализм и коллективизм***

Исследование истории ряда древних государств [1] выявило в них «процесс этической индивидуализации и идеализации» смыслов жизни, состоящий из прохождения трех последовательных форм: 1) доиндивидуальной (кол-

---

<sup>30</sup> Эта пара соответствует броделевской паре «общества и цивилизации» [3. С. 46, 48] и во многом аналогична паре «сообщество – парадигма» у Т. Куна.

лективистской), 2) (эгоцентричной, близкой тому, что часто называют «индивидуалистической») и 3) индивидуально-идеалистической, соответствующей индивиду, ориентированному на общественно значимые идеалы<sup>31</sup>.

Первые образцы процесса этической индивидуализации и идеализации мы находим в культуре древних государств Средиземноморья (Шумер, Египет, Греция), где в мифах о происхождении людей речь идет о «назначении» *людей, а не отдельного человека*. В «исходном» состоянии этих обществ мы находим доэтические и доиндивидуальные отношения с богами, служение которым является высшим смыслом жизни этих обществ. Важнейшей характеристикой коллективистского состояния является *малозначимость жизни индивида*. Здесь мы имеем аналогию с патриархальной семьей, где отец заботится о семье в целом, а ценность индивидуальной жизни невелика. Здесь господствует принцип коллективной ответственности: «Зевсово око все видит... как правосудье блюдетсЯ внутри государства любого» [4. С. 269]. «Целому городу часто в ответе бывать приходилось за человека, который грешит и творит беззаконье» [Там же. С. 240-241].

Представление об индивидуальном назначении жизни человека возникает на довольно поздней стадии развития древних обществ, где можно наблюдать последовательность – от доиндивидуального и доморального состояния к индивидуализированному эгоцентричному (как правило, гедонистическому) и аморальному состоянию. В результате возникает этический проблемный «треугольник» – конфликт между индивидуальным «счастьем», смертностью и добродетелью (справедливо-

---

<sup>31</sup> Идеалы, в отличие от норм, предполагают зазор с реальностью, где накапливается энергия, которая время от времени выплескивается либо в социальные, либо в культурные революции.

стью), решение которого ведет к формированию высокоморального индивидуально-идеалистического состояния, что составляет этическую суть «мировых» религий и «мировых» философий (и «осевого времени» К. Ясперса, который их выделял по несколько другому основанию [5]).

В результате вместо популярной дилеммы «коллективистский – индивидуалистический» надо рассматривать указанные выше три формы, к которым следует добавить четвертую – «коммунитаристскую», отвечающую сообществу индивидуально-идеалистических индивидов («друзей»)<sup>32</sup>. Современных либералов (особенно после «Теории справедливости» Дж. Ролза), являющихся оппонентами западных «коммунитаристов» [6], следует относить не ко второй, а к третьей форме. Вообще общество, состоящее из эгоцентричных индивидуально-прагматических индивидов, неустойчиво<sup>33</sup>, и оно либо сваливается к более простой первой форме («коллективистской»), либо прорывается к третьей. Популярная у нас картина Запада, особенно США, как общества сугубо индивидуально-прагматического типа неверна. Хотя современное «потребительское общество» культивирует эгоцентрический тип индивида, но там достаточно сильно представлен и индивидуально-идеалистический тип (для которого в центре оказывается не польза или удовольствие, а «America the beautiful», защита свободы и прав человека, и др.). Особенно ярко эти идеалы проявили себя во время Второй мировой войны.

---

<sup>32</sup> Это близко тому, что В.И. Тюпа назвал «Ты-сознанием» «малых неформальных объединений», связанных «культом дружбы» [7], весьма распространенным и на Западе, и у нас в 1960–1970-е годы.

<sup>33</sup> Человек социален и смертен (конечен), поэтому отношение индивид – общество для него очень важно, абсолютный эгоцентризм – искажение его сущности.



Современная западная цивилизационная общность, являясь во многом продуктом Нового времени, исходит из идеалов *разума, индивидуальной свободы и прав человека*. На этих принципах возведено ее политико-правовое основание, которое создавалось *индивидуализированной* элитой городской буржуазии XVIII – первой половины XIX вв. Коллективистские слои общества были отстранены от участия в процессе формирования основных институтов (политических, юридических и др.).

Однако уже в конце XIX в. на сцену вышли социалистические, националистические, а чуть позже и национал-социалистические *коллективистские* общности<sup>34</sup>. Завоевав к началу XX в. политические избирательные права, выработанные для индивидуализированного общества, эти коллективистские общности создали новую ситуацию, характерную для Новейшего времени, которую Ортега-и-Гассет описал в «Восстании масс».

Учитывая то, что коллективистские общности слабо чувствительны к ценности индивидуальной жизни (даже своих членов, не говоря о чужих), политико-правовая система Запада, настроенная на индивидуализированное общество с высокой ценностью жизни индивида, оказывается институционально плохо приспособленной к этой новой для нее ситуации. Эта проблема в XX в. проявила себя в приходе к власти вполне «демократическим» путем фашистов в ряде европейских стран, явлению «Красных бригад» в 1970-х гг. В последние три десятилетия средой для коллективизма стала молодежь второго-третьего поколения эмиграции из мусульманских стран.

---

<sup>34</sup> Параллельно этому усиливались иррационалистические течения в культуре, в первую очередь в рамках романтизма и философии жизни. Эти два процесса – деиндивидуализация и иррационализация – часто поддерживали друг друга.

### ***Внутрицивилизационная западная «мультикультурность I»***

Говоря о современном западном мультикультурном обществе, его проблемах и предлагаемых решениях, надо различать внутрицивилизационные процессы 1960-1980-х гг., отвечающие эпохе Постмодерна, и процессы «столкновения цивилизаций» в условиях глобализации.

Рассмотрим сначала первые [8]. К ним относится утверждение М. Вевьерка, что «...чем более модерными или гипермодерными (могут сказать – постмодерными...) являются наши общества, тем сильнее тенденция изобретать различия, включая те, что выглядят традиционными, на самом деле являясь результатом работы "сделай сам", используя культурные материалы, заимствованные из настоящего, прошлого, из обычаев, форм прежнего искусства, истории и т.д. ...Начиная с конца 1960-х годов производство культурных различий в наших обществах растет...» [9. С. 18]. При этом «сегодня идентичности целых общностей ...все больше становятся результатом очень субъективных решений индивидов, которые таким путем намерены сами конструировать смысл своих жизней» [Там же. С. 19]. Согласно М. Вевьерке и У. Кимликке, такие общности можно свести к следующим группам: а) национальным меньшинствам; б) иммигрантским группам; в) изоляционистским этноконфессиональным группам, самоизолирующимся от большого общества; г) метекам (мигрантам, которым не дают возможности стать гражданами, например, незаконно проникшим в страну); д) афроамериканцам; е) феминисткам, ж) геям, з) инвалидам. Принципиально важно, что *все эти группы не противопоставляют себя системе либерально-демократических ценностей, они вписаны в нее*. Спор либералов и коммунитаристов в англосаксонском мире происходит внутри этой системы ценностей достаточно индивидуализированного общества. Дебаты ведутся «между индивидами и группами, при-

знающими основы либерально-демократического консенсуса, но расходящихся по поводу интерпретации этих принципов» [6. С. 427-428].

Одним из важных факторов этих процессов роста различий (дифференциации) в культуре Запада, по видимому, явилось ослабление *актуальной эмоциональной значимости нации*, из-за исчезновения опасности межгосударственных войн и конфликтов в Европе, и того, что успешность спустилась на индивидуальный уровень. *Национальной* для индивидов осталась главным образом лишь социальная *защита* (на это сейчас наткнулся процесс европейской интеграции). Западная «*мультикультурность I*» 1960-1980-х гг. возникла в развитых странах Запада на фоне существенного роста благосостояния и досуга (это постнациональный феномен).

Для решения проблем этой мультикультурности «были предложены три ответа... Первый ответ – политика ассимиляции... Второй ответ – толерантность... третий ответ – признание и предложение культурных прав для меньшинств. При этом подразумевается, что они лишь *не бросают вызов общим ценностям, правам, разуму* (курсив мой. – А. Л.)» [9. С. 21-22].

*Мультикультурализм* в узком смысле относится к третьему ответу, согласно М. Вевьерке, «это публичная *политика*, существенная часть институтов, правовых и государственных (или местных) действий по обеспечению культурным различиям (по крайней мере, некоторым из них) признания в общественной сфере» [Там же. С. 24]. Родина этого подхода – Канада [10]. *Мультикультурализм* – это *тип политики*, предназначенной для «мультикультурности I».

Совершенно другая политика была принята во *Франции*, где «все проблемы, связанные с регулированием интеграции инокультурного населения – выходцев из

бывших французских колоний, рассматриваются в контексте их включения в политическую нацию... В практической политике основное внимание уделялось индивидуальной интеграции, в то время как инокультурные сообщества как таковые не стали приоритетным адресатом регулирования» [Там же].

### ***Полицивилизационная «мультикультурность II»***

«Мультикультурность II» возникает в Европе в конце 1990-х гг. Это новый тип мультикультурности, приводящий к принципиально другой ситуации и проблемам другого уровня. Источником этих проблем стала массовая послевоенная трудовая иммиграция из исламского мира, вызванная новой фазой процесса глобализации. По сути, речь идет о процессе «глобальной урбанизации», где развитые страны играют роль города, а слаборазвитые – деревни. В результате этого процесса внутри западных обществ, особенно в мегаполисах, образовались компактные скопления бедных иноцивилизационных (по происхождению) масс с повышенным репродуктивным потенциалом, которые *во втором-третьем поколении* порождают острые и сложные проблемы, где пересекаются социальные, демографические, внутри- и внешнеполитические процессы.

Пересечение *социальных и демографических* проблем видится в том, что в своей массе, в силу низкой стартовой социальной позиции (исходно трудовая миграция привлекалась для непристижных и малооплачиваемых работ), с одной стороны, и высоком проценте молодежи, с другой, образовалась энергичная и неблагополучная масса с иной культурой труда и жизни, которая относительно легко деиндивидуализируется и радикализуется. Такая среда благоприятна для распространения радикальных

идеологий, особенно исламской (из-за их исторических корней). В силу ряда объективных факторов эти люди селятся рядом и образуют анклав. Эффективных программ по нейтрализации всех этих факторов пока не найдено. Еще одна принципиальная разница между этим и предыдущим типом мультикультурности, связанная с культурным и демографическим аспектами, состоит в том, что раньше меньшинства не претендовали не на то, чтобы стать большинством, не на то, чтобы диктовать другим свои порядки, а в случае исламского фундаментализма и радикализма это не так. Поэтому ответом на рост исламского радикализма является рост правых настроений в принимающем обществе в форме нового «культурного расизма». Другой внутривнутриполитический фактор связан с тем, что это сообщество образует особую сплоченную и растущую группу избирателей. В результате между социальными, культурными, демографическими и внутривнутриполитическими процессами образуется множество положительных обратных связей. К ним добавляются внешнеполитические, связанные с культурным, а в последнее время и военным противостоянием ряда мусульманских стран Ближнего Востока и Запада.

Современный процесс глобализации приводит к тому, что ни развитый Запад не может прекратить поток иммигрантов, ни исламский мир не в состоянии изолировать себя от «тлетворного», с его точки зрения, культурного влияния Запада в форме «общества потребления». Старые средства изоляции здесь не работают из-за наличия современных СМИ, транспортной доступности, демократических законов.

В незападных странах это приводит к тому, что внутри них появляется слой бикультурных индивидов, причастных как к демократическим идеалам западной культуры, так и к индивидуализированной высокой ислам-

ской культуре. Это порождает «*мультикультурность III*» внутри незападного общества (в [11] она рассмотрена под номером IV). Данная мультикультурность вносит дополнительный компонент неустойчивости этих общностей, связанной с глобализацией (внешнее вмешательство лишь усиливает хаос)<sup>35</sup>.

В результате мы имеем следующую структуру:  $M(Ma+Mb) \langle ::> W\{(WMb + WMa) + Wa\}$ , где  $W$  – население западных стран,  $M$  – население внешнего мусульманского мира, внутри которого есть слой индивидуализированных и образованных индивидов ( $Ma$ ), и коллективистский слой ( $Mb$ ).  $WMb$  и  $WMa$  – это находящиеся внутри западного общества коллективистские и индивидуализированные слои, порожденные иммиграцией из исламского мира,  $Wa$  – основное население западных стран. Имеют место как связи между  $Ma$  и  $Mb$ ,  $WMa$  и  $WMb$ , так и взаимодействия (они обозначены как  $\langle ::>$ ) между  $Ma$  и  $MWa$ ,  $Mb$  и  $WMb$ .

Интеграция внутри западных стран для  $WMa$  представляет менее принципиальные проблемы (типа тех, что имеют место при мультикультурности I), чем для  $WMb$  (но проблемы последних усиливают проблемы первых, потому что внутри западного общества плохо различают представителей  $WMa$  и  $WMb$ ).

В случае *мультикультурности II* появляется место для конфликта между коллективистскими группами незападных цивилизаций и индивидуализированным западным миром с его идеалами и принципами. Такой конфликт не может быть разрешен на рациональном уровне и очень опасен (он часто ведет к войнам).

---

<sup>35</sup> Выход из этой неустойчивости ведет к усилению авторитарности режима (эти траектории похожи на траектории «русской революции» первой четверти XX в. [1. С. 181]).

Известный путь решения этой проблемы был продемонстрирован при окончании религиозных войн в Европе XVI в.: перемещение решения вопросов о смысле жизни в частную сферу и постановка в центр публичной сферы общего для всех права и светского государства, т.е. национального единства<sup>36</sup>. Но это возможно только для индивидуализированного общества.

Война на уничтожение (или насильное подчинение) является более простой альтернативой. Ситуация с Аль-Каидой, Афганистаном, Ираком, палестино-израильским конфликтом, ИГИЛ и др. демонстрируют эту военную альтернативу. Это путь, к которому склонны фундаменталисты всех окрасок.

Неадекватность применения политических средств, предназначенных для *мультикультурности I* к проблемам *мультикультурности II* в 2010-х гг. проявилась в заявлении ряда западных лидеров: «Политика мультикультурализма провалилась!» (хотя, судя по их заявлениям, они не отдавали себе отчета в том, что дело в возникновении нового типа *мультикультурности*).

Волна беженцев 2010-х (результат разрушения Ирака, Ливии, Сирии вследствие политики США) вливается в образованные *мультикультурностью II* структуры, существенно усиливая порожденные ими проблемы, но не меняя их сущность. Т.е. для адекватного понимания современной ситуации «оптики» *мультикультурности II* (но не I) этого должно быть достаточно.

---

<sup>36</sup> Но национальное единство предполагало свое «культурное ядро» в виде общей «национальной истории» и национальной литературы и искусства [12]. Европейская культура может включить в себя базовые элементы исламской индивидуализированной культуры. Но при наличии сильного коллективистского фундаменталистского фактора это еще не решение проблемы. Кроме того, для установления мира требуется уход от модели «общества потребления».

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Липкин А.И.* «Духовное» и «политическое» «ядра» «локальной цивилизации» и их столкновение в истории России // Россия как цивилизация: материалы к размышлению. М.: Лаборатория сравнительного анализа развития постсоциалистических обществ, 2015. URL: [http://ecsocman.hse.ru/data/2015/11/09/1250985133/OvseyIrm%20\(1\).pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/2015/11/09/1250985133/OvseyIrm%20(1).pdf) (дата обращения: 09.01.2017).
2. Смысл // *Философия: Энциклопедический словарь* / Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004.
3. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. М.: Весь Мир, 2008.
4. *Гесиод.* Труды и дни // *Эллинские поэты.* М., 1963.
5. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. М.: ИНИОН, 1991.
6. *Кимлика У.* Современная политическая философия. Введение. М.: ВШЭ, 2007.
7. *Тюпа В.И.* Кризис советской ментальности в 60-е годы // *Социокультурный феномен шестидесятых.* М., 2008.
8. *Липкин А.И.* Проблемы мультикультурных обществ. Межцивилизационный аспект в условиях глобализации // *От рисков нестабильности к устойчивому развитию. Часть II. Дилеммы мультикультурализма и национализма.* М., 2011. С. 7-23.
9. *Вевьерка М.* Формирование различий // *Социс. Социологические исследования: Научный и общественно-политический журнал.* М.: Наука, 2005. № 8. С. 13-24.
10. *Семененко И.* Интеграция инокультурных сообществ в развитых странах // *Сб. ст. «Управление государством: Проблемы и тенденции развития. Политическая наука: Ежегодник 2007».* М., 2008.
11. *Липкин А.И.* Типы мультикультурности в современном мире // *Международный научно-практический журнал партнерство цивилизаций.* 2013. № 4. С. 72-79.
12. *Липкин А.И.* К вопросу о понятиях «национальной общности» и национального «культурного ядра» // *Вестник российской нации.* 2012. № 4-5. С.155-176.



*Н.Б. Малахова  
Российский университет дружбы народов,  
Москва, Россия.  
E-mail: natam\_74@mail.ru*

## **ГЕНДЕРНАЯ КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

В статье рассматривается вопрос о важности формирования гендерной культуры в современном обществе, а также ее основные элементы: гендерная роль, гендерные стереотипы, гендерная идентичность.

**Ключевые слова:** гендер, гендерная культура, гендерная роль, гендерный стереотип, гендерная идентичность.

Происходящие в современном обществе трансформации приводят не только к изменению условий жизни, потребностей, системы ценностей человека, идет активный процесс социальной перестройки полоролевых функций, что в свою очередь приводит к изменению эталонов женственности и мужественности. Мужчины и женщины становятся одинаковыми, похожими друг на друга в поведении, образе жизни, вкусах, привычках. Они сами выбирают себе роли, обязанности, функции, профессии независимо от норм, диктуемых социумом полу. Кроме того, социокультурная реальность изменила многие социальные нормы, критерии в отношении пола, и то, что удивляло раньше, становится нормой. Процесс формирования гендерной культуры проблематизируется и становится важным предметом социальных исследований.

Анализ литературы свидетельствует о том, что понятия «гендер» и «культура» неразделимы. Исследования многих авторов доказывают, что термин «гендер» нельзя отождествлять с понятием «пол». Пол относится к биологическим характеристикам, в соответствии с которыми

люди делятся на мужчин и женщин, а гендер соответствует социальным и социально-психологическим атрибутам, подразделяющим людей на эти же категории («мужчины» и «женщины») [1]. Гендер понимается как социокультурный конструкт, обуславливающий – через определенную систему воспитания и культурные нормы – психологические качества, способности, виды деятельности, профессию различных биологических полов [2]. Здравомыслова Е.А. и Темкина А.А. указывают: «Гендер – это социальный статус, который определяет индивидуальные возможности в образовании, профессиональной деятельности, доступе к власти, сексуальности, семейной роли и репродуктивного поведения. Социальные статусы действуют в рамках культурного пространства данного сообщества. Это означает, что гендеру как статусу соответствует гендерная культура» [3. С. 84-85]. Что касается термина «культура», то его определений достаточно много. Это обусловлено различиями в подходах ученых к осмыслению данного феномена. В широком смысле культура – это то, что создано людьми в процессе постижения и упорядочивания мира. Культура включает язык, обычаи, образ жизни, нормы поведения, убеждения, знания, ценности и символическое восприятие (отображение) мира в мифах и искусстве. В 1871 году английским этнографом Э. Тэйлором было дано определение, которое считается классическим: «Культура – это комплекс, включающий знания, верования, искусство, мораль, законы, обычаи, а также иные способы и навыки, усвоенные человеком как членом общества» [4. С. 15].

«Гендерная культура» как понятие появилось в конце XX – начале XXI вв. В настоящее время в работах отечественных и зарубежных ученых есть немало определений гендерной культуры, в основе которых лежат разные подходы. В соответствии с традиционным подходом трактовка понятия «гендерная культура» объясняется домини-

рованием традиции биологического детерминизма, с точки зрения гендерного подхода – социокультурными факторами. Согласно гендерному подходу, гендерную культуру можно определить как систему действующих в данном обществе взглядов, установок, принципов, матриц поведения и т.д., формирующих социокультурные аспекты пола (гендерные роли, гендерные отношения, гендерные стереотипы, семейно-брачные установки и т.д.) [2].

Таким образом, элементами гендерной культуры являются гендерные роли, гендерные стереотипы и гендерные представления.

Гендерная культура создает социально-детерминированные представления о специфичности женского и мужского. Понимание того, что значит «быть женщиной» или «быть мужчиной» изменяется от поколения к поколению, различно как для разных исторических периодов, расовых, этнических, религиозных групп, так и для разных социальных слоев. Если проследить развитие представлений философских школ о женственности, мужественности, то мы увидим, что философы в эпоху Античности и в Средневековье рассматривали женщину как некое нарушение нормы, отклонение от мужчины, законов природы, а в XIX-XX веках имеют место попытки научно осмыслить на основании чего были сделаны подобные выводы (З. Фрейд). Провозглашается необходимость женского равноправия (Дж. Стюарт Милль, К. Маркс, Ф. Энгельс); появляется идея гармоничного взаимного дополнения мужского и женского начал (русские философы Серебряного века) [5].

Если обратиться к работам антропологов, этнографов и историков, в них четко обозначена позиция об относительном характере представлений о «типично мужском» или «типично женском». К примеру, то, что в одном обществе считается мужским занятием (поведением, чертой ха-

рактера), в другом может определяться как женское [6]. Немецкий психиатр О. Вейнинггер говорил о том, что в природе нет ни идеального мужчины, ни идеальной женщины. Каждый человек несет в себе сочетание как женственности, так и мужественности, совокупность которых формирует разнообразие переходных форм. В этих формах может преобладать одно из начал, или оба начала могут вносить равный вклад в общую суть человека [7].

Веками у людей складывались определенные представления о роли мужчины и женщины. В научный оборот термин «роль» был введен в 20–30-е годы прошлого столетия. Роли, обусловленные дифференциацией деятельности, статусов, прав и обязанностей индивидов в зависимости от половой принадлежности, называются гендерными [4]. Для женщин главными предписываемыми ролями являются семейные (мать, хозяйка, жена и т.д.), а для мужчины – профессиональные (добытчик, кормилец, работник, труженик и т.д.). Сегодня, по мнению многих исследователей (И.С. Клещина, Л.Г. Титаренко, О.И. Чеснокова, Л.В. Штылева и др.) [4, 8, 9], понятие о жизненном предназначении представителей обоих полов размыто, традиционные образы мужчины-добытчика и женщины-хранительницы очага критикуются из-за неравенства их положения, а новые взгляды окончательно не сформированы. Причем современные трактовки мужских и женских ролей отвергаются старым поколением и критикуются частью молодежи. Так, современные женщины успешно выполняют новые роли в бизнесе, в политической сфере, способствуют познанию и распространению новых культурных символов и т.д.

Выполняя гендерную роль, человек ориентируется на социальные нормы и принятые правила поведения, гендерные ценности, что формирует стратегию гендерного поведения в обществе. Важную роль в выборе такой стратегии играют гендерные стереотипы. Человеку свойст-

венно стереотипное восприятие, поэтому свое поведение мужчины и женщины строят, опираясь на гендерные стереотипы, то есть сформировавшиеся в определенной культуре обобщенные представления о том, как должны вести себя мужчины и женщины. Гендерные стереотипы формируются и закрепляются в нашем сознании посредством различных институтов и агентов социализации. Мы живем в эпоху информационного общества и весь массив технологий информационного обеспечения функционирования общества включает в себя прежде всего технологии печатных и электронных СМИ, компьютерного производства, хранения и распространения информации, технологии фотоинформационного обеспечения социальных процессов, PR технологии, рекламные технологии, технологии дизайна и моды.

СМИ и реклама на сегодняшний день не только определяют культурную и социально-психологическую ситуацию в обществе, но и оказывают воздействие на все сферы общественного сознания, являясь неотъемлемыми компонентами социального бытия современного человека, основными средствами его приобщения к событиям окружающего мира [10]. СМИ часто выступают основным транслятором гендерных стереотипов. Это проявляется различными способами: в навязывании устаревших представлений о женском и мужском предназначении; в трансляции искаженного образа современных женщин и мужчин. Но гендерные стереотипы, как социально и культурно обусловленные мнения и оценки, меняются со временем. Во многих странах, где идеи гендерного равенства получают общественную и государственную поддержку, СМИ разрабатывают новые нормы подачи информации о мужчинах и женщинах [6]. Значимость СМИ и рекламы неоспорима в познании и понимании социальной реальности. Ученые считают, что наша

картина мира строится таким образом, что всего лишь 10% наших знаний основана на собственном опыте, а все остальное, что мы знаем (или нам кажется, что знаем), мы черпаем из СМИ, рекламы, интернета [9].

Гендерные стереотипы закрепляются в процессе гендерной социализации, когда происходит усвоение человеком норм и образцов поведения, принятого в данном обществе для мужчины и женщины, и результатом этого процесса является гендерная идентичность. Гендерная идентичность – это осознание себя связанным с определениями мужественности и женственности, действующими в данной культуре. Идентифицировать (осознавать) себя как мужчину или женщину – значит принять те психологические качества и модели поведения, которые данное общество приписывает и предписывает людям в зависимости от их биологического пола. И биологическое, и социальное необходимы для формирования гендерной идентичности: влияние среды является необходимым условием реализации врожденных программ и наоборот [6]. Можно согласиться с М. Киммелом, который говорит, что «биология обеспечивает сырье, в то время как общество и история обеспечивают контекст, инструкцию, которой мы следуем, чтобы строить наши идентичности» [1. С. 146]: Вопрос формирования гендерной идентичности является широко обсуждаемым в последнее время, так как современное общество задает новые перспективы в реализации такой личности, которая способна быстро адаптироваться к изменяющимся условиям, и именно гендерная идентичность оказывается адаптационным ресурсом, а ее нарушение выступает индикатором нарушений психического здоровья и адаптации вообще.

Все вышесказанное показывает актуальность дальнейшего изучения такого феномена как «гендерная куль-

тура», источников и механизмов ее формирования [11]. Знания об особенностях мужчин и женщин, гендерных и социальных ролях, гендерных отношениях, а также сохранение накопленных гендерных ценностей могут стать залогом эффективного формирования гендерной культуры в современном обществе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Киммел М.* Гендерное общество. М., 2006.
2. *Андреева Н.И.* Формирование гендерной культуры: философско-культурологический анализ: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2006.
3. *Здравомыслова Е.А.* Социальная конструкция гендера и гендерная система в России // Материалы первой Рос. лет. шк. по жен. и генд. исслед. «Валдай-9б». М., 1997. С. 84-85.
4. *Клецина И.С.* Психология гендерных отношений: теория и практика. СПб.: «Алетейя», 2004.
5. *Берн Ш.* Гендерная психология. СПб., 2001.
6. *Талина И.В.* Гносеологические основы развития гендерной идентичности в педагогической теории и практике: дисс. ... д-ра пед.наук: 13.00.01. Ульяновск, 2010.
7. *Вейнингер О.* Пол и характер: Принципиальное исследование. М., 1999.
8. *Чеснокова О.И.* Феномен пола в современной культуре (философско-культурологический анализ): монография. Витебск: УО «ВГУ им. П.М. Машерова», 2004.
9. *Штылева Л.В.* Институционализация гендерного подхода // Высшее образование в России. 2004. № 10. С. 142-146.
10. *Фомичева И.Д.* Социология СМИ: Учебное пособие для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 2007.
11. *Малахова Н.Б.* Гендерные технологии современности // Известия МГТУ «МАМИ». 2013. Т. 6. № 1 (15). С. 66-70.
12. *Ивлев В.Ю., Ивлева М.Л.* Границы влияния московской и киевской культурно-философских традиций в допетров-

скую и петровскую эпохи // Известия МГТУ «МАМИ». 2014. Т. 5. № 2 (20). С. 95-99.

13. *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

14. *Кравченко А.И.* Культурология: учеб. пособие. М., 2002.

15. *Лосев А.Ф.* Знак, символ, миф. М.: МГУ, 1982.

16. *Маклюэн М.* Понимание медиа. М., 2003.

17. *Чекалина А.А.* Гендерная психология: Учебное пособие. М., 2006.

*Т.М. Махаматов*

*Финансовый университет при Правительстве РФ,  
Москва, Россия.*

*E-mail: makhamatov.tair@mail.ru*

## **ДИАЛЕКТИКА ОНТОЛОГИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ СОЦИАЛЬНОГО**

В статье проводится мысль о необходимости разработки системы категорий социальной онтологии, а также делается попытка изложить диалектическую логику и содержание некоторых основных онтологических категорий социального.

**Ключевые слова:** онтологическая категория социального, социальное пространство, социальное время, объективное, субъективное.

Онтологические категории отражают объективные основания возникновения, становления, развития того или иного природного или общественно-исторического образования, формы его бытия и причинные факторы перехода в иное. До К. Маркса онтологические категории разрабатывались только в рамках философии природы. Им было раскрыто и обосновано, что общественные явления также



имеют свои специфические онтологические основания. Их особенности определяются *пронизывающим все стороны общественной жизни диалектическим единством объективного и субъективного, необходимости и свободы*, что исключает механицизм и экономический детерминизм в марксистской социальной философии. Как писали и Гегель, и Маркс, люди всегда действуют осознанно, преследуют свои субъективные интересы, перед ними всегда имеет место множество вариантов действия и выбора. Наличие реальной альтернативы, возможности и права выбора определяет наличие субъективного фактора и определенный аспект свободы. Но содержание интересов, рамки выбора и действий людей определяются объективными факторами, реальными возможностями общественно-исторической реальности.

Категория общественного бытия логически и исторически положила начало формированию системы онтологических категорий материалистической социальной философии. Ее основным содержанием выступают, во-первых, те объективные общественно-исторические противоречия, движение и разрешение которых обуславливает формирование данного общественного явления и его дальнейшие изменения; во-вторых, различные материально-культурные образования, процессы и отношения в жизнедеятельности общества, которые вовлекаются в структуру формирующегося социального явления; в третьих, внешние к конкретному обществу социальные процессы (международные), оказывающие на него существенное влияние.

Онтологические категории социальной философии отражают не только базисные отношения. Онтология социального более широкая и сложная; к ней относятся: а) объективные социально-экономические противоречия, ядром которых являются экономические интересы, б) со-

циальная структура общества, в) внутренние и внешние факторы демографических изменений, г) процесс включения массового общества в политику [1. С. 44-58], д) международные процессы и политики других стран, е) факторы глобализации и ряд других явлений и процессов, происходящих в современном человеческом мире.

Категории общественного бытия, социального пространства и времени, будучи универсальными онтологическими категориями, охватывают все сферы общества. Однако в каждой сфере общественного бытия имеются свои пространственно-временные особенности.

### ***Диалектика социального времени и пространства***

Время заключается в объективно-закономерной последовательности в процессе рождения, становления, развития материальной системы и ее перехода в иное. Каждая качественно определенная материальная система предполагает свое внутреннее время: физическое, химическое, биологическое и социальное. В обществе имеется многоуровневое время: глобальное социальное время и природное время, время социального организма и социальное время индивида, социальное и биологическое время в человеческом индивиде, которые в действительности пересекаются, взаимовлияют. Поэтому в обществе наряду с его внутренним временем формируется *внешнее, хронологическое время*, обусловленное коллективным характером жизнедеятельности людей, а также необходимостью координации хозяйственной деятельности со сменой сезона года. Так возникают у каждого народа свои часы, свой календарь и летоисчисление. В дальнейшем, в результате расширения контактов народов, с образованием империй, межгосударственных военно-политических, торгово-экономических связей и т.д. формируется единый международный хронологический стандарт.

В общественной практике и в предметной деятельности человека особенно конкретно проявляется органическая связь времени и пространства с процессом изменения объектов воздействия человека и результатом этих действий. К. Маркс писал, что «само рабочее время существует, как таковое, лишь субъективно, лишь в форме деятельности» [2. С. 114], что меновая стоимость товара «определяется овеществленным в товаре рабочим временем. Как осуществление *определенного* рабочего времени, товар есть меновая стоимость...» [Там же. С. 111]. Структура деятельности субъекта производства, система его взаимоотношений в сфере материального производства (производственные отношения) и есть экономическое пространство.

Единство времени и пространства в деятельности человека более подробно исследует Л. фон Мизес в своем фундаментальном труде «Человеческая деятельность» (1949). В своей концепции единства деятельности и времени он, подчеркивая, что «деятельность направлена на изменение и поэтому находится в потоке времени» [3. С. 95], развил сущностную особенность социального времени и пространства, обозначенную К. Марксом.

В сфере экономики оборот капитала есть время обращения:  $D - T - T - D$ . По К. Марксу, повторение процесса производства определяется временем обращения. «Следовательно, сумма стоимостей (стало быть, и прибавочных стоимостей...), созданных за определенный цикл оборотов капитала, *прямо пропорциональна рабочему времени и обратно пропорциональна времени обращения*» [4. С. 127].

Таким образом, социальное время – это, во-первых, внутреннее время, проявляющееся как объективная и закономерная последовательность в деятельности человека в сфере материального производства в координации с

деятельностью субъектов других сфер общественной жизнедеятельности; оно, во-вторых, внешнее время – как объективная последовательность возникновения, становления, развития конкретно-исторической общественной системы в целом и ее превращения в другую, что отражается в хронологическом времени. Социальное время – изменяющееся социальное пространство, его «жизнедеятельность».

*Социальное пространство* является как результатом, так и началом определенных изменений, преобразований в обществе. Оно включает в себе прошлое и настоящее и является началом будущего; потому и оно исторично. Так как, согласно диалектике, все явления действительности находятся в изменении, то и их пространственные измерения изменяются, что явно проявляется в биоэкосистемах и особенно социальных явлениях. Социальное пространство формируется взаимоотношениями людей и имеет разные уровни своего бытия, которые взаимно пересекаются. Это пространство личности, социальной группы, общества, политических и иных организаций. Здесь социальное пространство находится во взаимодействии с географическим пространством, где последнее оказывает влияние на первое, но, однако, не является определяющим.

Главной особенностью философского понимания времени и пространства является *признание их объективности и изменчивости*. Но объективность не означает не регулируемость пространственно-временными характеристиками объекта. Например, возможность регулирования временем и пространством (так как они суть формы общественного бытия, формируются общественной деятельностью людей) особенно явно проявляется в экономической сфере в денежно-кредитных отношениях. Так, К. Маркс писал: «...Необходимой тенденцией капитала является *обращение без времени*

*обращения*, и эта тенденция представляет собой основное определение кредита и кредитных операций капитала» [Там же. С. 164]. Развитие форм кредита как одно из проявлений развития экономических отношений позволяет капиталу *«искусственно сокращать время обращения (сюда относятся все формы кредита)»* [Там же. С. 35].

Кредит также способствует расширению или же сужению *экономического пространства* субъекта рыночных отношений. *«Все кредитное дело, – писал К. Маркс, – а также связанное с ним разбухание торговли, спекуляции и т.д., покоится на необходимости расширить пределы обращения и сферы обмена и перепрыгнуть через них»* [Там же. С. 394].

