

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
КУРГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТЕЙ

МАТЕРИАЛЫ РОССИЙСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

[г.КУРГАН, 15-16 АПРЕЛЯ 2004 г.]

УДК 130.3
ББК Ю217
Ф 54

*Печатается по решению научного совета
Курганского государственного университета*

Рецензенты:

кафедра социально-гуманитарных дисциплин Курганской
сельскохозяйственной академии им. Т.С.Мальцева;
доктор исторических наук, профессор В.П.Могутнов;
доктор философских наук Р.А. Бурханов

Ф 54 **Философия ценностей:** Материалы Российской конферен-
ции [г.Курган, 15-16 апреля 2004 г.]. - Курган: Изд-во Кур-
ганского государственного университета, 2004. - Вып.2. - 295с.

В сборнике публикуются доклады и сообщения Российской конферен-
ции "Философия ценностей", на которой были обсуждены следующие про-
блемы: ценности в системе культуры; проблема ценностей в истории фило-
софии; цивилизации и системы ценностей; аксиология и религиозное со-
знание; ценностные ориентации населения современной России; пробле-
ма формирования личной системы ценностей.

Редакционная коллегия: кандидат философских наук, доцент И.Н. Сте-
панова (отв.редактор); доктор философских наук, профессор Б.С.Шалютин;
доктор философских наук, профессор О.В.Кузнецов; кандидат философских
наук, доцент В.И.Корниенко

ISBN 5-86328-592-3

© Курганский
государственный
университет, 2004

С.Н. Амельченко, г. Магнитогорск

ДОЛЖНОЕ КАК ЦЕННОСТНАЯ ДОМИНАНТА БЫТИЯ КУЛЬТУРЫ

Н.З.Чавчавадзе, один из известнейших отечественных философов, разработавший аксиологический подход к познанию культуры, утверждал, что культура есть не что иное, как реализация идеально-ценностных целей, перемещение ценностей из мира должного в мир сущий, осуществление идеала. Действительно, при всем многообразии своих проявлений в образе жизни различных народов в те или иные эпохи, культура всегда являет собой смысловое пространство, где ценность является и матрицей, и изменением, и проекцией будущего.

Система ценностей чрезвычайно сложна и охватывает все аспекты бытия человека, общества и культуры: витальные, социальные, политические, моральные, познавательные, эстетические и т.д. Ценности, согласно исследованиям В.П.Тугаринова, представляют совокупность необходимых, приятных и полезных предметов, а также идеи и побуждения в качестве нормы, цели или идеала. Таким образом, предметность ценностей, их функциональность определяют не только особенности структуры культуры (материальной и духовной), но и способы ее осуществления через правила, оценки, идеалы, значения и т.д.

Наполняя искусственное пространство смыслом и содержанием, ценности возвышают человечество над естественно-биологическим уровнем бытия, придавая ему социокультурный статус. Абсолютные ценности, как заявлял итальянский мыслитель Б.Мондин, это душа общества, главный источник его вдохновения, краеугольный камень, корректирующий целостность его культуры. При этом следует заметить, что роль данного краеугольного камня в системе ценностей выполняет, на наш взгляд, должное как системообразующая доминанта социокультурного бытия.

Данное понятие не достаточно глубоко и последовательно разработано в современной философии, но это обстоятельство никак не снижает его значимости. Выстраивая систему ценностных ориентаций субъекта культуры и во многом определяя смысл существования человека и общества, должное как синкретичный модус мировоззрения, аккумулирующий представления об истине, добре и красоте, реализуется в стереотипических программах и процессах структурирования и моделирования реальности. Многомерность феномена должного позволяет рассматривать его полимодально и в различных временных отношениях.

Наиболее распространен тот смысловой аспект должного, который зафиксирован в высказывании Н.З.Чавчавадзе относительно сущности культуры. Должное полагается в будущем, выступая как эталон, образец или идеал, к которому притягивается настоящее, сущее, реальное, нуждающееся в усо-

вершенствовании. Согласно такому положению, должное выступает как гипотетически возможное бытие, понимаемое как необходимое и в силу своей положительной ценности как желанное. Формируя на умозрительном уровне идеальный образ совершенного мира - гармоничного, нравственного, справедливого и т.д., должное является основой критики реальной действительности, определяясь в результате неудовлетворения ею. Таким образом, должное возникает в индивидуальном и общественном сознании в качестве образа и волевой установки, благодаря человеческой способности трансцендентально выходить за пределы данного бытия и проектировать силой мысли его улучшенный вариант. Поэтому оказывается возможным инновационное развитие, оформляющееся в итоге в модернистский тип социокультурного бытия.

Должное является свидетельством вечного стремления человечества к своему идеалу. Однако далеко не всегда этот образ наилучшего мыслится в будущем. Различные народы в своем культурном бытии следовали заветам предков, стремясь возродить их "золотой век" в своем образе жизни. Должным в данном случае становилось благоговейное отношение к ценностям прошлого, выступающее условием и гарантом стабильного настоящего и благополучного будущего. Дисгармония реальной действительности трактовалась как нарушение древних традиций, а единственно верным способом преодоления отрицательных тенденций настоящего выступало безоговорочное подчинение уже сформировавшимся программам поведения и жизнедеятельности, в которых аккумулировался опыт поколений, их проверенная временем система отношений к природе, обществу, человеку. Данная установка в понимании должного формирует ценностно-смысловое пространство традиционного типа социокультурного бытия.

Необходимо заметить, что смысл и содержание должного меняется в зависимости от целей и задач субъекта деятельности. Объективный статус должного при его свободном субъективном волеизъявлении впервые обозначил И. Кант в формулах категорического императива, согласно которым необходимо в своих поступках относиться к человечеству в своем лице и в лице всякого другого только как к цели, но никогда как к средству. Согласно великому немецкому мыслителю, каждый человек должен поступать согласно такой максиме, руководствуясь которой он мог бы пожелать, чтобы она стала всеобщим нравственным законом. Следует заметить, что в данных отточенных формулировках сфокусирован смысл золотого правила нравственности, уходящего в своем происхождении в глубокое прошлое, откуда оно дошло в виде различных заповедей, изречений и поговорок, смысл которых сводится к тому, чтобы (не) делать другому того, что (не) желаешь по отношению к себе: "Во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними" (Мф., 7:12). Основной закон поведения, который выводится из этого постулата, гласит: "Я поступаю так потому, что ты на моем месте поступил бы так же".

Согласно такой установке, субъект деятельности свободно и самостоятельно руководствуется своим пониманием объективно значимого должного, осознавая при этом свою ответственность за такую его реализацию, которая утвердила бы достоинство каждого в его праве на самоосуществление. Не будучи когда-либо исполнено в полной мере, данное долженствовани-

ние выступает в качестве такого ценностного ориентира, который указывает направление развития, но при этом, словно линия горизонта, никогда не может быть достигнут, оставляя всякий раз историю человечества незавершенной.

В реальной действительности данное понимание должного зачастую вытесняется теми его интерпретациями, в которых исчезает его гуманный и нравственный смысл. При этом происходит деформация моральной ценности должного, его превращение в свой антипод - фактическую побудительную причину.

Один из подходов к представлению псевдодолжного открывается в мировоззрении тоталитарного общества, где бытие объявляется полностью независимой от сознания простого человека реальностью, которую можно перспективно обозначить лишь сакрализованное руководство государства - "богом данная" либо исторически "единственно верная" направляющая и определяющая сила.

В данном случае как должное утверждается положение о том, что обычный, рядовой человек слаб, безволен и будет вполне счастлив, если бремя проблем и мучительный поиск их решений станет уделом руководящего меньшинства, которое и понесет за всех полную меру ответственности. Личная инициатива в данном случае не только не приветствуется, но, как правило, преследуется. Как императив долженствования здесь звучит призыв: "Будь как все!" Общество мыслит в монолитной системе ценностей, одобренной руководящей элитой, поэтому всякое инакомыслие навлекает на себя тиранию со стороны большинства.

Как показали в своих глубоких философских работах Ф.М.Достоевский, Н.А.Бердяев и другие известные русские мыслители, система устройства такого бесспорного, счастливого и согласного муравейника неизбежно приводит к безграничному деспотизму, огромным человеческим потерям и, как выяснилось, тотальной безответственности, крушению основ государственности, если это в какой-то переломный момент оказывается выгодным руководящей элите.

Личная польза составляет ядро другой концепции псевдодолжного, которая оказывается обратной стороной выше обозначенной парадигмы лишнего будущего социокультурного бытия. На субъективность понимания должного указывали еще мыслители Древней Греции, в частности Фразиммах, который называл справедливым то, что полезно сильнейшему. В дальнейшем эта идея получила теоретическое обоснование в трудах Н.Макиавелли, Ф.Ницше и т.д. На данных позициях должное определяется как наиболее предпочтительный способ выживания и самореализации личности, не отрицающей собственной выгоды и стремящейся к успеху любой ценой.

В отдельные исторические периоды, когда происходит масштабное разрушение всей устоявшейся системы норм, ценностей и идеалов, в обществе утверждается нигилистическое отношение к социокультурным принципам жизнедеятельности вообще. Как должное и необходимое в данном случае воспринимается умение обойти возможных соперников, пустив для этого в дело весь арсенал рекомендованных Н.Макиавелли средств. Золотое правило нравственности может трактоваться извращенно, приобретая нега-

тивный смысл: "Я поступаю так (незаконно присваиваю чужую собственность, беру взятки и т.д.), потому что на моем месте ты поступил бы так же".

При этом эгоцентрическая, потребительская установка в понимании должного позволяет субъекту деятельности (человеку, социальной группе, а в отдельные исторические периоды нации в целом) рассматривать других (индивидов, а также иные слои населения, народы, страны, регионы) как средство реализации личных целей, пространство своих жизненных интересов.

На практике это приводит к расщеплению, атомизации общества, гиперболизации прав и возможностей незначительного меньшинства и беспрецедентному сужению жизненного уровня большинства населения. "Нормой" жизни при этом становится культ насилия, стремление к обогащению любой ценой, проституция, наркомания, алкоголизм, деморализация широких слоев населения, что неминуемо вызывает глубокий духовный кризис и тяжелую депрессию в обществе, обрекая его на вымирание.

Это сползание из бытия в не-бытие актуализирует проблему формирования парадигмы должного в сознании и всем социокультурном пространстве. Социально-историческая практика показала, что, создавая действительно должное бытие, т.е. такое, которое отвечает социально-значимым и разнообразно развивающимся потребностям каждого, человеческое сообщество укрепляет свои позиции в мире и наоборот.

В нормально развивающемся обществе императивы должного призывают человека выйти за пределы своих эгоистических потребностей и обратиться к свободному самоопределению в соответствии с социально-значимыми целями. Руководствоваться императивами должного - значит выполнять свой долг перед собой и окружающими, следовать истинному велению души и реализовать свое призвание в деятельности, определяющей смысл индивидуального существования и соответствующей потребностям социума. Такая установка развивает сотрудничество и взаимопонимание между людьми, укрепляя позиции личности и общества в целостной системе социокультурного бытия.

Уместно заметить, что данный подход в понимании должного получает, на наш взгляд, наиболее соответствующее воплощение в новейшем типе социокультурного бытия, называемом в различных интерпретациях постиндустриальным, информационным или постмодернистским. Не преследуя в данном случае цель провести между ними черты сходства и различия, ограничимся констатацией того факта, что в формирующемся со второй половины XX века новейшем типе культуры утверждается значимость иного, право любого реализовать себя в согласии с другими, постигать окружающий мир и формировать в нем свое бытие в соответствии с ментальными установками и традиционными ценностями. Это позволяет преодолеть безликое наступление единообразных цивилизационных форм и сохранить жизнеутверждающее богатство и разнообразие мировой культуры как залог выживания человечества при сохранении им своего высокого социокультурного статуса. Ведь, как утверждают различные современные ученые, в том числе Э.Баталов, И.Стенгерс, И.Пригожин и другие, условием существования сложной системы (каковой является социокультурное бытие человечества) является ее многообразная целостность.

Таким образом, должное призвано сберечь ценности прошлого, структурировать настоящее и прогнозировать будущее, выступая ценностно-смысловой доминантой бытия культуры.

И.В.Вишев, А.В. Святлов, г. Челябинск

ЗДОРОВЬЕ, МОЛОДОСТЬ И ЛИЧНОЕ БЕССМЕРТИЕ В СИСТЕМЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

Проблема самоценности жизни человека, предполагающей ее сохранение и продление индивидуального бытия на неограниченно долгое время, отнюдь не имеет очевидного и однозначного своего позитивного решения, как могло бы показаться на первый взгляд. Так, И.Т.Фролов, задав вопрос: "Будет ли человечество всегда стремиться к максимально продолжительной длительности индивидуальной жизни и тем более к ее бессмертию?" (1, 490), связал ответ на него с тем уровнем развития человечества, "когда его социально-этическое и нравственно-гуманистическое сознание изменит само понимание смысла человеческой жизни до такой степени, что личность не будет отделять себя от человечества, потребности и интересы которого окажутся наивысшими для нее". Решение он усматривал в следующем: "В этом случае длительность жизни отдельной личности будет определяться конкретно-историческими условиями, возможностями и потребностями общества, совпадающими с личностными". А затем он уточнял эту свою мысль: "И, следовательно, здесь также сознание, определяемое в целом бытием будущего общества, будет активно воздействовать на бытие как самого этого общества, так и каждой отдельной личности, включая длительность ее жизни". Подобная точка зрения, по нашему мнению, и означает, по существу своему, отрицание самоценности человеческой жизни, поскольку ценность последней определяется ценностями более высокого и значимого порядка.

Эта точка зрения была мотивирована необоснованным, на наш взгляд, предположением о "скуке бессмертия"; неправомерным отождествлением продления жизни с продлением старости и неизбежного вследствие этого нарастания консерватизма, результатом которого стала бы деградация общества и личности; надуманным опасением, вызванным применением средств "гомотехнологии", что, по мнению Фролова, "может угрожать утратой человеческой индивидуальности, идентичности личности и пр." (1, 491). Такого рода сомнения очень трудно назвать конструктивными, поскольку они, хотя и того или нет их носители, по необходимости умаляют ценность человеческой жизни, что совершенно недопустимо, особенно в наше время, когда она превратилась в поистине мелкую разменную монету различных "разборок" на личностном и государственном уровнях. Напротив, именно теперь следует всячески обосновывать и подчеркивать ее самоценность.

Согласно нашим представлениям, подобные тревоги во многом, если не в решающей степени, надуманны, ибо в случае обнаружения нежелательных явлений научное познание, несомненно, найдет пути для их устранения. Сегодняшнее слово науки - отнюдь не ее последнее слово. Мы убеждены, что указанные опасения преодолеваются современной концепцией практического бессмертия человека. В ней ставится триединая проблема укрепления здоровья человека, сохранения его молодости и достижения реального личного бессмертия.

Жизнь самоценна сама по себе просто как радость бытия, но особенно тогда, когда человек сохраняет здоровье, бодрость, оптимизм, высокую работоспособность и творческий потенциал, когда он находится в гармонии с самим собой, другими людьми, окружающей природой. Значит, необходимо продлить такое состояние, что вполне логично и приводит к постановке вопроса о практическом бессмертии человека как условии реализации жизнеутверждающих ценностных ориентиров, гуманизации всех сторон человеческого бытия.

Понятие практического бессмертия обозначает достижение такого состояния человека, такой его способности, когда, будучи и социально, и биологически детерминированным, он сможет жить неограниченно долго, настолько долго, что можно было бы сказать: он стал практически бессмертным. Практическое бессмертие - это бессмертие относительное (2, 83-86). Оно не означает, что человек в принципе не может умереть, будучи, скажем, сбитым автомобилем. Однако и в таком случае, как и в любом ему подобном, он может быть телесно и физически воскрешен, в возможность чего вселяют уверенность успехи научно-технического прогресса самого последнего времени, в первую очередь - клонирование млекопитающих. Главное - должна быть устранена фатальность, неизбежность смерти, необратимость трагического финала человеческого бытия.

Идея практического бессмертия вовсе не подразумевает обреченность людей на бесконечную жизнь, в случае их несогласия на это, по аналогии с участью Агасфера. Всегда будет оставаться возможность, скажем, умереть естественным образом, например, ничего не предпринимая для того, чтобы продлить жизнь, отдав предпочтение естественному процессу старения и вследствие этого неотвратимости смерти. Но когда, через какое-то время, появится возможность воскрешения, вряд ли человек в здравом уме захочет добровольно пожелать умереть, зная, что он может жить неограниченно долго и изменить в жизни то, что его не устраивает. В любом случае у людей должна быть свобода выбора - не стареть и жить или стареть и умереть. Необходимо еще раз подчеркнуть, что вряд ли кто-то захочет воспользоваться последней возможностью, но она в принципе должна существовать. С другой стороны, если кому-то все-таки не захочется продлевать свою жизнь, то это не значит, что этой возможности должны быть лишены другие.

Концепция практического бессмертия, как и другие созвучные ей подходы, возникла именно на современном этапе далеко не случайно. Это связано прежде всего с тем, что наука вплотную подошла к тому, чтобы начать реально решать проблему бессмертия человека (2, 181-219). И такого рода

возможности постоянно приумножаются. К примеру, Л.Гаврилов отмечает: "Только десятилетие назад было почти достигнуто согласие в том, чтобы рассматривать старение как необратимый, универсальный и внутренне присущий процесс" (3, 5). И далее он уточнил: "Старение также часто рассматривалось как неизменный фундаментальный процесс, с которым мало что можно поделать". А чуть ниже Гаврилов продолжает: "Теперь мы с радостью наблюдаем, что идея установленной максимальной продолжительности жизни отвергнута многими другими исследованиями и что имеется настоящий ажиотаж вокруг замедления смертности в пожилом возрасте, которое было описано и объяснено в нашей книге. Идея неизменности старения также оспаривается теперь в профессиональных научных журналах" (3, 6). За рубежом проводят соответствующие исследования и другие известные представители отечественной науки (Ю.Пичугин, М.Соловьев и др.).

В этой связи можно упомянуть также об их участии в применении метода клонирования млекопитающих, расшифровке генома человека, развитии нанотехнологии, разработках в области искусственного интеллекта и некоторых других направлениях в области естествознания и техники. Такого рода исследования успешно продолжают и у нас в стране, хотя их потенциал и результаты вследствие подобной "утечки мозгов", естественно, существенно уменьшились. Эта тенденция не может не вызывать серьезного беспокойства. Она должна быть незамедлительно предотвращена созданием благоприятных и достойных условий для отечественных ученых в данной области научного поиска. Но, несмотря ни на что, новые идеи продолжают рождаться. И не может быть иначе.

Как представляется, например, поскольку сегодня еще не разработана надежная технология сохранения одной или нескольких клеток и их дальнейшего клонирования в целостный организм, следовало бы уже теперь решить, судя по всему, более простую задачу - разработать технологию мумифицирования умерших, чтобы клетки, необходимые для клонирования, дольше оставались пригодными для достижения этой цели в их "естественном" посмертном состоянии.

Таким образом, концепция практического бессмертия исходит из научно-оптимистического подхода к проблемам сохранения здоровья человека, предупреждения его старения и смерти, достижения неограниченно долгой жизни людей, создания благоприятных социальных условий, необходимых для осуществления этих целей, и т.п. Существование разного рода "белых пятен" в этих научных изысканиях, многих нерешенных вопросов, особенно в связи с обострением социальной ситуации в мире и стране, не является достаточным основанием поколебать уверенность и настойчивость в достижении этих целей.

Серьезный приоритет в мировоззренческом и методологическом осмыслении определяющих путей и средств решения этой единой задачи укрепления здоровья человека, сохранения его молодости и достижения личного бессмертия всегда имела и до сих пор продолжает удерживать отечественная философская мысль. В этой связи в первую очередь необходимо упомянуть философию общего дела Н.Ф.Федорова, космическую философию К.Э.Циолковского, идеи иммортализма и интерпланетаризма биокос-

мистов, взгляды и деятельность в данной области А.М.Горького, В.Ф.Купречича и многих других представителей русской философской мысли (4; 5 и др.). Эти позиции должны быть, во что бы то ни стало, сохранены.

Принципиально важно то, что сама идея достижения практического бессмертия кардинально изменяет мировоззрение человека, в том числе и его систему ценностей. Так, Пол Кинивиц в статье "Бессмертный разум", в частности, рассуждает следующим образом: "Мы охраняем наши национальные интересы, хотя эти интересы - главным образом краткосрочные - не дальше следующих выборов, и это не дает нам обратиться к глобальным проблемам. Все значимые решения откладываются для будущих поколений" (6, 2). И продолжает: "Мы счастливы, когда годовой баланс показывает прибыль, и менее обеспокоены тем, как мир будет выглядеть через пятьдесят лет. Или будет ли этот мир вообще существовать". И заключает: "Мы более склонны "заметать проблемы под коврик", чем браться за их решение - рассчитывая, что нас не будет, когда эти проблемы выйдут на свет". Действительно, люди, зная о конечности своей жизни, часто не склонны размышлять о том, к чему в будущем приведут их сегодняшние дела. Достижение бессмертия сделает человека более ответственным за будущее, ибо это будет его собственное будущее.