Таким образом, человек, введя в структуру материальной системы определенные элементы, может замедлять или ускорять процесс перехода ее на следующий этап движения. Тем самым он замедляет или же ускоряет время бытия явления, расширяет или сужает его и свое пространственное бытие, что видно в финансово-кредитной сфере. Для этого человек действует, используя все свое знание о пространственно-временных особенностях материальной действительности, имеющих объективный и диалектический характер.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Махаматов Т.М., Яковлева Л.Е.* Что угрожает демократии в эпоху массового общества // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2006. № 5.

2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. I. М.: Изд-во политической литературы, 1968.

3. *Мизес Л. фон.* Человеческая деятельность: трактат по экономической теории: пер. с англ. Челябинск: Социум, 2012.

4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. II. М.: Изд-во политической литературы, 1969.

*А.П. Неугодников*  
*НПО «Мониторинг-Центр»,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: neugodnikovap2016@yandex.ru*

## **ОНТОЛОГИЯ СОБСТВЕННОСТИ: НАСКОЛЬКО ВОСТРЕБОВАН МУЛЬТИДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ДИСКУРС?**

Онтология собственности является одним из научных направлений, входящих в «пропетологию». Пропетология – это глобальная наука о собственности, раскрывающая внутридисциплинарные и трансдисциплинарные дискурсы этого института, обобщающая его социальные практики и конструирующая на основании этого универсальную социальную теорию собственности. Мультидисциплинарный синтез является первой ступенью на пути к конструированию новой «пропетологической» онтологии собственности.

**Ключевые слова:** онтология, собственность, пропетология, мультидисциплинарность.

«Онтология собственности», раздел «пропетологии» – междисциплинарного направления, идея которого была предложена А.М. Ореховым и М.В. Скачко [1]. Авторы определяют пропетологию следующим образом: «Пропетология – это полидисциплинарная наука о собственности, которая призвана исследовать собственность с самых различных направлений – с точки зрения экономики, социологии, философии и т.п.» [Там же. С. 163].

Мы определяем пропетологию несколько иначе: *пропетология – это глобальная наука о собственности, раскрывающая внутридисциплинарные и трансдисциплинарные дискурсы этого института, обобщающая его социальные практики и конструирующая на основании это-*

го универсальную социальную теорию собственности. Чрезвычайно важными для пропетологии являются ее субстанциональные предметные проблемы: структура, предметное поле, онтология и т.п.

Вопрос о структуре «пропетологии» был уже поднят А.М. Ореховым и М.В. Скачко. Структурно, с их точки зрения, пропетология распадается на: *философию собственности (ее авторы статьи считают «первой предпосылкой» пропетологии)*, *экономику собственности*, *право собственности* и т.п. Например, социология собственности ими определяется следующим образом: «Социология собственности изучает собственность как социальный (социологический) институт, или, иначе, как стабильную упорядоченность массового взаимодействия людей. Основная задача социологии собственности – понять природу собственности как социального института и место собственности в различных стратификационных, классовых и иных схемах. Впрочем, один факт здесь установлен уже давно, со времен Платона и Аристотеля: собственность является важнейшим элементом социальной стратификации, и именно благодаря аккумуляции собственности индивиды обеспечивают себе потенциал для восходящей мобильности в высшие классы и страны» [Там же. С. 164].

«Философия собственности» также имеет свои разделы: онтологию собственности, эпистемологию и методологию исследования собственности, аксиологию собственности, этику собственности. В связи с этим возникает следующий вопрос: чем должна заниматься онтология собственности и насколько в ней может быть востребован, необходим трансдисциплинарный дискурс?

Определим для начала термины «онтология» и «мультидисциплинарный». Онтология – это философская наука, которая занимается изучением сущности бытия,

«погружением» в само бытие и анализом бытийных начал человеческого поведения. «Мультидисциплинарный» – способ междисциплинарного синтеза, когда разные научные дисциплины взаимодействуют в одном поле, прямо не пересекаясь и не взаимодействуя между собой, а «мультидисциплинарная онтология» в таком случае представляет собой механическую комбинацию онтологий разных дисциплин.

Мультидисциплинарный синтез выступает одной из форм преодоления «узкой дисциплинарности» в научном знании, одним из вариантов междисциплинарного и полидисциплинарного синтеза. Естественно, следует согласиться с тем, что на первоначальном этапе развития научного знания «научная дисциплина» и тесно связанная с ней «дисциплинарность» имеют первостепенное значение для развития научного знания в целом. Как правильно отмечает И.Т. Касавин, «дисциплина, т.е. принципиально коллективная форма научной деятельности, является условием ее существенной интенсификации на фоне систематического вовлечения в науку больших масс населения, их обучения и социализации. Это есть фабрика знания, где оно производится по определенным стандартам, проходит проверку, упаковывается и направляется потребителю. ...В этом смысле дисциплина – необходимая форма социального бытия науки как сферы профессионального производства, распределения и потребления знания в наше время» [2. С. 19-20].

Однако на следующем этапе развития научного знания «узкодисциплинарность» становится тормозом, препятствием развития науки, а на первый план выдвигаются различные типы междисциплинарного и полидисциплинарного синтеза – трансдисциплинарный, ультрадисциплинарный, мультидисциплинарный и т.п. Что здесь, к примеру, озна-



чает «мультидисциплинарный синтез»? «Мультидисциплинарность ситуация представляет собой, когда один и тот же объект (феномен, проблема) исследуется совместно (в рамках одного научного предприятия, исследовательского проекта) или независимо друг друга – представителями разных дисциплин. ...В результате происходит "совмещение сегментов дисциплин", "смешение фрагментов наук"» [З. С. 37-39].

Классическим вариантом является пропетология, и, в частности, *онтология пропетологии*. Она здесь комбинируется из различных онтологий собственности: экономической, философской, правовой, социологической и т.п. *Новой синтетической, полидисциплинарной, онтологии собственности здесь еще не создается*. Тем не менее следует признать, что мультидисциплинарный синтез оказывается первым шагом к созданию такой онтологии. И в целом следует отметить, что «мультидисциплинарность» выступает важнейшим фактором эффективности результата в научном исследовании: «В рамках мультидисциплинарных систем сохраняется четкость междисциплинарных границ, и такая четкость, предполагающая различие предметов, методов и результатов взаимодействующих дисциплин, даже является условием успеха» [Там же. С. 21].

Итак, наш ответ на вопрос, поставленный в заголовке статьи, следующий: в конструировании новой, «пропетологической» онтологии собственности «мультидисциплинарность» является первой ступенью. Далее в дело должны вступать более сложные виды междисциплинарного синтеза – трансдисциплинарный, ультрадисциплинарный, кроссдисциплинарный и т.п. Только тогда указанная нами выше «пропетологическая» онтология собственности может быть реально создана.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Орехов А.М., Скачко М.В. Философия собственности как первая предпосылка пропетологии // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2015. № 1.

2. Касавин И.Т. Междисциплинарные исследования в контексте рефлексии и габитуса // Междисциплинарность в науках и философии, М., ИФРАН, 2010.

3. Браславский Р.Г. Трансформации методологического самоопределения социологии в контекстах дисциплинарного развития социальных наук // Вторые Давыдовские чтения. М.: Институт социологии, 2014.

*А.М. Орехов*

*Российский университет дружбы народов,  
Москва, Россия.*

*E-mail: orekhovandrey@yandex.ru*

### **«ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ САМОДИСЦИПЛИНА»: ВЫБОР УЧЕНОГО МЕЖДУ СВОБОДОЙ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬЮ В СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ**

Интеллектуальную самодисциплину можно рассматривать как внутренний контроль личности или социальной группы над своим сознанием и ментальностью, это есть самоподчинение определенным интеллектуальным (включая этические) нормам и подчинение себя определенному интеллектуальному порядку. Исследователь в социальных науках должен уметь отвлекаться от иных, второстепенных исследовательских задач и бросать все свои силы на главное, стратегическое направление, чтобы добиться выполнения самой важной для себя исследовательской цели. Свобода ученого должна быть соотнесена с его ответственностью, которая подразумевает также ответственность за

правильно принимаемые решения и выбор оптимальной и наиболее эффективной научной стратегии.

**Ключевые слова:** интеллектуальная самодисциплина, свобода, ответственность, социально-гуманитарные науки.

Начнем с возможного недоуменного вопроса читателя: «Так, дисциплина – в принципе, понятно... Интеллектуальная дисциплина... Но интеллектуальная самодисциплина? *Это что за зверь такой?*».

Действительно, что это за «зверь» – *интеллектуальная самодисциплина ученого*, и почему так важно вести о ней разговор в контексте социально-гуманитарных наук?

Начнем с «дисциплины» вообще. *Дисциплина* в обществе – фактор не только (и даже не столько) психологический, но также социологический и политологический, ее (что особенно актуально после знаменитой работы М. Фуко «Надзирать и наказывать» [1]) вполне можно рассматривать в качестве отдельного, обособленного от других *социального института* общества.

Но как определить ее?

Например, в советскую эпоху определение дисциплины выглядело следующим образом: «Дисциплина есть категория исторического материализма, обозначающая своеобразную форму общественной связи между людьми, объективно возникающую из материальных условий производства и необходимую для совместной деятельности людей, предполагающую единство их воли и действий, обусловленную определенным типом собственности на средства производства и характером общественных отношений, выступающей в качестве регулятора деятельности людей и общностей, и служащей для поддержания и соблюдения порядка, требуемого для функционирования любого общества» [2. С. 47].

Очевидно, что это определение нуждается в серьезной корректировке. «Дисциплина» уже *не есть категория исторического материализма*, ее не стоит так уж прямо связывать с «материальными условиями производства» и т.д. Но то, что дисциплину следует рассматривать как *обязательное для всех членов какой-либо социальной группы или всего общества подчинение каким-либо социальным нормам или в целом социальному порядку*, это является очевидным и бесспорным.

Теперь от разговора о дисциплине вообще можно перейти к разговору о «самодисциплине». *Самодисциплина* есть нечто отличное от просто дисциплины: *самодисциплина – это внутренний контроль личности или социальной группы за самими собой, самоподчинение каким-либо социальным нормам или в целом социальному порядку* и (что очень важно) *самоподчинение, не требующее внешнего принуждения или контроля со стороны органов, устанавливающих дисциплинарные правила*.

Самодисциплина, как и дисциплина, бывает нескольких видов: партийная, учебная, трудовая, интеллектуальная и т.п. Интеллектуальную самодисциплину, в таком случае, можно рассматривать как *внутренний контроль личности или социальной группы над своим интеллектом, сознанием и ментальностью, как самоподчинение определенным интеллектуальным (включая этические) нормам и подчинение себя определенному интеллектуальному порядку, приведение себя в соответствие с этим порядком, включая выбор стратегии своего интеллектуального самосовершенствования и способа интеллектуальной деятельности*. Очевидно, что интеллектуальная самодисциплина бывает двух видов: индивидуальная (*интеллектуальная самодисциплина личности*) и групповая (*интеллектуальная самодисциплина социальной группы*); в дальнейшем мы будем в основном говорить о

первой из них (*интеллектуальная самодисциплина социального ученого*), хотя предполагаем, что все, что мы будем утверждать ниже, актуально и для второго ее вида.

Самодисциплина, в том числе и интеллектуальная, является важнейшим фактором достижения успеха и в деловой сфере: «Умение концентрироваться на существенном является принципом отношения к работе, к жизни, к собственной личности. Здесь речь идет не только о выполнении какого-то задания, здесь речь идет о собственном стиле работы. Концентрация является ключом к достижению результата» [3. С. 71]. Или: «Стратегию необходимо реализовывать быстро и стремительно» [Там же. С. 73].

Другой пример относительно самодисциплины можно привести из сферы искусства и он касается знаменитого советского поэта Владимира Маяковского: «На диспуте о драматургии Луначарского, в ноябре 1920 года, на реплику о том, что поэта нельзя к чему-либо принудить, Маяковский ответил: поэта нельзя принудить, но сам он себя может принудить. *Самодисциплина, самопринуждение* (курсив мой. – А. О.), глубоко осмысленное, становится *внутренним убеждением*. От внутренней убежденности возникает *внутренняя потребность* написать то или иное произведение на актуальную тему» [4. С. 265].

Итак, как видно из вышесказанного, самодисциплина (и ее интеллектуальная часть) является важнейшим фактором успеха в бизнесе и искусстве. Ну а что же касается науки и особенно социально-гуманитарной науки? Какую роль может сыграть она в так называемом «стратегическом прорыве» в сфере социально-гуманитарного знания?

Что такое «стратегический прорыв»? Для этого необходимо вспомнить, что мы ранее понимали под «научным прорывом»: «Научный прорыв – это прорыв научного фронта с задачей получения нового знания, превращения «не-знания» в научное знание» [5. С. 38].

Существует два вида «научного прорыва»: *тактический и стратегический*. *Тактический научный прорыв – это научный прорыв, который решает лишь небольшую, локальную, незначительную с точки зрения общей цели задачу. Стратегический научный прорыв – научный прорыв, который, напротив, решает главную, самую важную, глобальную задачу научного исследования.*

В целом следует отметить, что различие между тактикой и стратегией в науке, как и в военном искусстве, весьма условное и во многом зависит от ракурса, с которого мы рассматриваем наш процесс научного исследования: «Тактика и стратегия – это явления одного порядка, качественного различия между ними нет: есть только различие количественное. ...Тактика есть часть стратегии, ей подчиненная, ею определяемая» [6. С. 61]. Потому мы не будем придавать существенного значения различию между стратегическим и тактическим научным прорывом, а обсуждая проблему научного прорыва в целом, будем иметь в виду в первую очередь *стратегический научный прорыв*.

В военном искусстве любой стратегический прорыв предполагает выделение «направления главного удара» (или несколько таких направлений), а также соответствующую концентрацию, группировку военных ресурсов на этом направлении: «Искусный маневр должен: 1) найти слабую точку противника или, если ее нет, создать такую; 2) сосредоточить против нее все превосходные [превосходящие противника] силы» [Там же. С. 265]. Проведем аналогию с научным прорывом: для того, чтобы осуществить научный прорыв, ученый-гуманитарий должен сконцентрировать, сосредоточить все свои научные ресурсы на направлении главного удара, т.е. он *должен не просто выделить это направление, а заставить себя отвлечься от иных (тактически важных, но стратегически незначи-*

мых) направлений и сосредоточить все свои силы на главном, стратегическом, направлении.

Вот тут в действие и вступает фактор *интеллектуальной самодисциплины*: исследователь-гуманитарий должен «наступить на горло собственной песне», *принудить себя* отвлечься от иных, второстепенных исследовательских задач и бросить все свои силы на главное, стратегическое направление, чтобы добиться выполнения самой важной для себя исследовательской цели, задачи.

Казалось бы, все просто и ясно. Если обозначенная нами выше проблема возникает, ученый выделяет направление «главного удара», отбрасывает все иные исследовательские задачи, спокойно находит «точку прорыва» («weakpoint» – «уикпойнт» – по нашей терминологии), концентрирует там все свои научные ресурсы, осуществляет научный прорыв и выполняет исследовательскую задачу...

Увы, на деле не все так просто и ясно. Как показывают наши *личные наблюдения*, порядка 70-80% всех ученых оказываются *в принципе* не способны решить подобную задачу. А более конкретно это состоит в следующем:

а) ученый-гуманитарий не владеет навыками интеллектуальной самодисциплины, он не способен заставлять себя *концентрироваться* на главном, стратегическом направлении, он постоянно распыляет свои силы на мелкие, второстепенные задачи;

б) ученый-гуманитарий не обладает навыками и способностями находить «точки прорыва»; он пытается осуществить *научный прорыв* именно там, где это сложнее всего, а порой и просто *невозможно сделать*;

в) даже если такой ученый и находит «уикпойнт», он выбирает неверную «форму» стратегической операции, проводит ее неумело и громоздко и, в итоге, получает *по качеству* совсем не тот научный результат, что мог бы иметь.

(Казалось бы, какой пустячок! Ну, соберем российских ученых-гуманитариев на какие-нибудь столь любимые нашим начальством «курсы повышения квалификации», обучим их научной стратегии, научим находить эти таинственные уикпойнты и... дело в шляпе! Резко поднимется качество публикаций, пойдут сплошные *Скопусы* и *Вебсайенсы*, а доля ссылок на публикации российских ученых в мировом измерении подскочит с нынешних 0,18% до 40% – будет такая же цифра, как у наших физиков [7. С. 487]).

*Нет, не получится.* И дело не только в финансировании российской науки и образования, которое на несколько порядков ниже развитых постиндустриальных держав, дело в социально-психологических и методологических качествах российских ученых, изменение которых в лучшую сторону – процесс, который может растянуться на многие годы (это при соответствующих финансовых инъекциях, разумеется; если их не будет, то счет должен идти уже на десятилетия). Причем мы здесь вовсе не хотим *охать* исключительно российскую социально-гуманитарную науку; те же самые проблемы есть у западных коллег-гуманитариев, только находятся они в более комфортной финансовой, социальной и языковой среде<sup>37</sup>.

Российские социально-гуманитарные науки – это не просто *слабые* социально-гуманитарные науки с институциональной и финансовой стороны; к тому же (мы бы добавили «к несчастью») они еще и *слабые* с методологической и социально-психологической стороны, – и именно этот тезис нас снова возвращает к проблеме «интеллектуальной самодисциплины» (как социально-

---

<sup>37</sup> Но реально науку на Западе делают 5-7% всех ученых – точно так же, как и у нас; остальные же ученые находятся как бы «на подхвате»...



психологического и индивидуально-психологического фактора) и к проблеме «стратегического прорыва» (как фактора методологического).

Поставим вопрос, что называется, ребром: что нужно сделать российскому ученому-гуманитарию (в особенности юному и начинающему), чтобы воспитать в себе «интеллектуальную самодисциплину» и научиться успешно реализовать в своей науке «стратегические прорывы»?

А научиться надо многому. Наука как сфера деятельности, социальный институт и область знания – слишком *многофакторное* и *сложносоставное* предприятие, чтобы в ней можно было добиться успеха только за счет использования одного фактора (например, таланта, честолюбия или хорошего литературного языка); она требует применения сразу множества различных факторов, большинство из которых вроде бы «незаметны» и «обыденны», что их легко счесть за своего рода «научную мелочь» и просто ими пренебречь, как чем-то второстепенным и несущественным.

*Но в научной работе не существует «мелочей».* И добивается в ней успеха лишь тот социальный ученый или ученый-гуманитарий, который способен учесть все эти «мелочи» и поставить их себе на службу, и это опять же есть вопрос интеллектуальной самодисциплины!

Попробуем суммировать эти факторы<sup>38</sup> и разложить их как бы «по полочкам» (естественно, вопрос будет ставиться исключительно в ракурсе «интеллектуальной самодисциплины» и «стратегического прорыва»):

- 1) талант и способности;
- 2) честолюбие и смелость;

---

<sup>38</sup> Мы с умыслом не делим эти факторы на «психологические» и «методологические», чтобы не затемнить этим отраслевым разделением значение каждого из них.

3) уверенное знание своей дисциплины и умение работать на разных ее направлениях;

4) фундаментальные знания не только в рамках своей дисциплины, но и в других, смежных с нею дисциплинах;

5) способность и желание сопротивляться авторитету власти, научного сообщества и научной бюрократии;

6) хороший литературный язык; умение ясно и грамотно выразить свои мысли;

7) масштабность, умение глобально мыслить и совершать не только тактические, но и стратегические научные прорывы; на первом плане у всякого ученого-гуманитария должна быть именно стратегия, а не тактика; при этом ученый должен помнить, что всякое «размахивание шашкой» в науке недопустимо, и для того, чтобы осуществить «стратегический прорыв», необходимо для начала реализовать несколько «тактических прорывов»;

8) педантичное и даже буквоедское внимание к мелочам в своем научном поведении и своей научной стратегии; строгое следование принципам научной этики и научной коммуникации<sup>39</sup>.

Предполагаем, что мы назвали далеко не все факторы, в совокупности определяющие интеллектуальную самодисциплину в социально-гуманитарных науках, но, в принципе, этим перечнем из восьми пунктов можно вполне ограничиться.

Остановимся подробнее, например, на пункте 6, где говорится о «хорошем литературном языке». Казалось бы,

---

<sup>39</sup> К сожалению, нынешняя экономическая ситуация в России и то финансовое положение, в котором находится российский ученый-гуманитарий, не сильно способствуют соблюдению норм научного этики в сообществе ученых-гуманитариев. То есть получается, что *свобода* гуманитариев входит в противоречие с их ответственностью.

хороший литературный язык, умение ясно и точно выражать свои мысли – это не такая уж и важная вещь для ученого, ведь в науке главное – это идеи, а не слова. Но, может быть, это верно в естественных науках, где главное – это цифры, но никак не в социально-гуманитарных, где так называемые «слова» играют более значимую роль. И даже для самых именитых гуманитариев здесь нет предела совершенству, в том, что они *успели что-то сделать за свою жизнь*, всегда видно то, *что они не успели и не смогли сделать*. Можно создать крупную социальную (или социально-гуманитарную) теорию, но при этом выразить ее таким отвратительным языком, что впору вспомнить знаменитые слова Сократа о Гераклите Эфесском (Гераклите «Темном»): «Что я понял – прекрасно; чего не понял, наверное, тоже; только, право, для такой книги нужно быть делосским ныряльщиком» [8. С. 100]. *Такое небрежение языком* неминуемо снизит качество научной теории, сделает ее хуже, чем другие подобные теории в науке.

Итак, какие бы выводы мы хотели бы сделать из наших рассуждений?

Интеллектуальную самодисциплину мы рассматриваем как силу, сцепляющую *стратегические факторы* научного поиска воедино, в том числе *свободу и ответственность* социального ученого. В данном аспекте она – решающее звено для разработки социальным ученым *собственной оригинальной научной стратегии*, способной привести его к получению нового социально-гуманитарного знания. К сожалению (и такое бывает неоднократно) социальный ученый как бы «бежит вслед за другими учеными», т.е., говоря иначе, *следует общепринятой научной моде*. Если в науке вдруг стала модной тема синергетики, он начинает писать о синергетике в социальном знании (которую, честно говоря, найти там крайне трудно), если модной вдруг стала тема трансдисциплинарности, он начинает

писать о трансдисциплинарности в социально-гуманитарных науках и т.д. *Такое научное поведение идет во вред социальному ученому*; он не должен «бежать во след за всеми», не должен отдавать себя в плен «научной моде».

Здесь вполне уместно обратиться за консультацией к физикам: *«Далеко не всегда то, куда бегут все, ведет к чему-то действительно новому*. Есть масса примеров, когда качественный прорыв в науке возникает там, где его никто не ожидал. ...У фундаментальной науки края нет. Никто не может предсказать, где случится прорыв, поэтому все направления важны, в том числе и те, которые на сегодня не сулят быстрых результатов» [9. С. 18].

Таким образом, умелое совмещение свободы и ответственности, жесткое следование интеллектуальной самодисциплине, желание и умение отсесть от себя «все лишнее», педантичное и даже буквоедское внимание к мелочам в науке, способность выработать *собственную оригинальную* научную стратегию – все это, вместе взятое, может стать решающим фактором научного успеха и признания данного социального ученого, ученого-гуманитария в научном сообществе, а «стратегический прорыв», реализованный данным ученым, может внести весомый вклад в развитие всего массива социально-гуманитарного знания.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999.
2. Манешин В.С. Дисциплина и демократия: социально-философский аспект. М., 1984.
3. Шванфельдер В. Сюнь-Цзы для менеджеров. М., 2010.

4. Михайлов А. Точка пули в конце пути: Жизнь Маяковского. М., 1993.

5. Орехов А.М. Социальные науки как предмет философского и социологического дискурса. М., 2014.

6. Вопросы стратегии и оперативного искусства в советских военных трудах. М., 1965.

7. Маркусова В.А., Иванов В.В., Варшавский А.Е. Библиометрические показатели российской науки в РАН (1997-2007) // Вестник РАН. 2009. № 6.

8. Лазртский Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., Мысль, 1986.

9. Тау-лептоны. Дорого. Надежно. Интервью с членом корр. РАН, д. физ.-мат. наук, А.Е. Бондарь // Наука и жизнь. 2015. № 6.

*С.И. Платонова*

*Ижевская государственная сельскохозяйственная академия,*

*Ижевск, Россия.*

*E-mail: platon-s@bk.ru*

## **СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ МЕЖДУ КОСМОПОЛИТИЗМОМ И ЕВРОПОЦЕНТРИЗМОМ**

В статье анализируются причины возникновения и развития социологии, современные повороты в социологии, связанные с созданием новых методологических подходов и теорий. Подчеркивается значимость проблемы европоцентризма и логоцентризма в осмыслении современных социальных реалий.

**Ключевые слова:** социальная теория, сложное общество, логоцентризм, европоцентризм, космополитизм.

В последние 20-30 лет в мировой социальной науке развернулась весьма серьезная и важная дискуссия относительно статуса и значения социальной теории. Для пра-

вильного понимания сути обсуждаемой проблемы отметим, что мы определяем социальную теорию как «целостную систему взаимосвязанных понятий и утверждений, которые соотносятся с социальной реальностью, описывают и объясняют ее» [1. С. 169]. Поэтому к социальной теории можно отнести и крупномасштабные социологические теории, анализирующие общество в целом. По нашему мнению, подобные теории «являются разновидностью, частным случаем социальной теории» [2. С. 14].

Сама дискуссия, о которой пойдет речь, содержательно может быть обозначена следующими вопросами. Социологическая теория одна или таких теорий много? Если страны и национальные государства различаются между собой, то различаются ли социологические теории, исследующие эти страны? Можно ли с помощью универсальных социологических знаний объяснить специфику корейского, японского, русского или какого-то другого общества?

Прежде чем перейти к рассмотрению аргументов противоположных сторон, необходимо, по нашему мнению, остановиться, хотя бы схематично, на причинах возникновения теоретической социологии. Эти причины хорошо известны и исследованы. На появление социологии повлияли, в первую очередь, драматические события Великой французской буржуазной революции, политическая нестабильность европейских государств, достижения в естествознании в первой половине XIX века. Французская буржуазная революция, будучи детищем великих просветительских идей справедливости, свободы, равенства, не решила ни одной из поставленных проблем. Наступает время разочарования идеями Прогресса, Разума, Просвещения. Как следствие – появляется потребность в новой социальной науке, лишенной умозрительности и созерцательности.

Социология – это продукт европейской мысли. О. Конт, основоположник социологии, стремится найти закономерности социальной жизни и организовать ее так, чтобы предотвратить новую Французскую революцию. О. Конт, как и другие мыслители, задается вопросом: как возможно существование общества? При ответе на этот вопрос активно используются достижения в области естествознания и особенно биологические открытия, которые существенно изменили социальный и политический климат Европы первой половины XIX века. Новая наука пытается ответить на вопросы, касающиеся, прежде всего, природы и сущности европейского общества. Таким образом, уже в причинах возникновения социологии имплицитно содержится идея европоцентризма, некая гегемония европейской общественной мысли по отношению к обществоведам других стран.

Как возможны эфиопское или японское, китайское или русское общество, каковы их структура, динамика, ценности? – эти вопросы в XIX веке рассматриваются скорее этнографами, историками, но никак не социологами. Знания о далеких странах хаотичны, скудны, собраны из разных источников и предоставлены людьми разных профессий: моряками, миссионерами, историками, просто путешественниками. Не случайно концепцию общественно-экономических формаций К. Маркса обвиняют в европоцентризме, так как свои выводы немецкий мыслитель делал, основываясь на анализе исторического развития именно европейских стран (прежде всего – Англии), игнорируя при этом особенности развития африканских, азиатских и других далеких от Европы обществ.

В XX веке развернулась дискуссия об ограниченности формационной модели. В частности, рядом советских историков была предложена азиатская общественно-экономическая формация, не учтенная К. Марксом при

анализе восточных обществ. Л.С. Васильев [3], Р.М. Нурев [4] и другие ученые объясняли уникальность азиатского способа производства, существовавшего только у восточных обществ в противовес классическому рабовладению Древней Греции и Древнего Рима. Также обращалось внимание на особенности развития, например, славянских и германских племен, у которых отсутствовал рабовладельческий способ производства, что противоречило формационному учению К. Маркса.

Японские социологи в период после второй мировой войны при всей популярности марксистских идей в Японии задавались следующими вопросами: «Действительно ли марксизм настолько ограничен рамками современного западного гуманизма, что допускает отсутствие какой-либо национальной или этнической принадлежности у рабочего, создающего прибавочную стоимость?» [5. С. 902].

Таким образом, можно утверждать, что стройная и, казалось бы, обоснованная формационная модель К. Маркса является европейски-центрированной, абстрактно-гуманистической, императивной. По нашему мнению, к подобным «центристски-ориентированным» теориям можно отнести также структурный функционализм Т. Парсонса с той лишь разницей, что для Маркса объектом изучения было британское общество, а для Т. Парсонса – американское общество. Выдающийся американский социолог, предложив структурно-функциональное объяснение общества, на самом деле создал теорию стабильного устойчивого американского общества. Итак, можно констатировать, что социология, стремясь уйти от одной крайности – абстрактности и умозрительности социально-философских теорий – пришла к другим крайностям: «европоцентризму» («американоцентризму») и логоцентризму.



Недостатки, связанные с ограниченностью подобных «центрированных» теорий, стали отчетливо проявляться во второй половине XX века, когда господствующими трендами общественного развития становятся глобализация, интеграция, коммуникация. «Объективная социальная реальность, – пишет С.А. Кравченко, – по мере ускорения и усложнения социокультурной динамики, космополитизации процессов не вписывалась в желанные – рационалистические и логоцентристские перспективы» [6. С. 19].

Мир стал более сложным: «организованный, рациональный социум... стал устаревать, обретая качественно другие характеристики – быстро увеличивающейся сложности» [Там же]. На «сложность» современного социального мира обращают внимание многие ведущие как западные, так и отечественные мыслители: Э. Гидденс [7], П.К. Гречко [8], Дж. Урри [9]. Вопросам сложности посвящены специальные выпуски европейских журналов [10]. Мир стал другим – соответственно он потребовал новых методологий, нового категориального аппарата, подходов, теорий и парадигм. П.К. Гречко подчеркивает: «Если раньше (домодерная и модерная классика) со сложностью боролись, редуцируя ее так или иначе к простоте (элементарная первооснова, основоположения разума и т.п.), то сегодня, в эпоху Постмодерна, ее стараются понять – с помощью адекватных, по-своему тоже сложных методологических средств» [8. С. 31].

Итак, сложный мир потребовал сложных объяснений. Еще раз в обозначенном контексте сложности повторим вопрос, сформулированный нами в начале статьи: можно ли с помощью единой универсальной социальной теории объяснить разнообразные, разные и сложные общества?

Рассмотрим аргументации противоположных сторон.

Первая группа социологов, к которым относятся такие влиятельные и известные, как П. Штомпка, Дж. Ритцер, Дж. Александер, доказывает существование только универсальной социологии. П. Штомпка подчеркивает, что национальные социологии не требуют каких-либо альтернативных методологий или местных теорий, а основываются, как правило, на общепринятых методологиях и принадлежат к универсальному ресурсу теорий.

Вторая, противоположная точка зрения, сторонниками которой являются Д. Матсинье, А.Н. Малинкин, М.В. Тлостанова, Л.Г. Титаренко и другие, отстаивает право на существование именно местных, локальных социологий, обвиняя европейскую мысль в гегемонии, диктате, превосходстве, «социологическом империализме».

В этой дискуссии об универсальном и национальном в социальной теории аргументы обеих сторон довольно убедительны. Тем не менее трудно отдать предпочтение какой-то одной точке зрения. Нам представляется, что создание единой универсальной социальной теории является трудновыполнимой задачей. Причин можно выделить несколько.

Во-первых, сложно будет утверждать, что созданная кем-то из философов или социологов единая универсальная социальная теория полностью концептуализировала и объяснила бы социальный мир.

Во-вторых, существующие общества иногда столь принципиально отличаются друг от друга, что становится непонятным, как возможно создание одной единственной парадигмы (теории), объясняющей все многообразие существующих социальных миров. Данный тезис становится еще более очевидным в условиях глобализирующегося мира, в котором тенденции к глобализации сосуществуют со

стремлением к сохранению локального и регионального (концепт «глокализация», введенный английским социологом Р. Робертсоном, хорошо объясняет взаимодействие глобального и локального в современном мире).

В-третьих, понимание современного общества как сложностного, турбулентного, лишенного предсказуемых изменений требует его исследования с привлечением новых методологий, направленных на интеграцию с естественными науками, развития новых, иногда парадоксальных теорий. Так, например, британский социолог Дж. Урри ратует за «ресурсный поворот» в социологии, позволяющий анализировать общества посредством паттернов, шкал и характера их ресурсной зависимости, а также последствий использования ресурсов. Он ставит задачу развития посткабонной социологии и посткабонного общества [6. С. 27]. «Посткабонное общество ориентировано на безуглеводородные источники ресурсов, на исчезновение зависимости от углеводородов. Новая концепция означает также усиление взаимосвязи в современных системах природного и социального, что расширяет область исследований социологии не только как науки об обществе» [11. С. 51].

В-четвертых, в поставленной задаче создания универсальной социальной теории отчетливо видны европейская экспансия и желание экстраполировать евроамериканскую концептуальную модель общества на все существующие общества, что является, как показал еще Ю. Хабермас, невыполнимым [12].

Мы исходим из того, что современное социальное знание является полипарадигмальным. По нашему мнению, в последней трети XX века начинает оформляться постнеклассическая социальная парадигма, объединяющая теории радикального модерна и постмодернистские социальные теории. Социальные теоретики, работающие в рамках постнеклассической социальной парадигмы,

считают, что необходимо изучать не только единичные практики акторов и создаваемые ими факты социальной повседневности, существующие непосредственно и принадлежащие микросоциологии. Задача социального теоретика заключается также в изучении больших социальных структур, процессов макросоциального характера. Это предполагает разработку методологических стратегий, которые базируются, с одной стороны, на равноуровневом и разномасштабном видении социальной реальности, а с другой стороны – на синтезе «положительных» когнитивных практик классической и неклассической социальных парадигм.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Платонова С.И.* Социальная теория: сущность, смыслы, структура // *Право и практика.* 2016. № 4. С. 166-171.
2. *Платонова С.И.* Парадигмальный характер социального знания: дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Платонова Светлана Ипатовна. М., 2014.
3. *Васильев Л.С.* Что такое азиатский способ производства // *Народы Азии и Африки.* 1988. № 3. С. 65-75.
4. *Нуреев Р.М.* Азиатский способ производства и социализм // *Вопросы экономики.* 1990. № 3. С. 47-58.
5. *Замогильный С.И., Ставропольский Ю.В.* Развитие и институционализация социологии в Японии // *Фундаментальные исследования.* 2013. № 10 (часть 4). С. 899-903.
6. *Кравченко С.А.* Сложный социум: востребованность поворотов в социологии // *Социологические исследования.* 2012. № 5. С. 19-29.
7. *Гидденс Э.* Последствия современности. М.: Практика, 2011.
8. *Гречко П.К.* Онтометодологический дискурс современности: Историческая продвинутость и ее вызовы. М.: ЛЕНАНД, 2015.

9. *Urry J. The Complexity Turn // Theory, Culture & Society. SagePublications. 2005. Vol. 22 (5). P. 1-14. Available at: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0263276405057188> (accessed 22 February 2017).*

10. *Theory, Culture&Society 2005. Vol. 22 (5). Available at: <http://journals.sagepub.com/toc/tcs/22/5> (accessed 22 February 2017).*

11. *Колесниченко М.Б. Социологический взгляд на посткарибонное общество // Вестник ПНИПУ. Социально-экономические науки. 2015. № 3. С. 51-56.*

12. *Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 40-52.*

*Ю.М. Резник  
ИОН РАНХуГС,  
Институт философии РАН,  
Москва, Россия.  
E-mail: lko1@mail.ru*

## **ПРОЕКТНАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА: ИДЕИ И ТЕХНОЛОГИИ**

В статье проводится исследование проектной философии человека, а также ставится задача анализа технологий проектирования человеческой личности. Как полагает автор, такой проект включает в себя как решение человека о собственном будущем, основанное на его способности к предвидению и подкрепленное действиями, так и целостное видение возможного бытия, формируемое самим человеком и реконструируемое исследователями. Гуманитарные технологии онтопроектирования ориентированы на преобразование символической реальности бытия человека посредством изменения представлений о его желаемом будущем.

**Ключевые слова:** проект, философия, идея, технология, человек.

Мыслители прошлого и настоящего часто упрекают философию и философов в излишней метафизичности и созерцательности. И именно практичности не хватает сегодня современной философии, которая желает быть полезной практике. Ведь от нее ждут не общих рассуждений о бытии и сознании, а обоснования предельных оснований разнообразных человеческих практик. Современная философия может и должна предложить предельно широкий проект человека (метапроект), раскрывающий границы и возможности его бытия в мире как универсуме всего сущего. И здесь важно прояснить то, что из человека делают тотальные структуры и где находится предел этих воздействий. В качестве этого предела рассматривается экзистенция человека, неприкосновенность и уникальность его индивидуального бытия. При этом проект понимается как необходимое опосредование «идеального бытия», «отсутствующего Бога» или метафизической возможности. Проектную философию интересуют возможности *самопреобразования* человека, реализуемые им в разных сферах его бытия – предметной деятельности, общении, познании. В этом случае философ формирует собственный взгляд на то, «что человек делает из того, что сделали из него». Он реконструирует его само-проект, раскрывая тем самым заложенные в нем субъективные возможности и обогащая опытом философской мысли всего человечества. Именно на выявление и расширение новых возможностей бытия человека в мире и направлено *онтологическое проектирование* (далее – *онтопроектирование*), опирающееся в нашем понимании на феноменологический подход и идеи экзистенциализма.

Как известно, проектирование является формой интеллектуально-практической деятельности человека, ориентированной на построение желаемого будущего

объекта (природного, технического или социального). Оно входит в систему предвидения (предвосхищения будущего) наряду с целеполаганием, прогнозированием и программированием. Однако в отличие от прогнозирования, реализующего в основном дескриптивную (описательную) функцию предвидения и ориентированного на выработку сценариев возможного будущего, проектирование выполняет в первую очередь прескриптивную (предписательную) функцию. Оно направлено на создание конкретных образов желаемого будущего, реализуемого с позиции долженствования. Проект отличается от предвидения большей детализированностью объекта, предполагаемого к построению. Это – обобщенный образ будущего состояния объекта, представленный и символически оформленный в виде описания или обоснования. Он содержит замысел, модель будущего (желаемое или должное состояние объекта) и способы его реализации (методы и средства построения объекта).

Проектирование понимается буквально как процесс создания или разработки проекта. Оно направлено на создание конкретных образов будущего, намечаемого к построению. Под проектированием понимают также «универсальный и самостоятельный в интеллектуальном и социокультурном отношениях тип деятельности, направленной на создание реальных объектов (и эффектов) с заданными функциональными, технико-экономическими, экологическими и потребительскими качествами» [1. С. 11]. Оно включает в себя разработку проекта, его научно-техническое, экономическое и социокультурное обоснование, согласование интересов сторон и его реализацию доступными для изготовителя средствами.

Применительно к человеку термин «проектирование» применяется крайне редко. Поэтому

важно уточнить границы понятий «проектирование человека» и «проект человека», а также определить их познавательный и практический статус. В широком смысле такой проект содержит комплекс познавательных и практических действий, связанных с преобразованием человека как сложного биосоциального существа.

Для проектирования бытия мы ввели специальный термин – «онтологическое проектирование» (онтопроектирование). Цель такого проектирования – создание возможных миров (или сфер бытия) человека, соответствующих его экзистенциальным (смысложизненным) интересам. Здесь проектирование и *само-проектирование* совпадают по существу: объектом становится собственное бытие человека. Наряду с *потенциацией* мы выделяем также встречный процесс – актуализацию, т.е. превращение возможности в действительность. Поэтому онтопроектирование базируется, как правило, на двух теоретических приемах – потенцировании (субъективном обосновании модели будущего) и актуализации. Но существует еще один способ – трансформация бытия в соответствии с проектным замыслом и актуальными возможностями.

В целом онтопроектирование здесь и далее мы понимаем как *созидание или изменение образов жизненного мира человека в соответствии с его представлениями о желаемо-возможном будущем и принятыми им критериями долженствования (исходными принципами)*. А что же такое тогда «проект бытия человека»? В философском плане он характеризует, с одной стороны, обоснованное решение человека о собственном будущем, основанное на его способности к предвидению и подкрепленное действиями (онтический уровень), с другой стороны, целостное видение возможного бытия, формируемое самим человеком и



реконструируемое исследователями (онтологический уровень). Такой проект можно назвать условно метафизическим (метапроект), поскольку он выходит за пределы опыта одного человека и апеллирует к априорным источникам знания, в т.ч. к знаниям, черпаемым из всего духовного наследия человечества.

Следовательно, на понимание и построение человеком своего проекта накладывают отпечаток фоновые знания, в т.ч. представления философов и других гуманитариев, участвующих прямо или косвенно в процессе проектирования обобщенного образа его бытия. Но решение о своем собственном будущем человек всегда принимает сам. Поэтому такой проект исключает любые «техники подчинения» или «техники заботы о других». Подчинять себя служению чужой идее, которую ты не разделяешь, бессмысленно, хотя и теоретически (и даже практически) возможно, а заботиться о будущем другого без его участия – дело не очень благодарное. И все же нельзя исключать из практики проектирования насильственные или манипулятивные методы и техники, которые активно используются, например, в политических технологиях.

В метафизическом плане онтопроект актуализирует возможности человека стать иным, обрести инобытие, а тем самым исполнить собственное человеческое предназначение в мире (реализовать возможность бытия истинного сущего) или возвыситься над ним и «войти в вечность» (возможность абсолютного бытия). И это первая задача, которую человек реализует в своем проекте. Но для этого он должен изменить себя (но не изменить себе) в определенной временной перспективе, причем изменить по сути, а не по форме, сообразуясь с чем-то большим, чем он сам. В этом заключается смысл трансцендирования человека как его сознательного и творческого приобщения к сфере трансцендентного.

Бросить вызов миру, запечатлеть себя в нем, оставить свой неизгладимый след в сердцах других людей – вторая, экзистенциальная задача, не менее достойная миссии человека. На это направлено *экзистирование* как личностное самоопределение человека, стремящегося к бытию в свободе. И в решении этих и других задач ему могут и должны помочь, с моей точки зрения, философы, если они хотят внести свой вклад в общее дело переустройства дома бытия всего человечества.

В логике проектной философии этот тезис можно сформулировать так: *что следует делать, чтобы преобразиться и стать иным (более свободным, совершенным, истинно-сущим и т.п.), преодолевая по ходу деятельности следы «присутствия» в нашем бытии тотальных структур и институтов, ограничивающих творческие возможности?* Другими словами, главная цель онтопроектирования состоит в том, чтобы способствовать эмансипации человека и разворачиванию свободного пространства его бытия. А для этого философам необходимо представить более полно картину того, что и как сегодня делает человек как субъект собственного бытия, стремящийся реализовать свою высокую миссию в мире – стать Человеком, раскрыть в полной мере свой творческий потенциал. И реконструировать такую картину может, с моей точки зрения, феноменология в тесной связи с экзистенциализмом и другими гуманистическими течениями в современной философии (философия жизни, трансцендентализм, персонализм и пр.).

В ходе онтопроектирования человек преодолевает не только тотальность бытия, но и границу собственных возможностей, выходя в трансперсональное состояние и делая невозможное возможным. Он строит для себя новый мир как собственный «дом бытия», в котором сжимается или ускоряется время, что позволяет в полной мере

раскрыть его творческий потенциал. Нам представляется, что ресурсы возможностной методологии в философии еще не исчерпаны.

*Возможность* можно определить как сущее, которому дано свершиться (сбыться) в определенной перспективе (горизонт возможностей). «"Возможность", таящаяся в расположении бытия, есть то, в силу чего вещь, собственно, только и способна быть. Эта способность есть в собственном смысле "возможное" – то, суть чего покоится в расположении могущего. Своим расположением бытие располагает к мысли. Оно делает ее возможной. Бытие как могущее-расположенное есть сама "возможность". Бытие как стихия есть "тихая сила" могущей расположенности, т.е. Возможного... Делать что-то возможным означает здесь: сохранять за ним его сущность, возвращать его своей стихии». [2. С. 194]. В этом состоит суть проектирования: делать возможным бытие человека, которое есть бытие могуще-расположенного сущего.

Некоторые исследователи полагают, что в настоящее время философия, исчерпав модальности сущего и должного, открывает новую модальность человеческого бытия – возможность [3]. Но думаем, что это – явное преувеличение. И в случае с проектированием все оказывается гораздо сложнее: сущее, должное, возможное и невозможное сходятся в одной точке («точке сборки»), вокруг которой формируется образ бытия человека. Да и бытие сущего, как такового, нельзя рассматривать исключительно как предмет философской рефлексии.

Возможностную сущность проекта можно определить, отвечая последовательно на вопросы: «Что?», «Как?» и «Почему?» (или «Зачем?»). Проект бытия человека относится не к сущему человеку как его действительности, а к возможному. Возможное – это «что»

проекта, т.е. сфера бытия, подлежащая проектированию. Проект осуществляется при помощи должного, которое следует рассматривать как его «почему». По сути дела, это – *долженствующая возможность сущего*, открытая к исполнению в определенной временной перспективе. Ответ на вопрос «Почему?» лежит в плоскости познавательных и практических интересов субъекта проектирования, его ценностных ориентаций.

Ответ на вопрос «Как?» скрывается в природе самого бытия. Человеческое бытие имеет проектную природу (от лат. *projectio* – «бросание вперед»). В этом плане объект проектирования можно представить как бытие, каким оно может и должно стать для субъекта в намеченной им временной перспективе («бытие-впередисамого-себя»). А значит, *онтопроектирование* осуществляется путем выявления всех скрытых в нем возможностей и определения потенциала бытийных перемен. «Как?» – это значит – для проектировщика – выбрасывать сущее вперед самого себя, «толкать» бытие в желаемом для субъекта направлении, приближая тем самым искомое будущее.

Но каким же образом мы отличаем предмет, т.е. проектируемую реальность (возможное бытие) от самой проектной деятельности? Если возможное – это то, что может и должно стать, осуществиться в бытии, то проект есть, по Ж.-П. Сартру, «набросок бытия». Проектирование означает делание чего-либо не просто возможным, а тем, что должно осуществиться, перейти из возможности в действительность. Онтопроект – это образ того возможного бытия, который с высокой долей вероятности для субъекта должен быть воплощен в реальности. Следовательно, он относится к сфере не только возможностного знания, но и опыта долженствования. В онтологии Ж.-П. Сартра человек обречен быть свободным.

Суть же онтопроекта (как проекта бытия) заключается в осуществлении человеком свободного выбора нового качества собственного бытия и соответствующего ему жизненного плана.

В контексте онтопроектирования следует различать понятия «возможное» (possible) и «возможностное» (possibilistic). «Возможное – это определение к конкретным событиям, к тому, что может произойти... Можно выделить класс возможных объектов и отличать его от класса существующих объектов... Возможностное – это не возможный объект, а подход к объекту с точки зрения его возможностей... Философия и есть возможностный подход ко всему сущему...» [Там же. С. 71]. С моей точки зрения, по отношению к человеку возможное – это его бытие, находящееся в модусе становления, разворачивания, а возможностное – сам проект человека как практическое знание о возможном и инструмент его конструирования.

Однако мы не уверены в том, что всю философию следует отождествлять с возможностным подходом в целом, задача которого, по мнению М. Эпштейна, – «умножать возможные миры». На мой взгляд, это относится лишь к проектной философии (и непосредственно – к онтопроектированию), которая соотносится с общетеоретической философией, постигающей существующие миры сквозь призму всеобщего. Такая философия должна способствовать делу эмансипации человеческого бытия, раскрытию его креативного потенциала и механизмов потенциации («овозможнивания» будущего).

Возможностный анализ, например, в феноменологии обращается к основаниям бытийного устройства человеческого Dasein, которое подлежит проектированию. Его критерии, на мой взгляд, таковы:

рассмотрение бытия человека как проекта, т.е. открытой возможности, укорененной в его экзистенции и устремленной к трансцендентному; определение предмета проектирования бытия человека как единства модальностей действительного, возможного и должного (в этом смысле проект – это «долженствующая возможность бытия сущего»); презентация существования человека как возможно-мыслимого бытия, организованного (или структурированного) вокруг его аутентичного «Я» и др.

Целый ряд понятий (кажимость, самость, ктойность, инаковость и пр.) имеет непосредственное отношение к возможностному видению в философии и, соответственно, – к проектированию бытия человека. Так, например, в феноменологическом плане понятие «самость» можно конкретизировать далее в концептах «бытие-для-себя», «Я-сущее» и его возможностных воплощениях («Я-сущее-возможное-для-себя», «Я-сущее-возможное-для-другого»), а также понятиях «истинная самость» и «ложная самость», «индивидуальная самость» и «социальная самость».

Центральное понятие проектного анализа человеческого бытия – «иное» («инобытие»), имеющее в философской традиции целый ряд значений. В общих чертах иное есть то, что отличается от конкретно-сущего человека, данного ему в ощущениях. Иное можно мыслить лишь абстрактным образом или постигать умозрительно. Это – то, что указывает нам на непроявленную тенденцию бытия, то, чему предстоит свершиться и воплотиться в новом сущем. Оно еще не явило себя человеку в полной мере или в четком обличье, но уже напоминает о приближении чего-то по едва уловимым признакам, которые воспринимаются нами как предвкушение перемен. В нем слышится не только «зов бытия», о котором писал М. Хайдеггер, но и дыхание будущего.

Таким образом, предмет онтопроектирования человека (*иное* как потенциально-должное) скрывается за

внешне наблюдаемыми и латентными слоями бытия. Вначале у человека рождается проектный замысел, который по мере продвижения к постбытию обретает более зримые и четкие контуры, т.е. становится проектом бытия. В актуальном же бытии размытые (диффузные) формы обретают плоть и кровь, становятся явью и подкрепляются готовностью к действию, прыжку в неизвестность, таящую в себе ростки будущего.

Если социальные технологии используются в сфере регуляции и координации поведения человека как представителя социальных групп и организаций, то гуманитарные технологии имеют иную направленность. Они непосредственно связаны с формированием личностного потенциала систем управления.

Под гуманитарными технологиями ряд специалистов понимают «технологии работы с ценностями и нормами людей». Это – «систематизация, соорганизация и упорядочение в пространстве и времени компонентов целенаправленной коллективной деятельности (В.В. Мацкевич, П.Г. Щедровицкий). Гуманитарными технологиями они называются потому, что составляющими в них являются "особые" нематериальные элементы: различного типа знания, идеи, конструкты, знаковая среда (реклама, продукты СМИ и пр.), квалификации, человеческая психика, время, доверие, ответственность, авторитет, авторское право и т.п.» [4. С. 179].

Полагаю, что такое понимание гуманитарных технологий чрезмерно расширяет их содержание. С нашей точки зрения, гуманитарные технологии ориентированы на изменение личностного бытия человека и его символическую интерпретацию. Главная особенность таких технологий заключается в постижении и преобразовании ментальных структур личности (ментальных комплексов), т.е. образа мыслей, душевного

склада, верований, которые определяют в своей совокупности ее желаемое будущее.

Приведу теперь итоговое определение: гуманитарные технологии в сфере проектирования человеческого бытия следует рассматривать, прежде всего, как *специально созданные и эмпирические обоснованные средства (логически связанные наборы методов, схем, процедур и операций) практических и символических действий, направленных на распознавание и преобразование типичных для данного сообщества ментальных комплексов, необходимых для построения нового образа человека и приближения желаемого для него будущего.*

Гуманитарные технологии проектирования ориентированы на преобразование *символической* (текстуальной и контекстуальной) *реальности бытия человека* посредством изменения представлений о его желаемом будущем. Их главное предназначение – производство, «упаковка» и расшифровка смыслов и других идеальных структур бытия, выраженных при помощи определенных знаков и символов.

Итак, подводя предварительный итог обоснования проектной онтологии в современной философии, необходимо отметить, что последняя соотносится с рефлексивной и аналитической традициями и представляет собой альтернативу модели созерцания, которая до сих пор доминировала в философских исследованиях. Проектная парадигма в философии человека раскрывает креативный потенциал его бытия и определяет возможности самопреобразования посредством гуманитарных технологий.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Генисаретский О.И.* Философия проектности: Из истории проектной культуры второй половины XX века. М.: ЛЕНАНД, 2016.



2. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

3. Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001.

4. Педагогическая психология: Учеб. пособие / Под ред. Л.А. Ретуш и А.В. Орловой. СПб.: Питер, 2011.

*О.В. Саввина, И.Е. Лапшин*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: savvina\_ov@rudn.university,*  
*lapshin\_ie@rudn.university*

## **ВЛИЯНИЕ ВСПОМОГАТЕЛЬНЫХ РЕПРОДУКТИВНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ НА СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО (НА ПРИМЕРЕ ИНДИИ)**

В статье рассматривается практика применения вспомогательных репродуктивных технологий в современном глобализирующемся обществе. Ввиду высокой мобильности населения быстрыми темпами развивается «репродуктивный туризм»: пациенты уезжают за рубеж с целью получить необходимые медицинские услуги по лечению бесплодия. В статье анализируется «репродуктивный туризм» в Индию и его последствия для женщин из низших каст. В исследовании также показывается, что влияние вспомогательных репродуктивных технологий на общество в Индии по ряду параметров напоминает сценарии научно-фантастического направления «киберпанк», в которых рисуются картины эксплуатации людей при помощи высоких технологий («high tech – low life»).

**Ключевые слова:** вспомогательные репродуктивные технологии, суррогатное материнство, автономия пациента, киберпанк.

Одна из широко применяемых видов вспомогательных репродуктивных технологий – гестационное суррогатное материнство – появляется относительно недавно – в 1980-е годы. Оно включает в себя процедуру экстракорпорального оплодотворения женщины (имплантация эмбриона в матку женщины, созданного *in vitro* – в пробирке), не являющейся генетической матерью будущего ребенка. Половые гаметы в данном случае берутся у генетических родителей (отец и мать). Чаще всего к суррогатному материнству прибегают пары, которые не могут иметь детей по состоянию здоровья, а также «нетрадиционные» пары, состоящие из мужчин-гомосексуалистов.

Отношение к суррогатному материнству сильно различается в зависимости от страны, где есть законодательное регулирование данной практики. Можно выделить три позиции, отраженные в законодательстве: 1) суррогатное гестационное материнство запрещено как на добровольной, так и на коммерческой основе; 2) разрешено на добровольной безвозмездной основе, но запрещено на коммерческой; 3) разрешено как на добровольной безвозмездной, так и на коммерческой основе. Россия относится к последней категории. В странах первой категории не редким наказанием является тюремный срок.

Некоторые пары, желающие прибегнуть к услугам суррогатной матери и проживающие на территории стран, в которых суррогатное материнство запрещено, ищут решение проблемы за рубежом. Следует заметить, что культурные традиции, вероисповедание сильно влияют на законы, регулирующие суррогатное материнство [3]. Изначально законодательство стран не брало в расчет отношение других стран к данной проблеме, что вызывало немало этических проблем и юридических казусов. Франция и Германия сначала не признавали практики суррогатного материнства и не давали гражданства детям, рожден-

ным при помощи суррогатной матери за рубежом, причем сами родители являлись гражданами Франции и Германии соответственно. В итоге родители просто не имели легальной возможности привезти своих родных детей домой. Обычно их привозили как взятых на усыновление и меняли гражданство детей. Данный трюк не всегда получался, поскольку в странах рождения, например, на Украине, ребенку автоматически присваивается гражданство родителей. В таком случае оформить усыновление собственных детей не представляется возможным [9]. В последние годы страны Евросоюза пересмотрели свою политику в отношении суррогатного материнства.

Во Франции с 2015 года регистрация детей, рожденных суррогатными матерями за границей, стала возможна [11]. Ранее дети, появившиеся на свет при помощи данной технологии, не могли претендовать на французское гражданство. Годом раньше Германия, закон которой также запрещал суррогатное материнство, пришел к такому же выводу: о признании родительских прав пары, прибегшей к суррогатному материнству за рубежом, и возможности получить немецкое гражданство детям [10]. Очень вероятно, что этим переменам поспособствовал именно «репродуктивный туризм» граждан этих стран. Случаи, когда родители не могут привезти детей домой и дать им свое гражданство часто освещаются в СМИ и ток-шоу, вызывают общественный диссонанс, привлекая внимание к проблеме законодательного регулирования суррогатного материнства. Таким образом, система права отдельных стран больше не может игнорировать отношение соседей к суррогатному материнству. «Репродуктивный туризм» начинает влиять на законодательство стран, регулирующие вспомогательные репродуктивные технологии. Страны пытаются адаптироваться к «репродуктивному туризму» и

нивелировать его последствия для своих институтов и граждан.

Цена процедуры и оплата суррогатным матерям является вторым, после законодательства, наиболее важным критерием выбора клиентов – иностранцев. Весомую часть стоимости всего предприятия составляет оплата «работы» суррогатной матери. В развивающихся или не богатых странах женщины готовы предоставлять услуги за меньшую плату и это значительно снижает стоимость всего процесса суррогатного материнства. Вознаграждение суррогатной матери в Индии колеблется от 800 до 10000 долларов, в то время как в США оно составляет 35000 долларов [11]. Заработная плата врачей также отличается от экономически развитых стран, поэтому клиенты часто предпочитают развивающиеся страны.

Индия обладает обоими преимуществами: законодательство, либеральное к генетическим родителям, и относительно низкая стоимость процедуры суррогатного материнства. Эти факторы сделали Индию международным центром суррогатного материнства. Эта новая медицинская отрасль Индии, во многом ориентированная на внешний рынок (75% клиентов индийских клиник экстракорпорального оплодотворения – иностранцы [6, 12]), сыграла с Индией злую шутку, усугубив социальные проблемы в государстве.

На протяжении столетий индийское общество было стратифицировано. Каста – это европейский термин (от португальского *casta* – «род, порода, вид» или от латинского *castus* – «чистый») [5. С. 151]. Варны подразделяются на «джати» (санскр. «рождение, происхождение, родня»), которых довольно много. «Именно джати является базовой ячейкой индийского традиционного общества на всем документированном протяжении истории вплоть до настоящего времени» [Там же. С. 151]. Часто «джати» за-

нимаются одним профессиональным делом и называются одинаково на всей территории распространения языка или же территории всей страны [4. С. 330]. Переход из одной джати в другую весьма проблематичен даже в наши дни. Начиная с середины двадцатого столетия правительство Индии пытается бороться с дискриминацией «неприкасаемых» и постулирует демократические ценности. В 1997 году в Индии впервые был избран президент из «неприкасаемых» [5. С. 151]. Несмотря на то, что касты до сих пор играют огромную роль в Индии, и распространены сертификаты, подтверждающие касту, государству удалось добиться некоторых успехов на пути к демократическим ценностям. Дискриминация «неприкасаемых» каст из четвертой низшей варны «шудр» (существуют и «чистые» касты «шудр») запрещена конституцией Индии в 1950 году и объявлена уголовным преступлением. Эта же конституция действует и поныне, хотя и выдержала немало изменений: в нее было внесено более 500 поправок [1]. Характерной особенностью конституции Индии является «провозглашение достаточно широкого круга прав, свобод и обязанностей граждан и фактическое сохранение кастовой системы и большого разрыва в уровне развития различных этнических групп страны» [Там же]. Государство, с одной стороны, закрепляет кастовый строй, а с другой – пытается внедрить демократические ценности. Статья 15 Конституции утверждает «Запрещение дискриминации по мотивам религиозной, расовой, кастовой принадлежности, пола или места рождения» [2]. В то же время в административной практике Индии существует понятие «община», которое, по сути, означает «каста» [5. С. 154], что говорит о распространенности старых порядков и структуре общества.

Возвращаясь к суррогатному материнству, заметим, что стоимость услуг суррогатных матерей довольно низка

и на эту работу соглашаются, как правило, женщины из низших каст. При этом они не рассматривают данную работу как нечто, на что дается информированное согласие. Индианки рассматривают суррогатное материнство как нужду, выпавшую на их долю ввиду рождения, покорно принимая свою участь (несмотря на то, что Конституция Индии запрещает дискриминацию по принципу места рождения и касты). Мало кому приходит в голову бороться за свои права или пытаться привлечь к ответственности ЭКО клинику, если женщина получила ощутимый урон своему здоровью, ведь, во-первых, в суррогатных матерях нет недостатка, а во-вторых, закон их практически не защищает [6]. Известны случаи смерти суррогатных матерей, которые просочились в прессу [8]. Таким образом, униженное положение суррогатных матерей добавляет противоречий в индийскую практику и законодательство. Ориентируясь на денежный поток из-за рубежа, государство мешает собственным правовым нововведениям, закрепляя старое кастовое устройство общества, а также создает дыру между постулируемыми ценностями, нормами права и реальным ходом вещей, когда новые практики регулируются старыми традициями, привычным жизненным укладом. Подобная ситуация не может не вызывать возмущения о стороны тех, кто разделяет демократические ценности, к тому же эксплуатация женщин в Индии привлекает внимание многих зарубежных исследователей и журналистов.

Понимая негативные стороны суррогатного материнства и последствия для общества и права в Индии, власти пошли на попятную, внося 21 ноября 2006 года в парламент новый законопроект, регулирующий суррогатное материнство – The Surrogacy (Regulation) Bill, 2016 [14]. На 1 марта 2017 года билль находится на рассмотрении. Новый билль – это разворот на 180 градусов в сфере регули-

рования суррогатного материнства. Во-первых, данный законопроект запрещает суррогатное материнство на коммерческой основе, оставляя лишь «альтруистическое» суррогатное материнство. Суррогатная мать может быть только родственником (не обязательно кровным) и не получает никакого вознаграждения, кроме компенсации медицинских расходов и расходов, связанных с вынашиванием и рождением ребенка. Кроме того, женщина может лишь единожды в жизни стать суррогатной матерью, ее возраст должен быть 25-35 лет, она должна быть замужней или разведенной, вдовой и иметь хотя бы одного своего ребенка. За нарушения положений билля предусмотрено наказание до 10 лет тюремного заключения.

В контексте нового билля иностранцам будет очень сложно прибегнуть к услугам индийской суррогатной матери. Казалось бы, новый документ положит конец эксплуатации индийских суррогатных матерей из низших каст. В то же время документ таит в себе много опасностей. В Индии образовалась целая индустрия, значительный процент прибыли которой приносят иностранные клиенты, и новый билль, если будет принят, сильно ударит по этой экономической нише, разорив многие ЭКО клиники и оставив без работы их медицинский персонал. Это вызовет недовольство некоторых слоев населения и, помимо убытков отрасли, добавит нестабильность в обществе. Кроме того, рынок суррогатных матерей Индии не знал дефицита. У клиентов могли быть предпочтения к росту, цвету кожи или происхождению суррогатной матери, но для непривередливого клиента, для которого важна лишь способность женщины выносить ребенка, желающие заработать всегда находились. Это свидетельствует о том, что индийские женщины, несмотря на все недостатки данной «работы», охотно за нее берутся. Если билль вступит в силу, вполне возможно развитие теневого нелегального рынка сурро-

гатных матерей в Индии. Открытым также остается вопрос, справедливо ли поступит государство, просто запретив женщинам становится суррогатными матерями и отобрав у них шанс на решение их материальных проблем, которые они вряд ли могут решить иным способом. Вырастив за последние десятилетия целую отрасль, пусть и включающую в себя эксплуатацию женщин низших каст, государство не может ее уничтожить в короткие сроки без последствий.

Вторым открытым вопросом остается автономия женщин, претендующих на роль суррогатной матери. В рамках нового законопроекта женщины, которые возьмут на себя данную роль из альтруистических соображений, в меньшей степени должны подвергаться эксплуатации, чем раньше. Однако законопроект не учитывает желание тех женщин, которые хотели бы «работать» на коммерческой основе. Сейчас им приходится рисковать здоровьем и порой жизнью, чтобы получить вознаграждение, а новый закон и вовсе отбирает у них право выбора. Женщины низших каст остаются такими же бесправными, как и ранее, но теперь они теряют даже возможность жертвовать собой ради своих близких, обычно – ради своих родных детей, нуждающихся в лечении, нормальном питании, одежде и жилплощади. Законопроект не защищает эксплуатируемых ныне женщин и даже урезает их права. Стоит добавить, что это происходит на фоне либерализации законов европейских стран: регистрация детей, рожденных в Индии путем суррогатного материнства, и присвоение им гражданства европейских стран (Франция, Германия) теперь легальны, если их генетические родители – граждане этих стран.

Таким образом, новый индийский билль о суррогатном материнстве кажется идущим в разрез как со сложившейся отраслью в медицине, ее экономикой, так и с защитой прав человека, в данном случае – защитой прав



уязвимых групп, часто проживающих за чертой бедности. Билль также не решает проблем с автономией суррогатной матери, ее способностью самостоятельно принимать решения. В международном законодательстве, в частности – в Хельсинской декларации, регулирующей эксперименты с участием людей, существует понятие – *vulnerable groups*, уязвимые группы [15]. Оно непосредственно связано с другим понятием – информированное добровольное согласие. Оно подразумевает получение согласия от пациента и/или участника медицинского эксперимента на медицинское вмешательство, при этом пациент должен быть проинформирован о рисках, пользе лечения/эксперимента, последствиях при отказе от лечения, альтернативных методах лечения, целях эксперимента (если речь идет о медицинском эксперименте). Одним из первых документов, определяющих информированное добровольное согласие, был Нюрнбергский кодекс 1947 года [13]. К уязвимым группам относятся те группы людей, которые по определенным причинам не могут дать информированное согласие на медицинское вмешательство, и/или возможность дать это согласие находится под вопросом, когда на индивида легко может быть оказано влияние заинтересованной стороной. К группам, которые не могут дать информированное добровольное согласие традиционно относят несовершеннолетних, психически больных (признанных недееспособными); а к группам, имеющим данное право (в то же время на их решение может быть оказано влияние), можно отнести бедных, не способных оплатить лечение людей, людей с неизлечимым диагнозом, необразованных (не способных читать и писать) и т.д. Каждое государство, а также международные организации, такие как Всемирная медицинская ассоциация, Всемирная организация здравоохранения,

защищают права данных групп путем создания законодательных актов, деклараций, рекомендаций и других документов как имеющих юридическую силу, так и носящих рекомендательный характер. В настоящий момент индийских женщин низших каст легко можно отнести к уязвимым группам. Они дают свое информированное согласие не от хорошей жизни. Новый билль как раз призван защитить их права, запретив эксплуатацию данных групп граждан. К сожалению, новый закон не только защищает женщин, но и отбирает у них возможность стать суррогатной матерью. Это не самый лучший путь, если индийское правительство пытается закрепить демократические права и свободы. Женщины низших каст будут защищены новым биллем от эксплуатации, но они будут и лишены права выбора. Логичнее было бы защищать женщин другим путем, например, введя дополнительный контроль ЭКО клиник или обязав ЭКО клиники предоставить медицинскую помощь и диагностику суррогатным матерям после родов, предъявить требования к содержанию суррогатных матерей со стороны ЭКО клиник. К тому же владельцы клиник с большей охотой пошли бы на подобные меры, поскольку даже если расходы ЭКО клиник увеличатся, владельцы сохранят бизнес. Разницу в стоимости можно было бы компенсировать за счет повышения цен на услуги ЭКО клиник, в том числе на услуги суррогатных матерей. Даже в случае повышения цен предложение процедуры экстракорпорального оплодотворения с участием суррогатной матери в Индии все равно было бы выгоднее, чем в США и целом ряде экономически развитых стран, особенно учитывая тот факт, что в некоторых странах Европы данная медицинская услуга все равно запрещена. Таким образом, власти Индии могли бы защитить свои «уязвимые группы» – женщин низших каст за чертой

бедности и сделать вклад в развитие их автономии, когда работа суррогатной матери не кажется жестоким роком, а приобретает черты осознанного выбора.

Любопытно, что в целом данный контекст красноречиво показывает, сколь близки были к реальности писатели-фантасты 1980-х годов в своих социальных, исторических и юридических ожиданиях. Уильям Гибсон, Брюс Стерлинг и некоторые другие авторы, произведения которых чуть позднее стали ассоциироваться с понятием «киберпанк», рисовали мир ближайшего будущего, то есть мир начала XXI века, погрязшим в явном бесправии огромных групп мирового населения. Это мир, где государства отказались от ряда социальных обязательств, а на их роль заступили транснациональные корпорации, заинтересованные в первую очередь в увеличении собственного влияния, совершенствовании технологического оснащения и наращивании военной мощи частных военных компаний. В целом о киберпанке можно сказать, что это будущее, которое не состоялось, потому что технический и общественный прогресс пошел по другому пути: многие предполагаемые технологии оказались ненужными или совершенно недостижимыми, а некоторые социальные процессы уже завершились иначе, чем ожидалось. Тем не менее на уровне отдельных государств определенная часть фантазий (которые можно рассматривать как своего рода предостережения) сбылась [16. С. 401]. Одна из черт мира, изображаемого писателями-представителями киберпанка – сочетание развитых биомедицинских технологий и аморальности тех, в чьих руках эти технологии находятся. Примерами такого сочетания в медицине могут быть генная инженерия, направленная на выращивание организмов, сильно отличающихся от человеческих; хирургические операции, опять же сильно видоизменяющие человеческий облик; репродуктивные технологии, принуждающие жен-

щин вынашивать детей, будущее которых расписано на много лет вперед и не оставляющее места семейным отношениям. Разумеется, большинство современных государств уделяет особое внимание биоэтическим проблемам и контролю за соответствующими технологиями. Однако ставший классическим критерий Дозуа – «high tech, low life» – довольно точно определяет нынешнюю ситуацию с суррогатным материнством в современной Индии (сложные репродуктивные технологии, нищета и несправедливость суррогатных матерей). Что же касается нового билля о суррогатном материнстве, трудно сказать однозначно, отдали ли он Индию от такого пессимистичного будущего или же, наоборот, приблизит ее к нему.