Безусловно, практически бесконечная жизнь, лишенная фатальности смерти, будет неизмеримо более ценной, чем та короткая жизнь, которой всегда и всем не хватает для того, чтобы что-то сделать, решить многие проблемы, совершенствовать себя и окружающий мир. Достижение практического бессмертия, когда жизнь, здоровье и молодость не ограничены никаким пределом, сделает мировоззрение человека более оптимистичным. Кроме того очевидно, что бессмертие устранил многие человеческие пороки, такие, как стремление к наживе, материальным благам, желание "брать от жизни всё" из-за того, что жизнь коротка, не думая о последствиях (7), когда жизнь станет подлинной самоценностью, имея вместе с тем несоизмеримо больше времени и желания для самообразования и для размышлений, будет больше ориентироваться на духовные, нравственные ценности.

Таким образом, решение триединой проблемы укрепления здоровья человека, сохранения его молодости, точнее - оптимальных характеристик телесной и духовной жизнедеятельности, и достижения практического бессмертия имеет определяющее значение для совершенствования системы ценностей человека, для его оптимистического осмысления настоящего и будущего (8, 62-67).

Литература

1. Фролов И.Т. *О человеке и гуманизме.* - М., 1989.
2. Вишев И.В. *На пути к практическому бессмертию.* - М., 2002.
3. *Детали головоломки. Интервью с доктором Леонидом Гавриловым / Пер. с англ. А.В. Святова // <http://www.imminst.org>.*
4. Вишев И.В. *Проблема бессмертия человека в русской философии: персоналии и идеи: Учебное пособие. Ч.1.* - Челябинск, 1999.
5. Вишев И.В. *Проблема бессмертия человека в русской философии: персоналии и идеи: Учебное пособие. Ч.2.* - Челябинск, 2000.
6. Кинивиц П. *Бессмертный разум / Пер. с англ. А.В. Святова // <http://www.imminst.org>.*

7. Вишев И.В. Гомо Имморалис - Человек Бессмертный. - Челябинск, 1999.

8. Вишев И.В. Впервые на Всемирном философском конгрессе //Вестник Российского философского общества. - 2003. - № 3.

С.Ф.Денисов, г.Омск

ЦЕННОСТИ И СОСТОЯНИЕ ДУШИ ЧЕЛОВЕКА ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА

Первый шаг в определении специфики постмодерна может быть связан с выявлением смысла термина "постмодерн". Приставка "пост" указывает на его если не противоположность, то, по крайней мере, на соотнесенность с модерном. "Пост" - после, отсюда слово "постмодерн" будет звучать буквально "после модерна". Модерн - новый, современный, поэтому "постмодерн" можно перевести как "после современности". В таком случае основная проблема будет касаться понятия "модерна" или "современности".

Впервые понятие "модерн" стало употребляться в V веке для разграничения всего христианского, только что получившего официальный статус, во временном значении настоящего и всего языческого в значении прошлого. "Модерность", "принадлежность к современности" исконно выражала сознание эпохи, соотносящей себя с античным прошлым в ходе осмысления себя самой - как результат перехода от старого к новому. Отождествление эпохи модерна с эпохой христианской нашло отражение в летоисчислении: языческая, т.е. дохристианская эпоха была отнесена к так называемой "до нашей эры", а "наша эра" стала начинаться с рождения Иисуса Христа, положившего начало христианской религии. "Наша эра" уже была "новой эрой", "эрой модерна", наконец, "эрой современности", которая противопоставила себя эре старой, языческой, несовременной.

Если эпоху модерна характеризовать как доминирование христианских ценностей, то постмодерн будет обозначать эпоху послехристианскую, в которой христианские ценности практически сошли на "нет" или, по крайней мере, не занимают такого места, как в эпоху модерна.

Таким образом, всю огромную и богатую человеческую историю можно разбить на три эпохи: дохристианскую, христианскую и послехристианскую. Для фиксации выделенных эпох можно использовать другие термины, и тогда эти эпохи будут называться домодерн, модерн и постмодерн.

Христианство опирается на идею неравенства ценностей: разделяя ценности на высшие и низшие, теоцентризм утверждает существование ценностей, которые не могли быть равны в принципе. Разумеется, приоритет отдавался высшим ценностям, которые и составляли некий ценностный центр. Весь мир был разделен на высший, небесный и на низший, земной.

Но вот наступает иная эпоха - эпоха тотального ценностного равенства, ничто не осуждается и не превозносится, нет ни низших, ни высших ценностей - все ценности равны. Иерархия ценностей уничтожается.

Постмодернистское равенство ценностей формирует у человека специфические душевные состояния. Присмотримся внимательнее к словосочетанию "все равно". Смысл этого языкового выражения прямо говорит о духовно-ценностном состоянии человека постмодернистского бытия, когда отсутствует разница между ценностями, человеку становится безразлично, какую ценность предпочесть. Ведь все ценности равны. Такое состояние души называют безразличием. Кроме того, равенство ценностей приводит к элиминации иерархичности души, в которой уравниваются высшие и низшие начала, и тогда все души становятся равными. Обратим свое внимание на смысл выражения "равные души", которое указывает на равнодушие.

Равнодушный и безразличный человек имеет малую душу, откуда вытекает ещё одно состояние человека постмодернистского бытия - малодушие. В современной жизни все чаще встречаются люди малодушные, безразличные и равнодушные. Если нет в душе ни высшего, ни низшего начала, то тогда ничего не остается, только пустота. Поэтому безразличную душу называют пустой, а носителя этой пустоты - ничтожеством.

Равнодушная душа имеет еще одну характеристику - эта душа монотонная или однотонная. И на самом деле, душа, в которой нет ни высших, ни низших начал, в которой всё одинаково, принимает один тон.

Таким образом, в постмодернистской реальности начинает доминировать человек, в душе которого преобладают равнодушие, безразличие, малодушие, монотонность и ничтожность. Все эти состояния человеческой психики нельзя отнести ни к экзистенциализму, ни к трансцендентализму. Экзистенциализм формируются в процессе осознания и переживания человеком неподлинности своего существования - это тоска, скука, страх, суета, томление духа, одиночество и другие. Но когда человек стремится вырваться за границы своего низшего, ложного бытия в мир высший, истинный, то у него формируется специфическое состояние, состоящее из трансценденций - это надежда, вера, любовь. Экзистенциальные установки могут эволюционировать в установки трансцендентальные, но тогда встает вопрос, а куда могут быть отнесены те душевные состояния, которые характеризуют человека постмодернистского бытия? В каком направлении они способны эволюционировать?

Для ответа на эти вопросы обратим внимание на следующее. Монотонная жизнь всегда сопровождается скукой. Но со скукой можно бороться, например, ходить в гости, на вечеринки и т.д., но можно и присмотреться к этой неисчезающей скуке и обнаружить, что живешь неподлинной жизнью. В первом случае душевные качества человека постмодерна эволюционируют в телесные состояния, характеризующиеся тем, что на первый план выходят такие потребности тела как наслаждение, комфорт, секс и другие. Во втором случае душа настраивается на осознание и прочувствование человеком неподлинности, неистинности своего существования, и тогда мы сталкиваемся с явлением экзистенциальной души. Но когда человеку удастся вырваться из экзистенциального состояния, что возможно при трансцендировании, то тогда душа переходит на высший уровень человеческой природы - уровень духа.

К сожалению, необходимо констатировать, что доминирующее направление в эволюции человека постмодернистского бытия занимает бегство от ску-

ки. Но в таком случае душа и дух исчезают, остается только телесность да обслуживающий ее бездушный и бездуховный рассудок.

3.Р.Жукоцкая, г. Нижневартовск

СИСТЕМА ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ОНТОЛОГИИ ТВОРЧЕСТВА РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

Фигура Андрея Белого, безусловно, центральная в культурфилософии русского символизма. Именно ему принадлежит пальма первенства в разработке целостной концепции символизма как мироотношения, в котором происходит образование смысла культуры. Стремление вывести символизм за рамки искусства и, вообще, видовых различий в метрополию смысловой целостности культуры и тем самым придать символистскому движению характер глобального социально-религиозного действия как ничто лучше характеризует дух эпохи. И хотя осознание тщетности поставленных задач пришло очень быстро, оно (это стремление) моментальной фотографической вспышкой отразило и запечатлело на века общий вектор духовных устремлений - жажду нового откровения и готовность идти на жертвы во имя теургического прорыва в будущее. Без всей этой системы религиозных ожиданий и текстуальной проработки алгоритмов духовно-революционного спасения, катастрофического в своей основе, был невозможен радикальный ход русской истории XX века. Андрей Белый подтвердил это всей своей творческой судьбой. Он и был живым символом эпохи, взятой в ее идеальном плане.

Философское мировоззрение А.Белого не принимает посылки ни объективного идеализма с его довлеющим над индивидом абсолютом, ни, тем более, посылки вульгарного материализма с его "мертвой материей", господством объекта над субъектом, предмета над самостью. Его онтология творчества опирается на субъективно-идеалистический дискурс, согласно которому начинать надо с самого очевидного, с факта нашего сознания, точнее, творческой способности сознания или просто творчества. Инструментально оно опирается на некие данности, открываемые в форме знания. Но главное - не сами "островки" этих данностей и представляющих их знаний, главное - то, что находится между ними, их связь, соотнесенная с универсальной связью целого, - сознание как универсальная целостность, источающая творчество в форме познания и в форме бытия (по версии М.Бахтина - со-бытия).

В этом круговороте данности - знания - сознания - познания - бытия (бытия, порождающего новые данности и их знание) все виды духовной культуры имеют свою специализацию. Наука образует низшую ступень, почти как у Шеллинга, и занята простым переводом данности в знания, а также систематизацией знаний, которая, впрочем, еще бесконечно далека от уста-

новления их смысловых окончаний. В пункте систематизации знаний наука непосредственно соприкасается с философией, особенно, так называемой, научной философией, которая представляет собой некоторое знание о знаниях, проблему метода. Наконец, кульминацию в поиске и установлении смысловых доминант принимают на себя искусство, этика и религия.

Искусство решает эту проблему "рассуждающего сознания" на уровне индивида и его переживаний, организованных в образы. Задача искусства - целесообразное расположение ряда образов. Вообще образы в концепции А.Белого не самоценны, но инструментальны и подчинены цели образования ценностей.

Как пишет молодой символист в "Смысле искусства" (1909), "соединение должного с той или иной данностью рождает ценность", в соответствии со "свободной волей личности". При этом творчество выступает как своего рода субстанция, порождающая алгоритм культуры как вечно ищущего и не определившегося в себе целого. В число атрибутивных свойств творческой личности входит не только познание, но и бытие: "То и другое без акта творчества только материал всякого рода мертвых данностей - мертвый Хаос, из которого возникают миры. Искусство, претворяя образы жизни в образы ценностей, хотя и не реализует эти ценности (как религия), но указывает пути реализации; то, что начинается в искусстве, заканчивается в религии" (1, 115).

Такова программная установка русского философа-символиста: религия предстает как реализация "последних целей индивидуального роста", более того, как "превращение этих индивидуальных целей в коллективные". Именно поэтому "в глубине целей, выдвигаемых искусством, таятся религиозные цели: эти цели - преображение человечества, создание новых форм..." (1, 115).

Под таким определением религиозных целей подписался бы любой русский интеллигент, даже откровенно левых и вполне атеистических убеждений. Но А.Белый и выступает глашатаем целого поколения русской интеллигенции начала XX века, которая, не изменяя своим родовым признакам максимализма и народничества, тем не менее искала большего компромисса в определении своих мировоззренческих максим. Такое понимание религиозного принципиально "противоположно всяческому догматизму" и религиозному догматизму в особенности. Но нельзя просто отрицать старое, застывшее, окаменевшее, не предлагая ничего взамен. На место прежней религиозной символики должна встать новая преображенная религиозная символика. Откуда же ей взяться? Ответ прост: из искусства. Вот почему, отвечая на центральный вопрос о смысле искусства, А.Белый столь категоричен: "Искусство не имеет никакого собственного смысла, кроме религиозного" (1, 122).

Речь, разумеется, не идет о подчинении искусства какой-либо внешней религиозной догматике: "Нет, искусство неподчинимо никакой религиозной догме; наоборот, в процессе живого творчества создаются символы религий; и только потом, умирая, они догматизируются" (1, 122). Таким образом, само понятие символизма становится у А.Белого синонимом революции, но, прежде всего, революции духовной, ибо "в противоположность всяческому догматизму, символизм указывает веки творческого пересоздания себя

и мира; в символизме оправдываются вещи слова о том, что "Царство Божие восхищается силой" (1, 122).

Что же мешает искусству выполнить эту свою великую миссию - "пересоздать природу нашей личности", грядущего "изменения природы человечества"? Увы, это все та же "власть формы" над человеком и его творческим началом. В число таких форм философ-символист включает и виды искусств: "Пока же музыка остается музыкой, а скульптура - скульптурой, возможно лишь молчаливое касание религиозной сущности искусства" (1, 123). Это значит, что мы знаем лишь его смысловой вектор - преобразование жизни. Но мы не знаем и не можем знать, как это произойдет. В этом есть некая тайна религиозного, которая не терпит "дурных пророчествований". И вообще, "унижая религиозную тайну, они губят искусство" (1, 123).

Сравнивая А.Белого с Ф.Ницше, Эллис (Л.П.Кобылинский) утверждал, что именно эти два имени смогли запечатлеть наше "Я", "наше разорванное, наше безумное от лучей никогда еще не светившей зари "Я" (2, 182). От этого внутреннего "Я", в котором постоянно звучит музыка предвестий и рождается новый лик, проистекает художественный метод Андрея Белого - символизм - метод, соединяющий вечное с его пространственными и временными проявлениями.

В одной из ранних своих работ "Символизм как миропонимание" (1904) А.Белый обращается к изучению платоновских идей и приходит к выводу, что всякое искусство символично, а символическое познание идейно. Отношение к искусству может меняться, исходя из способов выражения символов. В данном случае - "от познания откровением, от познания символического" к познанию религиозному (где "религия есть система последовательно развертываемых символов"), изменяющему тем самым способ выражения символов искусства. Тогда "познание во временном вечного перестает казаться невозможным" (3, 247).

Тем самым русский символизм включается в решение эпохальной задачи интеграции всех видов духовной культуры в новое качество, задачи, поставленной всей логикой европейского культурно-исторического развития. Поиск общего знаменателя при всем многообразии продемонстрированных подходов к решению этой задачи привел философско-культурологическую мысль к проблеме бытия как проблеме человеческого бытия, в которой главное - это онтология творчества. Характерно, что субъективно-идеалистический дискурс, хотя и присутствует в этой системе как обязательный, однако он ищет и находит самые неявные способы своего проявления, включая такие, как марксистская праксиология, наиболее ярко представленная в творчестве А.А.Богданова, а по касательной и в творчестве А.Белого. Но это уже тема отдельного разговора.

Литература

1. Белый А. *Смысл искусства* / А.Белый. *Символизм как миропонимание*. - М., 1994.
2. Эллис. *Русские символисты*. - Томск, 1998.
3. Белый А. *Символизм как миропонимание* / А.Белый. *Символизм как миропонимание*. - М., 1994.

ПРИЗВАНИЕ ФИЛОСОФИИ: ВЕРА И ЗНАНИЕ

*Образованный народ без метафизики -
нечто вроде храма, в общем-то, разнообразно
украшенного, но без святыни.*

Г.Гегель

Одна из странностей нашего времени состоит в том, что мы вдруг забыли простую истину русской интеллигенции: святость не пребывает в храме, а рождается на стыке идеала и общественного деяния. В своем общественном служении, служении ценностям светской культуры испокон веку русская интеллигенция видела свое всемирное предназначение. В этом своем призвании она предпочитала быть организованной в незримый светский орден служителей истине, добру и красоте - по-своему понятой метафизике, дистанцировавшийся от всех видов отчужденной власти - светской (государевой) или духовной (церковной). Так было и в светское время, с той лишь разницей, что функцию не всегда отчужденной власти выполняла партийная организация.

В наше время происходит некий возврат к классической модели треугольника: государь - церковь - интеллигенция. Вот только интеллигенция остается сегодня вне глобальной коммуникации, внутренне не консолидированной силой, разбегающейся по закоулкам социальной вселенной - в форме прислужничества тем или иным центрам сил (чаще всего финансовым, но также политическим или церковным).

На смену Служению пришло прислужничество. И это потому, что высокая миссия философской рефлексии никак не завершит свой организующий круг на просторах российской культуры. Если в XIX веке эту функцию выполняла великая русская литература, на рубеже XIX-XX веков и с 1950-х годов - становящаяся русская и советская философская культура, то в наши дни - "вдруг что-то дрогнуло в коленках", не стало видимого центра духовной консолидации светской культуры. Не в этом ли причина беспардонного наступления клерикализма и воинствующего технократизма, готового вовсе вычеркнуть гуманитарно-воспитывающие дисциплины из учебных программ постсоветской системы образования? Не в этом ли причина и моральной деградации российского общества? Ибо не может быть храм без святыни, а святыней в храме образованного народа, как точно заметил Гегель в "Науке логики", может быть только метафизика, какие бы формы она при этом не принимала, хотя бы и сложного синтеза философии, науки и искусства.

Речь, по сути, идет о консолидирующей роли философской общественности в защите ценностей светской культуры перед угрозой клерикализма и воинствующего технократизма. Великая гуманистическая миссия светской культуры не может быть брошена на произвол судьбы. Мы не можем оставаться безучастными свидетелями того, как на наших глазах две ветви духовной культуры - наука и религия, лишённые одухотворяющего посредника

в лице философии, превращаются в монстров бездушного технократизма и зарвавшегося в своих политических и культурных амбициях клерикализма. Философию не может устроить навязываемый ей выбор между старорежимной "служанкой богословия" и новоявленной "служанкой науки".

Тенденции постмодернистской атомизации философского знания сегодня может и должна быть противопоставлена воля организующей консолидации на базе ценностей светского гуманизма. Российское гуманистическое общество лишь обозначило вектор решения этой задачи. За ним должна последовать вся логика жизнедеятельности российских философов - алгоритмы исследовательских программ и их общественная функциональность. Философии нет нужды искать своего конечного призвания в ограниченном море абстракций (см. содержательную дискуссию на эту тему на страницах "Вестника Российского философского общества" - 2003. - № 2. С. 85-107).

Это призвание дано ей по определению, по логике ее исторического восшествия на престол светской культуры - через дух протестантизма и завоеванного в боях права на свободное размышление. Научный бум лишь дополняет эту логику, а не перечеркивает ее, как предполагал О.Конт. Разбегание исконных философем по закоулкам духовной культуры - в искусство, науку, религию, мораль, возможно, и выполняет свою роль (в духе шеллингианской позитивной философии), но невольно ставит под сомнение статус самой философии как полноценного субъекта духовной жизни образованного народа. Этот субъект не забывает о своем призвании продуцировать святость в храме его свободного духа. Именно поэтому ценности метафилософии, о которой пишет П.В.Алексеев, играют в наше время решающую роль. Только в этом своем качестве философия вправе и в сила стать организующим центром современной духовной культуры, занять подобающее ей место между наукой и религией.

Взаимодействие науки и религии в контексте сформированного философией гуманистического мировоззрения - одна из фундаментальных тем в истории философии и культуры. Два полюса мировоззренческого противостояния традиционно связывали с наукой, её ставкой на разум, с одной стороны, и религией, её ставкой на веру - с другой. Что выше, что первичнее, что важнее для нравственного и духовного здоровья человека. Ещё сравнительно недавно вопрос решался вполне однозначно: религия - это зло, "почем опиум для народа?" - говаривал популярный персонаж, религия - отживающая форма сознания и культуры, на смену которой идет в лучах солнца общественного прогресса научное мировоззрение. И вот вдруг, по принципу перевернутых песочных часов, со всех сторон, сначала глухо, едва слышно, а теперь и вовсе набатно зазвучала новая (старая) тема: наука слаба и ограничена, она воплощает в себе гордыню человека и его стремление силой своего разума встать вровень с Господом, происходит падение нравов и единственным гарантом нравственного и духовного здоровья нации становится (и была всегда) церковь, ее исключительный статус в обществе, государстве и духовной культуре.

Философия в этом противостоянии науки и религии традиционно занимает позицию посредника, судьи, хотя и её воля склоняется порой то в одну,

то в другую сторону. И тогда мы видим разбегающиеся потоки научной философии и философии религиозной, спорящие между собой, но остающиеся всё же философией, т. е. силой, отличной и от науки, и от религии.

В нашу задачу не входит окончательное разрешение многовековой дихотомии духовной культуры на светскую (свободную) и церковно-регламентирующую её части. Слишком основательны причины её становления и воспроизводства. Но заглянуть в историю вопроса и прояснить расклад современной ситуации с религией и наукой в России и в мире в целом - задача посильная и вполне назревшая. Загадкой остаётся бурный всплеск фундаменталистских настроений в обществе, выраженная попытка их политизации. С другой стороны, непонятен уход в тень и откровенно стыдливая позиция традиционно сильного научного дискурса. Возможно, это психологическая усталость от долгого и безраздельного господства. И тогда - пришло время для новой консолидации.