Такое радикальное решение – запрет суррогатного материнства на коммерческой основе, может быть реакцией на последствия «репродуктивного туризма» в Индию и обсуждения судебных суррогатных матерей в СМИ, а также западных исследований «суррогатного туризма» в Индии. В данном случае государство пытается решить проблему с эксплуатацией низших слоев населения не путем предоставления им автономии и защиты (возможность «работать» суррогатной матерью сохраняя уважение к такой reproductive labour), а наиболее простым путем – при помощи запрета. Подобная политика лишь ударит по индустрии суррогатного материнства в Индии, но не решит проблемы с женщинами низших классов, которые будут искать другие способы заработка, возможно, средствами теневой экономики – оформлением фиктивного родства с генетическими родителями или и вовсе вынашивая чужого ребенка «как своего» и после отдавая его на усыновление. Женщины в таком случае станут не только несправедливыми, но и преступницами, в принципе не имеющими права на защиту. И тогда мрачные картины киберпанка могут воплотиться в городах Индии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Гаранжа А.П.* Курс лекций по конституционному праву зарубежных стран. 2008 // Конституция Индии 1949 года, общая характеристика, порядок принятия, изменения. URL: <http://lib.sale/pravo-zarubejnyih-konstitutsionnoe/konstitutsiya-indii-1949-goda-obschaya-31799.html> (дата обращения: 27.02.17).
2. Конституция Индии / Интернет-библиотека конституций Романа Пашкова. URL: <http://worldconstitutions.ru/?p=28> (дата обращения: 27.02.17).
3. *Саввина О.В.* Этические и юридические проблемы практики медицинских вмешательств в репродукцию человека (на примере аборт и суррогатного материнства) // *Lex Russica*. № 12 (121). С. 224-229.
4. *Успенская Е.Н.* Антропология индийской касты / Е.Н. Успенская; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб., Наука, 2010.
5. *Успенская Е.Н.* К вопросу о природе индийской касты // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2009. № 3. Т. XII. С. 150-171.
6. *Baliev A.* Reconceiving Surrogacy: Toward a Reproductive Justice Account of Indian Surrogacy. *Hypatia*. Vol. 26. No. 4 (Fall, 2011).
7. *Cunha D.* The Hidden Costs of International Surrogacy // *The Atlantic*. DEC 22, 2014. Available at: <https://www.theatlantic.com/business/archive/2014/12/the-hidden-costs-of-international-surrogacy/382757/> (accessed 14 February 2017).
8. *Desai K.* India's Surrogate Mothers Are Risking Their Lives. They Urgently Need Protection // *The Guardian*. Available at: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jun/05/india-surrogates-impoverished-die> (accessed 27 February 2017).
9. *McBrian W.* France Reviews Its Surrogacy Laws: Surrogate Children Now Legally Recognized. Available at: <http://www.circlesurrogacy.com/blog/2015/07/07/france-reviews-surrogacy-laws-surrogate-children-legally-recognized/> (accessed 8 February 2017).

10. *Reis D.* German Federal Court of Justice on Surrogacy and German Public Policy. Available at: <http://conflictflaws.net/2015/german-federal-court-of-justice-on-surrogacy-and-german-public-policy/> (accessed 8 February 2017).

11. *Seema M.* Stateless Babies & Adoption Scams: A Bioethical Analysis of International Commercial Surrogacy. Available at: <http://scholarship.law.berkeley.edu/bjil/vol30/iss2/4> (accessed 14 February 2017).

12. Surrogacy Fees & Costs // Surrogacy America. Available at: <https://www.surrogacyamerica.com/prospective-parents/surrogacy-cost-fees> (accessed 14 February 2017).

13. The Nuremberg Code / Office of History National Institute of Health. Available at: <https://history.nih.gov/research/downloads/nuremberg.pdf> (accessed 27 February 2017).

14. The Surrogacy (Regulation) Bill, 2016 / PRS Legislative Research. Available at: <http://www.prsindia.org/billtrack/the-surrogacy-regulation-bill-2016-4470/> (accessed 27 February 2017).

15. WMA Declaration of Helsinki // World Medical Association. Available at: <http://www.wma.net/en/30publications/10policies/b3/> (accessed 27 February 2017).

16. *Лапшин И.Е.* Сбывающийся киберпанк // Мир через 100 лет. М., 2016.

*Г.В. Черногорцева*  
*МГТУ им. Н.Э. Баумана*  
*(национальный исследовательский университет),*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: irbiscotta@mail.ru*

## **СВОБОДА В ЖИЗНЕННОМ ВЫБОРЕ ЧЕЛОВЕКА**

В работе проанализирована творческая сущность свободного человека. Свобода выбора определяет его поведение, дает возможность реализовать творческие силы и способности. Человек

может выбрать несобственное бытие – такой выбор ведет к отказу от своей самости.

**Ключевые слова:** человек, жизнь, выбор, мир, свобода, творчество, деятельность, общество.

Центрированная на проблеме человека философия предстает как открытая система множества концептов, анализирующих свои идеи в контексте возрастающей сложности всей совокупности достигнутого естественно-научного и гуманитарного знания [1, 2, 3, 4, 5]. Вовлекая все наличное знание в поиск истины о человеке, философия стремится связать когнитивные процессы и их результаты с жизнью и судьбой непрозрачного для себя и других, свободного, а потому непредсказуемого человека. Как результат духовных исканий человека, как дело человека и только человека, философия стремится найти ответ на вопрос о том, что есть человек, каково его место в мире, в чем смысл человеческой жизни. Ответ на традиционный для философской рефлексии вопрос «что есть человек?» требует прояснения целой совокупности проблем существования человека, понимания того, что означает быть человеком и как человеку стать тем, чем он является, т.е. каково это быть человеком.

Поскольку человек может жить только в понятном ему мире, стремление понять мир и самого себя непрерывно множит всевозможные концепты и теории, не только стремящиеся объяснить мир, но и претендующие стать предельными смыслами, более того, смыслами слов, некими универсальными операторами, задающими систему жизненных координат человеку, социальным группам, обществу в целом, в предельном случае – эпохе и миру. Всевозможные верования, идеологии, системы ценностей, от первобытнообщинных до современных, помогали человеку выжить, самосохраниться, обрести

уверенность и самоуважение, консолидировать усилия членов социальных групп и общества для эффективного использования вещества и сил природы, все более комфортного обустройства жизни, достижения и сохранения устойчивого существования как отдельного человека, так и социальной группы, этноса и т.д. Приобщение к разделяемой большинством членов общества системе ценностей порождает чувство правоты и справедливости, удовлетворенности и душевного спокойствия, умножая возможности решения повседневных жизненных проблем, а это способствует созданию более успешной истории своей собственной жизни, что, собственно, и является главной жизненной целью человека.

Нуждаясь в объяснении мира и собственной жизни, человек без устали создает одну объяснительную концепцию за другой – переходит от веры в могущество тотемного предка к полисным богам, далее к мировым религиям, дополненным в 17 веке коллективной и индивидуальной верой в могущество разума и его неограниченные возможности. В границах такого рода духовных образований человек реализует свою способность к интерпретации в стремлении истолковать свою жизнь и жизнь других людей с тем, чтобы на основании принятой в качестве верной интерпретации изменить ее, выстоять в природном и социальном мире. Всякая новая интерпретация как попытка осмысления хотя бы части мира человеческой жизни призвана решить проблемы, не подвластные ранее господствующей мировоззренческой парадигме, порождая вместе с тем новые, решение которых станет уделом последующей интерпретации.

Смена мировоззренческих парадигм убеждает человека в необходимости создавать порядок мира собственными руками, полагаясь на найденные и обоснованные самим человеком ценности, что оставило в прошлом



фундаментальные системы, выдвинув на первый план философские проблемы конкретных людей в их индивидуальных особенностях и неповторимой жизни, приняв тем самым на себя всю полноту ответственности за все происходящее с самим человеком и с миром, в котором он живет. Объективно существующие экономические, политические, духовные и другие условия, в которых человек осуществляет свою жизнедеятельность, требуют от человека понимания и усвоения многообразных значений социальных контекстов. Социум вменяет человеку причастность существующим нормам и правилам поведения, заставляя считаться с наличной жизненной ситуацией, стремясь к максимально точному пониманию того, что имеет место в контексте жизненных условий конкретного человека, что помогает человеку избрать для себя реально осуществимые жизненные планы, наметить вполне достижимые перспективы с целью самоактуализации и самореализации на основе свободного выбора ценностей, верований, предпочтений и желаний.

Выбирая свой вариант существования, изначально и бесосновно свободный человек ищет истину не всеобщую, а сугубо личную, включающую предпочтение определенного образа жизни как результат свободного выбора человека. Очарованный спокойствием и беспроblemностью безличного, анонимного существования, человек волен выбрать вариант несобственного бытия, тот, который характеризует, согласно восточным философским текстам, «людей толпы», чья жизнь ограничена послушанием, автоматическим исполнением существующих правил, ритуалов и предписаний, приверженностью коллективным верованиям, стремлением избежать сомнений и тягостных раздумий. Несобственное бытие «человека массы» [б. С. 33] осуществляется в контексте неаутентичных возможностей, то есть не тех, которые человек сам избирает для са-

мого себя, а тех, что навязываются ему внешними силами, которые рано или поздно он воспринимает как необходимые, неразрывно с ним связанные и предопределяющие его действия и жизненный путь. Подчинение внешним обстоятельствам, отказ от самого себя как уникальной индивидуальности, порождают напряжение в жизни человека, усиливают проблематичность самой жизни, побуждая человека изменить представление о самом себе и своих жизненных обстоятельствах, мешая обрести мужество быть самим собой, в процессе созидания, изменения, модификации своего внутреннего духовного мира и душевного склада. Сама жизнь человека предстает как непрерывный процесс изменчивости его внутреннего мира, как создающая, творческая динамично развивающаяся реальность, представляющая целостную картину как результат устойчивой в своем непрерывном развитии системы усложняющихся, разбегающихся, всепроникающих, взаимовлияющих взаимодействий и взаимоотношений.

Мужество быть собой характеризуется стремлением свободного человека осуществить собственный способ конституирования внутреннего мира посредством создания истории своей жизни. При этом человек всегда знает, чем он не желает быть, но испытывает значительные трудности в определении того, кем он хотел бы стать и что вообще значит быть человеком в социальных условиях, сформировавшихся в своей фактичности без согласия и без участия человека, однако, предоставляющих каждому возможность выбора, что именно из окружающего мира вещей, событий и отношений присвоить себе, сделать достоянием своего собственного мира знаний, чувств и предпочтений, что именно следует воспринять, оценить, модифицировать, дабы сделать своим собственным.

Изменяя себя и мир посредством творческой преобразующей деятельности, человек обретает определенное

понимание смысла и значения мира и своей жизни, осваивает конкретные способы и приемы, благодаря которым мир природы как мир всех и каждого, равно как и социальный мир, оказывается доступным для понимания и непрерывных изменений, преобразований вечно неудовлетворенного существующим человеком, с готовностью модифицирующего для наиболее оптимального достижения своих целей интерпретацию смыслов и значений того ситуационно-предметного мира, в котором человеку суждено жить и действовать. Это касается и настоящего, и прошлого, всегда присутствующего в жизни человека, а потому и влияющего на настоящее и будущее. Воспоминания о никогда не исчезающем прошлом вызывают определенную совокупность чувств, переживаний, настроений, способных повлиять и реально влияющих на принятие решений и поведение в настоящем. Являясь собственником своего прошлого, учитывая настоящее, определяя перспективы на будущее, человек действует как существо, проектирующее само себя, самостоятельно создающее историю своей жизни в силу непрерывной деятельности по изменению мира и самого себя, и потому в любой момент представляющего нечто большее, чем он является в глазах окружающих в данный момент времени. Создание истории своей жизни требует от человека мужества быть собой, не позволяя внешним по отношению к нему силам и влияниям воздвигать преграды в использовании представляемых социумом и эпохой позитивных возможностей реализации сущностных сил, индивидуальных способностей и талантов, помня о том, что практически вся ответственность за то, кем и чем является человек, что он сделал и чего сделать не сумел, за то, чем мог бы стать, но не стал, вменяется свободному человеку и только ему в силу невозможности привлечь к ответственности злых духов, неудавшуюся судьбу, сверхъестественное и т.д.

Мужество быть самим собой требует немало усилий. Не каждый обладает необходимым волевым потенциалом. Отчаявшийся обрести мужество, стать самим собой, человек не может решиться принять мир таким, каков он есть с тем, чтобы обрести возможность честно и достойно ответить на вызов времени, «жить не подлежащей обжалованию жизнью» [7. С. 52], в надежде на собственные силы и собственное мужество в решении смысложизненных проблем своей жизни и судьбы мира в целом, что позволяет добиться положительного ответа на традиционный для современной философии вопрос о том, стоит ли жизнь труда быть прожитой. Избравшие вариант несобственного бытия в мире избегают размышлений о таких сопутствующих человеческой жизни явлениях, как страх, тревога, забота, вина и т.д. Обезличенный человек стремится к бесконфликтности и конформизму, как нельзя лучше позволяющим забыться, не замечать того, что способно нарушить устоявшиеся привычки повседневной жизни, внести малейший дискомфорт в ничем не омраченное, спокойное, монотонное существование, всего-то и требующее думать как все, поступать как все, вести себя как положено и т.д. В таком случае, говорит М. Хайдеггер, времена приобретают «кривой и тягучий ход с ухмыляющимся благополучием в конце» [8. С. 93]. По сути дела, несобственное бытие в мире ведет к неподлинному существованию, ограниченному рамками необходимости, позволяющей себе придавать жизни смысл и предающей ее. Несобственное бытие порождает такое отношение к даруемым жизнью возможностям, которое характеризуется наделением превалирующим значениям внешних по отношению к человеку воздействий, интерпретацией прошлого как иллюзии, как того, чего больше нет. Для человека, обладающего мужеством быть самим собой, смысл мира находится вне мира, он создается самим человеком в процес-

се жизни и деятельности как практической, так и теоретической, осуществляемой на основе и под эгидой убежденности в том, что жизнь есть высшая ценность и основание для полагания всех остальных ценностей. Жизненный мир человека с его многоликостью и многообразием требует поиска истины, ответственность за которую человек несет на протяжении всей собственной жизни, чаще всего «в безмолвии сердца» [7. С. 25].

Сменяющие друг друга жизненные ситуации с их неповторимым контекстом событий и отношений определяют историческую уникальность подлинного и безличность неподлинного существования человека, создают возможности для изменения основных смысложизненных позиций как парадигмы своей собственной жизни, что чаще всего происходит по причине трагических событий, стихийных бедствий, невосполнимых потерь, несбывшихся надежд и т.д. Такого рода события в жизни человека сопровождаются страхом, а ему сопутствуют раздумья, прежде всего и главным образом о том, как и для чего жить дальше. Кардинальный пересмотр собственных представлений о мире и смысле человеческой жизни характеризует конкретное человеческое существование посредством сопоставления жизненного опыта человека с социальными реалиями в качестве необходимых условий формирования существования человека как уникального существа, т.е. индивидуальности. Это возможно потому, что мир не дается человеку как существующий сам по себе; мир как то, в чем пребывает все сущее и как то, из чего все сущее может быть понято, выступает как возможность человека осуществлять материальную и духовную деятельность, направленную на то, чтобы стать самим собой, избегая несобственного бытия в мире. Мужество быть самим собой выступает как результат совокупных усилий человека в области конституирования своего внутреннего духовного

мира, собственной самости. Способность человека конституировать свой внутренний духовный мир посредством изменений, пересмотров, модификаций, конкретизаций, уточнений и т.д. в результате творческого отношения к миру путем осознания и практического освоения социальных реалий в зависимости от уровня понимания и адекватного восприятия действительности как окружающего мира, часть которого прямо или косвенно вовлечена в жизнедеятельность человека, формирует его мир как мир счастливого или мир несчастного, удачливого или неудачника, как удовлетворенного несобственным бытием в качестве человека массы или сумевшим обрести мужество быть самим собой и т.д. при бесконечности вариаций между крайними полюсами, в границах которых свободный человек конституирует свой собственный жизненный мир. Человек конституирует бытие мира многообразной сетью отношений с другими людьми и социальными институтами [9, 10, 11, 12] и, соответственно, совокупностью значений, позволяющих человеку стать самим собой.

Поскольку человек действует как проектирующее себя существо, ему всегда присуще желание стать чем-то иным, нежели тем, чем он является в данный момент. Человек пристально вглядывается в свое прошлое, меняя его интерпретации, пытаясь на его основе понять настоящее с тем, чтобы сохранить главную свою способность – умение быть, выбирая для этого соответствующие варианты из неисчислимых возможностей, сопровождающих жизненный путь человека, пронизывающих всю ткань его жизнедеятельности, содержащих необходимые условия для обретения своей собственной индивидуальности на основе формирования, сохранения и развития способности быть собой. Мужество быть самим собой позволяет человеку создать историю своей жизни, заключая в себе способность обрести другие формы разнонаправленной деятель-

ности с тем, чтобы включить эти формы в «форму форм» – историю человеческой жизни.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Баркова Э.В. К определению человека XXI века: философия образования в поисках целеполагающих стратегий // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: «Философские науки». 2013. № 1 (7). С. 46-53.

2. Бузский М.П. Формирование инновационных ориентаций в российском обществе: объективное и субъективное // Образование и культура в контексте формирования общероссийской идентичности. Материалы научно-практической конференции, посвященной международному дню философии. 2014. С. 41-44.

3. Замаева Е.И. Н.С. Трубецкой об образовании в контексте евразийского учения // Высшее образование в России. 2009. № 10. С. 148-151.

4. Ивлева М.И. Концепция онтологического статуса субъекта в университетской философии в России в конце XIX – начале XX вв. // Вестник Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова. 2012. № 8. С. 28-35.

5. Курилов С.Н. Философия консервативного либерализма как учение о единстве социокультурных традиций и творчества личности // Гуманитарный вестник. 2016. № 4 (42).

6. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2016.

7. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990.

8. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2013.

9. Ивлева М.Л., Ивлев В.Ю., Иноземцев В.А. Основные культурно-философские предпосылки формирования логики как философской дисциплины в допетровскую и петровскую эпохи // Известия МГТУ «МАМИ». 2013. Т. 2. № 4. С. 127-132.

10. Малькова Т.П. Интегративная концепция личности в социальной философии: модель идентификации // Гуманитарный вестник. 2014. № 1 (15).

11. Черногорцева Г.В. Категории философии и науки в постижении мира и человека // Гуманитарный вестник. 2015. № 9 (35).
12. Ivlev V., Bargamyants M., Selyutin A. The Methodological Role of Categories of Chance, Necessity and Possibility of Scientific Knowledge // Известия МГТУ «МАМИ». 2008. № 1. С. 250-254.
13. Агеева Е.А., Зубов В.В. История отечества. Учебно-методическое пособие для поступающих во ВГНА. М., 2000.
14. Ивлев Ю.В. Логика для юристов. М., 2013.
15. Нехамкин А.Н., Нехамкин В.А. Антиурбанизм в современном мире: формы проявления и последствия // Гуманитарный вестник. 2016. № 8 (46).
16. Chistyakova O. The «Other» Culture Formation in Russia. The View Through the Informational Society Theory and Actual Process of External Migration // Proceedings of the 2016 3rd International Conference on Education, Language, Art and Inter-cultural Communication (ICELAIC 2016). Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Xiamen, China, 2-4 декабря 2016. С. 626-631.
17. Zemtsov B.N. Philosophy and History of the Soviet Law. Saarbrücken, 2014.

*С.И. Щербакова*  
*Брянский государственный технический университет,*  
*Брянск, Россия.*  
*E-mail: shcherbakovaSI@mail.ru*

## **ТЕХНОГЕННОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ТРАНСФОРМИРУЮЩЕЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДУ**

В статье рассматриваются техногенные трансформации, инициируемые обществом в отношении естественной среды обитания и себя самого.



**Ключевые слова:** техногенное общество, человек, трансформация среды, эксплуатация биосферы, рациональность, техносфера.

Современное техногенное, переходящее к постиндустриализму общество существует и развивается в условиях динамичных научно-технических изменений, определяющих специфику его деятельности и образа жизни. Природные условия обитания человека активно трансформируются под воздействием техногенного общественного развития, что оборачивается нарастанием экологических кризисов. На основании этого происходит наращивание техногенности социального и социоприродного развития при значительном отдалении жизнедеятельности человека от природы.

Термин «техногенное общество» был введен в научный оборот В.С. Степиным в 1989 г., а затем получил дальнейшее развитие в работах Э.С. Демиденко, Е.А. Дергачёвой и других авторов. Нынешний социум, по мнению Э.С. Демиденко, отличается не только научно-техническим совершенствованием среды обитания, но и все большим воздействием социальных процессов на человека и природу [1]. Впоследствии Э.С. Демиденко, совместно с Е.А. Дергачевой, в ряде научных изданий была разработана и представлена теория техногенного общества [2]. На основании расширения техносферы (искусственной среды обитания, создаваемой социумом) происходит формирование общества вначале индустриального, а затем интегрированного постиндустриального, деятельность и противоречивая рациональность которого в значительной степени беспокоит многих здравомыслящих ученых [3].

Большинство стран сегодня охвачены глобальными техногенными трансформациями, охватывающими все аспекты жизни людей. Так, П.К. Гречко отмечает, что совре-

менность в виде глобализации активно распространяется по всему миру, проникая в культурные среды разных народов, что, по его справедливому мнению, является абсолютно естественной тенденцией [4. С. 101]. Движение в сторону современности, развитие и совершенствование научных, технических и технологических инноваций неизбежно и очень важно, но человечество должно использовать их разумно и во благо.

Для начала следует определиться с тем, какое же общество называется постиндустриальным. А.М. Орехов определяет постиндустриальное общество как «общество будущего, в котором знания и информация будут играть роль основного экономического ресурса» [5. С. 28]. Действительно, в отличие от эпохи индустриализма, где основным ресурсом был капитал, постиндустриальная эра провозглашает основной ценностью знание во всех его проявлениях.

Благодаря использованию научных знаний в совершенствовании техники, технологий и даже биологических организмов происходит становление совершенно нового типа человека – человека техногенного. Этот тип человека отличается тем, что в результате своей творческой деятельности он активно трансформирует социально-природный мир и себя. При этом мир, соответственно качественно изменяясь, приобретает техногенные черты (такие, как урбанизированные природные массивы, все увеличивающиеся объемы загрязнения среды). Этот новый, во многом искусственный мир воздействует, в свою очередь, на самого человека. В частности, как верно отмечает Н.В. Попкова, для современного человека характерны трансформации его биологической природы. Она выделяет такие изменения, как понижение стойкости иммунитета, ослабление органов чувств, увеличение количества онкологических и других заболеваний [6. С. 37]. Эти нега-

тивные тенденции, как известно, в первую очередь связаны с ухудшением экологической обстановки.

Получается, что человек, являясь непосредственной частью биосферы, в результате ее активного преобразования тоже значительно меняется, причем меняются не только его биологические характеристики, но и социально-поведенческие. Как справедливо отмечают Э. и Х. Тоффлеры, смены цивилизаций в результате революций «меняли не только технику, но и социальные институты», причем совершенно коренным образом. Анализируя непосредственные изменения, происходящие с человеком, авторы утверждают, что бытие современного человека пропитано чувством растерянности и неуверенности в себе, связанным со стрессами, бешеным темпом жизни, а также отсутствием стабильности в завтрашнем дне. Это, по мнению авторов, связано с тем, что разница между ролями людей различных профессий размывается и переоценивается [7. С. 20]. В свою очередь, В.С. Грехнёв, рассматривая проблему трансформации человека, верно отмечает, что в современном мире имеет место индивидуализация личности. Такая личность утрачивает духовную связь с обществом и живет в постоянном состоянии неопределенности [8. С. 121]. Это связано с незащищенностью людей перед глобальными переменами. Таким образом, современный индивид коренным образом трансформируется в социальном и природном отношении, или, как пишет Х.Э. Мариносян, «человечество теряет человека» [9. С. 9].

Бытие современного человека пронизано скоротечными переменами, сменяющимися друг друга. Сегодня социально-экономический статус человека полностью зависит от его уровня и качества образования, а также интеллектуальной лабильности. Творческий и профессиональный труд (в отличие от физического и неквалифицированного) дает человеку возможность претендовать на

более высокие доходы, а заодно и потребление, и в целом позволяет максимально самореализоваться в жизни. Как отмечает Е.Я. Варшавская, качество и уровень образования повышают шансы выпускников найти достойное место работы быстрее, что позволяет стать экономически активным гражданином [10. С. 43].

Человек, являясь функциональным элементом техногенного общественного организма, зависит от постоянно меняющихся условий природной среды. Как справедливо пишет Е.А. Дергачева, в условиях современного техногенного развития «формируется качественно новое бытие», создаваемое совокупными усилиями коллективного социального разума, науки, техники и технологий. И урбанизация общественной жизни, и замена традиционных производительных сил (в частности, смена мускульной энергии человека и животных машинным производством) способствовали приумножению благосостояния людей, но в то же время такие позитивные тенденции были осуществлены за счет грубой эксплуатации и разрушения биосферных пространств [11. С. 19]. Таким образом, человек, вмешиваясь в природные процессы, продуцирует разнообразные изменения (обеднение почв, расточительное использование невозобновимых ресурсов), которые впоследствии провоцируют качественные нарушения биосферных систем, а также отражаются на его собственном существовании как социальном, так и природно-биологическом.

Под влиянием наукоемких технологий и противоречивой рациональной деятельности человек в процессе своей творческой активности трансформирует окружающий мир. П.С. Гуревич утверждает, что в современном мире имеет место конфликт между философией и наукой. Наука, по его справедливому мнению, увлечена сегодня «фантастическими проектами», игнорируя предостережения философии о проблеме самоидентификации человека в

обществе «высоких технологий» [12. С. 74]. Ввиду нерациональной близорукости современного общества, действительно, происходит растрачивание природных ресурсов, а также загрязнение окружающей среды, которое влечет за собой еще более губительные последствия, воздействие которых человечеству еще придется оценить.

Результаты технократической недалёковидности общества довольно противоречивы. Как верно отмечает С.А. Пастушный, последствия научно-технического прогресса даровали человеку всемогущество, тем не менее, ему еще следует обрести философскую мудрость и научиться быть гуманным. Ведь нерациональная деятельность человека ведет к обострению многих глобальных проблем [13. С. 61]. К этим проблемам относятся как общественные трансформации и деградация природы человека, так и загрязнение биосферных пространств и нерациональное использование природных ресурсов.

Человек в процессе трансформирующей новаторской деятельности осуществляет бездумную эксплуатацию природных богатств и массивов, стремясь в своих целях к достижению рентабельности, экономической успешности и эффективности. А те убытки и разорения, которые при этом претерпевает биосфера, являются, по сути, издержками производства и волнуют человека в меньшей степени, так как он занят в первую очередь наращиванием капитала. Как пишут Э.С. Демиденко и Е.А. Дергачева, буржуазное общество использует достижения науки и техники в целях безмерного обогащения и накопления сверхприбылей. Авторы акцентируют внимание на том, что это противоречит «гуманному преобразованию общественной жизни» [14. С. 775]. Таким образом, общество стремится не к обеспечению гармоничного развития мира, природы и общества, а к обеспечению своих меркантильных интересов.

Последствия научно-технического совершенствования, как отмечается в коллективной монографии «Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы» (2009), привели к тому, что физическое господство человека над природой обусловило рост благосостояния общества. Природа в ответ на эксплуатацию «проявила эволюционную изворотливость», выраженную нехваткой природных ресурсов, различными биологическими катаклизмами, а также «экоцидом» [15. С. 33]. Действительно, научно-техническая революция позволила человечеству в значительных масштабах осуществить рациональное преобразование биосферы (естественной среды обитания живых организмов) в процессе реализации своего потенциала, но, как показывает практика, подобные изменения повлекли за собой и массу негативных, нерациональных последствий.

Одним из значительных последствий рационализации общества является постоянное обновление актуальной информации. Человек, не успевая освоить до конца одни данные, вынужден обращаться к другим, ввиду устаревания первых. Анализируя трансформации на базе постиндустриального общества, П.С. Гуревич подчеркивает, что современный человек живет в «избыточном потоке информации» [12. С. 81]. Соответственно широкая доступность различных информационных ресурсов, а также непрерывное обновление их актуальности, ведут к тому, что человек не в состоянии так быстро переработать и освоить информацию. В свою очередь, А.М. Орехов и Ж.Ж. Шадыманова, анализируя проблему средств массовой информации настоящего и будущего, справедливо отмечают, что современные медиа погружают человека в «бесконечный информационный поток» с элементами манипуляций, прививая обыденному зрителю стандарты массового поведения [16].

Бытие современного человека все больше отчуждает его от мирного сосуществования с остальным биосферным миром, с акцентом на собственное обогащение «любой ценой» и «вопреки всему». Природная среда, подвергаясь экспансии и эксплуатации своих богатств со стороны мирового сообщества, уже не в силах правильно функционировать и восстанавливаться. Это означает, что человечеству необходимо установить иной вектор в отношениях с окружающим миром. В противном случае такая нерациональная позиция может стоить человеку обострения глобальных экологических проблем, которые повлекут за собой все новые. Опустынивание биосферных пространств, деградация почв, проблемы связанные с истреблением многих биологических видов флоры и фауны и другие последствия, вызванные деятельностью человека, подвергают его дальнейшее существование и устойчивое развитие сомнению.

Непрерывно усложняющееся общество открыто сегодня огромному числу рисков. Те последствия, к которым может привести его потребительское отношение к биосфере, являются угрожающими не только для всего остального мира, но и для его собственного существования. Наука, как считает М. Каку, это «обоюдоострый клинок», который порождает не меньшее количество проблем, чем решает [17. С. 31]. Дегуманизация отношений между людьми, эксплуататорское отношение ко всему вокруг рано или поздно получают свои возвращенные плоды. Так, уже сейчас адепты трансгуманизма считают, что невозможно сохранить естественный биосферный мир и человека по причине нарастания экологических проблем. Поэтому они предлагают проекты перехода к полностью искусственному человеку и миру как наиболее эффективный выход из создавшегося кризиса техногенной цивилизации. Таким образом, вопросы гуманизации общественной жизни, трансформации об-

раза жизнедеятельности современного человека и проблема реализации программ устойчивого развития остро требуют широкого философского осмысления.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Трифанков Ю.Т., Дергачев К.В.* Обзор трудов ученых Брянской научно-философской школы исследований социально-техногенного развития мира и жизни // Научное обозрение. Реферативный журнал РАЕ. 2016. № 6. С. 90-111. URL: <http://abstract.science-review.ru/ru/article/view?id=1810> (дата обращения: 15.03.2017).

2. *Демиденко Э.С., Дергачёва Е.А.* Техногенное развитие общества и трансформация биосферы: монография. М.: ЛИБРОКОМ, 2010.

3. *Дергачева Е.А.* Особенности глобальной техносферизации биосферы в современную эпоху // Век глобализации. 2014. № 1. С.124-132.

4. *Гречко П.К.* Различия: от терпимости к культуре толерантности: учеб. пособие. М.: Изд-во РУДН, 2006.

5. *Орехов А.М.* «Каменный Интернет»: о методологии философского дискурса в свете негативной футурологии // Социум и власть. 2014. № 4 (48). С. 25-30.

6. *Попкова Н.В.* Антропологический кризис и его философский анализ // Социально-гуманитарные исследования в БГТУ: сб. ст. / Под общей ред. А.Ф. Степанищева. Брянск: БГТУ, 2009.

7. *Тоффлер Э.* Революционное богатство. М.: АСТ: ПРОФИЗДАТ, 2008.

8. *Грехнёв В.С.* Философия образования: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Издательство Юрайт, 2016.

9. *Мариньян Х.Э.* Электронная цивилизация как глобальная перспектива // Философские науки. 2016. № 2. С. 7-31.

10. *Варшавская Е.Я.* Успешность перехода «учеба-работа»: для кого дорога легче? // Социологические исследования. 2016. № 2. С. 39-46.



11. *Дергачева Е.А.* Техногенное общество и противоречивая природа его рациональности: монография. Брянск: БГТУ, 2005.
12. *Гуревич П.С.* Горизонты человеческого существования // Человек и его будущее: Новые технологии возможности человека. М.: ЛЕНАНД, 2012.
13. *Пастушный С.А.* Философские проблемы биологии человека – поиск адекватной методологии // Человек в единстве социальных и биологических качеств. М.: ЛИБРОКОМ, 2012.
14. *Демиденко Э.С.* Экономические тренды в условиях современного социально-техногенного развития мира // Фундаментальные исследования. 2016. № 11. С. 774-781.
15. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П.К. Гречко, Е.М. Курмелевой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.
16. *Орехов А., Шадьманова Ж.* Футурмедиа. Массовая коммуникация в постиндустриальном обществе // Свободная мысль. 2011. № 11. С. 73-82.
17. *Каку М.* Физика будущего. М.: Альпина нон-фикшн, 2016.

---

## КРУГЛЫЙ СТОЛ

### «РЕЛИГИЯ, ПОЛИТИКА И ОБРАЗОВАНИЕ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ»

---

*В.Н. Белов, Ю.Г. Карагод*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: belovvn@rambler.ru,*  
*karagod\_yug@rudn.university*

### **ФЛОРЕНСКИЙ И КАНТ: МЕТАФИЗИКА ВЕРЫ ПРОТИВ МЕТАФИЗИКИ РАЗУМА**

В статье рассматривается критика русским религиозным философам о. Павлом Флоренским философской позиции И. Канта. Резкость тона этой критики объясняется тем фактом, что в лице Канта русские философы встретили и диагностировали не просто утверждение силы разума, в отличие от веры, но утверждение силы разума за счет веры.

**Ключевые слова:** И. Кант, русская религиозная философия, П. Флоренский, антиномизм, идеализм, платонизм.

В отношениях представителей русской религиозной философией с И. Кантом много противоречий. Русские религиозные философы проделали путь от марксизма к религиозной философии именно благодаря Канту, но став религиозными философами, пожалуй, никого так не критиковали, как того же Канта. С одной стороны, русские философы подчеркивают непреходящую заслугу Канта в обосновании автономии морали (Вл. Соловьев), в утверждении антиномичности человеческого разума (П. Флоренский), с другой – называют его величайшим соблазнителем и искусителем для мыслящего человека.

Разобраться подробно со всеми нюансами этой серьезной и объемной темы в рамках одной небольшой статьи мы, конечно, не сможем, поэтому остановимся только на некоторых интересных моментах данной проблематики, которые не получили еще достаточного освещения в отечественной исследовательской литературе.