В нашей философской общественности до сих пор сохраняется романтическое отношение к религии как к незаслуженно обиженной и вполне безобидной духовной традиции. Прямо скажем, наивное представление. Нельзя забывать трагическую историю светского протестантизма русской интеллигенции во имя простого права на свободу совести в нашей стране. Нельзя забывать, что только отчаянное сопротивление духовной и светской реакции этим законным требованиям интеллигентского духа привело к его радикализации и всей сумме революционных последствий затянувшейся гражданской войны XX века, ставшей, по существу, разновидностью религиозной войны.

Очевидно, что комиссар в рясе ничем не лучше комиссара в кожанке, а выбор между черносотенцем и красносотенцем не отнесешь к разряду свободных. Однако государство-общество не может обойтись без духовного стержня, без консолидирующего идейного центра. В этом смысле церковная традиция участвует в современном культурообразовании на правах исторического "соучредителя". Она не может лишь претендовать на господство, на снисходительно-поучающий тон, на прямое вторжение в святая-святых современной культуры - свободу открытого будущему духа научности.

Хранителем этого духа выступает философия, осознавшая всю меру ответственности за сохранение автономного статуса существования светской культуры, ее здоровой консолидации перед угрозой прямого вторжения клерикализма.

Нет ничего более наивного как новое (старое) представление о науке как сфере чисто меркантильных, утилитарных интересов современного человека, а высоким, духовным, нравственным у нас якобы занимается исключительно религия, "хранительница очага". Союз науки и религии на этих основаниях означал бы наступление "нового средневековья", превращение в "служанку богословия" уже не только философии, как в Средние века, но и науки, чего и вовсе никогда не бывало и не могло быть.

Разумеется, мы вправе говорить о единстве науки и религии, как и вообще о внутреннем единстве духовной культуры. Но при этом важно не забывать, что речь идет о единстве различного и даже принципиально различного, что поиск эмоциональной достоверности в восприятии целого, которую способна дать религиозная идеология, не может заменить собой ду-

ховно-нравственную полноту свободного научного поиска и глубину научного мировоззрения, духовную самоценность интеллигенции в ее гегелевском понимании, то, что мы привыкли называть интеллектуальной достоверностью научно-философского знания.

Сегодня стало модно говорить о "цельном знании", по Вл.Соловьеву, как знанию, синтезирующем науку и религию. При этом, как правило, забывают, что у Вл. Соловьева речь шла о совершенно иной науке и совершенно иной религии, хотя и взятых в рамках христианской традиции. Эта идея "цельного знания" выражала тоску русского философа о новой интегральной духовной культуре, свободной от позитивистской регламентации и дифференциации человеческого духа.

Важно только помнить, что эта тоска пронизывает все пласты европейской культуры XIX века, а эта идея ("цельного знания") имеет множество аналогов. У Шеллинга - это идея "новой мифологии" как продукта "всеобщего поэта", соединяющего в себе интенции религии, философии, науки и искусства. У Фейербаха - это идея новой "философии будущего", раскрывающей тайны теологии во всеобщей антропологии. У Маркса отдано предпочтение будущей интегральной науке, как "науке о человеке", с теми же характеристиками синтеза интеллектуального, этического и эстетического (см., например, "Экономическо-философские рукописи 1844 года"). Ницше стремился соединить все эти потенции человеческого духа в новом образно-понятийном мышлении, свободном от какой-либо догматики, кроме естественной "воли к власти" или "воли к мощи", воли к реальной полноте жизни. Русские символисты кульминировали эту идею в пространстве Искусства, которое в высшем своем проявлении есть и религия, и наука, и философия.

Одним словом, концепт "цельного знания", по Вл.Соловьеву, обращает нас не к средневековому прошлому европейского сознания, как идеальному образцу, а к актуальному будущему, в котором традиционная многоконфессиональная религиозность занимает свое скромное место хранителя традиции, а эпицентр духовной жизни людей смещается в сторону "живой общественности" действительных деятелей духа - интеллигенции, ставшей воплощенным орденом нравственного служения и интегрального самосознания общества.

Наука и религия - универсальные формы мироотношения и миропознания человека. Незримая религиозность проникает в аксиоматику ученого, а незримая научность подсвечивает вполне религиозные прозрения - теистического или атеистического содержания. Нам нужно учиться мыслить категориями взаимодополнительности, а не взаимоисключения. Такова гуманистическая максима современной культуры. Этот принцип дополнительности не может быть использован для навязывания и протаскивания доминанты одной из сторон. Подвижны лишь их исторические формы, которые несут в себе потенциал будущего синтеза.

Наша индивидуальная причастность к целому, к полноте бытия, к единству мира есть существенная характеристика объективной религиозности человеческого жизнеустройства. Но способы осмысления и ощущения этой религиозности могут быть самыми разными - от широкого спектра традиционных и нетрадиционных религий до не менее широкого спектра атеистических воззрений.

Атеист, в этом смысле, имеет дело с тем же предметом целостности мира, что и теист, но воспринимает его менее антропоморфно. Он явно не спешит психологизировать свой образ целостности мира в категориальности Бога и только в случае навязывания ему теологического традиционализма ощетиливается "воинствующим атеизмом". Этот последний, поэтому, важно отличать от цивилизованного атеизма, который пронизывает собой активно растущие клетки современной культуры. На острие этого развития и стоит наука, а равно - искусство, философия, мораль в их светском понимании. Все это не понижает ценности теистического компонента культуры, но расписывает роли теизма и атеизма в диалектике традиции и новации.

Воинствующий атеизм и религиозный фундаментализм (православный или исламский) представляют собой в равной степени идеологизированные структуры, способные наносить существенный ущерб системе светского образования и культуры, самому принципу светского государства, прописанному в российской конституции. В этом, кажется, нет никаких сомнений.

Другое дело: обладает ли современное светское (научное, эстетическое, нравственное) сознание необходимой вязкостью, чтобы скреплять хаотическое движение атомизированных индивидов, захваченных водоворотом частнособственнических инстинктов? Или эту функцию вновь вынуждено брать на себя религиозное участие в его традиционных формах?

Это один из вопросов, которые делают означенную проблему наиболее актуальной и даже политически ориентированной. Задачи развития современного гражданского общества в России не могут быть решены без утверждения основополагающих принципов толерантности в вопросах свободы совести и духовного развития граждан. Вот почему проблема соотношения науки и религии в анналах современного гуманизма не носит чисто академического характера. Она напрямую обращена к нашей практике, жизни и работе в системе образования и культуры.

Светский гуманизм был и остается реальной альтернативой духовному диктату церкви в форме клерикализма. Точно так же как религиозный гуманизм остается чутким камертоном человеческой души, согревающей мир своим трепетным дыханием. Они соотносятся как ближний и дальний свет в нашем путешествии по дорогам мироздания. Мы все в пути. И этот путь - Дао. Путь открытости бытию. Он открывает и ясную перспективу исторического призвания философии - быть "на ветру мировых клоунад", подчиняя их несгибаемой силе волеющего интеллекта.

* * *

В своем знаменитом трактате о философской вере К.Ясперс напомнил старую истину: "Начиная с древности, религия все время отвергалась философами". Эта фраза, произнесенная в полемическом запале, преследовала одну цель: доказать, что все нападки философов на религию можно понять и принять лишь в той мере, в какой все они направлены на отдельные религии и на их всегда исторически ограниченные отправления. Но если речь идет о "единственной истине откровения", которая светится отраженным светом и в отдельных религиях, то это такая условно религиозная форма, которая сама есть источник всякого философствования. Именно так понятая "библейская религия", как живая традиция, оставляющая право философу на любой пово-

рот мысли, провозглашается немецким мыслителем подлинным началом философии.

С другой стороны, "наука - обязательное условие философствования", условие, которое, однако, надо уметь отличать от самой философии. Одно из величайших заблуждений нашего времени, вставших в разряд "научных суеверий", состоит в вольном или невольном стремлении подчинить философию науке, лишить ее собственного предмета познания, свести философию к методологии научного познания и комментированию научных открытий. Вот почему столь актуален и другой тезис Ясперса: "Сегодня вместе с чистой наукой необходимо обрести чистоту философии".

Наконец, мы не имеем права терять из виду марксистский дискурс,ступающий в итоговом положении трактата: "Философская вера нерасторжимо связана с полной готовностью к коммуникации. Ибо подлинная истина возникает только в сближении верований в объемлющем". Смысл религиозной веры не в ней самой, а в возможности, оттолкнувшись от нее, достичь центра круга, места встречи всех религиозных вер, где они превращаются в философскую веру их равновесного удержания в актуально действующем поле коммуникации. Философская вера - это и есть вера в такую коммуникацию, в которой социальная и духовная ипостаси находятся в напряженном единстве, где сама жизнь, сама мысль жизни открывает абсолютное бытие объемлющего в его посюсторонности. В этом поле коммуникации мы и находим крупницы пересечений веры и знания, религии и науки, объединенных великим поприщем философствования.

Е.М. Калашикова, г. Пермь

КУЛЬТУРА ЦЕННОСТНОЙ ОРИЕНТАЦИИ ЛИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Сложность кризисного состояния российского общества обнаруживает сложность настоящей культуры, суть которой заключается в переосмыслении прежних ценностей и нахождении личностью новых объектов (ценностей) для приспособления к новым реалиям.

Начнем с методологических оснований. Анализ любого реального явления находит отражение в его дефинициях. "Культура ценностных ориентаций личности" - собирательное понятие, интегрирующее многомерность межпредметных связей философских, социологических, психологических. Она обозначает качественное, социально обусловленное состояние человеческой психики, характеризующее ценностное отношение человека к миру.

Социально обусловленное состояние психики указывает на включенность человека в систему общественных отношений. "Социальность" - тотальное, сущностное свойство, характеризующее коллективную и индивидуальную жизнь людей, заключающуюся в практическо-деятельностном отношении человека к природе, другому человеку, к самому себе. Частные

проявления всеобщей социальности обнаруживаются в общностях.

В социологии, философии, социальной психологии и психологии понятие общности многовариантно. В философии "общность" обозначает факт принадлежности человека к роду (человеческая общность, общество), в социологии - группу людей, объединенных устойчивыми социальными признаками, характеризующими социальную структуру на конкретном этапе общественно-исторического развития, которая определяет субъективные общности - общность взглядов, идеалов, ценностей. Психологическим основанием общностного осознания ценностей является чувство социальности (потребность индивида ощущать себя принадлежащим к какой-то группе). Сама социальность может быть выражена на двух уровнях индивидуально-осознания. Первый - как "смутная", неосознанная эмоциональная потребность "сопричастия" к другим, как "нужда". Второй - как ценностно-ориентационная потребность индивида, осознанная как общностная, его интерес, соотнесенный с интересами других представителей группы.

В общностях формируется та или иная степень социализированности индивида. Социализированность указывает на "личностность" индивида, состоящую из двуединства сущностных моментов: первого - индивидуализированности усвоенного социального опыта (как личностная форма знаний и убеждений) и второго - желания и способности реализации интериоризованного опыта в практической деятельности.

Первый сущностный момент указывает на уровень самосознания, второй - самоактуализации социализированного человека. Эти две формы активности взаимообуславливают друг друга. Многообразие модификаций этих двух уровней порождает единство человеческого интегрального "я", выраженного в самобытии личности, субъективной реальности ее "я". От уровня социализированности зависит и потребность в той или иной направленности переориентации личностных ценностей.

Попытки дать классификацию переориентаций ценностей предпринял Э.Фромм. Он считал, что ценностные ориентации делятся на плодотворные и неплодотворные. К неплодотворным Э.Фромм относит такие как "эксплуататорская", "стяжательская", "рыночная". "Ориентацию характера, - пишет Э.Фромм, - коренящуюся в восприятии себя как товара, а собственно и ценности как меновой, я называю рыночной ориентацией. Принцип оценки и на личном рынке, и на товарном один и тот же: на первом - на продажу предлагаются личности, на втором - товары. Ценностью в обоих случаях является меновая ценность..." (1, 66). Э.Фромм считает, что рыночная ценностная ориентация в качестве доминирующей становится только в современную эпоху.

Плодотворная ориентация личности, по мнению Э.Фромма, "означает фундаментальную установку, способ отношения во всех сферах человеческого опыта... Плодотворность - это человеческая способность использовать свои силы и реализовать заложенные в человеке возможности" (1, 76). Плодотворность ценностной ориентации обуславливается характером сочетания в ней интересов индивидов с общечеловеческими интересами, уровнем их гармоничности. Личность всегда аккумулирует и реализует результаты всеобщего социального опыта, но осуществляет это в индивидуальной

форме. Эта индивидуальная форма ценностной ориентации всегда имеет личностный смысл для субъекта. Критерием же культуры ценностной ориентации выступает результат реализации этой модели в деятельности. Культура этой модели может быть "проверена" только эффективным изменением личностных свойств и социальным развитием общности, в которой индивид состоит.

Значит, культура ценностной ориентации находится в зависимости от выбора ценностей, а выбор связан с субъективной реальностью "я", с самосознанием. Большую роль в самосознании играет самоидентификация. Под самоидентификацией понимается определение личностью себя как родового существа. Важную роль в самопознании играет также самопонимание и самооценка. Это все интегрируется в самоопределение и выражает субъективную реальность "я". Культура самосознания есть внутренняя форма культуры личности, позволяющая в реальных жизненных ситуациях сохранять положительные качества и осуществлять дальнейшее самоформирование. В зависимости от направленности самосознания складывается определенный тип социализированности: социально-конформистский, социально-деструктивный и социально-конструктивный.

Однако как культура самосознания, так и степень социализированности всегда опираются на отношения между людьми, на культуру общения, которая через обмен деятельностью и ценностями приобретает значение и смысл для партнеров. Именно идентификация с другим, ориентация на другого формирует самоидентификацию.

Под идентификацией мы понимаем социально-психологический интеграционный механизм, обеспечивающий приобщение индивида к социуму и овладение им культурными ценностями, другими словами идентификация есть сближение, интеграция в общность на базе единого социального содержания, выраженного во взглядах, нормах, интересах, внутренне принятых (интериоризированных) в процессе деятельности и общения. Специфика социальной идентификации состоит в том, что в актах личностного взаимодействия происходит отождествление субъекта не с другим субъектом, а с социальными и культурными ценностями, заключенными в другом субъекте. Ориентация на другого как ценностное отношение осуществляется при появлении потребности в ней, как значимой.

Когда личность центрирована на своем "я", она и в другом человеке видит проекцию самой себя. Такое "частичное" видение мира через эгоистичное "я" не способно вместить универсальное человеческое существование для другого. Человеческая культура эгоистичным "я" воспринимается не как общественное достояние, не как опредмечивание мира, а как "мир", существующий только для меня. При такой ориентации ценности культуры становятся не мерой развития личности, а мерой ее ограниченности. Негативная психологическая реакция на других (другое мнение, понимание) имеет объективно-субъективную природу и связана с непосредственным социально-психологическим механизмом самореализации человека. Такая реакция проявляется в том случае, когда а) индивиду не удается объективировать свое "я" в общности; б) индивиду удается объективировать "я" в узкой локальной общности; в) индивид испытывает неприязнь к людям, которые,

как ему кажется, препятствуют его самореализации. Нетерпимость порождает предубеждение или наоборот (здесь это не имеет значения) в результате создается психологическое напряжение - фрустрация, разрядка же наступает через агрессивное поведение.

Поэтому единственная возможность преодоления этих психологических проявлений - перенесение доминанты с собственного "я" на других. Более того, только найдя средства и способ обращения к другому как к ценности, человек сам становится индивидуальностью.

Внутренней функциональной стороной индивидуальности выступают мотивационные элементы: потребности, способности, интересы. Опреде- чивание потребности можно выразить в такой последовательности: осознанная потребность, ставшая мотивом, трансформируется в интерес, ин- терес как стремление к удовлетворению потребности становится целью. По- становкой цели заканчивается мотивационный процесс. Складывается цен- ностная позиция личности. Сложившаяся культурно-личностная ценност- ная модель трансформирует ориентационную функцию, которая действует в период осмысления ценностей, из области самосознания в область само- утверждения личности, где эта модель уже начинает выполнять регулятив- ную функцию, указывая окружающим на индивидуально-культурное бытие носителя этой модели.

Принятие и реализация культурно-ценностной модели личности опре- деляется взаимодействием внешних объективных и внутренних субъектив- ных условий: общественной практикой людей, местом, занимаемым лично- стью в социальной структуре общества, и субъективными условиями: спо- собностями, умением и уже сложившейся жизненно-ценностной позицией. Индивидуально-ценностная модель перспективна в том случае, если име- ет объективную возможность для реализации. А для этого социально-иден- тификационная модель общества (общности) должна в какой-то мере соот- ветствовать индивидуально-личностной ценностной идентификационной модели.

Внешние социальные влияния, вступая в диалог с осознанными и мен- тальными структурами индивидуально-ценностного отношения к миру, фор- мируют уникальное состояние человеческого восприятия изменяющихся социальных условий.

Российский человек сегодня живет в постоянном напряжении между сложившимися традиционными ценностями и объективной реальностью, не совпадающей с ними. "Рыночная" ориентация "разбивается" о россий- ский менталитет. Индивид, живущий в той или иной стране, не может не смот- реть на мир сквозь призму сложившихся в его историческом и националь- ном пространстве ценностей. Это относится к разным ярусам ценностей: глобальному (добро, жизнь, справедливость) и обыденному (семья, благо- получение). Российский человек и на уровне теоретическом, и на уровне обы- денном тяготеет к общинному осмыслению мира, нравственному началу. Духовность осмысливается скорее через чувства, а не через знания. Трагич- ность ценностной ориентации россиянина состоит в том, что средства мас- совой информации используют эту черту (чувственную доминанту) в обыден- ном сознании, а само обыденное сознание превращается в обыденно-по-

гическую превращенную форму (массовое сознание).

Можно сказать, что массовое сознание - это определенная совокупность представлений и чувств - продукт современной цивилизации, искусственно воспроизводимый средствами массовой информации. Это отчужденная превращенная форма отражения социальной реальности на обыденном уровне, включающая элементы научно-практического знания, усвоенные в форме стереотипов, функционирующих в обществе.

Но, к счастью, ценностная ориентация даже на уровне обыденности опирается не только на средства массовой информации, но и на реальное, объективное со-бытие людей в общностях и основано на целях, задачах, результатах деятельности каждого включенного в деятельностьную общность индивида, а потому порождают не только вещно-ценностную ориентацию. Здесь складывается на основе обыденно-логического осмысления индивидуального конкретного бытия ценностная ориентация достойного человека, так как она опирается на удовлетворение социальных индивидуальных потребностей в реальной жизни. Такая детерминированность практикой поднимает культуру ценностной ориентации личности россиянина на более высокую степень.

Нестандартность этой ориентации состоит в том, что даже в условиях резкого снижения жизненного уровня большинство граждан России не удовлетворяются чем-то подобным "американской мечте", а имеют высокую культуру ценностной ориентации, ассоциируют свои идеалы с духовными ценностями. Это обусловлено, во-первых, достаточно высоким уровнем образования, доставшегося нам в наследство от советской реальности, а во-вторых, глубинными корнями российского самосознания, ведущего начало от общинного бытия и отличающегося ориентацией на другого. Такая ориентация устремляется в будущее через деятельность, направленную на общественное и нравственное преобразование действительности.

Литература

1. Фромм Э. Человек для самого себя. - М., 1993.

В.А. Конев, г. Самара

КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО И ЕГО ЦЕННОСТНАЯ АРХИТЕКТОНИКА

1. Культурное пространство - пространство определения человека как культурного субъекта, или, чтобы избежать тавтологии, можно сказать, что культурное пространство есть пространство определения человека как личности. Определение человека заключается в обозначении им своих пределов, в о-пределении, в установлении своих границ относительно чего-то, т.е. в отличении себя от другого, и тем самым в осмыслении значимой для себя позиции, т.е. в оценивании своей позиции.

2. Как выстроена архитектура культурного пространства, позволяющая личности определиться в нем? Какова мера культурного пространства? Если архитектура физического пространства представлена Декартовыми координатами и его мерой выступает линейка, то культурное пространство является пространством позиционирования, т.е. пространством от-граничения, от-деления, проведения границ, пространством, которое конституируется апофатическим отношением и представляется Дантовыми координатами (1), мерой которого выступает позиция, значащая точка, место, придающее бытию определенность.

Дантово пространство - это пространство души, описанию которого посвящена знаменитая "Божественная комедия". Место души - Эмпирей, куда она устремляется легко и свободно, при условии, если она очищена от груза грехов, поэтому способ ее поведения в "нетленной геометрии" (термин Ф.Де Санктиса) пространства духовной жизни - спасение. А ради этого душа должна отказаться от ... - круги Ада показывают нам, от чего она должна отказаться. Она должна покаяться и очистить себя от ... - уступы Чистилища показывают нам, в чем она должна покаяться и от чего она должна воздержаться. Даже в небесах Рая, где все равно блаженны, есть иерархия небес и потому даже здесь душа должна стремиться от меньшего блаженства к большему. Принцип архитектуры "нетленной геометрии" - уйти, чтобы прийти, отказаться, чтобы получить, воздержаться, чтобы насладиться, наконец, спуститься (в Ад), чтобы подняться (в Рай, к вечному свету). Дантовы координаты - это координаты отрицания, которые задают апофатическое пространство. Человек обретает свою определенность (нравственную, культурную, личностную) в поле действия апофатического пространства через отрицание и отказ, которые организуются культурой. Место человека в апофатическом пространстве культуры - в фокусе, где сходятся значения его противопоставлений. Этот фокус и становится утверждением бытия человека. Если пространство Декартовых координат существует до всякого тела (точки) и до всякого движения, то пространство Дантовых координат конституируется движением, действием человека, которое и придает им определенность. Поэтому культура по своей сути и оказывается способом определения значимой позиции человека.

3. Всякая культура всегда конкретна, индивидуальна, содержательно определена как опыт конкретной деятельности или опыт жизнедеятельности какого-либо сообщества. Поэтому культуры различны. Они различают людей (или, различая, отождествляют), и в этом заключается их универсальная функция. Все культуры особенны, но именно эта их особенность (обособленность) и составляет их всеобщую особенность (общую черту). Следовательно, культура как культура, как "чистая" культура предстает способностью различия, или различания (*differance*, по Деррида). В культуру "встроена" способность конституировать различие, которая проявляется в организации позиционирования человека и вещей, т.е. в способности придания им определенности. Таким образом, "чистая" культура и выступает пространством определенности, или пространством определений (значений, смыслов).

Еще раз отмечу, что любая культура несет в себе свои, только ей присущие уникальные значения (ценности, произведения, смыслы и т.п.), но вся-

кая культура схожа с другой самой своей способностью продуцировать значения и смыслы.

4. Как продуцируется пространство различия? Как выстраивается архитектура позиционирования? Это пространство организуется универсальными культурными формами. К ним относятся те формы, которые сохраняют и передают уникальный культурный опыт и которые присущи всякой культуре. Это формы демонстрации (остенсивные формы культуры), это императивные формы, это аксиологические формы и это формы-принципы. Культурный опыт может передаваться либо через образцы и примеры (остенсивные формы), либо путем норм и инструкций (императивные формы), либо через оценки (аксиологические формы), либо через выявление сущности деятельности (принципы). Каждая форма хранит и передает некое конкретное содержание, но одновременно само использование культурой той или иной формы ставит индивида в определенное отношение к этому содержанию, тем самым формируя его культурную позицию. Поэтому культурные формы оказываются не только способами хранения какого-то культурного опыта, но и универсальными категориями культуры, так как организуют (задают) видение самого культурного поля, выстраивают движение человека в культурном пространстве.

5. Формы демонстрации ("Делай, как Я!") ставят индивида в позицию отождествления с тем, кто предъясвляет культурное содержание. Сама демонстрация, остенсивное предъясвление содержания очерчивают перед индивидом горизонт существования культуры. На уровне демонстрации (и подражания, которое она порождает) усваивается язык культуры (естественный язык, мелодика, язык жестов, колористика, организация окружения и т.п.). А "границы моего языка, - как заметил Витгенштейн, - означают границы моего мира" (2, 242). За границами этого языка, определяющего горизонты культуры, находится некультура (варварство, дикость). Даже после того, как признается существование другой культуры (для чего требуется особая рефлексивная работа), индивид реально существует в границах своей культуры, так как другая (другие) культура для него закрыта, и содержание другой культуры требует перевода на язык своей культуры. Существование "двукультурных" ("двуязычных") индивидов - особая и малоисследованная ситуация. Остенсивные формы (само усвоение культуры через демонстрацию) вводят человека в пространство противопоставления "мы - они", в первое культурное противопоставление и оценку - "свое и чужое", где "свое" имеет значение позитивного, а "чужое" - негативно.

Императивные формы (правила, инструкции и т.п.) ставят индивида в позицию зависимости, они открывают ему его отличие от другого и в то же время противопоставляют ему другого как более значимого, чем он сам. Усвоение культуры через "указания" вводит в культурное пространство вертикальное измерение, отношение иерархии, "выше - ниже", "более значимое - менее значимое". Императивность вводит человека во второе культурное противопоставление - "sacrum-profanum", где обыденное, повседневное, профанное рассматривается как менее значимое, как чуждое подлинности, а сакральное, священное, другое - как более подлинное и более значимое.

Аксиологические формы ставят индивида в позицию выбора, поскольку ценности по своей природе всегда альтернативны. Выбор, определяемый ценностями, открывает человеку ситуацию свободы и обнаруживает возможность различных направлений в пространстве культуры, что делает культурное пространство гетерогенным. Аксиологичность вводит человека в третье культурное противопоставление - "свобода-несвобода", "предпочтительное - отвергаемое", где "свое" оценивается относительно способности им распоряжаться.

Формы-принципы ставят индивида в позицию самоопределения, поскольку, осваивая культуру на уровне принципов действия, индивид порождает свою позицию и свой мир, который им утверждается. В культурном пространстве появляется центр, точка отчета, точка зрения и перспектива, глубина. Культурное пространство становится домом бытия человека. Принцип вводит человека в четвертое важное культурное противопоставление - "внутреннее-внешнее". В этом противопоставлении на новом уровне возвращается первое культурное противостояние "свое - чужое", но здесь "свое" отождествляется не с культурой, к которой принадлежит индивид, а со способностью индивида к самоотождествлению и способностью утверждать данную культуру своими действиями.

6. "Свое" как внутренний мир, как личностная определенность, как душа человека также обнаруживает свою пространственную структуру, которая, как и пространство культуры, имеет свою мерность. Пространство внутреннего мира конструируется взаимоотношениями между смыслами, с которыми работает сознание личности. Мерой внутреннего мира, определяющей архитеконику души человека, выступают универсальные человеческие чувства, позволяющие личности сохранять свою позицию в культуре, а тем самым и свою индивидуальность. К таким универсальным человеческим чувствам относятся любовь, вера, надежда и чувство мысли (мудрость). Каждое из этих чувств свои истоки имеет в функционировании универсальных культурных форм.

Когда культурное содержание осваивается в остенсивных формах, индивид ставится в непосредственный контакт с определенным предметом, человеком, ситуацией. Этот непосредственный контакт становится основанием особого чувственного состояния человека - состояния привязанности, на основе которого развивается чувство любви. Конечно, любовь не ограничивается привязанностью, но без нее, а тем самым без остенсивного предъявления культурного значения, любовь не может возникнуть. Любовь, которая, по определению М.Шелера, характеризуется таким состоянием сознания, когда человеку данный предмет или данная ситуация открывает ценности мира, ориентирует личность в своих предпочтениях, сохраняя тем самым его позицию в мире социальности и культуры. Чувство любви создает возможность присвоения чужого.

Когда культурное содержание осваивается в императивных формах, индивид ставится в ситуацию подчинения. Эта ситуация становится основанием такого психического состояния, которое выражается в переживании зависимости, на основании которого развивается чувство веры. Вера есть чувство сопричастности к абсолютным ценностям, которые дают человеку

конечные основания его деятельности и поведения. Это чувство становится таким оправданием жизни, когда все другие аргументы и смыслы, к которым может прибегнуть индивид, уже не работают, поэтому сохранение веры и ее определенность задают фундаментальные основания определенности личности. Чувство веры позволяет в "чуждом" ("высшем", "таинственном") найти "свое".

Когда культурное содержание осваивается в аксиологических формах и индивид оказывается перед выбором, ему открывается будущее. Чувство будущего есть чувство надежды, которое позволяет человеку определяться в своих предпочтениях и ориентироваться в пространстве культуры. В переживании надежды человеку непосредственно открывается связь позиций, предлагаемых пространством данной культуры и временем жизни индивида. В этой точке обнаруживает себя единство культурного пространственно-временного континуума. Чувство надежды так же, как и чувства любви и веры, обеспечивает способность личности к самоидентификации, ориентируя ее на стабильность будущего. Будущее непредсказуемо, но именно чувство надежды организует (конституирует) его предсказуемость, и тем самым оно создает возможность сохранения определенности индивидуальности. Чувство надежды ориентирует человека в мире "чужого".

Наконец, когда культурное содержание осваивается через принципы, индивиду открывается гетерогенность и связность культурного пространства. Постигание культуры как системы различных смыслов, движение в которых может устанавливаться по любым направлениям, порождает, несмотря на наличие в культуре различных привилегированных точек и направлений, представление о культурном пространстве как пространстве равных возможностей. Действие на основе принципов, которые указывают на сущность ситуации, требует работы мышления, осмысления сущности на уровне понятий. Но поскольку на уровне дискурса невозможно установить системную связь открываемых культурой образцов, норм, ценностей и сущностей, эта связь культурных смыслов переживается как единство, целостность культуры. Это переживание и существует как особое состояние души, получившее еще в древности название мудрости. Мудрость не сводится к знаниям или опыту, хотя ее нет без того и другого, мудрость проявляет себя в способности оперировать с любым знанием и опытом применительно к данной конкретной ситуации. Способность точно оценить ситуацию действия и найти абсолютно адекватное и единственно возможное для себя действие в этой ситуации и есть проявление мудрости, есть личностное действие, которым обогащается общий культурный опыт. Мудрость как особое состояние души открывает человеку весь мир культуры как мир отличный от него ("чужой" = существующий сам по себе и для себя) и в то же время как мир, в котором человек всегда дома, как "свой" мир.

7. Таким образом, культурное пространство, представляющее собой взаимосвязь культурных значений (смыслов), организуется всеобщими культурными формами, которые определяют путь движения человека в культурных значениях, задают логику формирования человека как культурного субъекта, способного работать с этими значениями, и определяют строение внутреннего мира личности. Универсальной (абстрактной) простран-

ственной характеристикой культуры выступают места "своего" и "чужого", отношения между которыми позиционируют человека в мире культурных смыслов. Различие "своего" и "чужого", вариации и конкретизации этого абстрактного различия в других пространственных оппозициях культуры организуют архитектуру культурного пространства. Позиционирование, в котором обнаруживает свой характер культурное пространство, показывает, что мерой последнего выступает степень от-деления, от-личия, о-пределения одной позиции от другой, одного лица от другого. Культурное пространство - это пространство границ.

Литература

1. Конев В.А. Дантовы координаты / В.А.Конев. *Онтология культуры*. - Самара, 1999.
2. Витгенштейн Л. *Лекции по этике (1929 или 1930 г.) // Историко-философский ежегодник'89*. - М., 1989.

В.И.Корниенко, г.Курган

ЦЕННОСТИ ГУМАНИТАРНОГО ПРОГРЕССА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Человек, обладающий сознанием, не может не искать смысл собственного существования в этом мире, а значит, он постоянно занимается самопознанием человеческой сущности по мере ее проявления в самых различных аспектах. Гуманитарный прогресс - это узнавание, открытие человеком самого себя, опыт его общения с собственной сущностью, который проявляется в самых различных сторонах его жизнедеятельности. Наличие гуманитарного прогресса в обществе во все большей степени позволяет человеку уходить от различных негативных проявлений своей сущности, одновременно открывая перед ним ряд внутренних позитивных возможностей различного плана.

Осознание и освоение такого рода возможностей дает человеку новые перспективы реализации его собственной природы, в частности, дальнейшей эволюции сознания и деятельности, конструирования новых социальных отношений, развития культуры и так далее. В условиях эволюции гуманитарного прогресса человек предстает не как представитель отдельного этноса, нации, культуры, а как существо, имеющее общую природу для всех людей, к которому применимы общегуманитарные критерии. Еще одним аспектом понимания гуманитарного прогресса является возможность прогноза новых проявлений человеческой природы с их последующим конструктивным использованием или, наоборот, жестким самоограничением. В целом, гуманитарный прогресс, являясь частью социального прогресса, выступает как процесс расширения человеческой свободы, одновременно ограничи-

вая ее там, где она способна перевести человеческое общество в режим самоуничтожения.

Ядром гуманитарного прогресса является комплекс гуманистических идей и ценностей, которые на определенном этапе развития в особой форме проявили себя в европейской культуре. Гуманизм, возникший как особая идеология Возрождения, был еще одной попыткой перенести идеал отношения к человеку и братских отношений между людьми в действительность. Но социальная реальность является, во-первых, историчной, а, во-вторых, всегда конкретной в своем развитии и никогда не предполагает реализацию абстрактных идеалов в своем пространстве. Такая реализация конкретных сторон гуманистического идеала возможна лишь как комплекс различных процессов, которые никогда до конца не могут быть завершены, и каждый из которых имеет собственную логику развития, а между собой они находятся в сложных противоречивых отношениях.

Гуманизм как учение о человеке как высшей ценности не появляется на пустом месте, а является результатом длительной духовной эволюции в специфических условиях развития конкретной культуры и социальной реальности. Гуманизм возникает на определенной стадии развития гуманитарного прогресса как новый синтез идей о человеке и его природе, как результат предшествующего духовного развития, перешедший в новое качество. Он появляется как осознанный компонент сущности гуманитарного прогресса, имплицитно уже присутствующий в нем, и сконцентрировавшийся в себе, в виде идеала, все лучшее, что до этого существовало в комплексе европейских учений о человеке.

В мире всегда имелась неоднородность не только политического, экономического, но и гуманитарного развития, и между этими процессами всегда существовала противоречивая, неоднозначная, но несомненная связь. Гуманизм, как материализация ряда основных идей гуманитарного прогресса, возникает в Западной Европе, где происходит сочетание различных социальных процессов и культур. Факторы из разных областей духовной жизни оказали влияние на возникновение и расцвет гуманистических идей в европейском культурном пространстве. Все это приводит к появлению гуманистических взглядов сначала в Италии, а затем распространяется в Западной Европе и во всем мире. Первоначально возрожденческий гуманизм являл собой причудливую смесь различных реальных и надуманных представлений о человеке с религиозными и утопическими компонентами, но впоследствии он также претерпевает эволюцию и усложнение.

Несмотря на их сходство и близость, гуманизм и гуманизм как специфические подходы к исследованию человеческой сущности, различаются между собой. Гуманитарный подход предполагает всесторонний объективный подход к человеческой природе с учетом всех ее известных как положительных, так и отрицательных свойств, и их объективного учета в процессе социального развития. Безусловно, что человек здесь также выступает как самоцель и самоценность, но его сущность не приукрашивается и не идеализируется. Гуманистический подход предполагает значительное понимание человека с позиций любви и надежды, уже заранее отменяя все сомнения относительно его богоподобной, то есть, по сути, идеализированной

природы. Этот момент идеализации человеческой сущности, может быть, и является оправданным в самых высоких теоретических обобщениях, представляя собой цель, к которой необходимо идти. Но применительно к конкретным, особенно опасным проявлениям человеческой природы в социальной реальности, этот подход показал свою неэффективность.

В силу этих принципиальных особенностей между этими двумя подходами к пониманию сущности человека имеются и неоднозначные отношения. Представляется, что гуманизм не должен "уводить" гуманитарный прогресс в утопическую реальность, переходя рамки реальности социальной. Он может и должен выступать только в форме гуманистических ценностей и идеалов, указывая основные направления гуманитарного прогресса. Но если он превращается в социальный соблазн, на достижение которого ориентированы гуманитарные процессы, то возникает реальная опасность утраты их внутренней сути, и в конечном счете - их вырождения, а иногда, что бывает нередко, превращения этих процессов в свою противоположность.

В человеческой культуре тенденциям гуманитаризации всегда противостояли антигуманитарные тенденции, и, вероятно, именно поэтому гуманитарный прогресс так тяжело прокладывает себе путь в человеческой истории. Основной причиной появления таких тенденций является сама противоречивая человеческая природа, ряд негативных ее черт, которые постоянно проявляются в процессе социальной самореализации человека, а на определенных этапах могут и брать верх над собственно человеческим гуманистическим началом в нем. Можно предположить, что ряд черт своей натуры человек унаследовал из своего прошлого, своей постоянной борьбы за выживание в природе, а затем они постоянно воспроизводились в той или иной форме, приобретая социальное оформление и закрепляясь в традициях и культуре.

Вероятно, многие из них имеют мощные энергетические источники, которые впоследствии послужили основанием для развития ряда собственно человеческих качеств. Концентрация этих качеств в социальной реальности и культуре, в конечном счете, придавала новые импульсы и определяла новые направления для развития человеческой сущности. Эта внутренняя борьба человека со своим прошлым, во многом, и порождает противоречивые тенденции развития в человеческом обществе и, в частности, противоречивый характер гуманитарного прогресса.

Благодаря таким негативным проявлениям человеческой природы как агрессия, месть, тяга к насилию и другие, они развивались в обществе и культуре и приобретали форму войн, вооруженных агрессий, геноцида и т.д. Это во многом способствует реализации антигуманитарных тенденций в человеческой истории, отчуждению людей от своей человеческой сущности и, как результат, попаданию в тупики гуманитарного и социального развития. И лишь обращение к собственно человеческому началу, гуманизация и гуманитаризация социальной жизни помогали людям в истории выходить из таких тупиков.

В обществах, где по каким-то причинам задерживался гуманитарный прогресс, постепенно возникала и общая задержка развития, а то и стагнация или, в крайнем случае, задержка в одном из направлений обществен-

ного развития, в частности, в техническом прогрессе. Разумеется, что и здесь никогда не существовало жесткой предопределенности. К примеру, ряд интеллектуальных открытий в области техники могли в прямой, а чаще в косвенной форме, способствовать некоторому движению общества вперед в том или ином направлении гуманитарного развития. Но в целом даже сложное сочетание гуманитарных и технических процессов, пока они не достигали определенного соотношения и уровня, не могло преодолеть общую тенденцию к стагнации в обществе.

И наоборот, в обществах, где гуманитарный прогресс брал верх над антигуманитарными тенденциями в социальной реальности и культуре, происходил рывок в развитии общества. Разумеется, этот прорыв не длился бесконечно долго, по тем или иным причинам он постепенно затухал, но тем не менее, благоприятное сочетание этих факторов запечатлевалось в культуре и именно благодаря им возникали новые социальные конструкции и модели развития. Правда, и антигуманитарные тенденции также имеют способность запечатлеваться в культуре и через некоторое время воспроизводиться в социальной реальности в новых формах, провоцируя определенные черты человеческой природы на социально опасные проявления.

Несмотря на то, что гуманизм, безусловно, является ядром гуманитарного прогресса, тем не менее этот прогресс имеет собственную логику развития и постоянно усложняется по мере усложнения самого человеческого общества. В связи с этим в нем зарождаются и развиваются собственно гуманитарные ценности. Это целый комплекс динамично меняющихся ценностей, которые порождают самую жизнь общества во всем ее многообразии. Гуманитарные ценности лежат в основании любого человеческого общества, так как без них принципиально невозможна никакая социальная жизнь. Они возникают и развиваются вместе с человеческим обществом и выступают как ряд принципов, без которых не может произойти самореализация человеческой природы в социальной реальности. Эти гуманитарные ценности выявляет и особым образом оформляет комплекс гуманитарных наук, философия, религия, мораль и другие, для того, чтобы они постепенно становились социальными нормами, идеалами, проникали в сознание людей, влияли на общественное сознание в целом, и на взгляды элиты, в частности. Тем самым, гуманитарные ценности определяют не только основные направления гуманитарного прогресса, но и исторического прогресса в целом.

В культуре каждого человеческого общества происходит сложная эволюция его гуманитарного потенциала, на него в той или иной степени оказывает влияние как внутреннее социальное и культурное многообразие, так и влияние гуманитарных ценностей из других культур. Обмен такими ценностями всегда являлся необходимым компонентом в диалоге различных культур. Попадая из одного гуманитарного пространства в другое, в форме традиций, обычаев, ритуалов, они преломлялись в нем особым образом, порождая целый комплекс новых гуманитарных представлений. Примером этого может быть процесс утверждения идеала ненасилия в самых различных культурах. И даже если многие обычаи и традиции других народов отвергались данной культурой, все равно они оказывали на нее сильное воздействие в форме представлений о многообразии проявлений человечес-

кой природы. Антиценности также влияли на гуманитарные процессы в сторону переосмысления и укрепления уже существующих гуманитарных ценностей, способствовали возникновению и принципиально новых ценностей гуманитарного плана, противостоящих им.

Ряд гуманитарных ценностей возникал в процессе общения разных человеческих сообществ между собой. Они основывались на несходстве традиций, обычаев, культур и так далее и, одновременно, на признании самоценности других представителей человеческого рода, на терпимости к людям из других обществ. Разумеется, что часто в этом общении, антигуманитарные тенденции брали верх, и гуманитарные ценности человеческой толерантности отходили на задний план. Но войны и конфликты не длятся бесконечно, поэтому приходилось снова, на базе гуманитарных ценностей, в той или иной их интерпретации, заключать мир и заново выстраивать иерархию гуманитарных ценностей, необходимых для торговли, культурного общения и других совместных действий.