На наш взгляд, русские религиозные философы в лице Канта встретили и диагностировали не просто утверждение силы разума, в отличие от веры, но также утверждение силы разума *за счет веры*. С первым утверждением религиозное сознание сталкивалось со дня своего возникновения. Уже в раннем Средневековье сложились три основные парадигмы взаимодействия веры и разума: парадигма противопоставления и парадигма взаимодействия в двух вариантах (верую, чтобы познать, и познаю, чтобы веровать). Кант предлагает еще один вариант взаимодействия: *познаю, чтобы познать и веру*.

Так почему же Флоренский называет Канта «Столпом Злобы Богопротивная» [1. С. 7]? Очень условно можно называть человека религиозным, если он поставил свою веру в услужение хитрости разума, иссушил ее хитросплетением доказательств, подменил понятия веры понятиями разума. Наверное, трудно указать на другого такого философа, который бы смог так хитро использовать веру в ее рационализации. Собственно, вся сила кантовского философствования проистекает из того, что он усилил разум всей своей силой веры. А она у него была, как мы знаем, тоже достаточно сильной (пиетизм). Когда рассуждают о непротиворечивости разума и веры, науки и религии, то рассуждают обычно не с позиций теологической апологетики, а с позиций рациональной философии, полнее и сильнее всего такую позицию утвердил именно великий немецкий мыслитель. Он ведь нигде не говорит о противоречии веры и разума, но говорит о «религии в пределах

только разума». С таким подходом многие философы соглашались и до Канта и после него, но никто, на наш взгляд, не смог так, как он, использовать веру, задействовать ее возможности с такой предельностью, что трудно отличить, где верующая вера уже таковой не является, а нам подбрасывают ее муляж, приманивают как на живца, заманивают в ловушку. Как тут не вспомнить действие падшего ангела и в отношении прародителей рода человеческого, и в отношении уже падшего человека.

У П. Флоренского, как и у всех русских религиозных философов, есть понимание гениальности Канта, ведь система мысли, вознамерившаяся поставить себя на место Бога, заменить богоцентризм христианства человекоцентризмом и добившаяся своей цели, не могла не быть гениальной.

Гениальность и одновременно опасность Канта заключается, по мысли русских религиозных философов, в том, что он стал выразителем мировоззрения, которое после Средневековья только набирало силу, но уже через несколько столетий превратилось в господствующее, по крайней мере, в западном мире. Причем стал самым коварным способом – отменив целую эпоху (Средневековье), воспользовавшись, однако, ее багажом, совершив подмену ее основ. Все, чего избегает Кант, что он критикует, имманентно присутствует в его философской системе. Возьмем, к примеру, критику догматизма как строя мысли, опирающегося на непряясненные метафизические начала. Собственно, вся философская система трансцендентального идеализма Канта пропитана догматизмом. Сложность критики Канта – не в его противоречивости, она как раз очевидна и постоянно подчеркивается и на самом деле критикуется, преодолевается и т.д., а в том, как он сам, понимая неизбежность последующей критики, стремится избежать своей противоречивости. Самым лукавым и нечестным, по

мнению о. Павла Флоренского, способом: заявляя, что он будет использовать терминологию прошлых веков, но в другом смысле, исходя из опыта (даже данный термин Кант пытается проинтерпретировать по-своему, лишив этот самый опыт исторического измерения) познавательного процесса, ограничив познание наукой, назвав последней математическое естествознание.

Сложность критики Канта в универсальности его философской системы; действительная критика могла быть только такой же универсальной. Флоренский взялся за это дело и выполнил задачу благодаря универсальности своего подхода, продемонстрировав естественность прихода после Платона средневекового христианства и искусственность возрожденческого гуманизма, вершиной которого и стала кантовская философия.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Флоренский П.А.* Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О духовной Истине» (М., 1912), сказанное 19 мая 1914 г. Сергиев Посад, 1914.

*А.В. Волобуев*  
*Финансовый университет при Правительстве РФ,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: avvolobuev@fa.ru*

## ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ ОБЩЕСТВО

Статья посвящена рассмотрению генезиса, эволюции и перспектив развития фундаменталистского мировоззрения в постсекулярном обществе. Вопреки прогнозам многих мыслителей

XVIII-XX вв., модернизация не вытеснила религиозное мировоззрение, а, напротив, благодаря плюрализму, предоставила религиозным взглядам огромные возможности для трансформации и развития в ногу со временем.

**Ключевые слова:** фундаментализм, постсекулярное общество, модернизация, постмодерн, социальная философия, философия религии.

Понятие «постсекулярное общество» было популяризировано Ю. Хабермасом [1]. Этот термин возник в контексте дискуссии по вопросу о роли религии в современном ему обществе. Как известно, многие теоретики XVIII-XX вв. предсказывали, что в обществе будущего, где будет господствовать рациональное мышление, религия как таковая окажется вытесненной на обочину, ее место займут наука и политическая идеология, а место священников — контовские «позитивные священники» (ученые), общественные деятели и политики. Линейный общественный прогресс, рационализация и модернизация общественных институтов, социально-экономические и мировоззренческие преобразования приведут как минимум к маргинализации, а как максимум — к исчезновению религиозного мировоззрения и религиозных институтов, заменив религиозный опыт рациональным знанием.

Но реальность оказалась совсем иной. Нация-гегемон XX века — американская нация, сохраняла свою религиозность. Если для некоторых социологов середины XX века «Библейский пояс» мог выглядеть как аномалия, то в XXI веке его существованию и устойчивому развитию не стоит удивляться. Ю. Хабермас и П. Бергер указывают, что многие мыслители заблуждались, связывая современность и секуляризацию. «Говоря откровенно, они ошибались. Сама по себе современность (modernity) не порождает

ет секуляризацию, хотя в отдельных случаях это имело место... современность не обязательно секуляризирует; но она обязательно порождает плюрализм...» [2]. Ю. Хабермас предполагает, что если модерн будет отрицанием религиозности, то постмодерн диалектически снимет это отрицание. Действительно, религиозный плюрализм породил огромную конкуренцию между различными верованиями, идеологиями, общинами, дал людям не просто огромный выбор между разнообразными течениями и учениями, но и возможность конструирования «лоскутной религии». Нельзя сказать, что постсекулярное – это новое религиозное. Скорее, это ситуация неопределенности в оппозиции «светское – религиозное».

Еще один момент связан с деприватизацией религиозного. В эпоху модерна религия все больше и больше вытеснялась из сферы официального, а затем и из сферы публичного. В постмодерне наблюдается возвращение религии в публичную сферу, установление прочных связей между людьми, разделяющими в той или иной степени определенные религиозные взгляды (или неопределенные религиозные чувства). Общества снова становятся религиозными. В связи с этим социально-экономические предпосылки становятся критически важными для формирования и конкуренции религиозных взглядов.

Система ценностей общества с высоким уровнем потребления агрессивно вытесняет традиционные системы ценностей, рисуя картины всеобщего благоденствия и потребительского рая – но из-за усугубления проблемы неравномерности развития этот «рай» все больше отдаляется от большей части людей. Нарастающий разрыв между гедонистическим консьюмеристским идеалом и беспросветной действительностью оказывается плодородной почвой для появления идеологий, открыто противостоящих вестернизации. С другой стороны, глобализация угрожает

культурной и религиозной самобытности, идентичности, многие рассматривают ее как препятствие для сохранения своей культурной, национальной и религиозной традиции. Потеря своей причастности к этнокультурной или этноконфессиональной идентичности в турбулентном мире приводит человека в различные группы по интересам, в том числе в религиозные общины, где проповедуется идея исключительности адептов данной религиозной группы и пренебрежительного, а порой и враждебного отношения к «чужим» [Там же. С. 57].

Таким образом, процесс глобализации, подразумевающий культурную унификацию и секуляризацию, имманентно содержит в себе основу для социального и личного протеста. Социальные и этноконфессиональные группы, маргинализированные глобализованным миром, ищут свою идентичность в возврате к ценностям и идеалам прошлого, т.е. в фундаменталистских идеологиях. Поскольку до завершения процесса глобализации основным источником и транслятором идеалов и ценностей оказывалась религия, то наиболее распространенной формой антиглобалистских фундаменталистических идеологий оказывается религиозный фундаментализм.

Понятие «фундаментализм» возникло в конце XIX в. для обозначения учений евангелических церквей, сформировавшихся в пике модернизации и либерализации христианского вероучения в целом. Сторонники этих взглядов выступали за буквальное толкование Библии, сверхъестественных явлений и чудес [3]. В массовом сознании фундаментализм стал известен после принятия Акта Батлера (1925 г., штат Теннесси, США), который запрещал преподавание в школах и университетах любых небиблейских теорий происхождения человека, в частности, теории эволюции. Особую актуальность тема религиозного фундаментализма получила после исламской революции в Иране



в 1978 г., когда религиозный фундаментализм стал официальной идеологией государства-регионального лидера. С тех пор идеологии религиозного фундаментализма стали существенной силой на геополитической арене. В чем же причины этого явления?

Самым влиятельным проявлением фундаментализма на современной геополитической арене можно без сомнения назвать исламский фундаментализм, ставший официальной идеологией многих политических движений и даже государств (первым из них был Иран). Исламский фундаментализм, особенно его салафитская форма (от арабск. «ас-саляф» – «предки»), – идеологическая основа подавляющего большинства современных исламистских течений и организаций. Салафизм можно охарактеризовать как тоталитарную теократическую идеологию. Салафиты исходят из убежденности в том, что исламский мир находится в состоянии упадка, вызванного отходом от традиционных ценностей и этики ислама, отказом от исламской этико-правовой системы – исламского шариата. Фундаменталисты требуют возвращения к законам, нормам и ценностям ислама, строя, таким образом, социально справедливое государство. При этом фундаменталисты зачастую тяготеют к своеобразному панисламизму, т.к. исламское государство должно объединять в себе разрозненные национальные образования исламского мира или даже всю мусульманскую общину – умму.

Идеология исламского фундаментализма черпает свою энергию в первую очередь из острой социальной несправедливости, свойственной глобализованному миру и все стремительнее нарастающей в обществе высокого потребления, где богатые становятся все богаче, а бедные – все беднее.

В целом в исламском фундаментализме можно выделить пеструю палитру различных течений и учений раз-

нообразного толка и степени агрессивности. Наверное, самым влиятельным радикальным и экстремистским фундаменталистским течением в исламе можно назвать ваххабизм, возникший в среде кочевников-бедуинов Аравийского полуострова и распространивший свое влияние по всему мусульманскому миру. Ядром идеологии ваххабизма является очищение ислама от всех новшеств (арабск. – бида) и наслоений, т.е. ваххабизм представляет собой фундаментализм в чистом виде. Яркой чертой ваххабизма является крайняя нетерпимость к представителям иных конфессий, атеистам и даже тем мусульманам, которые не исповедуют «чистый» (с точки зрения ваххабитов) ислам, например, к представителям многочисленных суфийских течений. При этом единственной приемлемой формой власти ваххабиты считают власть, строго следующую законам шариата в трактовке традиционного ханбалитского мазхаба. Для ваххабитов характерно деление территории на «землю закона» (арабск. – Дар аль-Ислам), где строго выполняются законы и нормы исламского шариата, и «землю войны» (арабск. – Дар аль-Харб), где законное наказание неприменимо (проще говоря, за свои поступки мусульманин будет отвечать не перед законом, а лишь перед Богом).

Подводя итоги, мы можем прийти к следующим выводам. Религиозный фундаментализм имеет социально-политические и социально-психологические корни. Социальной опорой фундаментализма являются, преимущественно, те массы людей, которые оказываются на низшей ступени пищевой цепочки общества высокого потребления, формируемого процессом глобализации. Таким образом, фундаментализм концентрирует в себе энергию социального протеста. Социально-психологической основой фундаментализма является возвращение себе комфортных границ идентичности, недостижимых для унифицированной, макдонализированной глобальной культуры, особенно

ее консьюмеристской системы ценностей и специфической эстетики. Геополитической опорой фундаментализма становится стремление найти концептуальную альтернативу однополярному миру, сложившемуся после окончания холодной войны хотя бы на региональном уровне. Следовательно, фундаменталистское мировоззрение будет существовать всегда и развиваться вместе с постсекулярным обществом, предлагая свои ответы на трудные, подчас неразрешимые социальные и мировоззренческие вопросы.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М., 2002.
2. *Бергер П.* Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. Выпуск № 2 (30). С. 1-19. Перевод с английского А. Шишкова.
3. *Волобуев А.В.* Религиозный фундаментализм в глобализованном мире // Век глобализации. 2017. № 1 (21). С. 56-62.
4. *Степанова Е.А.* Фундаментализм и мания идентичности // Научный ежегодник института философии и права Уральского отделения РАН. Вып. 8. Екатеринбург, 2008.

*Г.Ю. Глущенко  
Волгоградский государственный  
социально-педагогический университет,  
Волгоград, Россия.  
E-mail: ffrodo9@gmail.com*

## РЕЛИГИЯ КАК ФОРМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

В статье рассматриваются религия и церковь как формы культурной и национальной памяти. Религия играет важную роль в

пространстве коллективной памяти, являясь частью и храни- тельницей культуры, транслируя социально важные мифы и нормы поведения. Одной из наиболее важных функций религии является генеалогическая функция, заключающаяся в обоснова- нии и объяснении происхождения племени/народа, его места среди других народов и племен. На этапе формирования нацио- нальных государств формируется церковь в современном нам виде, которая может презентовать веру как форму национальной памяти, используя те мифы о происхождении, которые стано- вятся государственной идеологией, что показано на примере современной России.

**Ключевые слова:** культура, нация, память, история, миф, рели- гия, церковь, символ, государство, идеология.

Несмотря на то, что в заголовке данной работы вы- ведено понятие «религия», речь, на наш взгляд, может ид- ти о более широком пространстве, подразумевающим не только религию, но и церковь как институт, хранящий и постоянно ретранслирующий основы религии, ее догматы и каноны в массы. Анализируя ситуацию в России на дан- ный момент, можно говорить о том, что такая религия как христианство, и конкретно православное христианство, постулируется в качестве своеобразной формы националь- ной памяти и государственной идеологии современной России в противовес коммунистическим и либеральным представлениям о стране и государстве.

Почему нам кажется важным затронуть именно та- кой контекст религии и церкви? На наш взгляд, это связа- но, во-первых, с тем, что нация – это воображаемое сооб- щество [1], конструкт, основанный на неких внеиндивидуальных объединяющих факторах (язык, пере- живаемые вместе события и т.д.). Ф. Тернер считает про- ект *нации* результатом процесса создания национальных литератур и языков, средств массовой коммуникации. Ре- зультатом этого стала уверенность людей, не имевших ме-

жду собой ничего общего, в том, что они составляют единое сообщество, проживающее на определенной территории и объединенное единым языком [2. С. 216-217].

Также это связано с тем, что в странах, вышедших на уровень создания национального государства, религия как конструкт не может существовать в качестве пространства устной межличностной коммуникации и связана с возникновением особого института – церкви, выстраивающей определенную иерархию и систему отношений. Церковь, по мнению А. Ассман, не имеет собственной памяти, определяя собственную идентичность с помощью символов и знаков [3. С. 33-34]. Поэтому образуемые форматы памяти связаны с сильными императивами лояльности и унифицирующей идентичностью, что характерно для национальной памяти.

Важной характеристикой национальной памяти является ее долговременность, унифицированность, то, что она закрепляется политическими институтами, воздействуя на общество сверху. Важную роль для данного вида памяти играет миф, служащий основой истории нации, истории постоянно обогащаемой толкованиями [Там же. С. 35]. На наш взгляд, необходимо небольшое отступление о роли мифа в контексте религии, чтобы лучше представить религию как форму национальной памяти. Национальное тесно связано с социально-экономической, политической и духовной сферами общественного развития [4].

Как отмечает М. Элиаде, миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена [5]. Миф выступает в качестве средства упорядочивания опыта, отсылая к первоэлементам или архэ [6. С. 236-237]. Это рассказ о том, каким образом какая-либо вещь состоялась, т.е. начала существовать. Поэтому миф синонимичен онтологии – рассказывая о том, что реально произошло [7].

Речь идет о священных реальностях, потому что именно священное является самой настоящей реальностью для верующего человека. Ничто из области мирского не участвует в Бытии, так как оно не было онтологически обосновано мифом и не имеет образцовой модели [Там же]. Религия связывает и соединяет посредством ритуалов, догм, канонов, норм поведения священное и мирское, миф и реальность. Таким образом, обосновывается социальная практика – легитимируются обряды инициации, тотемический ритуал, брачные нормы, между религиозными обрядами и мифами устанавливается неразрывная связь между мифами и религиозными обрядами [8].

Религия выполняет одну из важнейших форм культурной памяти, обеспечивающей генеалогию как малых, так и больших по составу социальных групп. Речь идет о функциональном и накопительном модусах памяти, составляющих основу памяти [3. С. 55-59]. Историческое сознание в данном случае работает на двух уровнях – имеется в виду время историческое и недействующее прошлое, смыкающихся в единое целое в памяти культуры [9. С. 50-69].

Мифы объясняют человеку, как и почему он был создан, наделяя историю сакральным характером [10]. Перед нами – теократическая история, в которой человек является инструментом действия и объектом воздействия. Миф, рассказывая о событиях, следующих в определенном порядке, облекается в некоторую временную форму [11. С. 16-19]. Как пишет М. Хальбвакс, древняя история народов проникнута религиозными идеями, которые воспроизводят историю великих сообщений, стоящих у истоков сообществ [12. С. 219-265].

Согласно Б. Андерсону, автору идеи нации как воплощаемого сообщества, одним из прототипов нации являются религиозные сообщества. Все великие сообщества

классической древности, по его мнению, воспринимали себя центром мира, посредством священного языка связанного с небесным порядком власти [1]. М. Элиаде отмечает в данной связи, что, во-первых, мирское пространство устраняется посредством символического Центра, благодаря которому осуществляется переход к мифологическому времени [10]. Культурная память – дело мнемотехники, и она направлена на фиксированные моменты в прошлом, прошлое сворачивается в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание. Миф – это обоснованная история [9. С. 50-69].

Во-вторых, само по себе историческое событие, несмотря на важность, не удерживается в народной памяти, и воспоминание о нем воспламеняет воображение по мере его приближения к мифической модели [10]. Культурному воспоминанию присуще сакральное, его фигуры имеют религиозный смысл. Я. Ассман считает, что праздник служит воскрешению в памяти обоснованного прошлого, благодаря чему фиксируется идентичность группы [9. С. 50-69].

Генеалогия посредством религии позволяет связать современность со временем истока, обосновать законность современного порядка. Формируется историческая картина, переходящая в культурную память [Там же. С. 50-69]. Чувство истории, по мнению Я. Ассмана, первичное чувство человека, но проблема состоит в том, что человек расположен к забыванию в гораздо большей степени [Там же. С. 70-91]. Религию связывают с функцией обоснования, память же выполняет функцию освобождения через воспоминание о прошлом. Но с развитием истории происходит фрагментация и плюрализация религиозных сообществ [Там же. С. 70-91].

Начиная с XVIII-XIX вв. под нацией понимается все совокупное население государства в целом, с общей

конституцией, единой для всех этнических компонентов данного государства [4]. Происходит формирование культурного наследия, посредством создания национальных историй – этническая принадлежность и гражданство национального государства становится главной чертой человека [2. С. 220, 222].

Как считает Э. Балибар, социальная формация воспроизводит себя как нация в той мере, в какой через сетку повседневных механизмов и практик индивид институционализируется как *homo nationalis* [13], одновременно с институционализацией как *homo oeconomicus, politicus, religiosus* и т.д. Религия, став символическим или семантическим кодом культуры, составляет основу содержания ценностно-смысловой картины мира. Посредством культовых действий и аккумуляции определенных смыслов она организует повседневную жизнь, формирует мировоззрение [14].

В контексте религии происходит интериоризация прошлого, его превращение в рассказ, который становится частью социальной мотивации и обоснованием исторической преемственности [9. С. 70-91]. Но различия символических кодов разных религиозных систем приводят к тому, что носители одной культурно-религиозной системы не могут адекватно понять коды другой культурно-религиозной системы. Что порождает противоречия, так как культурный код является ментальным текстом культуры, с помощью которого читается другой жизненно важный текст культуры [14].

Историческая память существует в форме нарратива, отражающего опыт людей, участвовавших в определенных исторических событиях [15. С. 91-132]. Можно говорить о том, что Русская православная церковь на протяжении всей своей истории выставляет православие как основу русской идентичности и форму национальной



памяти. Как правило, прошлое, спускаемое в массы такими институтами как церковь, становится более унифицированным и единообразным. А сами эти институты начинают контролировать средства массовой информации и книгоиздание посредством цензуры, финансировать различные культурные и исторические проекты [16. С. 7-14].

Русская православная церковь активно использует определенные исторические мифы. Это миф, согласно которому славяне происходят от сына Ноя Иафета, от которого происходят народы Европы<sup>40</sup>. И миф о пребывании на территории Руси апостола Андрея Первозванного<sup>41</sup>. Кроме того, обосновывается особая христианская идентичности Русской земли в «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> «В Иафетовой же части сидят русские, чужь и всякие народы (...) Иафетовы же взяли запад и северные страны. От этих же 70 и 2 язык произошел и народ славянский, от племени Иафета – так называемые норики, которые и есть славяне...» (Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4869> (дата обращения: 29.04.2017)).

<sup>41</sup> «И взойдя на горы эти, благословил их, и поставил крест, и помолился Богу, и сошел с горы этой, где впоследствии будет Киев, и пошел вверх по Днепру» (Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4869> (дата обращения: 29.04.2017)).

<sup>42</sup> «Ибо вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла. 2. И вышел из купели убеленным, имя приняв вечное, именитое в поколениях и поколениях – Василий. 3. Ты же – Русь. Теперь не только у них, но и у нас Христос Царем зовется. Он с матерью своей Еленой Крест от Иерусалима принес (и), по всему миру своему разослав, веру утвердил. Ты же с бабкой своей Ольгой принес Крест из Нового Иерусалима, Константинова града и, но всей земле своей поставив, утвердил веру. Ибо ты подобен ему» (Библиотека ли-

Главными историческими достижениями церкви можно назвать представление о Москве как Третьем Риме, России как хранительницы Вселенского Православия. Акцент был сделан на том, что Русская церковь – Вселенская Апостольская Церковь, после Римской и Константинопольской. Утверждалось, что великий князь Московский – царь для всех христиан<sup>43</sup>. Все это сыграло свою роль в достаточно непростых отношениях с другими христианскими церквями, а также в обосновании стремления России стать «матерью» для всех балканских народов<sup>44</sup>.

Церковью активно использовались и используются такие фигуры, как Александр Невский, ставший благодаря ей защитником веры и покровителем святой Руси, и Сергей Радонежский, как человек, много отдавший для объединения Руси. Другой важной установкой стала теория официальной народности, согласно которой Православие, Самодержавие и Народность, оплоты русского национального самосознания [2. С. 230-231].

Однако в истории происходят ускорения исторического времени, в результате которых существующие системы рушатся и возникают новые. Эти процессы не единичны. СССР – государство со своей памятью. При распаде глобальной истории-памяти (в данном случае советской) на

---

тературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4869> (дата обращения: 29.04.2017)).

<sup>43</sup> Послания старца Филофея. См.: Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 2000. Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5105> (дата обращения: 29.04.2017).

<sup>44</sup> Об этом писал, например, прот. А. Шмеман в работе «Исторический путь православия».

арену пространства истории выступают те исторические памяти, которые подавлялись предыдущей [17].

Оказалось, что практически у всех государств и наций есть несколько историй, накладывающихся друг на друга и конкурирующих между собой. [16. С. 7-14]. Обратной стороной постсоветского процесса деидеологизации стала потеря идеологических ориентиров. В этой ситуации церковь снова выставляет православие как доминанту, матрицу коллективной памяти русского общества. Несмотря на то, что по Конституции РФ никакая идеология или религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной (ст. 13, 14 Конституции РФ) [18].

Мы снова наблюдаем аккумуляцию тех же идеологических концептов, что и до революции, что выражается, например, в постоянном напоминании об этом на некоторых православных интернет-порталах, таких как Православие.ру, Правая.ру и даже Правмир.ру, а также в постоянных конфликтах с Константинопольским патриархатом за некое лидерство в семье православных церквей и за главенство на ряде территорий бывшего СССР (Украина, Молдавия).

Отдельного упоминания заслуживает концепция «симфонии властей», согласно которой светская и церковная власти существуют автономно, постоянно взаимодействуя и помогая друг другу, не стремятся господствовать друг над другом и не вмешиваются в дела друг друга. По мнению ученых [19], это идеальная модель, не существовавшая на практике. В реальных государственно-церковных отношениях светская власть диктовала свои условия церкви.

Церковь возрождает данные концепты и представляет православие в качестве национальной идеи, что вызывает критику со стороны общества и некоторых представителей церкви. Критика церкви наиболее сильна после введения ОПК в средних школах, теологии в светских вузах, закона о

защите прав верующих. Согласно публикациям на ряде сайтов и интернет-порталов (ЖЖ о. Андрея Кураева, «Ахилл»<sup>45</sup>, «Правмир.ру», «Кредо.ру», «Блог плохой христианки» и др.), восстановление идеи «симфонии властей» вредит церкви делая ее репрессивным аппаратом, аналогом католической церкви. Критикуется и возвращение церкви ее объектов, что связано с тем, что на месте храмов находятся школы, памятники, больницы, музеи.

Обновление информации о роли и реальных биографиях некоторых личностей также не играет на руку церкви. Так, например, мы можем говорить о том, что фигура св. Александра Невского подвергается деконструкции со стороны профессиональных историков<sup>46</sup>. К этому можно отнести пересмотр наследия святых и Отцов Церкви, предлагаемый православными-либералами.

Формируется определенное историческое сознание, по своей природе очень противоречивое. С одной стороны, мы видим обращение церкви к дореволюционным идеям и идеологическим концептам, с другой – жажду обновления, ранжирования установок, догматов и канонов церкви, полный отказ от наиболее древних и жестких из них. Происходит и актуализация воспоминаний о подвижниках и старцах, живших в СССР (арх. Иоанн (Крестьянкин), ст. Николай (Гурьянов) и Кирилл (Павлов)), в качестве знака сохраненной исторической памяти.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. URL: <http://www.e->

---

<sup>45</sup> Об этом говорится в ряде статей, например, на портале «Ахилла» – см. статью игумена И. Душеина «Муляж церковного корабля». URL: <http://ahilla.ru/mulyazh-tserkovnogo-korablya/> (дата обращения: 30.04.2017).

<sup>46</sup> Можно вспомнить, например, работы И. Данилевского и В.Л. Янина.

- reading.club/chapter.php/1002398/11/Anderson\_Benedikt\_-\_Voobrazhaemye\_soobshchestva.html (дата обращения: 26.04.2017).
2. *Тёрнер Ф.* Европейская интеллектуальная история от Руссо до Ницше. М.: Кучково поле, 2016.
  3. *Ассман А.* Длинная тень прошлого. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
  4. *Бабаков В.Г., Семенов В.М.* Национальное сознание и национальная культура. Методологические проблемы. М.: ИФ РАН, 1996. URL: <http://iphras.ru/page49656809.htm> (дата обращения: 27.04.2017).
  5. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2010. URL: [http://www.e-reading.club/chapter.php/86078/33/Eliade\\_-\\_Aspekty\\_mifa.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/86078/33/Eliade_-_Aspekty_mifa.html) (дата обращения: 27.04.2017).
  6. *Хюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996.
  7. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. URL: [http://www.e-reading.club/chapter.php/86081/21/Eliade\\_-\\_Svyashchennoe\\_i\\_mirskoe.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/86081/21/Eliade_-_Svyashchennoe_i_mirskoe.html) (дата обращения: 27.04.2017).
  8. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия, 2008. URL: <http://www.mifinarodov.com/r/religiya-i-mifologiya.html> (дата обращения: 28.04.2017).
  9. *Ассман Я.* Культурная память. М.: Языки славянской культуры, 2004.
  10. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб.: Алетейя, 1998. URL: [http://www.e-reading.club/chapter.php/86079/8/Eliade\\_-\\_Mif\\_o\\_vechnom\\_vozvrashchenii.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/86079/8/Eliade_-_Mif_o_vechnom_vozvrashchenii.html) (дата обращения: 27.04.2017).
  11. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.
  12. *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. Монография. М.: Новое издательство, 2007.
  13. *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. М.: Logos altera, 2004. URL: [http://portal21.ru/news/we\\_recommend.php??ELEMENT\\_ID=9101](http://portal21.ru/news/we_recommend.php??ELEMENT_ID=9101) (дата обращения: 28.04.2017).
  14. *Кулакова Б.Э.* Роль религии как формы духовной культуры в жизни человека // Научный журнал КубГАУ. 2014.

№104 (10). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/rol-religii-kak-formy-duhovnoy-kultury-v-zhizni-cheloveka> (дата обращения: 28.04.2017).

15. *Мэзилл А.* Историческая эпистемология. М.: Канон+; РООИ Реабилитация, 2007.

16. *Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М.: Книжный клуб 36.6, 2010.

17. *Нора П.* Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. 2-3 (40-41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html> (дата обращения: 29.04.2017).

18. Конституция РФ. Ст. 13-14. URL: <http://www.constitution.ru/> (дата обращения: 29.04.2017).

19. *Мигунова Т.Л., Романовская Л.Р.* «Симфония властей» как принцип взаимоотношений между церковью и государством // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2013. № 3 (2). С. 147-150. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/simfoniya-vlastey-kak-printsip-vzaimootnosheniymezhdu-tserkovyu-i-gosudarstvom> (дата обращения: 29.04.2017).

*Д.Б. Казаринова*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: d.kazarinova@mail.ru*

## **ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ЕВРОПЫ: СЕКУЛЯРНОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗМЕРЕНИЯ\***

Европейский союз постепенно эволюционировал из антивоенного проекта христианских демократов в подчеркнуто секулярное объединение евроатлантистского характера. Цель

---

\* Статья подготовлена в рамках НИР РУДН «Религия и образование: современный социально-политический контекст», № 101206-0-000.

ЕС, испытывающего кризисные явления в экономической, социальной и политической сферах – укрепление общеевропейской солидарности. Но в Современной Европе идут разнонаправленные тенденции: с одной стороны, общемировой процесс «возвращения религии», радикализация традиционности вплоть до социальной архаизации параллельно с правыми тенденциями в политике. С другой – сакрализация светского, формирование гражданской религии европейских ценностей.

**Ключевые слова:** секулярность, религия, гражданская религия, европейские ценности, христианский демократ.

Сегодня в Евросоюзе все процессы интенсифицировались, узлы противоречий еще туже сплелись, проблемы заострились в связи с масштабными миграционными сдвигами, обернувшимися для Европейского союза кризисом солидарности. И если несколько десятилетий назад ЕС был в авангарде политических процессов нелиберального характера (размывание государства, всесторонняя интернационализация и интеграция, укрепление негосударственных акторов, смещение властного ресурса по горизонтали и вертикали), то сегодня Европа показывает миру другой пример – дезинтеграции и правого популизма. О кризисе в европейской политике и экономике говорят давно, но сегодня со всей очевидностью видна системность кризисных процессов: «На современном этапе можно выделить пять болевых точек ЕС: это кризисы внутривластного лидерства и солидарности, стабильности единой валюты и экономического роста, нормативного лидерства, иммиграции и террористической угрозы и, наконец, легитимности» [1].

В плане ценностей полного европейского единства нет. Нет и окончательного мнения по поводу границ распространения этих ценностей. Р. Бергер заявляет, что «во всем мире люди хотят больше достоинства, свободы, законности, поэтому весь мир, глядя на впечатляющие

достижения Европы, настолько "очарован" европейскими ценностями и доверяет им, что молодежь разных стран готова за них бороться, рискуя жизнями» [2]. Но европейская идея «очаровательна» далеко не для всех. После выхода Великобритании из ЕС – Брексита – эта идея зашла в тупик. Парадокс нынешней ситуации в том, что ЕС был создан как проект суверенных государств во имя мира, а стал несuverенным инструментарием не-мирных амбиций атлантизма. В результате в ходе Брексита победила «долгая традиция евроскептицизма левого толка, критикующего ЕС как орудие неолиберального корпоративизма» [3].

Еще одним важным моментом переосмысления ценностей становится такая идея: ЕС, включаясь в процессы нового издания холодной войны, теряет свой антивоенный гуманистический пафос преодоления «трагедии Европы» [4], Европы без «разграничительных линий», не будучи готов при этом четко определить свою внешнеполитическую позицию. По мнению Р. Саквы, «расширение на Восток привело в союз группу стран, которые не приспособлены к Евросоюзу как к мирному проекту» [3], каким он задумывался отцами-основателями единой Европы.

Сложно определить, какое будущее видится лидерам единой Европы в глобальном мире и место ЕС в нем. Но дело здесь не только в упомянутом кризисе лидерства и отрыве европейских элит от реалий и массового сознания жителей стран ЕС. О будущем мировом порядке все современные ученые говорят, как о принципиально неопределенном. По мнению З. Баумана, мы живем в период межвластия – *Interregnum*, «когда старые рецепты больше не работают, но и новые и более адекватные способы еще не изобретены, уже не говоря об их воплощении» [5]. Состояние *Interregnum* предопределяет сложность и много-



векторность социальных процессов. Одновременно развиваются разнонаправленные тенденции интеграции и дезинтеграции, модернизации и архаизации, которые не позволяют четко зафиксировать основные тренды. То же происходит и в духовной сфере. Ренессанс религии, которая становится основанием для идентичности в условиях глобализации, и столкновение лицом к лицу с обществами, принадлежащими к разным культурным парадигмам, актуализирует вопрос о соотношении религиозного и секулярного в Европе.

Идея создания единой европейской социальной общности получила оформление в виде соответствующей политики ЕС, в которую входили и постоянные замеры общественного мнения, и его анализ. Углубление политической интеграции (когда все больше национального суверенитета уходит в Брюссель) с необходимостью требует консолидации социального пространства, чувства сообщества, по Р. Далю [6], или же становления европейского макрорегиона в качестве «большого сообщества» [7. С. 366].

По мнению специалистов Центра Шумана [8], главный теоретический вопрос следующий – как культурное многообразие может быть вписано в либеральную демократию и секулярное общество? В данном случае европейская секулярность означает не антирелигиозность, но индивидуализированные формы религиозности в противовес общинным формам религиозности, традиционным для мигрантских сообществ. При этом базовые ценности и выстраиваемые на их основе идентичности не должны вступать друг с другом в конфликт [9]. Как мы видим сейчас, несмотря на европейский кризис солидарности, касательно базовых ценностей европейский «общий знаменатель» просматривается. Именно ценности солидарности выходят на первый план.

Но возможна ли солидарность без сакральности? Философ П. Гречко утверждает, что нет. Анализируя подход Э. Дюркгейма, он пишет, что по «убеждению французского социолога, общество нуждается в религии, или коллективной вере: ее ресурсы незаменимы в деле выработки определенной солидаристской гомогенности, нормативного порядка или «социального единства» общества. В попытке его обоснования наука выходит на общественные и моральные интересы, символическим выражением которых как раз и является религия. Более того, Дюркгейм считал возможным называть моральную общность церковью» [10. С. 12]. Именно об этом речь идет, когда мы говорим о европейских ценностях в основании социального и политического единства ЕС.

Насколько корректно рассуждать о специфических европейских ценностях? По Р. Инглхарту, нет «европейских» ценностей, которые противоречат «русским» или «конфуцианским», они всеобщи и определяются конкретными параметрами [11]. В основе ЕС лежит западный ценностно-политический проект, стоящий на китах рыночного либерализма, индивидуализма, прав человека, либеральной демократии и берущий основы в протестантской этике. Это проект постиндустриальных, постсекулярных и постматериальных обществ, в которых свершился переход от ценностей группового выживания к ценностям индивидуального выбора.

Однако, помимо «классических» общеевропейских ценностей – свободы, демократии и прав человека, респонденты предлагают и другие варианты: культурный плюрализм, творчество в искусстве, технологический подъем, основанный на философии и гуманизме, склонность к объективности и логическому мышлению, характерные для европейской культуры вообще, общность исто-

рического опыта и памяти, общность культурных кодов, экологичность, способность к устойчивому развитию [12]. Эти специфические европейские ценности по характеру своему, безусловно, светские, но корнями своими уходят в религиозные основания.

В Европе одновременно идут процессы секуляризации и десекуляризации. Вообще, «говорить о секуляризации можно лишь применительно к “христианскому миру” и, соответственно, к отраженным процессам в “зонах вестернизации” в других культурно-религиозных мирах. Секуляризация есть событие, происходящее внутри христианского в религиозном отношении пространства» [13]. Но это процесс далеко не линейный и не predetermined, как казалось еще недавно. Особенно в условиях внутриевропейских миграционных процессов, когда ряд стран ЦВЕ демонстрирует разворот к традиции в политике и духовной жизни.

Но европейский истеблишмент часто следует собственной идеологии европеизма и крайнего секуляризма. Они возводят европеизм и веру в ценности и достижения ЕС до гражданской религии, а сам Евросоюз, по выражению П. Гречко, в «светски-трансцендентный объект» [10. С. 11]. Универсальность европейских ценностей и прав человека в том специфическом понимании, которое сложилось у брюссельских элит, предлагается воспринимать на веру уже давно. Все шире круг вопросов, которые априори ясны и не подлежат дискуссии. «Грандиозная машина компромиссов, выстроенная Европейским Союзом, все чаще воспринимается как большая институционализованный коалиция левоцентристов с правоцентристами, которая регулярно игнорирует все остальные мнения» [14]. Сегодня ценности Брюсселя далеко отошли от ценностей

отцов-основателей ЕС. Это манифестируется, помимо прочего, «все более активным вторжением Европейского Союза в религиозную сферу. В частности, оно проявилось в попытках навязать односторонний взгляд на историю Европы в тексте Конституции ЕС, с игнорированием эпохи, в которой христианство играло ведущую роль. Вторжение политического характера было также замечено в резолюциях Европарламента – например, в требовании обеспечить свободный доступ на Святую Гору Афон. Наконец, сугубо религиозная составляющая приобрела особую значимость при обсуждении членства в Евросоюзе Турции – страны с преимущественно мусульманским населением» [15]. Постараемся кратко охарактеризовать эволюцию христианско-демократических начал Европы.

С первых лет после окончания Второй Мировой христианская религия играла заметную роль в начавшихся процессах евроинтеграции по многим причинам. Вообще «в свое время религиозная определенность «духа капитализма» была (и по инерции остается) составной частью «гражданского этоса» Запада» [10. С. 14]. По мнению ряда исследователей, на начальных этапах интеграции определенную (а в некоторых источниках – определяющую) роль играла Римско-Католическая Церковь. Х. Казанова подчеркивает, что «первоначальный проект Европейского Союза был христианско-демократическим, санкционированным Ватиканом. Его реализация начиналась на фоне общего религиозного подъема в Европе после Второй мировой войны и в геополитическом контексте холодной войны. Словосочетания «свободный мир» и «христианская цивилизация» стали синонимами» [4]. Причин столь масштабной поддержки Ватиканом процессов евроинтеграции было несколько.

Во-первых, впервые идея христианского мира получала столь четкое воплощение и институциализацию, создавались прочные основы для его существования. В первоначальном замысле ЕС было много гуманистического и пацифистского пафоса. Казалось, с гоббсовской «войной всех против всех» в Европе было покончено навсегда. Папа Пий XII поддержал создание Европейского сообщества как «историческую миссию христианской Европы».

Во-вторых, рассматривая единую Европу в контексте холодной войны как способ ограничения экспансии с Востока, Ватикан опирался в своей антикоммунистической борьбе за европейское единство на христианско-демократические партии Западной Европы – а последние были убеждены, что западная цивилизация тесно взаимосвязана с христианскими ценностями, нуждается в защите от искушений современного образа жизни, а также от коммунистической опасности. Таким образом, бомба замедленного действия была заложена еще тогда: ЕС так или иначе оказывался вовлечен в геополитическое противостояние, что полвека спустя начнет стимулировать дезинтеграционные процессы.

В-третьих, панъевропейское политическое объединение прошлых веков – Священная римская империя – несмотря на укоренение в ней протестантов, защищала католиков Европы от турок в войнах, занималась сохранением и защитой автономии католических земель. В условиях внешней угрозы, таким образом, союз европейских стран автоматически воспринимался как прохристианский и прокатолический [См. там же].

Т. Бёрнс подчеркивает, что сам ЕС был в значительной степени сформирован католическим социальным учением [16]. Пока во главе ЕС стояли

глубоко религиозные люди – отцы-основатели ЕС Р. Шуман, А. де Гаспери и другие – европейская идея была неотрывно связана с идеей христианской. Роль христианских демократов в становлении единой Европы сложно переоценить. Они добились впечатляющих результатов на первых послевоенных выборах в Западной Европе. Их принципы нашли отражение в конституциях Франции, Италии и ФРГ. В 1980-е влияние христианских демократов вновь усилилось благодаря вкладу в создание Европейского союза и в связи с международной консолидацией. В конце 1980-х христианские демократы на волне европеизации стали играть заметную роль в странах Восточной Европы. В 1976 г. была создана Европейская народная партия – общеевропейская политическая партия правоцентристского толка. ЕНП – это «объединение политического центра, чьи корни лежат в глубинах истории европейской цивилизации» [17]. ЕНП – одна из крупнейших партий Европы, представленная во всех политических институтах Европейского союза, а также в Совете Европы.

Однако в Европе довольно аморфная политическая идеология христианских демократов, основанная на социальном учении церкви, часто подвергалась упрекам в оппортунизме. По мнению Р. Йоха, «в период после второй мировой войны христианская демократия проявила себя как действенная альтернатива как нацистскому эксперименту, так и коммунистической угрозе. В 50-х годах прошлого века христианская демократия пошла на некий исторический компромисс – заключила неписаное соглашение о том, что левые и правые демократы не будут стремиться к взаимному уничтожению, а будут сотрудничать друг с другом в деле защиты демократического общества от тоталитарного соблазна. Кризис наступает в конце 60-х годов, когда так

называемые «новые левые» в Европе становятся все более радикальными не только в культурных и моральных вопросах, но и в своем отношении к демократии западного образца... Вторая причина кризиса видится в том, что с конца 60-х годов Европа переживает процесс всеобъемлющей секуляризации, и все меньше становится тех, кто не только разделяет догматы веры, но и готов руководствоваться рекомендациями церкви на выборах. В последние два-три десятилетия христианская демократия находится в упадке, в глубоком кризисе, о ней уже нельзя говорить, как об одной из двух важнейших политических сил» [15]. Христианские демократы теряют позиции в национальных парламентах и правительствах, а также в Европарламенте.

По мнению А. Маннхайма, идеология христианских демократов в Германии, как самом успешном примере существования христианских демократов в политике, «за последние более чем полвека, что касается основных ценностей и направления политики, по сути мало в чем изменилась. В определенной мере утратила значение сугубо религиозная ориентировка. Ныне в рядах христианских демократов можно встретить мусульман, иудеев, представителей других религий и даже атеистов» [Там же]. В этом отношении примечательно высказывание известного итальянского и европейского политика Р. Бутильоне: «Необязательно нужно быть верующим христианином – главное, чтобы этот человек был привержен основным ценностям христианской цивилизации. Ведь можно быть христианином, не принадлежа ни к какой церкви» [Там же]. Это высказывание хорошо отражает подход современных христианских демократов.

В современной Европе идут разнонаправленные тенденции: с одной стороны, общемировой процесс

«возвращения религии», радикализация традиционности вплоть до социальной архаизации параллельно с правыми тенденциями в политике (это касается и ряда стран Центральной и Восточной Европы, и европейского ислама). С другой – сакрализация светского, формирование гражданской религии европейских ценностей. Цель одна – укрепление общеевропейской солидарности. Но пути к ней диаметрально противоположны.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Романова Т.* Кризисы Европейского союза и его будущее // Россия в глобальной политике. URL: <http://www.globalaffairs.ru/valday/Krizisy-Evropeiskogo-soyuza-i-ego-budushee-18320> (дата обращения: 23.04.2017).

2. *Berger R.* Europas Werte, Europas Wirtschaft. Available at: <http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/europaeische-union-europas-werte-europas-wirtschaft-12290042.html> (accessed 23 April 2017).

3. *Саква Р.* Батюшки-светы, это Brexit! // Россия в глобальной политике. URL: <http://globalaffairs.ru/global-processes/Batyushki-svety-eto-Brexit-18217> (дата обращения: 23.04.2017).

4. *Casanova J.* Religion, European Secular Identities, and European Integration. Available at: <http://www.eurozine.com/religion-european-secular-identities-and-european-integration/> (accessed 27 April 2017).

5. *Бауман З.* Текучая модерность и текучий страх: взгляд из 2011 г. URL: <http://www.gazetaprotestant.ru/2012/01/tekuchaya-modernost-i-tekuchij-strax-vzglyad-iz-2011-goda/> (дата обращения: 23.04.2017).

6. *Даль Р.* Проблемы гражданской компетентности // Пределы власти. 1994. № 1.

7. *Бусыгина И.* Региональная интеграция в современном мире и динамика макрополитической идентичности // По-



литическая идентичность и политика идентичности. Том 2. М.: РОССПЭН, 2012.

8. *Dobbernack J., Modood T.* Tolerance and Cultural Diversity in Europe. Theoretical Perspectives and Contemporary Developments. Available at: [http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/19790/ACCEPT\\_PLURALISM\\_Report\\_2011\\_03\\_WP2\\_R\\_ev.pdf?sequence=1](http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/19790/ACCEPT_PLURALISM_Report_2011_03_WP2_R_ev.pdf?sequence=1) (accessed 26 April 2017).

9. *Казаринова Д.* Европейское гражданство и культурное разнообразие в Европе: проблемы соотношения // Человек. Сообщество. Управление. 2014. № 3. С. 41-50.

10. *Гречко П.* Гражданская религия: от сакральности божественной к сакральности человеческой // Философские науки. 2012. № 4. С. 11-26.

11. *Инглхарт Р.* Зачем социологи, психологи, экономисты и политологи изучают ценности? Лекция цикла «Мировой класс». URL: <http://mirznanii.com/v/vqZWiv-h98c-183685/zachemsotsiologi-psikhologi-ekonomisty-i-politologi-izuchayut-tsennosti-ronald-inglkhart> (дата обращения: 23.04.2017).

12. Debating Europe Platform. Available at: <http://www.debatingeurope.eu/2011/12/19/is-a-european-identity-possible/#.U9A9aLEQP5k> (accessed 23 April 2017).

13. *Кырлежев А.* Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120.

14. *Бронинг М.* Правый популизм в Европе: устоит ли центр? (перевод Foreign Affairs). URL: <https://sputnikpogrom.com/translated/56615/can-the-center-hold/#.WOXjOfnyjIU> (дата обращения: 15.06.2016).

15. Почему христианские демократы в Европе теряют поддержку избирателей. URL: <http://www.svoboda.org/a/454403.html> (дата обращения: 26.04.2017).

16. *Byrnes T., Katzenstein P.* Religion in an Expanding Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

17. European People's Party (Официальный сайт Европейской народной партии) – <http://www.epp.eu> (accessed 25 April 2017).

18. *Черчилль У.* Речь в Цюрихском университете. URL: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2009/26/re10.html> (дата обращения: 25.04.2017).

*Н.М. Марджи*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: nada.m.marji@gmail.com*

## **РЕЛИГИОЗНОСТЬ И МИСТИЦИЗМ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ МИРЕ КАК СТРЕМЛЕНИЕ К ПОСТИЖЕНИЮ ТАЙНЫ**

В статье рассматривается понятие тайны и его соотношение с религиозным и мистическим типами знания в современном мире. Массовое распространение различных верований, в том числе фундаменталистского толка, заставляют нас совершить попытку поиска причин этих процессов в постсекулярном обществе.

**Ключевые слова:** тайна, мифология, религия, мистицизм, сакральное, современность, постсекулярность.

Тайна – это явление, которое представляет собой особый интерес, поскольку содержит в себе отсылку (намек) на сокрытое в жизни человека. Под тайной иногда может подразумеваться секрет – более простое и распространенное в русском языке слово, часто используемое, например, детьми в различных играх. Для взрослого человека тайна может включать в себя нечто неизведанное, требующее ответа, но остающееся без него. Предмет философии во многом и есть тайна – бесконечное вопрошание в неизвестность, тщетное разгадывание загадок бытия. В обыденном смысле тайна в первую очередь может вызывать у нас ассоциации с религиозностью и различными формами сакральности, подспудно толкающими нас к поиску простых ответов на трудные вопросы; посему сакральность и различные мистические формы познания достаточно активно продолжают свое распространение и развитие в так называемом постсекулярном мире.

Тайна тесно связана с экзистенциальной тревогой или просто чувством страха, которое вынуждает человека искать помощи у высших сил (богов), оберегать, скрывать блага (например, об этом свидетельствуют различные традиции народов мира о сохранении настоящего имени новорожденного в секрете и нареkania его «мирским» именем). Таким образом, тайна обуславливает возникновение различных форм религиозного и мистического сознания, поскольку изначально является имманентным оберегом благ, связанных с плодородием и рождением новой жизни. Тайна призвана охранять сакральное и создавать новые пути общения с божествами и природой ради сохранения и преумножения жизненных благ.

Обращаясь к религиозному и мистическому типам постижения тайны и чувству страха, сопровождающего их, целесообразно обратиться к трудам феноменолога и религиоведа Р. Отто, который ввел специфическое понятие сакрального, священного – «нуминозного» (происходит от латинского *numen* – божество). Р. Отто пытался избежать немецкого термина «*göttlich*», который в его эпоху уже был нагружен различными смыслами, связанными с конкретными образами богов. Посредством нуминозного – священного Р. Отто описывал иррациональное чувство ужаса и таинственности, испытываемое человеком в момент общения с богом. Тайна является основным компонентом нуминозного, и опыт общения с богом всегда связан с ощущением присутствия тайны.

Речь идет об определенном переживаемом чувстве и индивидуальном религиозном опыте: «Это чувство может пронизывать душу мягким потоком, <...> может своей непрестанной данностью потрясать душу, <...> приводить к странному волнению, упоению, восторгу, экстазу, <...> оно может стать тихим, смиренным содроганием и онемением твари перед... – да, перед чем? Перед тем, что в не-

сказанной *тайне* возвышается над всяким творением. <...> *Mysterium понятийно, отвлеченно* именуется не что иное как сокровенное, т.е. не явное, не постигаемое и не понимаемое, необычное и хорошо знакомое, не обозначая ближе его самого в соответствии с «как». Но *подразумевается* этим нечто безусловно положительное, переживаемое только в чувствах. И эти чувства мы способны в себе различить, даже прояснить их в себе, если они вызывают отклик у нас в душе» [1. С. 23]. Ощущение тайны в религиозном опыте напрямую связано с переживанием чувства собственной тварности перед сакральным, величия бога, восхищения перед ним и в то же время страха.

Говоря о религиозности (как наиболее древней форме постижения тайны, выросшей из мифологии) и мистическом, следует отметить ряд моментов, характеризующих особенности сознания человека.

Прежде всего, для религиозности характерна вера в существование сверхъестественных сил, Бога, который имеют абсолютную власть над природой и человеком. «Сверхъестественное – это и есть главная тайна любой религии. Чаще всего сверхъестественное – это Бог. Бог – это всегда Тайна» [2. С. 26]. Также религиозность призвана регулировать отношения между человеком и миром; первые религиозные формы были направлены на гармонизацию взаимоотношений людей с природой и стихией, так зарождались первые ритуалы. Впоследствии в христианстве стали избегать первобытного примитивизма, возникли иные формы общения с Богом (например, свеча в христианстве является символом жертвы, тогда как в некоторых древних религиях жертвой мог быть даже член семьи). В авраамических религиях до сих пор сохраняется традиция приносить в жертву живое существо, например, в исламе приносят в жертву барана во время священного праздника Ид аль Адха, что подспудно связано со внутренним стрем-

лением ислама к возрождению жизни, соответствующей временам пророка Мохаммада.

На всех этапах своего развития религия являлась средством выражения глубокой человеческой уязвимости перед обстоятельствами жизни, попыткой ее изменить. Поиск причин, ответов на вопросы, касающиеся социального неравенства, несправедливости, природных катаклизмов, влияющих на нашу жизнь, и т.п. – все это зачастую порождает религиозное сознание. В подобных ситуациях формируются психологические предпосылки для поиска надчеловеческих, сверхъестественных причин для объяснения и толкования жизни и мира.

Зарождение религии определяется тремя основными предпосылками: определенной мифологической базой, психологическими причинами и наличием веры в сверхъестественное. Современный мир остается во многом религиозным возможно и потому, что сознание человека направлено на постижение тайны бытия, которое, по сути, синонимично Богу. А тайна, в свою очередь, непосредственно исторически связана с мифологией, имеет мифологические корни в культурно-историческом срезе. «Миф всегда был тайной для человека, <...> мифология принципиально мистериальна» [Там же. С. 30]. Неразрывно связанная с мифологическими истоками, мистерия в религиозном сознании поддерживается и сохраняется как центральное понятие (здесь можно привести в пример семь таинств христианства).

Говоря о мистическом сознании (и мистицизме как неотъемлемой части постижения тайны), следует отметить, что оно во многом является семантически равным с тем, что мы понимаем под религиозным сознанием, однако зачастую выходит за рамки только лишь религиозного. В этом смысле, говоря о мистическом, не следует сужать объем этого понятия лишь религиозными рамками. Упо-

мянутая нами концепция феноменолога Р. Отто является одной из возможных теологических конструкций постижения тайны. Мистицизм, в свою очередь, представляет собой комплекс практик, служащих для познания тайны на эмоциональном уровне, отказывающихся от рациональных оснований (религия же не отказывается от разума, взять хотя бы факт признания католической церковью вины перед Дж. Бруно [3]).

Мистицизм является особой разновидностью духовной жизни, отвергающей рациональный, когнитивный способ постижения тайны, который свойственен, например, науке и философии. Мистицизм главным образом представляет собой выверенную систему практик: «В таких доктринах представлены: типологии мистических практик (например, прорицательные практики, оперативные практики – теургия, некромантия, медиумические, спиритические и проч. практики, а также божественные, естественные, демонические практики и др.); символические нормы, регулирующие такие практики, вплоть до таких символов, как молчание («благородное молчание»); описание тайны посредством отрицаний (апофатическая теология) или «самостной необходимости существования» в суфизме и др.» [2. С. 63]. Ярким примером религиозного мистицизма может служить мевлевийский танец-ритуал суфиев Сама'а (араб. – хв кеволеч огороток ямерв ов , (سماع) одит в транс посредством пения, музыки и танца. Сам танец представляет собой раскручивание вокруг себя и повторение определенных молитв. Интересно, что данный ритуал был признан ЮНЕСКО в 2005 году шедевром культурного наследия [4], т.е. за ним был закреплен статус не только суфийского тариката, но и произведения искусства.

Главным состоянием, являющимся целью для мистицизма, выступает экстаз. Один из вариантов перевода этого слова с древнегреческого (ἔκ-στασις) означает «пре-

бывание вне» [5], очевидно, вне самого себя. М. Элиаде писал, что источниками вдохновения в архаических обществах являлись различные видения, откровения, и «именно посвященные в тайны экстаза и тайны Вселенной, приумножают и перерабатывают традиционные мифологические мотивы» [6. С. 140]. В экстатическом состоянии размываются границы между субъектом и объектом, человек выходит за пределы своей личности и напрямую общается с Богом, постигая тайны бытия. Присваивая тайну себе, мистик ощущает бесконечное счастье, удовлетворение, восхищение, ряд различных возвышенных эмоций. Как правило, мистик начинает поэтизировать переживаемые чувства, и это выливается в различные фантазмагорические рассказы о пережитом опыте, тем самым стираются границы между реальным миром и миром «экстатическим», фантастическим, что позволяет ему рассуждать об устройстве познанных им состояний и реальностей и по-настоящему жить в них. Тем не менее «многообразные формы мистицизма отличаются по сути лишь различными «рекомендациями» относительно того, как, каким образом организовать аффективно-эмоциональное состояние субъекта для того, чтобы в очередной раз войти в «транс» переживания тайны и ощутить ее неповторимый эзотеризм» [2. С. 66]. Таким образом, мистик становится буквально на место Бога, и, не зная страха, познает мир и гармонизирует свои отношения с ним. Этот момент является крайне важным и глубоко отличает мистицизм от религиозного познания тайны. И сегодня мы наблюдаем, как современный, стремительно глобализирующийся мир находится в ситуации еще большего распространения различных религиозно-мистических течений в свете открытия разных возможностей познания тайны, что представляет собой реализацию вечного человеческого стремления к ресакрализации бытия.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2008.
2. *Найдыш В.М.* Власть тайны. Очерки по философии мифологии М.: Альфа-М, 2014.
3. URL: <http://www.kommersant.ru/doc/184859> (дата обращения: 25.04.2017).
4. Available at: [http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/39eur\\_uk.htm](http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/39eur_uk.htm) (accessed 25 April 2017).
5. Available at: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=e\)/kstasis](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=e)/kstasis) (accessed 25 April 2017).
6. *Элиаде М.* Аспекты мифа М.: Академических проект, 2014.
7. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие. М.: Республика, 1993.

*М.М. Мchedlova*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Институт социологии РАН,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: mchedlova\_mm@rudn.university*

## **РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: НОВЫЕ ГРАНИЦЫ СОВРЕМЕННОСТИ\***

Статья посвящена анализу новых форм взаимоотношений религиозного и светского в параметрах поливариативных манифестаций религиозных интенций в современном мире, переформа-

---

\* Статья подготовлена в рамках НИР РУДН «Религия и образование: современный социально-политический контекст», № 101206-0-000.



тирующих качество социальности и политические стратегии. Акцент сделан на образовании как сфере реинтерпретации секулярной парадигмы в эпистемологическом и политическом ракурсах современности.

**Ключевые слова:** религия, светскость, современность, образование, секуляризация, постсекулярное общество.

Современные тенденции политизации религии и конфессионализации политики являются катализатором не только теоретических поисков выхода за традиционные эпистемологические рамки рассмотрения соотношения религии и общества, религии и политики, что определяет предметное поле исследовательской проблематики, но и отражают политические практики и социальные контексты, связанные с многообразием проникновения религиозных референтов в политику, несводимого к единой схеме. Новым полем исследовательского пространства изучения религии и специфики социально-политических трансформаций является изменение статуса религии как частного дела конкретного человека, ее возвращение в публичное пространство в различных формах, политико-институциональный ракурс общения религиозных организаций и социально-политических институций. Именно они все чаще становятся призмой исследования взаимоотношений религии и политики.

Видоизменение параметров современности имплицитно в качестве одного из основных теоретических векторов исследования взаимоотношений религии и политики судьбу традиционных теорий секуляризации: сложившаяся модернизационная парадигма исследования воздействия религиозного фактора на общество и политику, настаивавшая на том, что постепенно «религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свое значение» [1. Р. 14], перестает удовлетворять эпистемологи-

ческим запросам современности и параметрам реальной жизни, отражающим противоречия между политическим метанарративом Модерна и плюрализмом современности<sup>47</sup>. Одним из фундаментальных вопросов методологического порядка является проблема сопряжения изменений как ключевого принципа современности, возникновения нового качества социальности, инициированного глобальными и универсальными тенденциями, и оснований плюрализации социально-политического пространства.

Плюрализация действительности индуцирует проблематичность универсально-применимой концептуальной схемы, упорядочивающей и объясняющей реальность исходя из единых принципов. «Плюрализм – реальность нынешней социокультурной жизни во всех ее проявлениях. В современном мире идей действительность предстает как некое множество, которое нельзя непротиворечиво упорядочить на основе общих правил и подходов» [3. С. 12]. Неуниверсальное восприятие плюрализма объясняется частично доминированием в нем горизонтальных связей и зависимостей, в то время как с универсальностью мы, по мнению П.К. Гречко, привыкли связывать властную, всегда более приметную вертикальность [4. С. 115]. Осознание в гуманитарной рефлексии плюрализации действительности, в том числе в концептуальном и политическом ракурсах, порождает различные операциональные познавательные схемы и новые смыслы старых понятий, приспособляемых к необходимости объяснения качественно нового состояния реальности и знания.

---

<sup>47</sup> Плодотворно работает в плюралистической парадигме и в сфере переосмысления теории секуляризации И.Г. Каргина, отражая различные аспекты плюрализации, связанные с религией и политикой [См. 2].

Одновременно все императивнее становится установка, что «нельзя исключать из публичной сферы религиозные или самобытные культурные мотивы и источники для формирования законодательства и общественной этики» [5], а возрождающаяся роль религии в ряде случаев кажется весьма конструктивной, поскольку способна актуализировать, дополнять и в дальнейшем развивать ряд ставших неэффективными светских концепций общественного развития [6. С. 35]. С другой стороны, многие прецеденты стали катализатором напряженного обсуждения пределов демократических ценностных рамок политического развития и переосмысления ценностных контекстов индивидуального и коллективного бытия в политических параметрах. Эти сюжеты стимулируют дискуссии, центрирующиеся вокруг политико-правовых принципов светскости и свободы совести, как в отечественной политической науке, так и в среде российских религиозных деятелей.

В настоящее время не сформировалось единого подхода к определению основных понятий новых концептуальных объяснительных схем: «десекуляризации», «ре-секуляризация», «контрсекуляризация», «постсекулярное»<sup>48</sup> и т.д., однако данная тенденция так или иначе находит свое отражение во всех современных концептуальных подходах о роли религии в трансформации общества как за рубежом, так и в России. Одним из значимых

---

<sup>48</sup> Концепция постсекулярного общества имеет методологической целью снятие противоречивости между религиозным и светским. На Западе среди предлагающих данный подход в политических координатах следует отметить прежде всего Ю. Хабермаса и П. Бергера, тогда как в среде российских мыслителей значимое место занимают А. Кырлежев, Д. Узлайнер и др. Однако о большой популярности данной концепции пока говорить не приходится, поскольку ее политический нарратив для российских реалий достаточно проблематичен.

концептуальных поисков объяснения новых форм взаимоотношений религии и политики становится плюралистическая парадигма как одновременная возможность существования множественных секуляризаций и десекуляризаций, зависящих от таких переменных, как: масштаб трансформации (от нескольких институтов до всего общества); институциональный механизм распределения власти между религиозным и светским акторами; способ приведения этих механизмов в действие; идеологии, легитимирующие эти механизмы.

Отмеченная ключевая проблема и точка пересечения основных теоретических и мировоззренческих дискуссий, а именно принцип светскости, заложенный в политический метанарратив современности, структурирующий государственно-конфессиональные отношения и выстраивающий во многом саму сущность взаимоотношений между церковью, обществом и государством, актуализирует в гуманитарном и политическом знании вопрос о пересмотре границ принципа светскости. Это проявляется и в новых политических практиках, демонстрирующих противоречивость и актуальность в оценках манифестации религиозной ориентации или, наоборот, ее противоположности. Является ли политико-правовой принцип светскости предельным или сегодня возникают какие-то точки пересечения религиозного и светского – этот вопрос представляется ключевым. Среди всего конгломерата интерпретаций наиболее пессимистичные оценки сводятся к утверждению, что светский проект потерпел решающее поражение, утратив монополию на описание реальности. Глубинная проблема современности – новые конфигурации взаимоотношений религиозного и светского, государственных и религиозных институтов преломляются при обсуждении и решении конкретных вопросов, которые выходят на общественно-политическую повестку дня.

Одним из таковых является отношение к сфере образования. Именно отделение образования от религиозных смыслов и институтов позволило реализовать определенную российскую модель светскости и сформировать секуляризированное общественное сознание и воспроизводить его на протяжении длительного времени вне зависимости от политического режима и экономической модели. При рассмотрении вопроса об образовании, вернее борьбы за переопределение сегментов данной сферы между государственными и религиозными акторами, основополагающими оказываются два момента: объем и роль религиозного образования в светской школе (проникновение религиозных смыслов в светскую школу) и существование высших учебных заведений и специальностей подготовки по религиозным предметам, прежде всего богословию и теологии, насколько они являются признаваемыми и равноположенными иным специальностям в светской структуре научных специальностей, областей знания и градации степеней. Одновременно широкий эпистемологический вопрос о господствующей в обществе парадигме картины мира, фундаментальных принципов теории познания и господствующих мировоззренческих взглядов, определяющих критерии истинности, предопределяет политические импликации, прежде всего в модели и распределении ролей в государственно-конфессиональных отношениях.

В мире нет единственно сложившейся модели решения первой из обозначенных проблем. Можно выделить несколько основных институциональных типов решения данной проблемы на основе такого критерия, как наличие религиозного курса в школьной программе, а также его обязательности для изучения: наличие государственных ведомств, управляющих образованием, объединенных с теми, которые отвечают за религии (например, Министерство церковных дел и образования или ведомство церков-

ных дел Министерства образования (Норвегия, Швеция)); обязательность изучения религии в странах с государственной церковью (Великобритания, Дания, Греция); отсутствие государственной церкви, но обязательность изучения религии в школе (Швеция, Турция); обязательное изучение религии, с возможными исключениями для отдельных школ или учащихся (ФРГ, Австрия); религиозные курсы предоставляются на выбор учащихся (Испания, Португалия, Италия, Польша, Бельгия, Ирландия, Канада); конституционный запрет на любое присутствие религии в школе и преподавание религиозных предметов (Япония, Мексика, Франция).

Что касается России, то коренной перелом присутствия религиозного образования в школе произошел сразу после Октябрьской революции с изданием Декрета СНК РСФСР от 23.01.1918 «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», который вводил строгий запрет на любое присутствие священнослужителей в школе, таким образом предопределив выбор крайней формы светскости государства. Закон «О свободе совести и религиозных организациях» новой России довольно детально прописывает многие аспекты взаимодействия государства и религиозных организаций. В нем настаивается, что государство обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. Однако с 90-х гг. в условиях общественно-политической трансформации дискуссии по этому поводу возобновились, и вопрос о религиозном образовании оказался в фокусе общественной повестки дня. Если дискуссия о целесообразности и способе присутствия ОРК в школе идет давно, и уже четко сложилась конфигурация и интересы участников данного процесса, то область высшего образования и наука были закрыты для религиозных смыслов. Первым шагом в расширении присутствия религиозных

институтов в сфере высшего образования было создание или расширение конфессионально-ангажированных ВУЗов, прежде всего под эгидой или при участии РПЦ гораздо более широкого масштаба, чем сугубо религиозные заведения. Одновременно богословское образование могли получать все желающие, а не только люди, готовящие себя к служению в Церкви. Вторым – создание кафедр теологии в различных ВУЗах. При этом следует подчеркнуть, что политика признания теологии научной специальностью – это не спонтанное решение, а планомерная и широкая стратегическая компания, начатая 25 лет назад. Впервые отделение теологии появилось в 1994 году в Омском государственном университете, сегодня подготовка по специальности «теология» ведется в 40 высших учебных заведениях России, из которых 10 – государственные.

В январе 2015 года Высшая аттестационная комиссия утвердила теологию в качестве научной дисциплины. Важнейшими этапами институционализации теологии как научной специальности были создание Диссертационного Совета и экспертного Совета ВАК. Необходимо отметить, что в дореволюционной российской традиции теология как дисциплина (в западном смысле) не преподавалась. В университетах на различных факультетах преподавалась только церковная история, всеобщая и русская, и церковное каноническое право. Поэтому вопрос о российской теологической интеллектуальной традиции и ее институциональном оформлении вызывает дискуссии. В палитре интерпретаций четко прослеживается проблема – новые формы политического и концептуального сосуществования религиозного и светского. Неслучайно Митрополит Волоколамский Илларион обосновывает необходимость и целесообразность введения теологии требованиями национальной безопасности: «преподавание теологии в светских учебных заведениях нашей страны – это, в каком-то смыс-

ле, вопрос национальной безопасности. Потому что мы видим, к сожалению, что в мире сегодня существуют силы, которые пытаются использовать религию для дестабилизации общества, для совершения террористических актов и вовлечения молодых людей в террористические организации» [7].

Основной проблемой, таким образом, манифестирующей в современном образовательном пространстве, следует считать пересмотр взаимоотношений светского и религиозного и, как следствие, переформатирование системы государственно-конфессиональных отношений и императивности института свободы совести. Эта же проблема воспроизводится в артикулировании нового понимания соотношения науки и религии как равно положенных форм человеческого знания, также как и равноправия мировоззрений: научного и религиозного.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Wilson B.* Religion in Secular Society: A Sociological Comment. L.: Watts, 1966.

2. *Каргина И.Г.* Качественные изменения дискурса секуляризации в конце XX – начале XXI в. // Теория и практика общественного развития. 2014. № 1. С. 109-115.

3. *Кирабаев Н.С.* Кризис современности и современные проблемы философской методологии // Диалог цивилизаций и посткризисный мир / Под ред. Н.С. Кирабаева, Ю.М. Почты, В.Г. Иванова. М.: РУДН, 2010.

4. *Гречко П.К.* Диалог цивилизаций: опыт онтометодологического осмысления // Диалог цивилизаций и посткризисный мир / Под ред. Н.С. Кирабаева, Ю.М. Почты, В.Г. Иванова. М.: РУДН, 2010.

5. Вклад Представительства Русской Православной Церкви в Страсбурге в общественное обсуждение доклада Группы видных деятелей «Жить вместе – разнообразие и свобо-



да в Европе XXI века» // Представительство Русской Православной Церкви в Страсбурге. Страсбург, 11 июля 2011. URL: <http://www.strasbourg-geor.org/?topicid=777> (дата обращения: 01.05.2017).

6. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85-94.

7. Митрополит Волоколамский Иларион: Преподавание теологии в светских учебных заведениях – это, в каком-то смысле, вопрос национальной безопасности. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4545326.html> (дата обращения: 01.05.2017).