Во время культурного диалога ряд ценностей, которые могут принимать форму обычая, традиции, либо социальной технологии, сначала на уровне подражания, затем с целью прагматического использования, проникает в ценностное ядро конкретной культуры, трансформируя его ценностную иерархию и значительно влияя на гуманитарную эволюцию общества в целом. Критерии такого гуманитарного прогресса в каждом обществе могут быть чрезвычайно различны. Они должны принимать во внимание особую историческую судьбу данного общества, его природное и социальное окружение, особенности менталитета, культуры и так далее. Тем не менее, гуманитарный прогресс, как неотъемлемая составляющая социального прогресса, происходит в любом обществе, пробивая себе дорогу как некая общечеловеческая тенденция. И именно на базе гуманитарного прогресса, который происходит во всех человеческих обществах, и формируются общечеловеческие ценности.

По мере создания взаимозависимого мира начинает оформляться и своеобразный общечеловеческий гуманитарный фонд, в который каждая культура, по мере вовлечения в общемировые процессы, привносила свои гуманитарные ценности. Это был сложный и противоречивый исторический процесс, имеющий свою логику, подъемы и спады. Но существует и обратный процесс движения ценностей. Общечеловеческие ценности, в свою очередь, проникая в ткань других культур и адаптируясь там, оказывают влияние на существующую систему ценностей, придавая данному обществу новый импульс в гуманитарном развитии.

Гуманитарный прогресс, как одна из составляющих социального прогресса в целом, оказывает значительное влияние на развитие общества. Это влияние идет по нескольким направлениям, которое по мере усложнения человеческого общества расширяется и проникает в самые различные сферы общественной жизни. Это вполне объективный процесс, так как само усложнение общества принципиально невозможно без гуманитарного прогресса. Многие внутренние кризисы того или иного общества связаны с невозможностью решить возникшие проблемы на базе старых социальных форм и представлений о человеке. Они могут быть разрешены только тогда, когда будут задействованы определенные ресурсы человеческой природы.

Но, чтобы эти ресурсы найти и выявить, необходимо создать для них ряд определенных условий и, в частности, гуманитарные возможности для их использования и реализации. Общества, которые в силу каких-то обстоятельств самого различного плана (традиции, религия) оказались не в состоянии сделать новый шаг по пути гуманитарного прогресса, не смогли разрешить возникшие перед ними проблемы и, зачастую, просто перестали существовать в истории. Антигуманитарные тенденции в них, не сдерживаемые гуманитарными запретами и регуляторами, начинают стремительно развиваться, используя открывшиеся ресурсы человеческой природы, и в той или иной форме приводят общество к распаду, а людей к самоистреблению.

Чрезвычайно важным в таких ситуациях является уровень развития гуманитарного сознания в обществе и достаточный объем гуманитарных ценностей, порожденных им, на базе которых это сознание может заниматься интенсификацией гуманитарных процессов и осуществлять собственный поиск стратегии и тактики в этом направлении. Если уровень гуманитарного сознания оказывается недостаточным, то социальное развитие может выходить из-под контроля, что приводит как к социальным кризисам, так и к катастрофам. Достаточный уровень гуманитарного сознания, как правило, обеспечивает относительную стабильность существования общества.

Дело заключается еще и в том, что гуманитарный прогресс не только способствует процессу познания человеческой природы, но и, в значительной мере, содействует формированию специфических гуманитарных ценностей между людьми, которые предполагают возникновение и сохранение конструктивных отношений между ними. В этом случае возникает чувство не всегда рационально осознаваемых пределов, которые нельзя нарушить, ибо в противном случае, нарушителя ждет осуждение или даже кара. Впоследствии такого рода неосознаваемые пределы в той или иной степени осмыслялись, превращаясь в гуманитарные ценности, нормы, запреты, технологии и так далее. И таким образом, общество делало еще один шаг по пути своей гуманитаризации.

В обществе существуют специфические интеллектуальные структуры, которые эволюционируют в особом гуманитарном интеллектуальном пространстве и способствуют выявлению и развитию новых гуманитарных ценностей и ревизии старых. Эти структуры имеют свою логику развития и свою гуманитарную сферу в каждой культуре. Достижения гуманитарного прогресса особым образом развиваются и сосуществуют в культуре, оказывая влияние практически на все стороны социальной жизни. Каковы представления о человеке, о возможностях его самореализации, какие формы эта самореализация принимает и как это связано с общей эволюцией культуры и социальной реальности данного общества, во многом зависит от характера и интенсивности гуманитарного прогресса в нем, в частности, от функционирования гуманитарных структур. В отсутствие достаточного количества таких структур прогресс в гуманитарной области может задерживаться или развиваться крайне неравномерно, что не позволяет ему оказать достаточное влияние на общество.

Человеческая культура также не существует без функционирования гуманитарных структур, которые способствуют развитию гуманитарных про-

цессов и тенденций и постоянно производят и воспроизводят гуманитарные ценности, эти духовные основы культуры, что постоянно дает импульсы для ее дальнейшего развития. Именно внутри культуры сталкиваются старые и новые гуманитарные ценности, гуманитарные и антигуманитарные тенденции, и их борьба также придает новую динамику социальному и культурному развитию. Гуманитарные структуры с помощью гуманитарного интеллекта выступают как накопители, переработчики, хранители и трансляторы гуманитарных ценностей, во многом являясь важнейшим компонентом человеческой культуры.

В мировой истории гуманитарный прогресс все больше приобретает черты глобального конвергентного социального процесса, который переводит единство мирового исторического процесса на качественно новый уровень. Общечеловеческие исторические и гуманитарные ценности выступают как постоянно расширяющееся основание, на базе которого происходит усиление связей и отношений между народами и культурами. В человеческом обществе, которое объединяется в единое целое, неизбежно происходит селекция ценностей на базе которых и происходит такое объединение.

Именно на основе общечеловеческих гуманитарных ценностей строится новое здание человеческого общества, где, преодолевая национальный эгоизм, люди начинают осознавать свое единство и свою общую ответственность за будущее человечества. Несмотря на всю свою противоречивость и даже порой драматизм, этот процесс постепенно набирает силу в рамках мирового сообщества. В сложном современном мире все больше осознается необходимость приоритета системы гуманитарных ценностей над всеми остальными, и целенаправленного формирования глобального гуманитарного сознания.

Казалось бы, что все более расширяющееся многообразие человечества невозможно объединить в единое целое, но существует ряд общемировых глобальных тенденций, которые оказываются в состоянии справиться с этой задачей, и самой важной из них является стремление создать условия для наиболее полной реализации человеческой природы. Именно оно ориентирует многочисленные народы и культуры не на взаимное уничтожение, хотя и эти антигуманные тенденции всегда имеют место в современной истории, а на сотрудничество и на поиск общеприемлемых решений глобальных проблем. Все большая открытость мира заставляет многие страны ориентироваться на гуманитарные формы поведения, и пусть это поведение иногда чисто условно и предназначено лишь для того, чтобы замаскировать далекие от гуманитарных идеалов интересы и цели, тем не менее, общая устремленность к гуманитарным ценностям в целом превращает это движение в единый гуманитарный поток.

Правда, все более полное раскрытие возможностей человеческой природы связано и с большими опасностями, как для отдельных обществ, так и для человечества в целом. Всегда проявляются такие черты человеческой сущности, которые напрямую противоречат гуманитарным ценностям, что может значительно повлиять на эволюцию человеческого сообщества по пути гуманитарного прогресса. Ряд других возможностей, нейтральных на первый взгляд, при соответствующих условиях также могут стать опасными для людей конкретного общества, а могут принять и глобальные масштабы.

И лишь при условии развития и достижения достаточного уровня общечеловеческого гуманитарного сознания возможна нейтрализация или минимизация опасности распространения антигуманных и антигуманитарных тенденций в современном мире.

В.И.Красиков, г.Кемерово

СЧАСТЬЕ КАК ФОКУС ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ОЦЕНИВАНИЯ

Проблема счастья возникает как следствие стремления человека оценить в обобщённо-итоговой форме как свои отдельные состояния, так и весь свой земной путь в целом. Проблема счастья - это проблема оценивания содержания, итогов, "качества", целей, перспектив человеческого проживания. Трудности оценивания: соотношения в этом процессе субъективного и объективного, должного и фактического, рационального и эмоционального, вечного и сиюминутного - полностью проявляются в разных интерпретациях смыслов счастья, которые часто выражают скорее многообразие людских типов, нежели суждения по шкале "истина - ложь". Основные теории счастья выражают наиболее характерные типы отношений людей к условиям своего существования (оценки) и к самим себе (самооценки).

По-видимому, одной из первых философских идей о смыслах человеческих жизненных устремлений была идея удовлетворения, ставшая базовой для многочисленных версий концепций гедонизма и утилитаризма. Общее здесь в понимании человека как существа, стремящегося к удовольствиям, наслаждениям, благам. Общая черта гедонизма и утилитаризма - конформизм: либо получить максимально возможное количество благ от окружения, не считаясь с последствиями, либо ограничиться разумно-оправданным. В обоих случаях, однако, присутствуют общие моменты: пассивность человеческого отношения к миру (он - ведомая сторона), потребительство (принимает готовые, стандартизированные блага), приспособление (принимает все "правила игры", "порядок", "удел").

Гедонизм, в отличие от утилитаризма, акцентирует значение удовольствия как индивидуально переживаемого состояния наслаждения - как главной формы "позитивного" для человека. Утилитаризм же склонен выдвигать на первый план значение причины удовольствий - полезности, хотя и отдаёт должное стремлению человека к удовольствию как состоянию.

Другая почтенная традиция в толковании счастья - эвдемонизм, теория самореализации, но вернее будет назвать её концепцией управляемого счастья. В её основе лежат принципы: автономии человеческого самосознания и его свободы, разумности как ориентации на объективные ценности и самопроектирования.

У её начала мы встречаем идею Сократа о внутренней свободе, обретаемой благодаря чисто человеческому качеству - самосознанию. Именно

последнее является основой сознательно достигаемой автономии наших "Я" от внешнего мира. Человеческое, а не животное счастье и зависит от успехов человека на пути обретения этой автономии. Оно не есть просто длительное и гармоничное удовольствие, а результат самоограничения, отказа от многих, слишком "дорогих" удовольствий. Счастье есть разумность, знание себя ("познай самого себя"). Счастье состоит не в погоне за удовольствиями, а в добродетели, то есть в таком личностном поведении или стремлении, которые ориентированы на достижения общепризнанных ценностей (благ). Счастье есть, тем самым, продуктивная деятельность - как деятельность лучших сторон души, направленной на умножение знаний и истины. Но это скорее "высший род" счастья и "патентованный счастливец", здесь - философ. Но и для других смертных не заказан путь к счастью. Необходимо только самоограничение и рассудительность, категорично "отлитые" Платоном и Аристотелем в понятие меры как "масштаба" использования страстей. Высшее выражение "меры" - справедливость, которая так же нужна душе, как здоровье - телу.

Античная идея о том, что счастье человека заключается в реализации им же положенных целей (в сопряжении с "объективными целями", имеющими бытие в "общественном сознании" или "интеллигибельном мире"), возрождена в современных теориях "самоактуализации" (К.Хорни, Э.Фромм). На первый план в понимании счастья выдвигаются моменты объективизма в определении "счастливого состояния" как состояния самопроектирования и творчества. Счастье свидетельствует, отмечает Фромм, что человек нашёл свой ответ на проблему человеческого существования. Счастье - критерий высшей степени искусства жить.

Значения "трансцендентного счастья" в философской форме были сформулированы Буддой. Главное препятствие для обретения счастья, полагал он, - эгоизм. Последователи Будды считают, что для обретения счастья необходимо уничтожить условия, создающие эгоизм и невежество, именно которые ответственны за непрерывность возобновления существования по законам нравственной причинности (сансары). Несовершенное понимание, смятение духа заставляют человеческое "Я" отождествлять себя с мелкими интересами (богатство, власть, слава), считая их единственно возможной формой существования.

Правильное понимание означает начало пути к спасению от причинности несчастного, эгоистического существования, пути к нирване. Для этого надо подавить субъективность нашего "Я" и развить в себе всеобщее сознание. "Нирвана" и означает выработку объединяющего сознания и достижение в нём полноты знания, покоя и радости. Счастье есть освобождение от страданий перерождений и бренности материального мира, есть расширение нашего сознания во всеобщее сознание, распространение нашего чувства и симпатии на все существа.

Таким образом, концепция "трансцендентного счастья" связывает достижение искомого человеком состояния с его метафизическим выбором между миром повседневности и миром иным - трансцендентным, то есть принципиально иным, находящимся вне пределов обыденности. Неоплатонизм и христианство дают нам примеры такого понимания.

По Плотину каждый человек наделён потенциальной возможностью счастья, но далеко не каждый может достичь совершенной полноты его. Эта полнота возможна в трудно достижимом состоянии интеллектуального экстаза, мистическом, вневременном слиянии души мудреца с Богом. Лишь человек, отказавшийся от всего телесного в порыве к Единому, интеллигентной реальности Духа достигает в кратком мгновении экстаза совершенной полноты счастья. Поэтому счастье - это редкий дар, равно как и труднообъемлемое состояние, требующее от ищущего его самоотречения, отказа от материальных благ, большой самососредоточенности на поиске Абсолюта в своём сознании.

Подобное "трансцендентное счастье" мира чистой мысли могло иметь, конечно же, весьма ограниченный круг приверженцев-интеллектуалов. Другую, более демократическую, версию "трансцендентного счастья" предложили христианские философы.

И, наконец, ещё одна солидная традиция в толковании исследуемого нами понятия представляет "ригористическое счастье". Вообще-то эту теоретическую версию счастья можно считать - в широком смысле - разновидностью теорий "управляемого счастья", самореализации. Вместе с тем, существует весьма важное обстоятельство, отличающее эту позицию. Индивидуальная свобода, субъективность выбора и произвола человека самому определять свои цели и ценности здесь радикально ограничены. Человек здесь обязан, должен следовать некоторым объективно-значимым предписаниям разума, нравственного закона. Если он этого не делает - он порочен, что автоматически исключает его из круга "людей", которые отождествляются с носителями разумного поведения.

По-видимому, первыми в западноевропейской философской традиции подобное понимание счастья было высказано стоиками. Единственным средством обретения счастья, полагали они, является добродетель, которая самоценна и желательна сама по себе - главным, таким образом, является добродетель. А счастье - это то, что "прилагается" к ней. Все добродетели (мужество, справедливость, мудрость, благоразумие и пр.), в свою очередь, имеют одно общее основание - свободное и суверенное в своих пределах, ответственное перед собой самосознание человека.

Всё внешнее само по себе "нейтрально", говорили стоики, все оценки зависят от нашего отношения к внешнему. В наших силах, поскольку мы существа самосознающие, контролировать формирование наших оценок и наших потребностей - соответственно, мы обязаны соотносить свою жизнь и свои представления о счастье с объективно-разумным, естественным законом, Логосом и вести себя надлежаще - т.е. по долгу разума. Счастье, как полагал Эпиктет, всецело определяется нашей постоянной склонностью ограничивать свои стремления только тем, что находится в пределах наших возможностей. Счастье - это радостная покорность судьбе, естественному закону, разуму.

Другой видный представитель концепции "ригористического счастья" - И.Кант. Великий немецкий философ оспорил идею о счастье как высшем благе. Выше счастья, полагал он, исполнение долга - именно оно делает человека достойным счастья. Кант радикально переосмысляет также тра-

диционное для философии представление о взаимообусловленности "добродетели" и "счастья". Это разные понятия, описывающие часто малосвященные ряды явлений, утверждал он, - так реальная жизнь, история изобилуют примерами страдающих героев и счастливых злодеев. Добродетель, увы, не ведёт автоматически к счастью. Человек, конечно же, желает счастья, ибо это его естественная цель. Однако никакие усилия не могут сделать человека счастливым в этой жизни - как носители нравственности мы выбираем не счастье, а долг. Добродетель позволяет человеку претендовать на счастье, но вовсе не гарантирует его.

Рассмотренные выше теоретические интерпретации "счастья" показывают нам субъективизм человеческих стандартов счастья, их зависимость от типов отношения людей к условиям своей жизни, от особенностей субъекта. Конформист, прагматик, верующий (идеалист), ригорист - это, конечно же, весьма разные типы людей, имеющие свои представления о счастье. И вряд ли имеет смысл говорить о возможности их сопоставления по какой-либо одной, "правильной", "объективистской" ценностной шкале - они равноценны и равнообоснованы, ибо и "удовлетворение", и "самореализация", и "любовь к Богу (трансцендентному идеалу)", и "служение Долгу" - выражают важнейшие грани совокупного человеческого опыта жизни.

Субъективизм счастья, его зависимость от субъекта переживания и деятельности, обуславливает общую черту счастья - оно всегда есть то или иное воплощение смысла, оно осмысленно, наделено смыслом - даже если "смысл" видится в безудержной погоне за чувственными удовольствиями. Смысл может быть метафизическим (типа "борьба добра и зла во вселенной", "служение Богу", или "народу" и пр.), а может быть и совсем, казалось бы, смехотворным (типа коллекционирования бутылочных пробок или спичечных этикеток), но его (смысла) присутствие в осознании "счастья" непременно.

Субъективизм счастья предполагает и другую его важнейшую характеристику - само наличие "субъекта" - самосознающей личности, которая знает себя и верит в своё "Я" как автономное отдельное, способное к самоопределению, выбору и обладающее ответственностью за свой выбор. И в мифе и в эпосе мы уже можем видеть героев, обладающих самосознанием и определяющих свой выбор.

Счастье, далее, часто сопрягается с определённым позитивным эмоциональным состоянием "удовлетворённости жизнью" либо "сильной радости". Часто используются такие метафоры как "переживание полноты бытия", "осуществление внутренней свободы", "игра жизненных сил" и т.п. Конечно, они вряд ли вносят ясность в представления о счастье, но указывают на следующие обстоятельства: во-первых, "счастье" в эмоциональной индикации предстаёт как подъём жизненной и творческой энергии; во-вторых, эмоциональное переживание "счастья" всегда ограничено во времени, ибо жизненный тонус человека не может оставаться долго в состоянии подъёма - затем следует неизбежный спад и даже то, чему человек недавно мог неумеренно радоваться, непременно девальвируется - и в "смыслах", и в "переживаниях".

Таким образом, можно сказать, что сознание и ощущение "счастья" являются индикаторами меры успешности реализации наших жизненных планов, проектов, целей - или смыслов человеческого существования.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ "КАТАСТРОФИЧЕСКОГО" СОЗНАНИЯ В ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Человеку отнюдь не чуждо соотнесение своих действий с непредсказуемым изменением событий, грозящим серьезными осложнениями; человек всегда чувствует, что далеко не все находится в его власти, и, вольно или невольно человек готовится к тому, чтобы принять утрату контроля над ситуацией. Человеку свойственно соотносить свои действия не только с представлениями о плавном и предсказуемом течении событий, но и с возможностью неожиданного трагического изменения обстоятельств. Другими словами, человеку свойственно ощущение катастрофы, ее предчувствие и, пусть даже подспудное, ожидание катастрофы, что позволяет рассматривать катастрофизм как факт сознания, с учетом которого люди соизмеряют свои поступки и зачастую организуют свою совместную деятельность.

Катастрофизм, в социально-психологическом смысле, есть факт общественного сознания. Мироощущение, мировосприятие, миропонимание социальной группы включает в себя настроения, наглядные представления и концептуальные построения, соотнесенные с переживаниями за будущее общности, увязанными, в пределе, с судьбами мира. Напряженность переживания усиливается в кризисных ситуациях, когда дыхание небытия ощущается особенно остро, когда лицо смерти становится зримым, когда мысли непроизвольно обращаются к поиску выхода из ситуации, представляющей крайне безнадежной.

О "катастрофизме" как умонастроении стали говорить сравнительно недавно, причем, значение этого термина в идеологическом и научном словоупотреблении различно. То же самое относится к получающему все большее распространение термину "алармизм", вбирающему в себя негативные аспекты восприятия кризисной ситуации и понимания путей выхода из нее. В связи с достаточно вольным словоупотреблением таких понятий как "алармизм", "катастрофизм", "футурошок", "апокалиптика", "уравнение Апокалипсиса" имеет смысл внести некоторую логическую ясность.

Западные исследователи полагают, что в цивилизованном обществе преобладают настроения неуверенности, смятения, страха, и считают такое положение дел верным признаком упадка культуры. Если разочаровывающий "Закат Европы" О.Шпенглера (1911-1917 гг.) нашел отклик в университетских кругах, то идея гибели цивилизации О.Томпсона в его книге "Шок будущего" (1970 г.) и первые доклады Римского клуба (1972 и 1974 гг.) вызвали, по выражению популяризаторов темы, уныние и страх не только у широких научных кругов, но и у "домашних хозяек и банковских служащих, обеспокоенных за будущее своих детей". "Катастрофическим", говоря языком публицистики, настроениям присуща обеспокоенность за судьбы человеческого сообщества, вырастающая из страха перед обстоятельствами.

Между "Закатом Европы" и работами 70-х годов были вселяющие оптимизм "Стадии экономического роста" У.Ростоу (1960 г.) и "Великая надежда XX столетия" Ж.Фурастье (1963 г.), вызвавшие бурную положительную реакцию со стороны экономистов, социологов, управленцев, однако не изменившие состояния общественного сознания коренным образом. А.Печчеи попытался реабилитировать науку в глазах общественности, заявив, что мрачные прогнозы вызваны не стремлением вселить страх перед будущим, а желанием предостеречь и заставить задуматься, но это разъяснение не помогло. Наука сделала свое дело, разбудив спавшие до того страхи и заставив вглядываться в признаки надвигающегося бедствия. Сон разума и чувств, когда вокруг чудовища, благоприятен для слабонервных и задерганных обстоятельствами. Чтобы без трагических последствий прямо посмотреть в глаза Медузе Горгоне, нужны сила, спокойствие и уверенность в себе. Зерно, брошенное наукой, упало на благодатную почву, изменить которую науке оказалось не под силу. Взойдя, побеги перестали нуждаться в садовнике: пессимистические настроения, поразившие цивилизованного человека, питаются не только неблагоприятными прогнозами, выраженными в соответствующих образах, но и ощущением чуждости того мира, который человек строит сам для себя.

В отношении экологических проблем глобального масштаба надежда жива согласно принципу "либо мы примемся за дело, либо нам конец" (Печчеи). В отношении техники, особенно военной, речь идет, как правило, об уменьшении степени риска самопроизвольного нарушения действия систем безопасности. Если ресурсы еще как-то подлежат восстановлению или какой-либо замене, то ядерная война способна необратимо прервать жизненный цикл на Земле. Эта мысль была со всей определенностью донесена учеными до широкой общественности, и во второй половине XX века тема ядерной, экологической, социальной, технологической и духовной катастрофы, созвучная тому социальному пессимизму, который глубоко внедрился в общественное сознание, стала ведущей в футурологических построениях.

В научно-популярной литературе под катастрофизмом понимаются апокалиптические настроения, идеи, психическое состояние ожидания близкой гибели человечества, а под апокалипсисом - конец света. Термин "апокалиптика" во многих случаях стал употребляться как синоним понятия "катастрофизм" (1), что вполне допустимо в публицистических работах. Расхожее значение слова "катастрофисты" - те, кто предрекает человечеству неминуемую гибель. Художественная литература, изобразительное искусство и журналистика не остались в стороне, поскольку тема катастрофы, конца света, быстрой и неотвратимой деградации общества является весьма привлекательной с точки зрения экспрессивности выразительных средств и близости к глубинным струнам души любого потенциального реципиента.

Я готов провести следующее различие между понятиями "апокалиптика" и "катастрофизм". Катастрофизм - это светское преломление эсхатологических, апокалиптических и хилястических идей, складывающееся при взаимном влиянии друг на друга обыденных и теоретических представлений в условиях максимально обозримого по своим масштабам кризиса. Другими словами, катастрофизм - это так называемое глобальное мышление, взятое в контексте осмысления путей выхода из остро ощущаемого кризиса. В части на-

строений и чувств, катастрофизм - это драматическое мироощущение; это напряженность, обострение чувства опасности и мобилизация душевных сил. Психологические типы реакций на угрозу - нападение, бегство, оцепенение - характеризуют интерактивную сторону подобного мироощущения. Как миропредставлению катастрофизму присуще видение человеком себя в эпицентре социального или земного катаклизма, в пределе - вселенского.

После выступлений представителей Римского клуба в научной литературе утвердилось понятие "алармизм", которое первоначально употреблялось для обозначения тревожного мироощущения, возникающего у человека как реакция на мрачные прогнозы специалистов, подкрепляющих свои выводы убедительными расчетами. В обыденном словоупотреблении термин "алармисты" обозначает паникеров, что соответствует одному из значений французского слова "alarmiste". В научном значении слово "алармизм" все чаще употребляется для обозначения критической настроенности в отношении перспектив социального и научно-технического прогресса ученых, обеспокоенных судьбами человечества и занимающихся исследованием негативных факторов развития сложного общественного организма. Алармистски настроенные ученые естественным образом провоцируют панику. Но представители Римского клуба не захотели быть ни "алармистами", ни "катастрофистами", в расхожем значении этих слов. Они стремились быть "терапевтами", в отличие от ученых предшествующего столетия, возжелавших, подобно О.Контю или К.Марксу, быть "хирургами", жаждущими вырезать нездоровые органы и ткани.

В первых докладах Римского клуба, объединившего обеспокоенную научную общественность, ведущей идеей была мысль о необходимости подачи "сигнала тревоги" посредством демонстрации всему миру опасности "синдрома роста", или развития тех тенденций, которые связаны с нарушением экологического равновесия. Публицистическая заостренность докладов имела своей целью встряску общественного сознания: "ужас 2000-го года" должен был заставить задуматься успокоившееся человечество. Как полный штиль часто оказывается предвестником шторма, так благодущие предвещает трагические события. Нечто подобное звучало уже у Сократа, сравнивавшего афинский народ со спящим благородным конем, а себя - с оводом, который вьется вокруг коня, кусает его и не дает успокоиться.

Первые доклады Римского клуба были нацелены на "лечение шоком", образ ближайшего будущего заставлял вздрогнуть. Тональность следующих докладов была другой. Э.Ласло объяснил ее изменение необходимостью фокусирования внимания не на болезни, а на здоровье: апелляция к страху не позволяет направить основанное на нем поведение в желаемое русло, тогда как ориентация на "здоровые тенденции" мотивирует поведение, ориентированное на положительные цели. Бихевиоризм, разумеется, весьма хорош, но в разумных пределах. В отличие от Сократа, помогавшего человеку самому родить истину (майевтика), самоисцелиться, людям науки свойственно желание примерить на себя медицинский халат, будь то радио- или психотерапия.

Есть одна тонкость, не позволяющая мне поставить знак равенства между алармистами и катастрофистами, когда речь заходит о науке. "Катастрофисты" стремятся к рассмотрению ситуации либо сквозь призму приорите-

та негативных тенденций естественного развития, либо сквозь призму положительных тенденций, подразумевая, что при естественном развитии событий негативные тенденции возьмут верх. Алармисты склонны к поверхностному анализу ситуации и к тому, чтобы как можно полнее выразить "чаяния масс" (идти на поводу массовых настроений). Так, алармистски настроенные ученые, в частности - нашей страны, теоретически обосновали необходимость поворота северных рек для спасения Каспийского моря и обезвреживания глубинной "сероводородной бомбы" для спасения Черного моря. Оба "проекта века" преувеличивали естественную опасность и недооценивали негативные последствия искусственного вмешательства в естественные процессы. Это в полной мере может быть отнесено и к революционистски настроенным общественным деятелям.

Решительно настроенные алармисты не учитывают одно обстоятельство. Неминуемое становится таковым, когда мы начинаем полагать его неминуемым. Страстно не желая неотвратимости бедствия, человек обязательно навлечет его на себя, сделает неотвратимым. И все наши "правильные" действия, продиктованные подобной установкой, оказываются неправильными в свете желаемого результата. Другими словами, алармизм в науке - это профанная, в обыденном смысле, форма катастрофизма, его сниженный вариант. Алармисты заинтересованы в том, чтобы пациент был болен как можно серьезнее и чтобы болезнь была хронической.

Хронический характер болезни цивилизованного общества не вызывает сомнений. Признаки налицо. Несмотря на все более комфортные условия существования, человек чувствует себя все более неуверенно, проявляя склонность к немотивированной агрессии и к панике. Разрушение традиционного общества привело к возрастанию нестабильности жизни, увеличению социально-психологической напряженности, все большей отчужденности человека; отсюда - чувство тревоги, страха, безысходности. Оказалось, что желание достичь максимально комфортного существования, исключая преодоление трудностей, заботу о другом, душевные муки, несет в себе достаточно мощный заряд деструктивности.

Если во времена безграничной уверенности в способности человека переделывать мир согласно изумительным проектам, порожденным силой человеческого разума, препятствием на пути достижения благородной цели и, в этом смысле, источником опасности была окружающая природа, то при достижении "господства" над ней оказалось, что источником опасности для человека является сам человек. Весь мир, и природный и социальный, стал устрашающим. Человек не подчинил себе среду обитания, наоборот, он попал в крайне тяжелую зависимость от нее. Это может быть отнесено как к окружающей природе, так и к природе самого человека. Душа человечества оказалась повергнутой в смятение, которое можно уподобить смятению древних греков на невольничьем рынке, слушавших Диогена, когда его продавали как раба. Диоген спрашивал подходящих к нему: "Кто хочет купить себе хозяина?".

Подчинение природного обернулось беспорядком и в природе, и в обществе. А.Печечи принадлежит следующее высказывание, подчеркивающее данный факт: "В мире никогда ещё не царил такой беспорядок, и никогда прежде в мире не было столь большого количества опасностей. И всё это

потому, что никогда прежде не было такого смятения в человеческой душе" (2, 50). За исключением словосочетания "никогда прежде", которое, впрочем, выражает только причастность к тому времени, о котором говоришь, остальное мне нравится. Многие исследователи были бы готовы прочитать высказывание Печчеи в обратном порядке: беспорядок в мире приводит к беспорядку в душе.

Неизбывность социальных потрясений, революций, структурных перестроек и метаморфоз, общая неустроенность культурной жизни, социальная мобильность и социальная нервозность, а также ожидание скорого экологического бедствия глобального масштаба - всё это привело к появлению общественных движений и организаций, имеющих своей целью, если и не предотвращение социальной и экологической катастрофы, то хотя бы смягчение ее последствий. Катастрофизм стал фактом современного идеологического и политического сознания.

Следуя формуле "беспорядок в мире приводит к беспорядку в душе", возникновение светских апокалиптических движений можно было бы объяснить как феномен ухудшения экономической, социальной и политической обстановки, как производное критической ситуации. По ряду причин такое прочтение не кажется мне вполне удовлетворительным. Во-первых, в этом случае ставится под сомнение неизбежность апокалиптического мышления, косвенным образом утверждается его привнесённость, флюктуативность, в результате чего оно предстает, в первую очередь, как обострение, отклонение, болезнь. Во-вторых, апокалиптические движения приобретают случайный и прерывный характер, лишаются своего социально-онтологического статуса. Наконец, в-третьих, всегда находится, с одной стороны, много людей, чей душевный покой не могут поколебать никакие ужасающие события, с другой стороны - есть люди, которые испытывают душевное смятение при любой самой благоприятной обстановке.

Так или иначе, я готов рассматривать беспорядок в мире и беспорядок в душе как взаимоувязанные величины и настаивать на том, что рациональное осмысление взаимосвязи страха перед тварным и божественным является ключом к пониманию сути как религиозных, так и светских апокалиптических движений. Исключение трансцендентального страха, ограничение страхов сферой освоенного, осваиваемого и осваивающего придает, используя марксистскую терминологию, общественно-исторической практике импульсивный характер, соответствующий паническим настроениям.

Паникер готов погубить то, что есть, во имя недостижимого. В этом смысле, не будет большим преувеличением следующее заявление: в основании революционистских настроений укоренена паника. Неустойчивость, неопределенность, неоднозначность ситуации провоцируют импульсивные действия, актуализируют страхи и способствуют росту желания все разрушить. Революционный дух и революционные начинания держатся на трех китах - "физический" и "метафизический" страх, стремление к разрушению, движение масс. Паника укоренена в человеке конца XX века, знающего, что такое мировые войны, великие кризисы, социальные революции, угроза ядерного уничтожения, неизлечимые болезни и межнациональные конфликты. Последние, в частности, рассматриваются конфликтологами не только в

позитивном плане (этничность как знак личной и социальной идентификации), но и как следствие общей неустроенности человека в сложнорганованном сообществе, как производное от присущего XX веку механизма защиты от разноплановой агрессии со стороны враждебных "чужих", выраженного в стремлении "укрыться под тентом" вместе с большой совокупностью людей. Я полагаю, что отрицательностью отмечено не само стремление укрыться, а разрушение ритуала вхождения в круг "своих". Чем больше любому социальному целому, в том числе - этническому, присуща массивность, тем упрощеннее и легче вход.

Панические настроения периодически дают себя знать и в поведении отдельного человека, и в поведении социальной группы, но как навязчивый мотив они характеризуют поведение массы - временного собрания представителей различных групп по конкретному, достаточно случайному поводу. XX век - это, в значительной степени, век массовых движений, массовой культуры, массового потребления; век самосознания, мироощущения и умонастроения массы. Флюктуативность всего массового подспудно настраивает на такой ход мыслей, которому соответствует логика сведения размышлений о судьбах мира и человека к неминуемой гибели самого человека (человечества) и всего того, с чем он соприкоснулся (мир освоенного).

Неустойчивость массового сознания позволяет манипулировать им посредством эксплуатации такой его склонности как склонность к детонации страха. Устремления политиков, в этом смысле, не внушают особого оптимизма, поскольку в условиях, когда общественный организм слишком сложен, любая кампания, сеющая панику, укрепляет власть, позволяя ей успешно манипулировать массовым сознанием. По Платону, тиран нуждается во врагах для народа, чтобы народ нуждался в тиране. Усиление власти часто трудно достижимо вне нагнетания атмосферы неопределенности и страха. П.С.Гуревич в своей работе "Ядерный страх" достаточно убедительно продемонстрировал механизм использования устрашения специалистами массовой культуры в манипулятивных целях (3). В этом месте хороший публицист выразился бы следующим образом: если бы идеи конца света до сих не существовало, то политики обязательно придумали бы ее.

Феномен манипулирования с необходимостью сопровождает функционирование сложного общественного организма. "Оруэллизм" или идея порождения "тоталитарного кошмара" вследствие "брака" между технологией и бюрократией (Джордж Оруэлл, "1984") постоянно присутствует в обществе с быстро развивающейся сетью массовых коммуникаций. Несмотря на то, что мир имеет необходимую прививку, переболев в XX веке коммунизмом и фашизмом, стремление использования средств манипулирования массовым сознанием для превращения цивилизации в роботоподобное общество продолжает действовать как тенденция. Это та реальная опасность, от которой не избавиться, та реальность, с которой следует считаться, вытесняя ее, по возможности, на периферию системных функций и смягчая вызываемые ею следствия.

Литература

1. Семченко А.Т. Современный апокалипсис: Критика идеологии катастрофизма. - М., 1989.

1. Печчеи А. Человеческие качества. - М., 1980.

2. Гуревич П.С. Ядерный страх // Наука и религия. - 1986. - № 6.

В.О.Лобовиков, г. Екатеринбург

МЕТАФИЗИКА КАК ТОЧНАЯ НАУКА О ЦЕННОСТЯХ (МАТЕМАТИЧЕСКАЯ АКСИОЛОГИЯ)

Прологомены к метафизике как строгой дисциплине, напоминающей точную науку

(Математическая модель глубокой структурной аналогии между наукой и метафизикой)

Полное (не сокращенное) название работы И. Канта "Прологомены" переводится на русский язык по-разному. Иногда речь идет о "всякой будущей метафизике, могущей возникнуть как наука", а иногда - о "всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки". Есть ли в этих двух вариантах перевода какая-то ощутимая разница и, если да, то в чем она состоит? Нельзя ли сказать, что И. Кант писал в упомянутой работе о будущем превращении метафизики в науку и об условиях, которые должны быть для этого выполнены? На мой взгляд, ответ на этот вопрос зависит от определения значения слова "наука". При широком значении этого слова история, математика и философия суть науки, ибо наука понимается как некая интеллектуальная система (дисциплина). В этом значении термина вполне допустимо, что (если не сейчас, то в будущем) метафизика может быть (стать) наукой. Никакой особой проблемы тут нет.

Действительная трудность возникает, если слово "наука" использовать в узком смысле (как это принято в англоязычной культуре), т.е. обозначать этим словом некую интеллектуальную дисциплину, основанную на наблюдениях и экспериментах. Может ли метафизика когда-либо (сейчас, в прошлом, или в будущем) стать наукой в этом смысле? Естественно ответить на этот вопрос отрицательно: метафизика как таковая (и вообще философия) не занимается наблюдениями и экспериментами непосредственно. В этом смысле она не только сейчас пока не является, но и, в принципе, никогда не будет наукой. О чем же тогда писал И. Кант в своих "Прологоменах"? Как понимать фразы "метафизика как наука" или "метафизика в смысле науки", если слову "наука" придать указанное выше узкое (специальное) значение? Иначе говоря, если метафизика не есть наука и не может ею стать в принципе (даже в будущем), то может ли выражение "метафизика как наука" оказаться при некоторых, возможно достижимых в будущем, условиях не бессмысленным, а несущим какую-то важную информацию. По моему мнению, да.

На мой взгляд, "Прологомены" И. Канта - попытка исследовать и определить те возможно достижимые в будущем условия, при которых уместно рассматривать метафизику как науку. Но что значит слово "как", если ска-

зать, что метафизика есть наука, нельзя? По моему мнению, в словосочетании "метафизика как наука" слово "как" обозначает не логическую связку "есть", а некую фундаментальную аналогию (подобие). Если между явлениями А и В есть некое важное сходство, то в процессе изучения этих явлений можно использовать их в качестве моделей друг друга. При этом можно рассматривать А как В (или В как А), но строго утверждать (не метафорически, а буквально), что А есть В (или В есть А) нельзя.

На мой взгляд, строгая наука и строгая метафизика суть очень похожие друг на друга интеллектуальные дисциплины. Между ними существует некая глубокая структурная аналогия. Метафизика не есть наука, а наука не есть метафизика, но по форме своей они подобны друг другу. Это значит, что в принципе (например, при определенных условиях в будущем) метафизика может быть с успехом рассмотрена как наука (а наука - как метафизика). И для той, и для другой интеллектуальной дисциплины такое рассмотрение может оказаться эвристически полезным. При соблюдении каких условий в будущем это может произойти - предмет рассуждений И. Канта в "Пролегоменах". Нас в данной статье будет интересовать нечто другое (хотя и связанное, в конечном счете, с исследованием И. Канта). Мы сосредоточим свое внимание на прояснении логического аспекта аналогии (подобия) между строгой наукой и гипотетической строгой метафизикой. Термин "гипотетическая" указывает на тот факт, что во времена И. Канта метафизика вряд ли могла быть обоснованно названа строгой, да и в наше время это название пока тоже вряд ли уместно. Сегодня надежда на строгость (точность) метафизики, как и во времена И. Канта, относится к будущему.

И. Кант уделил большое внимание обсуждению того важного обстоятельства, что в отличие от науки как опытной (фактофиксирующей) интеллектуальной дисциплины метафизика имеет дело с априорным знанием. Это, действительно, принципиально отличает науку и метафизику друг от друга. Но тогда в каком смысле они существенно близки и эвристически значимы друг для друга? В процессе исследования данного вопроса у меня возникло предположение, что априорность метафизики необходимо связана с философским принципом автономии оценок и фактов. Но если принять гипотезу о том, что взаимная автономия метафизики и науки есть необходимое следствие взаимной автономии оценок и фактов, то получается, что, в сущности, метафизика есть не что иное, как учение о ценностях, т.е. аксиология. Вывод этот является довольно неожиданным, но он многое объясняет. Например, что очень важно, он объясняет необходимую априорность метафизики, ее относительную независимость от фактов, невыводимость из них. Дело в том, что логически вывести из фактов соответствующие им ценности (оценки и нормы) невозможно. Так гласит принцип, известный под названием "гильотина Д. Юма" (1).

Но в таком случае как понимать загадочную фразу "метафизика как наука"? Выше мы уже отмечали, что, на наш взгляд, слово "как" обозначает в этой фразе некую важную аналогию (сходство). Но в чем эта аналогия заключается? Если метафизика есть система оценок (аксиология), то как понимать ее сходство (подобие) с системой фактов (наукой), принимая во внимание "гильотину Д. Юма"? Для получения обоснованного ответа на этот

вопрос далее в статье мы перейдем к построению и рассмотрению некой простейшей математической модели формальной аксиологии, а также к сопоставлению ее с общеизвестной простейшей математической моделью формальной логики. Наука есть формальная логика плюс факты. Метафизика, согласно предложенной выше гипотезе, есть формальная аксиология плюс оценки. Если это действительно так, то глубокая аналогия метафизики и науки может быть представлена и систематически изучена как необходимая аналогия математизированной формальной логики и математизированной формальной аксиологии. Если собственно (чисто) математическая структура системы оценок и системы фактов - одна и та же, то есть веские основания утверждать, что метафизика может (в будущем) стать строгой (точной) интеллектуальной дисциплиной, допускающей адекватную математизацию, и в этом смысле существующей "как наука" (или "в смысле науки"). Далее в статье мы попытаемся развить сформулированную выше гипотезу более подробно, логически вывести из нее некоторые следствия и сопоставить их с известными историко-философскими сведениями и логико-философскими конструкциями.