*Е.Ю. Новикова*  
*Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: novikovaelena77@yandex.ru*

## **ПОЛИКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ\***

В статье выделены четыре направления исследования социокультурной детерминации экономического сознания. Показано значение исследования экономического сознания для теории и практики реформ.

**Ключевые слова:** экономика, сознание, культура, менталитет, реформы, модернизация, активность, человек.

Исследование культурных оснований экономического сознания представляет интерес как в теоретиче-

---

\* Некоторые тезисы данной работы были опубликованы автором в статье «Ценности и экономическая деятельность» (Вестник Российского экономического университета им. Плеханова. 2008. № 4).

ском, так и в практическом аспектах. Модернизация и экономические реформы, процессы глобализации, массовая миграция населения делают актуальным культурологический анализ экономического сознания и экономического поведения.

Правомерно выделить основные направления исследования экономического сознания в его социокультурной детерминации. *Во-первых*, важной задачей является понимание человека как субъекта социально-экономической деятельности и носителя сознания. В исторической ретроспективе выделялось несколько основных трактовок человека [1]. В классической теории, идущей от А. Смита и Д. Рикардо, «экономический человек» рассматривался как рациональный максимизатор прибыли. Культурные основания экономического сознания связывались с традициями европейского общества и специально не рассматривались. Подобные взгляды ретранслируются и посредством современной неоклассической теории. Ее распространение как единого образца «для всех времен и народов» через научные и учебные пособия по рыночной экономике формирует и образ человека как расчетливого прагматика с акцентированным эгоизмом, сознание которого оправдывает достижение личной выгоды на принципах индивидуализма.

В русле утилитаризма в экономическое сознание субъекта включались эмоции и чувства, удовольствие и страдание, связанные с переживанием положительных и отрицательных аспектов экономического поведения. Однако считалось, что выбор экономического решения и оценка чувств в структуре экономического сознания осуществляются рационально.

В историческом направлении экономической мысли подчеркивалась значимость этнокультурных оснований сознания, обусловленных историей страны. Авторы давали

характеристику экономического сознания стран и народов, акцентируя внимание на ценностях и формах их реализации.

В социально-экономических направлениях экономическое сознание связывалось с объективностью социальных законов общества, и в этом смысле культурные основания определяли скорее форму его проявления, а не содержательные компоненты.

В аксиологических направлениях экономическое сознание рассматривалось в широком контексте ценностей, важнейшими из которых признавались моральные и религиозные [2].

Психологическое направление подчеркивало вариативность экономического сознания, его иррациональность, взаимосвязь с бессознательными процессами.

*Во-вторых*, культурные основания экономического сознания исследуются в контексте личностной идентичности. Этот аспект проблемы экономического сознания приобрел мировую актуальность в связи с ростом межкультурных коммуникаций в экономической среде. Процессы объединения стран и народов в экономическом пространстве, структурирование коммуникаций на рынках труда, адаптация мигрантов в принимающем обществе определяются в конечном счете этнокультурной идентичностью взаимодействующих субъектов. На важность цивилизационных и культурных компонентов сознания в современную эпоху указывал С. Хантингтон, вычлняя проблему этнокультурной идентичности [3].

Проблемы культурной идентичности в настоящее время остро встали в европейских странах в связи с массовым перемещением мигрантов. Обострение межкультурных конфликтов наблюдается прежде всего в сфере экономического и политического поведения. Для России проблема личностной идентичности в структуре экономи-

ческого сознания имеет значение в связи с формированием анклавных рынков труда и локально-социальных пространств, создающихся на основе этнокультурной идентичности. Рост этих тенденций обуславливается не только объективными процессами, происходящими в экономике общества, но и качественной трансформацией сознания в эпоху коренных переломов и реформ. Ценности гражданственности, государственной принадлежности, социально-политической включенности резко снизились за счет акцентирования постоянных и «вечных» ментально-ценностных структур, восходящих к национальному сознанию и религии. Построение экономического поведения на основе этнокультурной идентичности обеспечивает взаимопонимание, надежность, социальную солидарность и поддержку, что востребовано в условиях нестабильности и негативных социально-экономических тенденций либерализации.

*В-третьих*, исследование культурных оснований экономического сознания получило свою значимость в русле проблемы поиска путей выхода из экономических кризисов, необходимости дальнейшей разработки стратегий реформ [4]. Практика реформ в различных странах свидетельствует о возможности ее осуществления на различных культурных основаниях.

В западной экономике актуальными являются ценности протестантской религии. Классической в этом направлении является работа М. Вебера, показавшего значение протестантской этики для развития капитализма. Однако ценности протестантской религии имеют значение и для современности. Они рассматриваются в работах таких авторов, как В. Ойкен, В. Репке, А. Рюстов, Ф. Карренберг. Хозяйственная этика протестантизма ориентирована на решение практических, актуальных проблем. Задача этики – усиление социальной ответственности уча-

стников хозяйственной деятельности. Гуманистические идеи протестантской этики были использованы в теории и практике «социальной рыночной экономики». Идея ответственности христиан была реализована в жизни. На ее основе выдвигались социальные приоритеты, преодолевалось противостояние различных социальных групп, политических блоков, профсоюзов и предпринимателей. При обосновании идей социальной рыночной экономики обращалось внимание на религиозное осуждение крайней поляризации в распределении богатства в обществе, непроизводительные затраты на предметы роскоши, обосновывались принципы государственного регулирования экономики и движения по «третьему пути». Протестантская этика поддерживала принципы субсидиарности, социального партнерства, взаимной поддержки, социальной защиты, поддержки наименее защищенных слоев населения, страдающих от нестабильности рынка. Особое место в религиозных ценностях отводится защите достоинства человека. На основе принципов протестантской морали формируются нормы и установки в социально-экономической сфере. Во-первых, речь идет о государстве с ориентацией на благосостояние широких масс населения, с сильными социальными приоритетами. Во-вторых, подчеркивается роль консенсуса, социального согласия. На основе христианских ценностей выводится идея широкого распределения собственности, поддержки среднего класса, экономической демократии и гуманизации труда. Из принципов христианской морали в странах Западной Европы выводится идея активного участия всех субъектов труда в принятии решений, интеграции труда и капитала в производственном процессе, а также идея свободы мнений в средствах массовой информации [5. С. 40].

В исламской экономической мысли подчеркивается роль человеческого фактора, необходимость инвестиций в

человека, потребность изучения движущих сил его поведения. Разрабатываются рекомендации для поведения мусульманина как производителя, потребителя, предпринимателя, наемного работника. Поведение потребителя регламентируется нормами шариата. Ценностными основаниями являются провозглашенные в Коране принципы общественного блага и добра. В соответствии с принципами Корана человечеству нужно воздерживаться и от чрезмерного производства, и от избыточного потребления. Рыночные отношения должны строиться на принципах справедливости, нравственной чистоты, умеренности и благотворительности.

Рыночные реформы в мусульманских странах первоначально столкнулись с религиозно-традиционным неприятием нововведений и антизападными тенденциями. Потребовалась дополнительная работа по истолкованию исламских норм, и рыночные преобразования связывались с ценностями, которые поддерживаются в Коране. К ним относятся честность, справедливость, осуждение воровства, причинения вреда. При истолковании положений Корана особое внимание уделялось тем ценностям, которые были связаны с принципами личного саморазвития, достижения личного успеха. При этом акцентировались активность, воля и энергия, здравый смысл в противовес догме. Предприимчивость и труд на благо своей семьи рассматривались в аспекте высших нравственных ценностей. В образе пророка Мухаммеда подчеркивались черты, необходимые для развития рыночных отношений – его усердие в труде, в торговой деятельности, забота о достатке. Рыночные реформы потребовали преодоления традиционного для мусульман предубеждения к ссудному проценту, что, в свою очередь, потребовало ценностной переориентации. «Греховный» ростовщический ссудный процент отделялся от «дозволенного» банков-

ского. Процесс накопления капитала в реформируемых мусульманских странах также был связан с ценностями религии. В традиционном истолковании прибыль, как и ссудный процент, рассматривались как запретная «лихва», но в процессе реформ акцентировался принцип законности собственности у человека, выполняющего предписание Корана. Но принцип законности накопления капитала сочетался с принципом религиозного налога в пользу немущих мусульман [Там же. С. 42].

Православная религия в структуре экономического сознания также может влиять на хозяйственную деятельность. Ценности православия связаны с формированием потребностей и установок по отношению к хозяйственной деятельности. Осуждается как гедонизм, так и чрезмерный аскетизм. Православные установки по отношению к распределению богатства осуждают чрезмерное материальное расслоение в обществе, при котором роскошь у одних слоев населения сочетается с нищетой у других. Хозяйственный механизм должен предоставлять возможности для получения работы и достойной заработной платы всеми гражданами. При этом само богатство не осуждается, но грехом считается его несправедливое приобретение. Принцип презрения к «сребролюбию» означает не отказ от денег, а то, что их приобретение должно находить выражение в деятельности на благо своего народа, отечества. С этих позиций осуждается хозяйственная деятельность «новых русских», которые вывозят капиталы из страны и не инвестируют российскую экономику [Там же. С. 44].

С одной стороны, православие нацеливает верующих на оптимизм даже в трудноразрешимых ситуациях, в частности, в условиях бедности. Но с другой стороны, удовлетворение необходимых потребностей – также необходимый принцип, который должен лежать в основе социально-экономических стратегий. Принцип

приоритета удовлетворения насущных потребностей населения должен лежать и в основе государственной политики, особенно при выборе направления развития производства, перехода на новые технологии, развития сферы услуг.

С позиции православия осуждается господство монетаристских ценностей. О внеэкономических ценностях хозяйственной деятельности писали еще русские православные философы – Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Н.О. Лосский, В.С. Соловьев, П.Б. Струве и др. [6]. Принцип максимизации прибыли не может быть единственным ориентиром при управлении социально-экономическими процессами.

В настоящее время в России появились православные социально-экономические объединения экономистов, врачей, педагогов. На основе нравственно-духовных ценностей возник Славянский экономический союз. Считается, что православие не отвергает, а поддерживает рыночные отношения на принципах социальной справедливости, ограничения конкурентной борьбы моральными нормами, этичности бизнеса [7].

*В-четвертых*, исследование социокультурной обусловленности экономического сознания осуществляется в аспекте понимания социального детерминизма.

Представление о новых формах исторического детерминизма в реформируемых странах нашло отражение в базовых парадигмах социально-экономических наук. Благодаря работам отечественных ученых в экономических науках произошел отказ от парадигмы однолинейного и жестко детерминированного представления о развитии. Признается, что современный социально-экономический детерминизм связан с системным и сложнонаправленным представлением о причинных факторах. Представление о том, что экономические факторы однозначно определяют



внеэкономические процессы, признано недостаточным. Причинность в социально-экономической сфере носит множественный характер. Характеристики субъекта социально-экономической деятельности стали рассматриваться в качестве детерминант возникновения социально-экономических процессов [8].

В заключение необходимо отметить, что анализ культурной детерминации экономического сознания и экономического поведения открывает перед субъектом перспективы построения активных преобразовательных стратегий как в масштабах общества, так и в плане индивидуального бытия. Негативные последствия стратегии либерализации могут ошибочно восприниматься как судьба, как следствие неумолимых объективных экономических законов. Но экономическое сознание играет активную роль, позволяющую народам строить экономические стратегии в соответствии с их культурными императивами. Поиск новых путей развития России возможен на принципах творчества, самобытности, инновационности и социальной справедливости.

## ЛИТЕРАТУРА

1. История экономических учений. М.: Инфра-М, 2013.
2. *Купрейченко А.Б.* Нравственная детерминация экономического самоопределения. М.: ИП РАН, 2014.
3. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2016.
4. *Абалкин Л.И.* Экономика цивилизаций в глобальном измерении. М.: ТЕИС, 2011.
5. *Новикова Е.Ю.* Этнокультурные ценности и образование экономиста // Научное обозрение. Серия 2: Гуманитарные науки. 2016. № 2. С. 38-46.
6. *Самсин А.Ю.* Основы философии экономики. М.: ЮНИТИ, 2012.

7. Катасонов В.Ю. Православное понимание общества. М.: ИРЦ, 2015.

8. Новикова Е.Ю. Парадигма отечественной экономической науки: 1990-е гг. // Путь в науку. 2012. № 2 (8). С. 56-63.

*Ю.М. Почта  
Российский университет дружбы народов,  
Москва, Россия.  
E-mail: pochta\_yum@rudn.university*

## **СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ИСЛАМСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ\***

В статье показано, что постсоветское российское общество признает тенденцию политизации религий в современном мире и осознает связанные с этим риски для единства российского полиэтнического и поликонфессионального государства. Российские исламские лидеры видят опасность использования исламских идей радикальными политическими течениями, результатом чего могут быть проявления псевдоисламского экстремизма и терроризма. В качестве одного из важных средств для профилактики религиозного экстремизма посредством создания духовного фундамента у молодежи они рассматривают религиозное просвещение и образование. Духовные лидеры мусульман полагают необходимым обращение к духовному наследию российской цивилизации, в которой многие века выработались успешные формы сосуществования религий, культур и этнических групп.

**Ключевые слова:** религия, государство, политический ислам, терроризм, российский ислам, религиозное образование.

---

\* Статья подготовлена в рамках НИР РУДН «Религия и образование: современный социально-политический контекст», № 101206-0-000.

После распада СССР атеизм в Российской Федерации перестал быть частью государственной идеологии, началось возрождение религии. Религия вновь возвращается в публичное пространство. Однако это не является и не может являться возвращением к ситуации дореволюционной российской империи. Постсоветское российское общество признает тенденцию политизации религий в современном мире и осознает связанные с этим риски для единства российского полиэтнического и поликонфессионального государства в условиях демократического политического режима и светского государства. В 2004 г. в Федеральном законе «О политических партиях» в п. 3, ст. 9 [1] был четко выражен запрет на создание партий по признакам национальной и религиозной принадлежности. Конституционный суд РФ подтвердил соответствие данной статьи Конституции РФ, имея в виду в частности, что «создание партий по религиозному признаку открыло бы путь к политизации религии и религиозных объединений, политическому фундаментализму и клерикализации партий, что в свою очередь повлекло бы отторжение религии как формы социальной идентичности и вытеснение ее из системы факторов, консолидирующих общество» [2]. Оговоримся, что мы в данном тексте говорим о деятельности руководителей духовных управлений мусульман России, не затрагивая деятельность руководителей ряда регионов страны с мусульманским населением, претендующих на роль представителей всех мусульман России – президента Татарстана Рустама Минниханова и главы Чечни Рамзана Кадырова.

Исламское духовенство старается не затрагивать применительно к российской ситуации проблему политического ислама, подчеркивая значимость духовной и просветительской деятельности исламских структур в обществе, в котором светский характер общества закреплен в

Конституции. В Социальной доктрине российских мусульман, принятой в 2015 г., подчеркивается, что «в существующих ныне условиях свободы вероисповедания перед мусульманами стоит прежде всего задача возрождения религиозного образования, нацеленного на подготовку широко образованных, грамотных проповедников, способных эффективно вести просветительскую работу в условиях XXI века. Очень важным является воспитание верующих в духе мира, согласия, уважения прав, взглядов и убеждений других людей, что возможно только при сохранении и упрочении течений и школ Ислама, традиционно присущих российским мусульманам» [3].

Вместе с тем российские исламские лидеры признают опасность использования исламских идей радикальными политическими течениями, результатом чего могут быть проявления псевдоисламского экстремизма и терроризма.

Какие они видят причины исламского радикализма и какие предлагают решения?

Одно из предложений состоит в том, чтобы разорвать связь понятий ислама и терроризма. Необходимо «идеологически обезвреживать» радикальные группировки, состоящие из мусульман, лишая их права называться исламскими [4].

Исламские структуры осудили ИГИЛ (организация, запрещенная в РФ) как псевдо-государство с псевдоисламским пафосом и приняли Фетву с разоблачением ДАИШ. Они заявляют о необходимости борьбы с организацией ДАИШ, чье название в массовом сознании стало синонимом международного терроризма и неслыханного варварства. Причины соединения ислама и терроризма исламские лидеры видят в деятельности внешних сил, которые злоупотребляют догматами ислама для реализации своих геополитических целей. Эти силы потерпели поражение,

пытаясь навязать мусульманскому миру чуждые ему идеи демократии и социализма, но стремятся сохранить внешний контроль над арабским мусульманским миром. Разочаровавшись в западных концепциях, жители мусульманских стран, привыкшие к тысячелетнему исламскому укладу жизни, пытаются вернуться к своему наследию, но их обманывают такие идеологические спекулянты, как экстремистское движение ИГИЛ, запрещенное в РФ [5].

Исламские лидеры осознают, что так как терроризм стал глобальным явлением, то ни одна отдельная страна не может гарантировать террористическую безопасность и справиться с терроризмом собственными силами. Для победы над ним нужна самая широкая международная кооперация. Исламское духовенство подчеркивает, что у российского мусульманского сообщества имеется концептуальный консенсус относительно неприятия терроризма и террористической деятельности. Оно поддерживает внешнеполитический курс высшего руководства страны, стремится к сотрудничеству как с органами власти Российской Федерации, так и с зарубежными институтами в деле идеологического противостояния террору.

Анализируя причины успеха террористов в привлечении в свои ряды российской молодежи, исламские лидеры склонны указывать на просчеты в деятельности государства, его чиновников, хотя в конечном счете признают и собственные ошибки. Среди этих просчетов они называют неудачи в межконфессиональной политике, падение авторитета лидеров традиционного ислама, ограничение прав мусульман региональными чиновниками (безосновательные, по их мнению, запреты на строительство мечетей, запреты для девушек-мусульманок на посещение учебных заведений в платках и косынках), неразвитость исламского социального пространства в городах, нерешенность проблемы лицензирования исламских учебных заведений.

В качестве важных средств для профилактики религиозного экстремизма предлагается религиозное просвещение и образование в целях создания духовного фундамента у молодежи, в частности возрождение, популяризация и преподавание суфизма. Предлагается использовать наследие российской цивилизации, где сложился многовековой баланс цивилизаций, вер и наций, опираться на евразийский опыт с его тюрко-кавказско-славянскими связями и соседством православия, ислама, высоких научных и образовательных традиций светского гуманизма.

Российские исламские лидеры участвуют в борьбе с противодействием экстремизму и терроризму как через исламские духовные структуры, так и через структуры гражданского общества, в частности, в Общественной палате РФ (комиссия по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений, рабочая группа по противодействию псевдорелигиозному экстремизму координационного совета по противодействию терроризму). Совместно с исламскими лидерами члены Общественной палаты Российской Федерации готовят для мусульман серию пособий по противодействию экстремизму и терроризму, в которых будет говориться о том, как вести себя верующему человеку при столкновении с ситуацией, связанной с терроризмом [6].

Признается большое значение современных средств массовой коммуникации и необходимость вести борьбу с экстремистами в социальных сетях, в частности, предлагается вытеснить из социальных сетей "ИГИЛ" (организация, запрещенная в РФ), использовать современные средства коммуникации для донесения до молодежи и далеких от религии людей истинных ценностей традиционных религий. Как старшему, так и молодому поколению исламских религиозных деятелей настоятельно

рекомендуется освещать свою работу с помощью новейших средств коммуникации.

Продолжается решение задачи социализации российской мусульманской уммы. Одно из препятствий на этом пути, полагают исламские лидеры, состоит в том, что часть верующих отделились от мечетей и религиозных институтов. Они предлагают в этой связи не ограничиваться пределами мечетей в проповеднической деятельности. Однако этому препятствует, по их мнению, пакет «антитеррористических» поправок (внесен в Госдуму депутатом Ириной Яровой и сенатором Виктором Озеровым), принятый парламентом и подписанный президентом 7 июля 2016 г. По их мнению, законопроект в аспекте регулирования миссионерской деятельности противоречит конституции и осложнит жизнь религиозных организаций. Проект фактически исключает миссионерскую деятельность вне культовых зданий, что напоминает советскую религиозную политику. Запрет на проведение религиозных обрядов дома, полагают они, причинит ущерб традиционному исламу, но не террористам и радикалам. Как полагает сопредседатель Совета муфтиев России, глава Духовного управления мусульман Поволжья Мукаддас-хазрат Бибарсов, «процесс трансформации конституционного поля, выражающийся в ограничении прав и свобод, затронет большой пласт государственно-конфессиональных отношений и может осложнить диалог между государством, религиозными организациями и гражданами многонациональной России, исповедующими и распространяющими свои религиозные убеждения в соответствии с конституционным правом на свободу вероисповедания» [7]. Следует заметить, что против этого пакета выступил и парламент Татарстана, депутаты которого критически относятся к положению об ограничении миссионерской деятельности и совершения обрядов.

Российские исламские деятели активно участвуют в деятельности по созданию российского ислама. Они постоянно связывают это с реализацией «уфимских тезисов» В.В. Путина о социализации ислама в России и с использованием концепций евразийского выбора России, русского мира [8].

Происходит активное обращение к наследию крымско-татарского просветителя Исмаила Гаспринского как создателя концепции «российского мусульманства». Используются понятия патриотизма и религиозная концепция провиденциализма. Высказывается надежда на превращение российского мусульманства в лидера всего мусульманского мира, способного обеспечить сближение суннитов и шиитов. Утверждается, что в этих условиях российские мусульмане одновременно ощущают себя и частью единой мусульманской уммы и гражданами Российской Федерации. Международный мусульманский форум должен открыть свои представительства не только в странах традиционного ислама, но и в странах Запада. Это будут проводники российского традиционализма, инструменты русского мира в его особом измерении, в том, что Гаспринский сформулировал, как «российское мусульманство». Возрождаемый российский ислам, полагают исламские деятели, способен предложить исламскую духовность не только в России, но и на всем постсоветском пространстве, везде, где есть русскоговорящие мусульмане [9].

Возрождение религиозной духовности в постсоветской России и одновременное усиление религиозного радикализма и экстремизма привели к целому ряду конфликтов правоохранительных органов и верующих по поводу оценки отдельных религиозных текстов как экстремистских и подлежащих запрету. Хотя после ряда скандалов были приняты поправки к закону о противодействии экс-



тремистской деятельности, где было оговорено, что содержание и цитаты из Библии, Корана, Танаха и Ганджура не могут быть признаны экстремистскими материалами, исламские лидеры предлагают создать всероссийский единый мусульманский центр для осуществления экспертизы текстов на религиозную тематику, чтобы избежать ошибочного признания каких-либо исламских религиозных сочинений экстремистскими [10].

В заключение статьи сделаем выводы из всего сказанного выше. В российском исламе под влиянием внутренних и внешних факторов происходят динамичные процессы трансформационного характера, вектор развития которых в современном российском демократическом и светском государстве не всегда очевиден. В российском обществе осуществляется синтез элементов традиционного, модернистского и постмодернистского обществ, в каждом из которых отношение к религии и оценка ее социальной роли сильно различаются. Скорость прохождения процессов непривычна как для государственных органов, так и для религиозных организаций. Продолжается процесс становления, попыток централизации российских муфтиятов. Наряду с конкуренцией между ними, с ними всеми конкурируют неформальные лидеры и структуры, зачастую имеющие серьезную финансовую, организационную и политическую поддержку из-за рубежа. Ряд руководителей регионов также претендуют на лидерство среди российских мусульман. Из-за этого исламское пространство страны мозаично, определенная часть его не контролируется государством или же его контроль осуществляется реактивно силовыми структурами. Духовные лидеры российских мусульман хорошо осознают опасность использования исламских идей радикальными политическими течениями, результатом чего могут быть проявления псевдоисламского экстремизма и терроризма. В качестве

одного из важных средств для противодействия религиозному экстремизму используется религиозное просвещение и образование для воспитания священнослужителей и верующих, прежде всего молодежи. Этот процесс осуществляется в рамках концепций российского ислама, социализации российского ислама и евразийского выбора России.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Федеральный закон от 11.07.2001 N 95-ФЗ (ред. от 19.12.2016) «О политических партиях». URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_32459/44c2a6e6715de265e1b3fbc0c1fc58f30cb9f378/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_32459/44c2a6e6715de265e1b3fbc0c1fc58f30cb9f378/) (дата обращения: 25.04.2017).
2. URL: <https://www.zonazakona.ru/law/comments/art/162/> (дата обращения: 25.04.2017).
3. Социальная доктрина российских мусульман (принята в 2015 г.). URL: <http://www.muslim.ru/actual/13636/> (дата обращения: 25.04.2017).
4. Муфтий Гайнутдин: слова «исламский» и «терроризм» недопустимо употреблять вместе (27 января 2017 г.). URL: <http://dumrf.ru/common/speech/11821> (дата обращения: 25.04.2017).
5. Мусульмане призвали не называть боевиков ИГ «Исламским государством» (03.03.2015). URL: <http://ria.ru/religion/20150303/1050647598.html#ixzz3TL5PpXxv> (дата обращения: 25.04.2017).
6. При ОП РФ будет создана межрелигиозная молодежная ассоциация (11 апреля 2017 г.). URL: <https://www.oprf.ru/press/news/2017/newsitem/39867> (дата обращения: 25.04.2017); Выступление муфтия Альбира Крганова на Пленарном заседании Общественной палаты «О работе Координационного совета по противодействию терроризму и Рабочей группы по противодействию псевдорелигиозному экстремизму при Общественной палате Российской Федерации» (28 января 2016 г.). URL: <http://rosmuslim.ru/news/5843/?lang=ru> (дата обращения: 25.04.2017).

7. Специальное обращение мусульман по законопроекту о миссионерской деятельности (29 июня 2016 г.). URL: [http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION\\_ID=454&ELEMENT\\_ID=7099&print=Y](http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=454&ELEMENT_ID=7099&print=Y) (дата обращения: 25.04.2017).

8. (В.В. Путин) Начало встречи с муфтиями духовных управлений мусульман России (Уфа, 22 октября 2013 г.). URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/19474> (дата обращения: 25.04.2017).

9. *Хабутдинов А.Ю.* «Русское мусульманство» Исмаила Гаспринского: единство в многообразии (11 сентября 2011 г.). URL: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?2576> (дата обращения: 25.04.2017).

10. Российские мусульмане договариваются об объединении (25 декабря 2015 г.). URL: <http://www.vz.ru/society/2015/12/25/785864.html> (дата обращения: 25.04.2017).

*М.Э. Тер-Оганезова*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: rita-ter-oganezova@yandex.ru*

## **СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ЦЕННОСТЬ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА И ЕЕ РЕАЛИЗАЦИЯ**

В статье представлены способы реализации справедливости в условиях демократического общества, разработанные современными философами и политологами. Рассмотрены факторы, мешающие осуществлению сущности демократии («власти народа»), и методы их преодоления. Приведены примеры неудачной реализации «гражданского общества» – одной из основ демократического строя.

**Ключевые слова:** справедливость, демократия, власть народа, равенство, права и свободы, гражданское общество.

Справедливость – одна из главных ценностей современного свободного общества. На протяжении тысячелетий мыслители пытались определить, как нужно построить общество, чтобы осуществлялась справедливость. В рамках концепции общественного договора Джона Локка [1], в которой справедливость осуществляется благодаря распределению властей и участию народа в законотворчестве, определилась отправная точка для реализации идеи справедливости в демократическом обществе.

Джон Ролз, один из наиболее знаменитых теоретиков справедливости, развивал идею конституционной демократии как источника справедливости. Согласно его концепции, необходимо установить основные права и свободы людей как свободных и равных граждан [2. С. 8-30]. Права и свободы должны стоять в приоритете в процессе правотворчества и осуществления правления. Ни один закон не может поступаться правами и свободами людей даже ради выгоды государству [Там же. С. 16]. Конституция, защищающая права граждан, и справедливое распределение благ смогут стать основой справедливости.

Если допустить возможное осуществление справедливости через демократию, то встает вопрос: каким образом этого можно добиться? Американский теоретик демократии Роберт Даль определил справедливость как то, что обеспечивает общие интересы [3. С. 25-47]. На первый взгляд, демократия и есть выражение общих интересов, так как воплощает власть народа. С другой стороны, встает вопрос о том, действительно ли современная демократия – это власть народа. Власть народа по своему значению предполагает, что само общество управляет государством. Так, например, согласно Конституции РФ, народ является носителем суверенитета, а следовательно, единственным источником власти [4. С. 3]. Однако это

лишь идеал, тогда как в реальности такое правление не вполне реализуемо.

Джованни Сартори пишет о том, что «власть народа» в полном смысле этого выражения реализуется только посредством «прямой демократии», которая существовала в древнегреческом полисе [5]. Современная же демократия являет собой «представительную демократию», т.е. правление выбранными народом представителями. Таким образом, мы все равно имеем властвующее меньшинство – «контролирующее меньшинство», которое руководит государством от имени народа.

Правильный вариант демократии для Сартори – выборная полиархия. Он пишет, что если уравнивать неравных по талантам и способностям, то это будет несправедливое равенство. Если устанавливать равенство по уровню компетентности людей, то это благотворно подействует и на само общество, поэтому он вводит понятие «рефренная группа» – политическая элита, избранная остальным обществом.

Однако хотя в большинстве случаев правление меньшинства представляется как некая деспотия, на сегодняшний день, по мнению Сартори, демократические правительства теряют свой авторитет и получают все больше требований со стороны народа, которые они не в состоянии выполнить. Джованни Сартори приходит к выводу о том, что властные структуры даже в демократическом государстве не должны слепо исполнять требования общества, более того, это проявление безответственности.

Правитель должен понимать, что в его обязанности входит не только прислушиваться к народу, но и приносить пользу государству, а значит, он должен уметь балансировать между представительствованием интересов народа и собственной ответственностью за результат, т.е.

принимать решения в соответствии со своей профессиональной компетенцией.

Но даже если мы рассмотрим демократию как правление большинства, то мы все равно не получаем власть народа, так как само понятие «власти народа» предполагает власть каждого отдельного индивида. Р. Даль пишет, что принято считать, что для демократии необходимо правление большинства или хотя бы поддержка большинства для того, чтобы принять тот или иной закон [3. С. 201]. Однако мы опять сталкиваемся с тем, что при власти большинства правление осуществляется не всеми.

Чтобы разобраться в этом вопросе, Даль приводит диалог между сторонником власти большинства и критиком. Конфликт заключается в том, что если при решении вопроса применяется голосование, в котором большинством голосов принимается определенное решение, то меньшинство остается неудовлетворенным исходом голосования. Получается, что по отношению к меньшинству справедливость не была осуществлена. Если же у меньшинства есть право вето, то власть оказывается на их стороне, что уже противоречит сути демократии [Там же. С. 202-278]. Очевидно, что прийти к консенсусу во всех вопросах невозможно.

Юрген Хабермас видит решение проблемы в формировании народного суверенитета в условиях политического дискурса [6. С. 38-41]. Конечно, издавая законы, законодатель ориентируется только на большинство. Но важно, чтобы принятое решение большинством не просто отражало интересы и желания группы, а еще и было «рационально мотивированным итогом дискуссии» [Там же. С. 38].

Во-первых, хотя единство мнений невозможно, если у общества есть единая цель, оно придет к соглашению. Во-вторых, Хабермас предлагает добавить принцип убеждения для уменьшения количества заблуждений. Комму-

никация, как метод выработки решений, помогает справиться с задачей выбора. Автор предлагает политическим партиям действовать в режиме свободной дискуссии при выражении мнений [Там же. С. 38-51].

Таким образом, поиск ответов через обсуждение и рациональный подход может помочь в решении проблемы большинство-меньшинство. Посредством коммуникации формируется легитимная власть, «свободная от репрессивности» [Там же. С. 50]. Однако права и свободы человека являются непререкаемым авторитетом конституции и поэтому не могут становиться предметом конкуренции с возникающими запросами и пожеланиями какой-либо части общества.

В каком бы обществе мы не жили, мы всегда будем акцентировать свое внимание на том, что будет казаться нам несправедливым. Для человеческой души нормально болезненно воспринимать несправедливость. Однако очень важно, чтобы мы так реагировали и тогда, когда несправедливость происходит с кем-то другим, потому что только заботясь об участии всех людей, мы сможем построить полноценное общество, которое будет нормально функционировать и в котором будет царить справедливость.

Пожалуй, это основная проблема осуществления справедливости – наша невовлеченность в общественно-политическую жизнь государства. Это особенно актуально для нашей страны, потому что в России очень плохо развито гражданское самосознание. Не имеет значения, при каком режиме живут люди, если они не вовлечены в общественную жизнь. Участвуя в так называемых «кухонных разговорах» о политике, люди критикуют правительство и социальную защиту людей, но очень мало кто хочет и пытается что-то изменить. Общественно полезная деятельность попросту отрицается, так как господствует мнение о ее бесполезности, так как нельзя ничего изменить в стране.

Можно прийти к выводу, что это – одна из основных причин того, почему у нас в стране не реализуется в полной мере демократия – у нас нет так называемого гражданского общества, одного из главных признаков демократии. Демократия – это власть народа. Мы выяснили, что даже в демократии абсолютно все люди в обществе не могут принимать участие в административно-политической деятельности. Однако настоящая демократия – все еще власть народа, именно благодаря гражданскому обществу, воплощающему в себе сферу самоуправления, т.е. добровольно-организованную деятельность граждан, направленную на улучшение жизни в государстве и лишённую вмешательства властей.

При отсутствии гражданского общества или плохой его развитости возникает вопрос: в чем будет воплощаться эта самая власть народа? Можно предположить, что это одна из ключевых проблем социального кризиса в нашей стране. Люди могут даже выходить на митинги против коррупции, но продолжать поддерживать ее, давая взятки врачам, чиновникам и сотрудникам ГИБДД. При этом не ходить на субботники, не голосовать на выборах или голосовать не осознанно, мусорить в подъездах и в целом не проявлять какую-либо позитивную активность на благо страны.

С другой стороны, вовлеченность граждан в политическую жизнь тоже бывает разной. И если мы, с одной стороны, не пытаемся повлиять на происходящее, то, например, во Франции складывается противоположная ситуация. Господствующая во Франции так называемая протестная культура, начиная со времен Великой французской революции, формирует определенное поведение французов в рамках социально-политической жизни.

Отголоски революции живут в национальных символах страны, а само событие – акт героизма предков для ее жителей. Однако эти следы живут не только в памяти, но и в



реальности французской жизни. Революция стала основным формирующим источником народного духа нации. Этот народный дух лежит в отказе подчиняться тем, кто ущемляет их права и свободы, в готовности выйти на «баррикады» в случае «произвола» властей. Еще Хабермас писал, что благодаря революции во Франции стало возможным «развертывание мобильного гражданского общества» [Там же. С. 59].

Стоит возникнуть малейшему поводу для недовольства, будь то новая нежелательная реформа или поправка в законе, самая распространенная реакция французов – публичный протест. Революция романтизирована потомками, она приобрела героический и даже возвышенный характер. Протест рассматривается как акт выполнения гражданского долга. Чтобы убедиться в этом, мы можем взглянуть на статистику последних пятидесяти лет.