Метафизическая онтология как формальная аксиология (Незеноновские доказательства основных положений философии Парменида)

Парменид и его последователи (Зенон, Мелисс) впервые сформулировали метафизику в сравнительно чистом виде (2). При этом стала очевидной ее неизбежная парадоксальность с точки зрения обыденного сознания и опытной науки (достаточно вспомнить апории Зенона). Из впечатления о логической несовместимости метафизики с фактами большинство людей сделало вывод, что метафизика - ложное учение о фактах (или бессмысленная лингвистическая надстройка над фактами). Люди, руководствующиеся "здравым смыслом", пришли к заключению, что метафизическая онтология должна быть полностью заменена позитивной наукой. Многочисленные доказательства основных положений метафизики Парменида, изобретенные его учеником Зеноном, не убедили ни широкие народные массы, ни узкий круг интеллектуалов. Знаменитые апории Зенона, до сих пор во многом остающиеся загадкой, обычно использовались для увеселения или раздражения публики, но, как правило, не воспринимались всерьез. Противники метафизики расценивали зеноновские апории как свидетельство ее ложности: раз из метафизики логически следует несуществование движения, а оно существует (согласно данным органов чувств), значит, метафизика ложна. Однако, ее сторонники не соглашались с таким выводом, настаивая на том, что: раз из метафизики логически следует несуществование движения, а оно, согласно данным органов чувств, существует, значит, данные органов чувств ложны. На мой взгляд, делящееся вот уже несколько тысячелетий противостояние этих двух "линий в философии" есть результат логической ошибки, естественно возникающей у представителей вида "гомо сапиенс" в силу некоторых особенностей используемого ими естественного языка.

Эти логико-лингвистические неприятности могут быть ликвидированы с помощью некоего искусственного логико-математического языка. В данной работе рассматривается некий вариант такого языка, и демонстрируются его

эвристические и объяснительные возможности, в частности способность систематически разрушать лингво-психологически закономерно возникающие иллюзии абсурдности метафизики и строго доказывать принципы метафизической онтологии, казалось бы, явно противоречащее фактам. В качестве варианта такого искусственного языка берется алгебра поступков (3). Алгебра поступков - дискретная математическая модель формальной аксиологии морали и права. Она исследует ценностные функции, имеющие множество $\{x, p\}$ в качестве областей своего определения и изменения. Символы x и p обозначают, соответственно, ценностные значения: "хорошо"; "плохо".

На мой взгляд, метафизика есть результат рассмотрения философских категорий онтологии и теории познания в качестве ценностных функций. Для того, чтобы обосновать этот тезис, определим следующие унарные нравственные операции (ценностные функции от одной переменной a , принимающей значения из множества $\{x, p\}$): Ba - "бытие (существование, жизнь) a "; ba - "небытие (смерть) a "; Ma - "материя a "; Ca - "сознание a ";

Pa - "постоянство (покой) a "; Ia - "изменение (движение) a "; Va - "история a "; Za - "содержание a "; $Фa$ - "форма a "; $Зa$ - "осуждение a "; $Дa$ - "одобрение a "; Da - "необходимость a "; la - "невозможность a "; $Уa$ - "уничтожение a "; P^0a - "сотворение (создание, производство) a "; Wa - "мука (боль, страдание, несчастье) в связи с a "; $Щa$ - "счастье (радость, наслаждение) в связи с a "; $Еa$ - "единство a "; $Жa$ - "множество a "; Ka - "конечность a "; Aa - "бесконечность a "; Ta - "тождество (равенство) a "; Pa - "различие в a "; Oa - "общее в a "; $Чa$ - "частное в a "; Ya - "противоречие в a "; $Цa$ - "непротиворечивость a "; $Гa$ - "полнота a "; $Иa$ - "неполнота a "; Ua - "наказание за a "; Ja - "поощрение a "; $Лa$ - "любовь к a "; Na - "ненависть к a "; Va - "вера в хорошесть a (доверие к a)"; Sa - "сомнение в хорошесть a (недоверие к a)"; Ha - "надежда на a "; Fa - "отчаяние в связи с a "; La - "закон a "; Ra - "независимость от a "; Ga - "смысл (значение) a "; $Эa$ - "причина a "; $Юa$ - "сущность a "; $Яa$ - "начало (возникновение) a "; B^0a - "влечение (стремление к a)"; P^0a - "зависимость от a "; $Г^0a$ - "достаточность a "; R^0a - "отвлечение (абстрагирование) от a "; $Ч^0a$ - "часть a "; $Ц^0a$ - "целое (целостность) a "; E^0a - "единичность (индивидуальность, уникальность) a "; P^1a - "простота a "; S^1a - "сложность a "; R^1a - "прерывность a "; C^1a - "непрерывность a "; T^1a - "время a "; V^1a - "пространство a "; Y^1a - "пустота a "; N^1a - "ничто a "; E^1a - "нечто a "; Z^1a - "деление (на части) a ".

В дополнение к перечисленным выше нравственным операциям рассмотрим еще следующие морально-правовые ценностные функции от одной переменной a , принимающей значения из множества $\{x, p\}$: M^2a - "мнение об a "; $Ф^2a$ - "знание a "; $Ч^2a$ - "чувство (ощущение) a "; $И^2a$ - "иллюзия (только кажимость) a "; H^2a - "обман a "; Ka - "ошибка a "; P^2a - "возможность a "; P^2a - "разум (разумность) a "; A^2a - "абсолютность a "; R^2a - "относительность a "; F^2a - "свобода от a "; L^2a - "свобода для a "; E^2a - "увеличение a "; S^2a - "уменьшение a "; T^2a - "точность (четкость, ясность) a "; P^2a - "логика (логичность) a "; B^2a - "нечеткость (неясность, смутность) a "; B^2a - "выразимость a "; $З^2a$ - "невыразимость a "; $Г^2a$ - "алгоритм a "; B^3a - "вещь сама по себе (ноумен) a "; F^3a - "явление a "; K^3a - "противоположность (для) a "; $Ч^3a$ - "чувственное (чувственный) a "; M^3a - "мир a "; O^3a - "опыт a "; P^3a - "представление a "; $Я^3a$ - "понятие a "; P^3a - "разум (ум) a "; I^3a - "чистый (чистое, чистота) a "; C^4a - "субстанция a "; B^4a - "восприятие (со-

зерцание) \underline{a} "; I^4a - "идеальность (идеальное) \underline{a} "; A^4a - "априорность (априорное) \underline{a} "; O^4a - "организация (извне) деятельности \underline{a} "; H^4a - "внешнее (трансцендентное) для \underline{a} "; Y^4a - "внутреннее (имманентное) для \underline{a} "; T^4a - "истина (истинность) \underline{a} "; P^4a - "разумность \underline{a} "; Π^4a - "познание \underline{a} "; K^5a - "критика \underline{a} "; M^5a - "мышление об \underline{a} "; Γ^5a - "граница (ограничение) для \underline{a} "; B^5a - "граница \underline{a} как защита (для) \underline{a} , т.е. как ограничение для не- \underline{a} "; T^5a - "положительное трансцендирование (выход за пределы, т.е. преодоление препятствий для) \underline{a} "; O^5a - "определенность (определенный) \underline{a} "; E^5a - "неопределенность (неопределенный) \underline{a} "; H^5a - "независимость от \underline{a} "; S^5a - "отрицательное трансцендирование (выход за пределы как переход границы, преодоление защиты) \underline{a} "; \mathcal{Z}^5a - "эмпирическое (эмпирия) \underline{a} "; A^7a - "непосредственное (непосредственность) \underline{a} "; Φ^2a - "феномен (феноменальность) \underline{a} "; B^2a - "выражение \underline{a} "; N^2a - "воздержание от \underline{a} "; R^2a - "сопротивление (чему) \underline{a} "; E^7a - "стремление к \underline{a} "; D^7a - "однородность \underline{a} "; B^7a - "объект (чего) \underline{a} "; S^7a - "суждение об \underline{a} ".

Ценностно-функциональный смысл перечисленных выше операций определяется в алгебре поступков следующей ниже таблицей, состоящей из 12 частей. Данная таблица - точное определение ценностно-функционального смысла 120 перформативно различных аксиологических операций двузначной алгебры формальной аксиологии. Большинство из этих операций уже было строго определено и рассмотрено автором ранее (4-7). Более того, монография автора "Естественное право ..." содержит табличное определение и подробное обсуждение 840 перформативно различных ценностных функций от одной переменной (4). Основная идея данной статьи и почти все множество обсуждаемых в ней унарных аксиологических операций в упомянутой монографии представлены. Однако в отличие от названной книги, посвященной логико-математическому моделированию метафизического аспекта политической экономики (т.е. приложению математической философии к экономике и праву), настоящая статья представляет собой чисто (абстрактно-) теоретическое исследование, свободное от заботы о приложениях.

Часть 1

a	Ба	Ьа	Ма	Са	Па	Иа	Ва	Za	Фа	За
х	х	п	п	х	х	п	п	п	х	п
п	п	х	х	п	п	х	х	х	п	х

Часть 2

a	Да	Da	Ia	Ya	Π^0a	Wa	Ща	Ea	Жа	Ка
х	х	х	п	п	х	п	х	х	п	п
п	п	п	х	х	п	х	п	п	х	х

Часть 3

а	Аа	Та	Ра	Оа	Ча	Уа	Ца	Га	Йа	Уа
х	х	х	п	х	п	п	х	х	п	п
п	п	п	х	п	х	х	п	п	х	х

Часть 4

а	Ja	Ла	Na	Ba	Sa	Ha	Fa	La	Ra	Ga
х	х	х	п	х	п	х	п	х	п	х
п	п	п	х	п	х	п	х	п	х	п

Часть 5

а	Эа	Юа	Яа	В ⁰ а	Л ⁰ а	Г ⁰ а	Р ⁰ а	Ч ⁰ а	Ц ⁰ а	Е ⁰ а
х	х	х	х	х	х	х	п	п	х	х
п	п	п	п	п	п	п	х	х	п	п

Часть 6

а	П ¹ а	С ¹ а	Р ¹ а	С ¹ а	Т ¹ а	У ¹ а	У ¹ а	Н ¹ а	Е ¹ а	З ¹ а
х	Х	х	х	х	х	х	п	п	х	х
п	П	п	п	п	п	п	х	х	п	п

Часть 7

а	М ² а	Ф ² а	Ч ² а	И ² а	Н ² а	К ² а	П ² а	Р ² а	А ² а	Р ² а
х	П	х	п	п	п	п	х	х	х	п
п	Х	п	х	х	х	х	п	п	п	х

Часть 8

а	F ² а	L ² а	E ² а	S ² а	T ² а	Л ² а	Б ² а	В ² а	З ² а	Г ² а
х	п	х	х	п	х	х	п	х	п	х
п	х	п	п	х	п	п	х	п	х	п

Часть 9

а	В ³ а	F ³ а	К ³ а	Ч ³ а	М ³ а	О ³ а	П ³ а	Я ³ а	Р ³ а	И ³ а
х	Х	п	п	п	х	п	х	х	х	х
п	П	х	х	х	п	х	п	п	п	п

Часть 10

а	С ⁴ а	В ⁴ а	И ⁴ а	А ⁴ а	О ⁴ а	Н ⁴ а	У ⁴ а	Т ⁴ а	Р ⁴ а	П ⁴ а
х	Х	х	х	х	п	п	х	х	х	п
п	П	п	п	п	х	х	п	п	п	х

Часть 11

а	К ⁵ а	М ⁵ а	Г ⁵ а	В ⁵ а	Р ⁵ а	Т ⁵ а	О ⁵ а	Е ⁵ а	Н ⁵ а	С ⁵ а
х	П	п	п	х	х	х	п	х	п	п
п	Х	х	х	п	п	п	х	п	х	х

Часть 12

а	Э ⁷ а	А ⁷ а	Ф ⁷ а	В ⁷ а	Н ⁷ а	Р ⁷ а	Е ⁷ а	Д ⁷ а	Б ⁷ а	С ⁷ а
х	П	х	х	х	п	п	х	х	х	п
п	Х	п	п	п	х	х	п	п	п	х

Пусть символ "a+=в" обозначает отношение "нравственные формы a и в формально-аксиологически равноценны". По определению, a+=в истинно, если и только если нравственные формы a и в имеют одинаковые оценочные значения при любой возможной комбинации оценочных значений нравственных переменных, входящих в эти формы. На основании данных выше определений можно получить в качестве теорем следующие ниже уравнения.

- 1) $Ba+=bBa$: бытие есть небытие небытия.
- 2) $Ba+=Ea$: бытие есть единство.
- 3) $Ba+=Ta$: бытие есть тождество.
- 4) $Ba+=bPa$: бытие есть небытие различия.
- 5) $Ba+=bYa$: бытие есть небытие противоречия.
- 6) $Ba+=Ga$: бытие есть полнота.
- 7) $Ba+=Pa$: бытие есть неизменность (покой).
- 8) $Ba+=P^1a$: бытие есть простота.
- 9) $Ba+=bIa$: бытие есть отсутствие изменения (движения).
- 10) $Ba+=bJa$: бытие есть отсутствие множества.
- 11) $Ba+=bU^1a$: бытие есть отсутствие пустоты.
- 12) $Ba+=Ia$: бытие есть невозможность движения.
- 13) $Ba+=Ja$: бытие есть невозможность множества.
- 14) $Ba+=U^1a$: бытие есть невозможность пустоты.
- 15) $U^1a+=Ba$: пустота есть небытие.
- 16) $Ya+=ba$: противоречие есть небытие.
- 17) $Ia+=ba$: движение есть небытие.
- 18) $Ja+=ba$: множество есть небытие.
- 19) $S^1a+=Ba$: сложность есть небытие.
- 20) $S^1a+=Ia$: сложность есть неполнота.
- 21) $S^1a+=Ya+=bCa$: сложность есть противоречие.
- 22) $P^1a+=bYa+=Ca$: простота эквивалентна небытию противоречия.
- 23) $Ga+=P^1a$: полнота эквивалентна простоте.
- 24) $Ga+=bYa+=Ca$: полнота эквивалентна небытию противоречия.

Сказанное выше - математическая модель метафизической онтологии как формальной аксиологии. Достоинство этой модели заключается в точном указании причины "метафизических парадоксов", т.е. иллюзий логической несовместимости метафизики с фактами. Дело в том, что любой переход от истинности $a+=в$ к истинности логической эквивалентности (или импликации) высказываний о совершении a и в является запрещенным (логической ошибкой). Но люди часто делают такой незаконный переход из-за того, что слово "есть" в естественном языке - омоним. Наряду с традиционным логическим значением оно используется также и для выражения в естественном языке аксиологического отношения "a+=в". Поэтому утверждения "бытие есть невозможность движения", "множество есть небытие" и т.п. кажутся несовместимыми с фактами. Но на самом-то деле это только кажимость. Согласно принципу автономии, логическое противоречие между оценками действий и фактами совершения этих действий невозможно. Принципы метафизической онтологии являются аксиологическими утверждениями, т.е. суждениями о ценностях, а не о фактах. Поэтому, с логической

точки зрения, представленные выше аргументы обеих обсуждаемых нами "линий в философии" следует признать дефективными. Почему? Потому, что аргументы каждой из этих "линий" базируются на предпосылке, что метафизика есть чистое учение о фактах, т.е. учение о чистых (отвлеченных от ценностей) фактах. Вот эта-то предпосылка (часто не осознаваемая) и является, на мой взгляд, источником неприятностей. Если ее отбросить, заменив тезисом о формально-аксиологической сущности метафизической онтологии, то "парадоксы метафизики" разрушаются и ситуация проясняется. То, что онтология есть учение о бытии (и, следовательно, о фактах), не должно никого смущать и сбивать с толку. Метафизическая онтология есть учение о бытии (существовании) как о ценностной функции. Факты также рассматриваются ею как ценностные функции. Спутывание (неспособность к последовательному различению) истинности и ценностных функций (предметов формальной логики и формальной аксиологии, соответственно) - источник досадного недоразумения, известного как "непримиримая борьба позитивной науки (научного мировоззрения) против метафизики".

*Формально-логический принцип автономии оценок
от соответствующих фактов*

(Взаимоотношение алгебры классической формальной логики высказываний и алгебры двузначной формальной этики поступков как математическая модель принципа автономии)

Формально-логический принцип автономии оценок (и норм) от соответствующих им фактов так или иначе использовался (как правило неявно, недостаточно осознанно) с давних пор. Достаточно явно, осознанно и демонстративно он был сформулирован, на мой взгляд, лишь в работах Д.Юма и И.Канта. Однако и эти выдающиеся философы (и их последователи) не сформулировали указанный принцип достаточно строго (точно) из-за общеизвестных недостатков использовавшегося ими естественного языка. Результатом расплывчатости естественно-языковых формулировок принципа автономии явилось множество ошибочных его истолкований. Например, нередко этот принцип понимается слишком универсально, а именно как тезис об абсолютной взаимной автономии любых оценок (и норм) от любых фактов в любом конкретном отношении.

Внимательно изучив вопрос, нетрудно заметить, что, во-первых, в такой абсолютно универсальной форме обсуждаемый принцип неверен, и, во-вторых, Д.Юм и И.Кант отнюдь не формулировали его настолько универсально. Они имели в виду автономию не в любом конкретном отношении, а лишь в формально-логическом. Обсуждаемый тезис об автономии формулировался Д.Юмом, И.Кантом и их сторонниками как именно формально-логический принцип. Если рассуждать только о поступках и высказываниях о совершении этих поступков, то упомянутый принцип заключается в следующем. Во-первых, неверно, что из высказывания о совершении поступка a формально-логически следует некая нравственная оценка поступка a. Во-вторых, неверно, что из нравственной оценки поступка a формально-логически следует некое высказывание о совершении поступка a. Назовем данную вполне точную формулировку исследуемого принципа правилом №1

(или правилом Юма-Канта). Указанные выдающиеся мыслители заметили и выразили это правило на уровне естественного языка. Но дальше в исследовании темы они пойти не могли из-за языкового барьера. Естественный язык исчерпал свои возможности в качестве средства изучения взаимной автономии фактов и оценок (норм).

Однако на искусственном языке алгебры формальной логики и алгебры формальной этики можно, на мой взгляд, вполне строго (точно) сформулировать еще один тезис об исследуемой автономии (назовем его правилом № 2). Оно не могло быть точно сформулировано и даже замечено ни Д.Юмом, ни И.Кантом, ни даже их единомышленниками, жившими в ХХ веке и использовавшими искусственный язык символической модальной логики. Причина этого заключалась в отсутствии математической модели формальной аксиологии (в частности, формальной этики) и соответствующего ей искусственного языка. Дело в том, что для строгой (точной) формулировки правила №2 необходимо использовать два искусственных языка, а именно язык алгебры формальной логики высказываний и язык алгебры формальной этики поступков. Первый в ХХ веке был уже общеизвестным (общепринятым), а вот о втором (возникшем в 70-е годы ХХ века) этого сказать нельзя.

Перейдем теперь к формулировке правила № 2 на языке, представляющем собой объединение упомянутых выше двух искусственных языков. Для этого введем еще один символ, а именно \underline{Ea} , обозначающий высказывание (истинное или ложное сообщение) о совершении поступка \underline{a} . Специфика объекта \underline{Ea} заключается в том, что он не только имеет какое-то истинностное значение (истинно или ложно), но и может иметь какое-то морально-правовое значение (хорошо или плохо), т.е. может быть поступком (свободным актом информирования). Используя операцию \underline{Ea} , можно точно выразить формально-логический принцип автономии №2 следующим образом. Для любых \underline{a} , \underline{v} и $\underline{@}$, неверно, что из $\underline{a}=\underline{+}=\underline{v}$ формально-логически следует $\underline{Ea@E\underline{v}}$, и неверно, что из $\underline{Ea@E\underline{v}}$ формально-логически следует $\underline{a}=\underline{+}=\underline{v}$. Символ $\underline{@}$ в предыдущем предложении обозначает переменную, принимающую значения из множества всех бинарных логических операций над высказываниями. (Имеется в виду общеизвестный в классической двузначной логике высказываний полный набор истинностных функций от двух аргументов, состоящий из 16 функций.) Если в качестве значения для $\underline{@}$ взять логическую эквивалентность или импликацию, то мы получим очень важный частный случай принципа автономии №2, неоднократно обсуждавшийся нами ранее (4-7).

Особенная важность этого частного случая обусловлена тем, что в естественном языке логическая эквивалентность и импликация часто выражаются с помощью тире или словами "есть", "значит", "следует", "вытекает" и т.п. Это создает очень высокий риск психологически естественного лингвистического недоразумения (подмены понятий и тезисов) из-за того, что формально-этическая эквивалентность ($\underline{+}=\underline{+}$) тоже часто выражается в естественном языке с помощью тире или слов "есть", "значит", "следует", "вытекает" и т.п. Число таких недоразумений в истории человечества, по моему мнению, огромно и они привели не только к досадным теоретическим ошибкам (психологически естественным интеллектуальным иллюзиям), но и к ощутимым материальным потерям в практической жизни.