Знаменитые события мая 1968 года были вызваны растущей во Франции безработицей и определенными экономическими трудностями. Несмотря на то, что в тот период времени более-менее восстановившаяся после Второй мировой войны Франция не имела настоящего экономического кризиса, а у власти находился один из самых популярных правителей Франции за всю ее историю – президент Шарль де Голль, недовольство экономическими трудностями и деятельностью административных органов вызвало социальный кризис.

Очень быстро недовольства перетекли в обширные протестные движения: первой волной были студенческие демонстрации, беспорядки и манифестации, далее последовали профсоюзные забастовки. Парижское студенчество вдохновленное новыми политическими и философскими течениями придало событиям романтический и бунтарский характер. В конечном итоге события привели к фактической смене власти и серьезным изменениям в стране в целом.

Годы спустя во Франции все еще продолжают протестные движения по различным поводам. Многочисленные забастовки пилотов и авиадиспетчеров, массовые демонстрации против трудовой реформы, имевшие место этим летом. Все эти акции, хотя и несут в себе попытки восстановить справедливость, часто оборачиваются ужасными последствиями, так как сопровождаются актами агрессии и насилием, из-за которых страдают, как протестующие, так и полицейские, призванные остановить беспорядки. В 2005 году акции протеста настолько вышли из-под контроля, что органы власти не были способны восстановить порядок и обеспечить безопасность. В таком случае мы не можем не поднять вопрос о том, правильно ли оправдывать радикальные действия, даже если они совершаются во имя справедливости? Где проходит граница между борьбой за справедливость и разрушением?

Таким образом, справедливость как ценность является очень важной, но сложной и неоднозначной категорией. Справедливость подразумевает определенное гражданское устройство, в котором бы защищались права и свободы граждан, где нужды и потребности людей учитывались бы вне зависимости от статуса и положения в обществе. Несмотря на всю сложность построения справедливого общества, философы и политологи предлагают теоретическое разрешение проблем демократии, как это уже было отмечено выше.

Но на практике, в реальной жизни, срабатывает человеческий фактор, а потому ситуация складывается совсем иная. Как бы мы не пытались построить самое справедливое и честное общество, мы всегда будем иметь дело в первую очередь не с сухой системой, а с живыми людьми, которые воплощают эту систему в жизни. И зачастую основой справедливости как ценности является не теория, а совесть каждого отдельно взятого человека и его самосознание, что требует определенного уровня духовного и

умственного развития, которого, наверное, в наши дни человечество еще не достигло. А потому вопрос о реализации справедливости до сих пор остается открытым.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Локк Дж.* Два трактата о правлении. М.: Мысль, 1998.
2. *Ролз Дж.* Теория справедливости. М.: Издательство Новосибирского Университета, 1995.
3. *Даль Р.* Демократия и ее критики. М.: Российская политическая энциклопедия, 2003.
4. Конституция Российской Федерации. М.: Проспект, 2015.
5. *Сартори Дж.* Вертикальная демократия // Пересматривая теорию демократии. М.: Полис, 1993.
6. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М.: АО «КАМІ», 1995.
7. Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010.

*О.А. Фролова*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: frolova\_oa@rudn.university*

## **ПРОБЛЕМАТИКА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ В ВОПРОСАХ ОБРАЗОВАНИЯ РОССИИ И США\***

Автор рассматривает аспекты взаимодействия государства и религии в Российской Федерации и Соединенных Штатах Америки, обозначая общие и особенные характеристики в рамках обозначенной проблематики.

---

\* Работа подготовлена в рамках НИР РУДН «Религия и образование: современный социально-политический контекст», № 101206-0-000.

**Ключевые слова:** США, Россия, религия, общество, государство, образование.

В рамках данной темы интересным представляется сравнение опыта России и Соединенных Штатов, так как несмотря на высокое экономическое и социальное развитие США, население страны сохраняет очень высокий уровень приверженности к религиозным взглядам и традициям среди американского общества, при этом в его структуре имеются значительные расовые различия. Кроме того, схожесть федеративного устройства Соединенных Штатов Америки и России актуализируют сравнительное исследование моделей взаимодействия государства и церкви в вопросах образования.

Сравнивая проблематику взаимоотношений государства и религии в Соединенных Штатах и Российской Федерации, необходимо обозначить общие и особенные характеристики.

В рассматриваемых государствах, при разнородном национальном и конфессиональном составе населения, преобладает христианство. Соответственно, ввиду наибольшего количества приверженцев в Российской Федерации, наиболее влиятельной религиозной организацией является Российская Православная Церковь (РПЦ), в Соединенных Штатах – Римско-католическая церковь. Обозначенные церковные институты имеют не только влияние в сфере образования, но и в политике: зачастую политические элиты открыто демонстрируют приверженность к религиозным традициям, например, своим присутствием на церковных мероприятиях или следованием некоторым религиозным традициям.

Исторические ракурсы в рассмотренных странах также демонстрируют некоторую схожесть: и в России, и в США первые институты высшей школы имели религиоз-

ный характер, также неоспорим вклад церкви и в развитие публичной (общедоступной) системы образования в целом. Прежде всего, это система приходских школ, которая давала основы образования детей и молодежи всех сословий, прививая не только азы грамоты, но и морально-ценностные ориентиры.

Процессы секуляризации и в Соединенных Штатах, и на территории современной России также отмечаются в относительно одинаковом временном отрезке истории. Если в нашей стране данные процессы были обусловлены событийным характером – революционная смена царского режима, Вторая мировая война и идеологически «враждебная» религии система СССР, то в Соединенных Штатах данные процессы имели более плавный характер, в основе которых лежали либеральные ценности. В данном контексте важно отметить, что в США присутствие религиозного аспекта в образовании и воспитании поколения зависит от территории Штата, а также от такого фактора, как урбанизация: наиболее интенсивно процессы секуляризации происходили на территории городов, в то время, как население провинций не утрачивало своей приверженности к церкви.

С точки зрения системного характера и в Российской Федерации, и в Соединенных Штатах образовательная политика светской и духовных школ существует автономно – церковь и государство проводят независимую образовательную политику «параллельно». В России данная ситуация сложилась, прежде всего, из-за отрицания на уровне руководства страны важности религиозной составляющей в формировании нравственных и моральных ориентиров в обществе. В США на государственном уровне данное взаимодействие с представителями церкви отсутствует по несколько иным причинам: исторически сформированное опасение по доминированию влияния на национальном уровне какой-либо одной религиозной организации.

Не отвечающая современным вызовам система образования выступает важным катализатором социальных и политических потрясений, может становиться краеугольным камнем стабильности политического режима, в данной связи важна роль системы образования как инструмента воспитания религиозной терпимости в обществе и, соответственно, как гаранта стабильности государства в мультиконфессиональном обществе [1].

Несмотря на то, что процессы секуляризации приобрели глобальный характер в XX веке, к началу XXI века стало очевидно, что роль религии в государственной системе воспитания, то есть образования, сохраняет определенное влияние на жизнедеятельность социума, тем самым доказав свою способность адаптироваться к изменяющейся секулярной ситуации.

Обозначим следующие «проблемные точки», которые присутствуют и в Соединенных Штатах, и в Российской Федерации. Прежде всего, это наличие обозначенного на конституционных уровнях светского характера образования в обоих странах при наличии серьезного влияния церкви на общественно-политическую и образовательную сферы в Америке и в России. Кроме того, в обеих странах отмечаются некоторые тенденции по взаимодействию государства и церкви в сфере воспитания и образования. На законодательном уровне они более четко проявляются в России, в Соединенных Штатах все же сохраняется субординация институтов, но большое число судебных разбирательств по вопросам религии и образования формулируют запрос на более четкое регулирование данного аспекта на государственном уровне.

Безусловно, не все население стран причисляет себя к верующим, но история и современная ситуация, в том числе наличие немалого числа прецедентов в делах судопроизводства, демонстрируют запрос на необходимость

сформулировать на законодательном уровне более четкие регулятивные механизмы, которые занимались бы выстраиванием взаимоотношений в вопросах образования и религиозного просвещения с точки зрения формирования культурного кругозора и воспитания взаимоуважения и толерантности в обществе. Конечно, данная инициатива должна исходить со стороны государства и устанавливать формат просветительской, а не богословской направленности, чей инструментарий должен распространяться не только в стенах образовательных учреждений, но и в более широком социальном формате. Отсутствие работы в данном направлении уже демонстрирует негативные результаты: общественный запрос на поиск моральных и идеологических смыслов привел к развитию радикальных религиозных группировок, которые уже переросли в проблему мирового значения.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Иванов В.Г.* «Естественный уровень образования» как фактор стабильности политического режима. Ч. I // Вестник РУДН. Серия «Политология». 2011. № 4. С. 6-10.

*А.Н. Чумаков*  
*Институт философии РАН,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: chumakov@iph.ras.ru*

## КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ОСНОВАНИЯ РОССИЙСКОГО И МИРОВОГО РАЗВИТИЯ

В статье рассматриваются перспективы общественного развития и, в частности, России в условиях многоаспектной глобализа-

ции. Подчеркивается, что правильное понимание данной проблемы с необходимостью должно опираться на анализ культурно-цивилизационных оснований общества. Значительное внимание уделяется необходимости развивать гражданские институты и формировать развитое гражданское общество.

**Ключевые слова:** культура, цивилизация, общество, глобализация, гражданское общество.

Перспективы развития России в условиях многоаспектной глобализации непосредственно связаны с тем, как в ее политике будет обеспечен баланс стратегии и тактики, общего и частного, патриотического и космополитического, наконец, как будут решаться вопросы соотношения национальных и общечеловеческих интересов, формирования гражданского общества и правового государства. Тесно вписанная в контекст глобального мира, Россия переживает сегодня трудный период своего развития, поскольку должна не только обеспечить сбалансированное развитие страны, но и сохранить конкурентоспособность на международной арене. Без этого в условиях жесткого противоборства и острейшей конкуренции ни одно государство не может рассчитывать на успех, как не может и уклониться от влияния объективных тенденций.

Вот почему обсуждать проблемы России, не принимая во внимание мировой контекст общественного развития, сегодня не только не конструктивно, но и бесперспективно. Являясь частью глобального сообщества, мы вынуждены строить внутреннюю и внешнюю политику с учетом объективных тенденций современных процессов глобализации. К этому же побуждает и острая борьба интересов на международной арене, и политика санкций, и все еще не до конца преодоленный финансово-экономический кризис, затронувший Россию не меньше других стран и поставивший множество принципиальных



вопросов. Кроются ли причины этого кризиса только в экономической, деловой сфере или заключены также в области идеологии, политики, духовной сфере? Обусловлены ли они техническими просчетами или имеют системный характер? Какое место в финансово-экономических потрясениях занимает гуманитарная сфера, культура в целом? Наконец, как на все это должна реагировать российская интеллигенция, и может ли она реально влиять на ход событий?

Имеется явное различие в подходах к пониманию сложившейся ситуации и поиску ответов на поставленные вопросы. Так, страны Западного мира и ориентирующиеся на их путь развития общественные системы основной упор делают на анализе экономических, финансовых, управленческих, административных и т.п. вопросов, организуя всевозможные экономические форумы, переговоры и т.д.

Однако сегодня, как и прежде, разногласия и противоречия на международном уровне решаются по большей части с позиции силы. При этом сила не обязательно выступает в грубой и неприкрытой форме. Нередко, особенно в экономике, принуждение происходит посредством косвенного воздействия, получившего название «мягкой силы» (soft power). Но, как бы то ни было, в выигрыше оказывается тот, кто сильнее, агрессивнее, коварнее, кто имеет соответствующие преимущества, а потому действует подчас эгоистично и безнаказанно, преследуя собственные интересы.

Конечно, определенные усилия регулировать международные отношения на цивилизационных принципах предпринимаются. Появляются все новые глобальные и региональные наднациональные структуры, такие, например, как «Большая семерка», «Большая двадцатка», ВТО, Всемирный банк, Европейский Союз,

Шанхайская организация сотрудничества и др. Однако обольщаться в отношении этих структур не стоит. Они создаются для обеспечения согласованных действий на глобальном или на региональных уровнях и с этой задачей в той или иной степени справляются, но основную проблему современной эпохи – обеспечить управляемость всей мировой системой – такие организации решить не могут. И тому есть несколько причин.

Во-первых, все они представляют, в лучшем случае, только отдельные сферы общественной жизни, или какую-то часть человечества, какой-то регион, но никто из них не представляет мир в целом, во всех его основных аспектах, без чего любое управление будет, как минимум, ущербным.

Во-вторых, в мировом масштабе такие организации способны выполнить некоторые функции регулирования, но вовсе не предназначены для управления мировой системой как единым целым.

Не удивительно поэтому, что практически все глобальные проекты последнего времени, среди которых наибольшую известность получили: «политика мирного сосуществования», «концепция устойчивого развития», «политика мультикультурализма» и т.п., не дают желаемого результата, а то и вовсе оказываются несостоятельными. И все потому, что для их успешной реализации попросту нет соответствующих механизмов.

В итоге конфликт интересов в глобальном мире и далее будет только усиливаться, а способствует этому будет все большая открытость и доступность информации, которая уже сегодня является важнейшим ресурсом и эффективным инструментом управления общественными процессами, в том числе и дистантно. Здесь, в частности, заключена одна из причин столь слаженных действий разрозненной оппозиции, которая в разных странах становит-

ся значительной силой в так называемых «цветных», «твиттерных» революциях.

С учетом сказанного, остается надежда на культурно-цивилизационный диалог, который в глобальном мире является по существу единственно возможным способом конструктивного разрешения противоречий и важнейшим фактором обеспечения сбалансированного общественного развития, как на глобальном уровне, так и на уровне отдельных государств [1]. Однако возможности для такого диалога также ограничены. Это обусловлено следующими обстоятельствами.

Во-первых, подходы, основанные только на «диалоге культур» или только на «диалоге цивилизаций», взятые по отдельности, неэффективны и заранее обречены на неудачу. Они не отражают истинной (культурно-цивилизационной) природы общественной жизни, которая являет собою сплав, единство культурных достижений и цивилизационных отношений общества.

Во-вторых, любая культура изначально самодостаточна и стремится к сохранению своей идентичности, вступая, как правило, в противоборство и конфликты с другими культурами. Именно поэтому конструктивный диалог, основанный только на культурных основаниях, невозможен. Отсюда возлагать надежды на межкультурный диалог и рассчитывать на сближение на этой почве разных позиций не приходится. Но и серьезных оснований для беспокойства нет, если принять во внимание, что все диалоги происходят не на культурных, а на цивилизационных основаниях, когда культура выступает фоном, андеграундом такого диалога. И чем более высокий уровень цивилизационного развития имеют взаимодействующие стороны, тем более продуктивным может быть диалог [2]. Однако уровень цивилизационного развития отдельных народов, да и

человечества в целом, все еще остается на крайне низком уровне. При этом даже в научном сообществе, к сожалению, все еще нет должного понимания того, что уровень цивилизованности того или иного народа (страны, коллектива, индивида) – это обратная сторона их культурного развития. Вот почему политика мультикультурализма, которая не учитывает цивилизационный разрыв в развитии различных культур, терпит серьезное поражение не только в Европе, но и в других странах и регионах. Такая политика не учитывает того обстоятельства, что в современном мире имеет место противоборство не цивилизаций, а различных «культурно-цивилизационных систем» (например, Западной и Восточной, капиталистической и социалистической, исламской и христианской и т.п.), где по культурным основаниям эти системы отталкиваются и в то же время притягиваются по цивилизационным основаниям. Это и создает многообразие культурно-цивилизационных систем [З. С. 412-416].

Таким образом, культурно-цивилизационный диалог предполагает признание того, что современный глобальный мир, многополярный изначально и по сути, другим быть не может. А для обеспечения эффективности такого диалога необходимо наличие общих цивилизационных принципов организации общественной жизни, важнейшими из которых являются:

- признание и исполнение основных прав человека;
- приемлемая для всех система этических норм и ценностей (общечеловеческая мораль);
- единое правовое поле (глобальное право);
- религиозная толерантность и свобода совести.

А это уже сфера не экономических, а гуманитарных отношений, которая, как правило, игнорируется на круп-

нейших экономических форумах, где ведется поиск преодоления современных мировых проблем. И все-таки иной подход, основанный на первостепенном внимании к гуманитарной сфере, все более четко проявляется в странах, где техногенный тип развития не имеет глубоких корней и традиций. Китай, например, поступает именно так, и в этом есть своя логика, ибо кризис высветил не столько экономические ошибки и технические просчеты отдельных государств и соответствующих мировых структур, сколько *проблемы культуры и духовности, нравственной составляющей на всех уровнях общественного развития.*

При этом от того, как понимается глобализация, во многом зависит стратегия и тактика действий различных сил и субъектов на современной международной арене. Это хорошо показывает, например, китайский философ Ань Цинянь, который в своей статье «Проблемы глобализации в Китае» отмечает, что китайское правительство, хотя и выступает за политическую многополярность и культурное многообразие, тем не менее с «большим уважением относится к экономической глобализации», рассматривая ее как объективную, исторически неизбежную тенденцию, которой бесполезно сопротивляться. «В силу большого влияния практического рационализма, – пишет он, – в Китае не существует распространенного в западных развитых странах движения антиглобализма. Сегодняшние успехи Китая в экономике в значительной степени связаны с тем, что он по-настоящему сумел ухватить и очень эффективно использовать шанс, предоставляемый ему глобализацией» [4. С. 147]. В то же время вполне очевидно, что государства, выступающие против глобализации или игнорирующие ее, рискуют оказаться на обочине исторического развития, а то и вовсе в изоляции от мирового сообщества.

Россия, пребывающая между Востоком и Западом, и обладающая серьезным духовным потенциалом, никак не может не только игнорировать объективные тенденции глобализации, но и не должна удовлетвориться техногенными или сугубо экономическими подходами к решению современных проблем общественного развития.

Отсюда, несомненно, возрастает роль интеллектуальной, высоконравственной части населения, именуемой интеллигенцией, поскольку, хотя глобализация имеет на первый взгляд экономические основания и политическую обусловленность, на самом деле она все больше обнаруживает первичность культуры на глобальном уровне. Именно поэтому воздействие культуры на глобализацию и глобализации на культуру, а также соотношение глобального и локального становятся предметом особого внимания для многих ученых, прежде всего, широко, гуманитарно мыслящих. Такой взгляд на общественное развитие получает все большее распространение, а для описания данного явления в современной глобалистике относительно недавно был предложен специальный термин «глокализация», который образовался путем совмещения слов «глобализация» и «локализация» [5. С. 268]. Он отражает сложный процесс переплетения местных, локальных особенностей культурного развития отдельных народов и глобальных тенденций в развитии мирового сообщества. При этом важно подчеркнуть, что глобальный взгляд на мир вовсе не следует противопоставлять локальным представлениям и частному образу мыслей, о чем так часто любят дискутировать «антиглобалисты» всех мастей. Интеллектуальный подход к решению этой проблемы, равно как и взгляд с позиции не ангажированного интеллигента, заключается в том, что «глобальные и местные пред-

ставления следует рассматривать как взаимосвязанные, а их особенности, универсальность нужно расценивать как неотделимые друг от друга» [6. Р. 31].

Однако глобализация культуры, как и процессы глокализации, нередко вызывают серьезное беспокойство не только у представителей малых, но и многочисленных народов, которые опасаются растворения их самобытных культур в новых трендах мирового развития, направленность которым задается наиболее активными и агрессивно развивающимися культурами. В этом также усматривается угроза национальной идентичности и культурному разнообразию, особенно характерному, например, для России. Но, как справедливо пишет дагестанский философ М.И. Билалов: «Нельзя предпочитать ценности и традиции лишь потому, что они свои; надо находить им опору в поглощающих их родственных и исторически более перспективных народах» [7. С. 341]. Конечно, это не единственное и не окончательное решение проблемы, но здесь важно определить общие для всех основания культурного развития, без чего единства действий не только в мире, но и в самой России не добиться.

К сожалению, до сегодняшнего дня Россия все еще не вписалась в мировой контекст так адекватно, как того требуют реальные обстоятельства. Если кратко сказать по каким параметрам мы не вписываемся в глобальный мир и, более того, буквально выламываемся из совокупного мирового пространства, то это, прежде всего, *по культурно–цивилизационным параметрам*. Как показывает исторический опыт, преуспевающие, относительно благополучные страны – это в первую очередь те, где, так или иначе, получило развитие гражданское общество. Но именно в этой области как раз и заключено наиболее слабое место, «ахиллесова пята» современной России – проблема, к со-

жалению, еще не получившая должного внимания и обсуждения, за исключением разве что достаточно узкого слоя интеллигенции.

В начале 1990–х гг. в России активно обсуждались вопросы демократизации общества, с наступлением демократии было связано множество надежд. Однако не только демократии не добились, но и сам термин оказался «опороченным». А ведь ни во что другое это и не могло вылиться. Почему? Потому, что в отсутствие гражданского общества, никакой демократии, т.е. власти народа быть не может. Демократия – это функция, свойство гражданского общества. Она появляется там и тогда, в той мере и постольку, где, когда и поскольку появляется, вызревает гражданское общество, состоящее (в конечном счете) из свободных, состоятельных, действительно равных перед законом личностей, т.е. граждан, способных не только выбирать свою власть, но и нести ответственность за принимаемые ею решения. Но тогда самодостаточные в материальном и интеллектуальном отношении граждане, должны прийти на смену подданным, а население должно стать народом в полном смысле этого слова. В этой связи интеллигенция и численно, и качественно должна стать определяющим элементом в структуре гражданского общества.

Было ли когда-то так в России? К сожалению, и сегодня об этом даже не говорится должным образом, хотя и ресурсы, и возможности для формирования и становления гражданского общества в нашей стране есть. Здесь и кроются основные причины многих проблем, ибо цели и задачи, которые в очередной раз ставятся без опоры на гражданское общество и системные представления о тесной взаимозависимости локальных, региональных и глобальных отношений, вряд ли будут успешными. Важно отметить также, что перед вызовами глобализации в более



выгодной ситуации оказываются те страны, где первостепенное внимание уделяется культуре, что, несомненно, сказывается и на уровне развития гражданского общества, и на том, насколько эффективно оказываются задействованными новые технологии общественного управления, именуемые «мягкой силой». Отсюда особая ответственность ложится на российскую интеллигенцию, которая в отсутствие хорошо развитого гражданского общества только и может оказать наиболее заметное влияние на политиков и иных лиц, принимающих решения, направляя их сознание на то, что будущее закладывается сегодня, причем в первую очередь в духовной, гуманитарной сфере.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Культура в условиях глобализации. Взгляд из России: монография / Коллектив авторов. М.: КНОРУС, 2017.
2. Культурная политика России: актуальные аспекты. М.: Проспект, 2015.
3. *Чумаков А. Н.* Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст. Монография. М.: Проспект, 2017.
4. *Ань Цинянь.* Проблемы глобализации в Китае // Вестник Российского философского общества. 2005. № 4 (36).
5. Глобалистика: Энциклопедия / Гл. ред. И.И. Мазур, А.Н. Чумаков; Центр научных и прикладных программ «Диалог». М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003.
6. *Naoshi Yamawaki.* The Idea of Glocal Public Philosophy and Cosmopolitanism // XXII World Congress of Philosophy. Re-thinking Philosophy Today. July 30 – August 5, 2008. Seoul National University, 2008.
7. *Билалов М.И.* Регионализация как альтернатива негативам глобализации // Россия: многообразие культур и глобализация. М.: «Канон+», 2010.

*Н.Н. Ягодка*  
*Российский университет дружбы народов,*  
*Москва, Россия.*  
*E-mail: yagodkann89@mail.ru*

## **К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА НА РАЗВИТИЕ ИНСТИТУТОВ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ\***

В статье анализируется роль религиозных институтов в функционировании и развитии гражданского общества в России. Автор рассматривает современные форматы взаимодействия общественных и религиозных организаций при решении социальных проблем.

**Ключевые слова:** гражданское общество, гражданская инициатива, государство, религия, традиционные конфессии, Русская православная церковь.

На современном этапе своего развития российское гражданское общество взаимодействует с ключевыми игроками как на политической арене, так и в коммерческом секторе. Религиозные институты также оказывают значительное влияние на реализацию конкретных гражданских инициатив (в частности, в социальной сфере) и на развитие гражданской сферы в целом.

Сегодня гражданские инициативы социальной направленности активно взаимодействуют с Русской православной церковью (РПЦ). РПЦ является важным общественным институтом, решающим широкий спектр социальных вопросов: от нравственного воспитания и духовного просвещения граждан до ключевых проблем в

---

\* Статья подготовлена в рамках НИР РУДН «Религия и образование: современный социально-политический контекст», № 101206-0-000.

сфере социальной поддержки и помощи населению. Согласно Конституции, Российская Федерация является светским государством, но важность РПЦ и ее авторитет в общественно-политической жизни страны нельзя недооценивать. Согласно опросам, проведенным аналитическим центром «Левада-центр» в ноябре 2013 года, 68% россиян причисляют себя к православным. За последние 10 лет данный показатель значительно вырос. Так, в 2002 году он равнялся 56% [1]. Следует обратить внимание и на тот факт, что значительное количество россиян (53%) доверяют церкви как важнейшему общественному институту. По данному показателю церковь уступает только президенту (80%) и армии (64%), обходя такие общественно-политические институты, как правительство, парламент, политические партии, органы государственной безопасности, органы местного самоуправления и т.д. [2]. Имея такой важнейший ресурс, как общественное доверие, РПЦ является надежным партнером государства и гражданского общества в решении социальных проблем. Кроме того, церковь имеет возможность выступать в роли медиатора при взаимодействии гражданского общества и государства, а также способствовать их эффективному диалогу по актуальным вопросам социально-политической повестки дня.

А.В. Ситников отмечает, что Церковь включена в определенную систему общественных институтов и выполняет важные социальные функции. Религиозный фактор оказывает значительное влияние на политику, экономику, межнациональные отношения, семью и другие общественные институты. Становление гражданского общества, анализ его структуры, а также развитие гражданских инициатив не может обойтись без учета религиозного фактора. Автор указывает на важную роль религиозных институтов в европейских странах и Америке в развитии гражданского общества, определяя религию как важней-

шую из ячеек гражданского общества. Православные инициативы в социальной сфере, осуществляемые монастырями, приходами, общественно-религиозными организациями выполняют следующие формы деятельности: обеспечение питанием бомжей, посещение детских домов, раздача собранной в приходе гуманитарной помощи, занятия с детьми, помощь в домах престарелых и др. Социальная деятельность, восстановление храмов и иная совместная деятельность сплачивают людей, становясь основой их самоорганизации. Проводится аналогия между организациями гражданского общества и религиозными, которые также относятся к некоммерческим организациям, являются сферой добровольного объединения на основе общих интересов и для удовлетворения специфических потребностей (духовных, социальных и др.) [3. С. 24-38].

М.М. Мчедлова указывает на важную роль Русской православной церкви в осуществлении диалога между государством и гражданским обществом в России. Исследователь отмечает, что в современных условиях институт государства во многом перестает быть рычагом сохранения социальной идентичности, уступая место институтам гражданского общества, частным и локальным акторам публичной политики. Религия является одним из наиболее устойчивых факторов, которые определяют цивилизационную специфику социума и вплетена в ткань разнообразных общественных отношений и взаимосвязей [4. С. 95-100]. Сотрудничество гражданских, государственных и религиозных структур видится автором как ресурс стабилизации и развития социально-политической ситуации в стране. Опираясь на социологические данные, исследователь фиксирует возрастающее недоверие граждан к имеющимся политическим институтам и организациям, что свидетельствует о кризисе их легитимности. В сложившихся условиях консолидация социальных групп

возможна на основе консенсуса относительно базовых ценностей. Церковь, как важнейший общественный институт, может способствовать консолидации общества на основе общечеловеческих ценностей и традиций [5. С. 70-80].

Н.А. Баранов рассматривает Русскую православную церковь в качестве одного из наиболее динамичных акторов сетевого взаимодействия, поддерживающего тесные контакты как с институтами гражданского общества, так и с государственными структурами. РПЦ участвует в общественно-политической жизни страны, отстаивая и продвигая свои интересы, вступая в политические и социальные сети, объединенные общими интересами, на принципах равноправия и сотрудничества. Русская православная церковь имеет собственную и выверенную точку зрения по многим актуальным проблемам современной России: модернизация, бюрократизация, борьба с бедностью, распространение наркотиков, алкоголизм и др. В делах милосердия и благотворительности РПЦ сотрудничает с центральными, региональными и местными органами власти, благотворительными и иными общественными организациями и объединениями граждан, многочисленными гражданскими инициативами, представителями традиционных религий и конфессий, политическими партиями, профсоюзами, деловым сообществом, что является основой для формирования сетевых сообществ в решении общих проблем. РПЦ выступает за повышение уровня гражданского активизма в стране и увеличения количества гражданских и политических инициатив населения [6. С. 58-69].

РПЦ осуществляет деятельность по поддержке гражданских инициатив в рамках международного открытого грантового конкурса «Православная инициатива», который проводится с 2005 года. Главной целью конкурса является

поддержка гражданской инициативы в обществе, поощрение творчески активных людей к практической и созидательной деятельности, направленной на общее благо, сохранение и укрепление культурно-нравственных традиций. Данная поддержка осуществляется на основе масштабного и разностороннего сотрудничества между Церковью, обществом, бизнес-структурами и государством. Конкурс проводится по следующим направлениям: образование и воспитание, социальные служения, культура, информационная деятельность. Конкурс способствует установлению всесторонних связей между РПЦ, представителями общественности, предпринимателями, деятелями культуры, науки, образования, спорта, местного самоуправления и государственной власти. Главными принципами работы «Православной инициативы» являются: 1) открытость (могут участвовать все некоммерческие организации, государственные и муниципальные структуры); 2) независимая экспертиза (Экспертный совет включает более 120 специалистов); 3) коллегиальность принятия решений (решения утверждаются в рамках Координационного комитета); 4) прозрачность текущей деятельности (онлайн-контроль деятельности авторов проектов); 5) продвижение в регионах (в настоящее время функционирует 143 региональных координационных советов); 6) софинансирование проектов (вклад авторов проектов должен быть не менее 25% от суммы гранта) [7].

С момента запуска конкурса «Православная инициатива» наблюдается постоянный рост количества участников: в 2010 г. – 294 участника, в 2014 г. – 2425. По итогам 2016 года в конкурсе приняли участие проекты из 80 регионов России и 20 зарубежных стран. Составителями проектов являются: государственные и муниципальные учреждения, негосударственные некоммерческие организации, православные религиозные организации, коммерче-

ские организации (без извлечения прибыли). Ежегодно увеличивается размер грантового фонда конкурса: в 2010 г. – 14 млн. руб., с 2012 г. – 115 млн. руб., в 2015 г. – 145 млн. руб. Общий объем финансирования за годы проведения конкурса превысил 730 млн. руб. В рамках конкурса регулярно проводятся обучающие семинары и «круглые столы» для его участников с целью обмена опытом реализации гражданских инициатив. Наиболее яркие и эффективные идеи и проекты тиражируются в российские регионы [Там же].

Важно подчеркнуть тот факт, что традиционные конфессии играют значительную роль в развитии институтов гражданского общества. Как справедливо отмечает Р.Б. Шульга, традиционные конфессии, являясь носителем фундаментальных исторических и культурных ценностей нашего общества, имеют право участвовать в формировании и развитии теоретического и практического содержания гражданского общества. Религиозные организации и объединения являются уже сформировавшимися элементами гражданского общества и способны осуществлять самоорганизуемую деятельность в целом ряде сфер: культурной, просветительской, благотворительной, хозяйственной и пр. Традиционные конфессии оказывают также помощь и поддержку гражданам при их взаимодействии с государством. Так, РПЦ выполняет функции по защите прав граждан, пострадавших от действий государства. Подобная деятельность называется «печалованием» и является традиционно-исторической для Церкви [8. С. 144-145].

Несмотря на весьма авторитетную роль РПЦ в диалоге между государством и гражданским обществом, представители других конфессий (ислам, иудаизм, буддизм и др.) также оказывают значимую роль на процесс развития гражданских и социальных институтов, а также многочисленных инициатив гражданского общества. Мусульман-

ское духовенство, в частности, активно помогает государству в социальной адаптации мигрантов и вынужденных переселенцев. В связи с проблемами миграции и процессами адаптации иностранных граждан появились и действуют такие институты, как: Общественный совет при ФМС, общественно-консультативные советы при УФМС различных субъектов РФ, в том числе и в г. Москве, Общественный совет при МВД, при ФСБ и др.

Религиозный фактор оказывает значительное влияние на развитие форм гражданской активности на современном этапе развития российской социально-политической системы. Традиционные конфессии взаимодействуют на постоянной основе как с государством, так и с многочисленными институтами гражданского общества при решении важнейших социальных проблем. Потенциал подобного сотрудничества реализован еще не в полной мере, и в дальнейшем будут появляться новые и более эффективные форматы взаимодействия между государством, коммерческим и некоммерческим секторами.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Россияне считают себя верующими, но в церковь не ходят. Социологический опрос «Левада-центр». Ноябрь 2013. URL: <http://www.levada.ru/old/24-12-2013/rossiyane-schitayut-sebya-veruyushchimi-no-v-tserkov-ne-khodyat> (дата обращения: 28.04.2017).

2. Институциональное доверие. Данные социологического опроса «Левада-центр». 18-21 сентября 2015. URL: <http://www.levada.ru/old/07-10-2015/institutsionalnoe-doverie> (дата обращения: 28.04.2017).

3. *Ситников А.В.* Церковь и гражданское общество в России // Церковь и время. 2011. № 2 (55). С. 24-38.

4. *Мчедлова М.М.* Религиозная идентичность в современных социально-политических процессах в России и Европе //



Вестник Московского университета. Серия 12: «Политические науки». 2009. № 3. С. 95-102.

5. *Мчедлова М.М.* Религия и политика: возможные интерпретации новых реалий // Ценности и смыслы. 2011. № 3. С. 70-80.

6. *Баранов Н.А.* Русская православная церковь как актор сетевого взаимодействия // Человек. Сообщество. Управление. Научно-информационный журнал. Краснодар, 2013. № 1. С. 58-69.

7. Международный открытый грантовый конкурс «Православная инициатива». URL: <http://pravkonkurs.ru/about-the-competition/> (дата обращения: 28.04.2017).

8. *Шульга Р.Б.* Роль традиционных религий в гражданском обществе // Вестник Омского университета. 2014. № 1. С. 143-146.

*Научное издание*

**ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО  
В КОНТЕКСТЕ  
СОВРЕМЕННОСТИ**

**ФИЛОСОФСКИЕ ЧТЕНИЯ  
ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА П.К. ГРЕЧКО**

*В двух томах*

**Том I**

Издание подготовлено в авторской редакции

*Дизайн обложки О.Ю. Бондарь*

Подписано в печать 28.11.2017 г. Формат 60×84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл. печ. л. 28,6. Тираж 100 экз. Заказ 1895.

---

Российский университет дружбы народов  
115419, ГСП-1, г. Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3

---

Типография РУДН  
115419, ГСП-1, г. Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3, тел. 952-04-41

*Для заметок*

---