Литература

1. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Д.Юм. Соч.: В 2 т. Т.1.- М., 1965.
2. Маковельский А.О. Досократики. - Казань, 1914-1915.
3. Лобовиков В.О. Математическое правоведение. Ч. 1. Естественное право. - Екатеринбург, 1998.
4. Лобовиков В.О. Естественное право: современная теория, и ее приложение к экономике.- Екатеринбург, 2003.
5. Лобовиков В.О. Метафизическая онтология как формальная аксиология (Незеноновские доказательства основных положений философии Парменида) // Дискурс-П. Научно-практический альманах. Вып. 3. - Екатеринбург, 2003.
6. Лобовиков В.О. Метафизическая эпистемология как формальная аксиология (Дискретная математическая модель метафизической онтологии и гносеологии) // Научный ежегодник ин-та философии и права УрО РАН. Вып. 4. - Екатеринбург, 2003.
7. Лобовиков В.О. Метафизика как формальная аксиология (Дискретная математическая модель метафизической философии) // Носитель идеального образа. Сб. научн. статей, посвящ. 60-летию заслуженного деятеля науки Российской Федерации, доктора философских наук, профессора Д.В. Пивоварова. - Екатеринбург, 2003.

А.И.Назарычева, г Магнитогорск

ПОНИМАНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ СВОБОДЫ И ТВОРЧЕСТВА В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ БУДДИЗМА

Понятие ценности на Востоке отличается от ее западного понимания. Восточная философия на протяжении всего времени своего существования занималась осознанием проблем мироздания и человеческого "я". Эти два аспекта были неразрывно связаны, в отличие от Запада, рациональная логика которого уводила мысль в одну из сторон. Особенность восточного понимания ценностей состоит в том, что их поиск следует направить внутрь себя. Однако индивидуальные ценности проявляются только через соотношение с полнотой бытия. В восточных учениях истинные ценности - те, которые ведут к спасению. Но их можно осознать только в преломлении через собственное "я". При этом личное "я" стремится раствориться в глубине мироздания, теряя свою индивидуальность. Тем не менее индивидуальная свобода и творчество необходимы, так как путь к спасению у каждого свой. В этом смысле особенно интересен буддизм. Именно в буддизме проявляется внимание к отдельной личности, к особому индивидуальному пути. Непохожая система восприятия действительности, привязанность к жизни, возможность индивидуального спасения без помощи Бога сделали буддизм привлекательным для многих. Возможность неоднозначности толкования оснований буддизма рождает интерес к нему на протяжении всей истории с момента его возникновения до наших дней.

В буддизме можно выделить два основополагающих принципа: 1) человек страдает, ибо привязан к чему-либо (это может быть либо материальная привязанность, либо идеальная). Под привязанностью понимается попытка "рассмотреть" действительность как нечто отдельно существующее, познать ее как объект; 2) все сущее преходяще, есть пустота, не имеющая реального существования. Пустота - конечная природа всех явлений. Самобытие явлений, их независимость, самость - свабхава - не существует. Самосущее бытие явлений отрицается, это отрицание и есть пустота. Таким образом, природа явлений состоит в том, что они не обладают самостоятельностью, независимостью, нам это только кажется. Мир представляет собой бесконечное множество взаимообусловленных качеств, которые проявляются при определенных условиях, при их изменении объекты, явления исчезают. "Сущностным является то, что возникает; то, что погибает, перестает быть таковым" (1, 81).

Этот закон касается и человека. Его существование длится до тех пор, пока для этого есть условия. Изменяются условия - человек исчезает. Сам человек представляет собой воплощение пяти скандх: физическое тело, чувства, ментальность, желание и сознание. Это все в совокупности и определяет личность. Так как личность существует только при взаимодействии пяти скандх и при определенных объективных условиях, то существование вне объективной реальности невозможно. Отсюда личного "я" как некоей где-то существующей отдельно от индивида субстанции нет. Истинное "я" в буддизме - то, что существует здесь и сейчас, думает, осознает, выбирает. "Собственное эго - сумма процессов, посредством которых осуществляется взаимодействие с окружающим миром, его осмысление - отражение личного опыта" (1, 117). Но отрицание личного "я" не есть отрицание индивидуальности человека, более того, эта индивидуальность необходима, без нее невозможно превращение эмпирической личности в абсолютную, так как путь индивидуален.

Таким образом, с одной стороны, личное "я" как самостоятельная субстанция не существует, но с другой - индивидуальность личности необходимо присутствует. Будда - за сознательное прохождение пути. Спасение не извне, а изнутри самого человека, свет рождается из собственной темноты, значит, важен не только свет, но и темнота. "Устранение кармических влияний означает искоренение эмпирической личности, но по их исчезновении остаются качества, созданные в сознательном духовном самостроительстве, составляющие личность абсолютную" (2, 146-147).

Необходимость индивидуального опыта не закрывает глаза на реальность, не игнорирует ее существование, а как раз наоборот. Ведь индивидуальный опыт приобретается только благодаря складывающимся обстоятельствам. В реальности проявляется и свобода выбора индивида - в применении тех или иных норм морали сообразно обстоятельствам. Отсюда реальность необходима для приобретения личного опыта. Так как "я" существует здесь и сейчас, то без реальных обстоятельств "я" нет. Игнорировать действительность нельзя, ибо это расценивается как бегство, что для буддиста неприемлемо. Понимание бренности земного существования необходимо, ибо "не закрывает глаза" на повседневность. Если все происходящее (в данном случае страдания) обусловлены объективными обстоятель-

ствами, то следует создать другие обстоятельства, которые помогут их преодолеть. Значимость явлений оценивается в зависимости от обстоятельств. Реальность не является ни индивидуальной, ни абсолютной, но проявляется во взаимосвязи всего сущего.

Индивидуальный опыт очень важен, поскольку поступки человека творят его карму. Для устранения причин страданий нужен "срединный путь" - восьмеричный: праведная вера, праведное решение, праведное слово, праведное деяние, праведное стремление, праведное воспоминание, праведная жизнь, праведное самоуглубление. Эти ценности помогают достижению нирваны, цель которой - достижение высших уровней сознания, ведущих к просветлению. Причем это просветление - не стремление к единству с трансцендентным абсолютным божеством (веры в единого бога в буддизме нет), а скорее осознание тождества с Абсолютом, где обретается абсолютная свобода.

Иногда нирвану отождествляют с мутти - свободой. Эта свобода действительно абсолютна, так как этот уровень сознания не подразумевает свободы как отдельности и независимости. Отдельность, самость - ограниченные понятия. Здесь же свобода - высшая, свобода от любых понятий. Свобода - единство, тождество с реальностью без всякого разделения. Д.Т.Судзуки, говоря о специфике буддистского способа мышления, считал, что он не дискурсивен, ибо нет разделения реальности на субъект, объект и взаимодействие между ними. "Постановка вопроса в действительности означает, что реальность желает познать себя, а чтобы это сделать, она сочла необходимым разделить себя на вопрошающего и вопрос. Ответ стоит искать в самой реальности до этого разделения" (3, 174). Иначе говоря, для буддистского мышления характерно признание того, что настоящее познание возможно лишь через преодоление разделенности субъекта и объекта, в котором, с одной стороны, исчезает личность вопрошающего, а с другой - исчезает и сам вопрос: "В этом же контексте следует рассматривать и положение об иллюзии человеческого "я", личности. Истинное познание растворяет личность в реальности, или, лучше сказать, воссоединяет дух человека, иллюзорно мыслящего себя как обособленного от реальности в форме личности, с всеединой реальностью, в которой и раскрывается истинная сущность бытия духа. Другими словами, на место личности в сознание человека приходит состояние, тождественное с самой реальностью" (3, 174).

Мудрость достижима на трех уровнях: через чтение (слушание) сутр; через самосозерцание и размышления - самостоятельный, индивидуальный опыт; главная высшая мудрость обретается в процессе духовной практики, которая есть творческая медитация, представляющая сверхсознательный уровень, и только благодаря ему возможно просветление, чему помогает духовная техника-медитация как "искусство творческого сознания, происходящего в настоящий момент" (1, 118). Творческая составляющая помогает достичь состояния озарения. Несмотря на то, что в теории буддизм отрицает личность как некую самость, религиозная практика фактически основывается на самостоятельности личности, поскольку опирается не на нечто внешнее (боги, священные тексты и т.п.), а только на индивида. Нирваны человек может достичь усилием своей воли.

Человек является личностью как совокупность пяти скандх (о чем говорилось выше), но по достижении нирваны личность перестает существовать (любое понятие, разграничение является неприемлемым ограничителем). Индивидуален лишь путь прохождения личности к просветлению, который зависит от ее особенностей. В этом проявляется творческая активность субъекта (в желании, способностях, выборе). Еще более творческая составляющая проявляется в медитации. Конечная цель - Ади-будда есть самодостаточная энергия. Достижение самодостаточности дает ощущение освобождения, осознание единства реальности, где не возникает вопроса о моем слиянии с Абсолютом, ибо слияние, единение - уже ограничение. Поэтому более удачно, на наш взгляд, говорить не о тождестве, а об осознании единства безраздельной реальности.

Итак, главное в буддизме - достижение свободы, которая приближается через творческую составляющую личности в процессе медитации, причем свобода в буддизме является абсолютной, потому что не подразумевает никакого разделения. Осознание свободы собственного "я" состоит в осознании быть выше простого разделения на "я" и "не-я". Это не просто слияние с Абсолютной реальностью, это именно невозможность разделения, что составляет истинное положение вещей, истинную ценность. Итак, свобода достигается благодаря творческому акту медитации, когда активность субъекта сосредоточивает все созидательные силы личности для достижения нирваны. Стремление буддиста к достижению освобождения, его свобода в полном смысле слова означает полное отсутствие индивидуального творчества. Творчество индивидуальное (личности) исчезает, однако единство реальности и состояние просветленного в этом единстве позволяет почувствовать созидательную, творческую мощь самой реальности. Индивидуальное творчество проявляется лишь на пути достижения просветления, после которого оно исчезает, но остается само творчество как творческая сила единства реальности.

В буддизме свобода понимается как абсолютная свобода - нирвана, осознание просветленного единства реальности с ее творческой мощью. Индивидуальная свобода и индивидуальное творчество - способы достижения этой абсолютной свободы, которые проявляются в желаниях, способностях, выборе личности, и они есть, пока личность не достигла просветления. По достижении состояния озарения они переходят на более высокий уровень. Диалектика свободы и творчества сложнее, чем просто взаимообусловленность. Она проявляется в том, что осознание индивидуальной свободы и стремление к абсолютной свободе подвигают к творческому развитию через медитацию. В то же время творчество, которое проявляется в индивидуальной жизни, помогает осознанию индивидуальной свободы. И индивидуальная свобода, и индивидуальное творчество вместе ведут к абсолютной свободе, где творчество уже может не осознаваться как творчество, а быть частью единства самой реальности. Кроме того, состояние просветленного помогает почувствовать не просто абсолютную свободу, но и творческую созидательную силу самой реальности, которая сама является и абсолютной свободой, и абсолютным творчеством. В этом достижении Абсолюта, осознания себя частью единства реальности - высшая ценность учения буддизма.

Литература

1. Томпсон М. *Восточная философия / Пер. с англ. Ю.Бондарева. - М., 2001.*
2. Степанянц М.Т. *Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода) // Вопросы философии. - 1991. - № 3.*
3. Кандалинцев В. *Параллели христианства и буддизма//Вопросы философии.- 2001.- № 3.*

В.В. Портнова, г.Магнитогорск

ЦЕННОСТНЫЕ УСТАНОВКИ МЫСЛИТЕЛЯ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИСКУССТВА (ШПЕНГЛЕР И ФЛОРЕНСКИЙ. ЗАОЧНЫЙ ДИАЛОГ)

Сколь бы ни были противоречивы взгляды различных философов на суть искусства, мало кому удастся провести какой-либо анализ художественного произведения, не выделяя в нем элементов содержания и элементов формы, хотя смысловое наполнение этих терминов может быть совершенно различным. Разные философы по-разному определяют круг вопросов, по-разному определяют смысловые приоритеты. Кроме того, существенную проблему для изучения создает разница ценностных ориентиров и вкусовых предпочтений разных авторов. Тем более любопытными нам кажутся совпадения теоретических посылок философов, придерживающихся противоположных систем ценностей. С одной стороны, такое положение дел свидетельствует об автономии теоретических суждений от ценностных установок мыслителей, но, может быть, сопоставление таких суждений поможет выявить природу их взаимосвязи или отсутствие таковой.

Неожиданный толчок к пониманию природы этой связи дает заочный диалог православного священника Павла Флоренского и европейского философа Освальда Шпенглера. Этот диалог тем интереснее, чем противоречивей некоторые высказывания этих философов. Так, например, Флоренский, не стесняясь, заявляет: "Религиозная живопись Запада, начиная с Возрождения, была сплошь художественной неправдой" (1, 102). Достаточно категоричное замечание, но, тем не менее, высказываясь в принципе против религиозной живописи Запада, Флоренский соглашается верить в "явленность" образа Мадонны Рафаэля. В своей работе "Иконостас" он приводит длинную цитату из Донато Д'Анжело Браманте, в которой тот описывает явление образа Мадонны Рафаэлю. Ответ на вопрос, как такое возможно, дает сам Флоренский, и, забегая вперед, заметим, что ход его рассуждений до удивления совпадает с последовательностью доводов Шпенглера в его "Закате Европы".

Флоренский отказывается видеть за перспективностью изображения безусловную предпосылку художественной правдивости и посвящает раз-

венчанию этого мифа целый трактат. По Флоренскому, перспективность появляется в искусстве тогда, когда "разлагается религиозная устойчивость мировоззрения, и священная метафизика общего народного сознания разъедается индивидуальным усмотрением отдельного лица с его отдельной точкой зрения, и притом в этот именно данный момент" (1, 16). К слову сказать, эти слова почти дословно Шпенглер адресует импрессионистам, а вовсе не той пространственной живописи, о которой говорит Флоренский.

И уж совсем неожиданное для нас наблюдение Флоренского - перспективность появляется "сперва не в искусстве чистом, которое по самому существу своему всегда более или менее метафизично, а в искусстве прикладном, как момент декоративности, имеющим своим заданием не истинность бытия, а правдоподобие казания" (1, 16). Зрителя иллюзионистической, пространственной живописи Флоренский уподобляет узнику платоновской пещеры и подводит итог: для такого большого, пассивного зрителя приемы перспективного изображения имеют смысл. Таким образом, Флоренский высказывает мысль, прямо противоположную взглядам Шпенглера, для которого ощущение реальности пространства в живописи прямо ассоциируется с "динамической бесконечностью Бога" (2, 424).

Шпенглер, как и Флоренский, обращает внимание на принципиальную разницу между фресковой и масляной живописью: в масляной живописи Венеции он видит динамику пространства, а во фресковой живописи Флоренции - всего лишь статику предметов. Флоренский с этим никогда не согласится, как не согласится с высказыванием Шпенглера: "Беспространственное искусство а priori нефилософично" (2, 417). Ведь для Флоренского основной критерий оценки произведения искусства - не пространство, а время. Для Флоренского искусство должно быть, прежде всего, телеологично, его интересует "кристалл времени во мнимом пространстве" (1, 85). Сравните у Шпенглера: "Пространство по самой своей сути трансцендентно" (2, 416) и у Флоренского: "Натурализм дает мнимый образ действительности, пустое подобие повседневной жизни" (1, 85).

Несмотря на столь принципиальные расхождения, оба философа сходятся по очень важному вопросу - художественное изображение есть символ мироучувствования. Для Шпенглера это утверждение настолько безусловно, что он не говорит об этом вне контекста, даже в архитектуре он видит прежде всего символику мироучувствования, а не функцию. Сравнивая античную и ренессансную архитектуру, он пишет: "Если бы Ренессанс был обновлением античного мироучувствования, ... ему пришлось бы заменить символ открытого и ритмического пространства символом закрытого архитектурного тела" (2, 407). Флоренский же, как будто, разъясняет позицию Шпенглера: "Изображение есть символ, всегда, всякое изображение, и перспективное, и не-перспективное какое бы оно ни было, и образы искусств изобразительных отличаются друг от друга не тем, что одни - символичны, другие же, якобы, натуралистичны, а тем, что, будучи равно не натуралистичными, они суть символы разных мировосприятий, разных степеней синтетичности. Различные способы изображения отличаются друг от друга не так как вещь от ее изображения, а в плоскости символической" (1, 47). Оба философа оценивают в живописи прежде всего символический смысл и Шпенглер дает нам замеча-

тельную формулу, как будто, завершая мысль Флоренского: "Западное христианство относится к восточному, как символ перспективы к символу золотого фона" (2, 424). На всякий случай, отметим, что под "символом" мы понимаем не условленное обозначение какого-либо понятия, не знак, не аллегория, а непосредственное проявление внутренней сущности.

Родство различных форм искусства с одновременными формами науки, религии, философии - одно из центральных положений теории Шпенглера. Более того, он отказывается разделять искусства по принципу их физического воздействия на человека: "Поставить во главу угла разделение искусств по признаку их воздействия на чувства - значит заведомо навести порчу на проблему формы" (2, 390). Шпенглера интересует не воздействие искусств на органы чувств, а только их воздействие на душу: "Зрение и слух являющиеся в равной мере мостом к душе, не больше" (2, 389). Православного священника, очевидно, больше волнуют не вопросы движения от мира к душе через искусство, а скорее от души через мир и искусство к Духу, именно в этом контексте он рассматривает единство задач различных видов искусства на каждом историческом этапе.

Он, как и Шпенглер, чувствует взаимосвязь между католическим богослужением и органной музыкой, с одной стороны, и невозможность использовать орган в богослужении православном. Флоренский, как и Шпенглер, видит безусловную связь между звуком органа и характером масляной живописи. Оба философа сходятся на том, что общее мироощущение эпохи определяет выбор выразительных средств и характер форм художественного произведения, но на этом они не останавливаются, а обращают наше внимание на то, что в произведении вообще нет ничего внешнего, что не было бы явлением внутреннего. При таком понимании соотношения внутреннего и внешнего важным становится не только цвет, пластика, композиция, но и выбор краски и поверхности. Однако, при почти полном дублировании хода рассуждений - прямо противоположные оценки. Флоренский в масляной живописи видит "сочетание чувственной яркости с онтологической непрочностью бытия", стремление художества к "сочной зыблемости", а Шпенглер в этой же самой живописи видит проявление трансцендентности, о "загадочной силе" которого только грезил "магический золотой фон".

Символическая значимость большого искусства - фактор, определяющий его оценку, на этом сходятся и Шпенглер, и Флоренский. Именно исходя из такого понимания сущности искусства, оба философа определяют и явление стиля, как исторически обусловленное единство внутреннего мироощущения художника и изобразительной формы произведения, которая включает как выбор самого вида искусства, так и выбор конкретных изобразительных средств и приемов. Флоренский пишет: "Этот выбор веществ, этот "подбор материальных причин" произведения производится не индивидуальным произволом, даже не внутренним разумением и чутьем отдельного художника, а разумом истории, тем собирательным разумом народов и времен, который определяет весь стиль произведений эпохи" (1, 130).

Понимание стиля как проявления "собирательного разума народов и времен" близко и Шпенглеру: "Стиль... представляет собой нечто такое, что не умещается в рассудочном понимании искусства, - откровение чего-то

метафизического, таинственное долженствование, судьбу" (2, 390). Именно стиль и для Шпенглера, и для Флоренского - проявление философского, метафизического, онтологического в искусстве. Именно стиль является носителем смысла, значения, мироощущения, а не само изображение, которое не иллюстрирует идею, а является средством, поводом, возможностью изобразить неизобразимое. "Явление, - считает Шпенглер, - большого стиля коренится в сущности макрокосма, в прасимволе большой культуры" (2, 367). Художник творит образы, а не изображает их. Флоренский пишет: "Иконописец выражает христианскую онтологию, не припоминая ее учения, а философствуя своей кистью. Не случайно древние свидетельства - высоких мастеров иконописи называют философами, хотя в смысле отвлеченной теории они не написали ни слова" (1, 173).

Перечисленные здесь моменты совпадения хода мыслей двух философов и моменты несовпадения их оценок ни в коей мере не исчерпывают смысла труда каждого из них. Эти моменты мы выбираем, только исходя из своей собственной задачи - попытаться выявить некоторые существенные для искусства принципы его функционирования, независимые от субъективного контекста, определяемого ценностными установками мыслителей. Именно поэтому мы остановимся еще на одном частном моменте, который раскроет нам еще один возможный угол зрения на искусство. Шпенглер утверждает: "Существует грамматика и синтаксис языка форм всех строгих искусств, с соответствующими правилами и законами, с внутренней логикой и традицией" (2, 358). Только знакомый с "грамматикой" и "синтаксисом" конкретного вида искусства может понять, что имеет в виду Шпенглер, когда говорит: "Живопись - это только слово" или: "Музыка - это только слово".

Как Шпенглер видит за разными произведениями "живописи" явления различных сущностей, так и Флоренский за словом "гравюра" умеет увидеть в одном случае "сочность масляно-живописных задач католичества", в другом - явление протестантской немецкой философии. Он пишет: "Гравюра есть схема образа, построенная на основании только законов логики - тождества, противоречия, исключенного третьего, - и в этом смысле имеет глубочайшую связь с немецкой философией: и там и тут задачей служит восприятие или дедукция схемы действительности с помощью одних только утверждений и отрицаний, лишенных как духовной, так и чувственной данности, т. е. сотворить все из ничего". И, чуть далее, Флоренский выводит, как ему кажется, главный принцип гравюры: "Гравюра есть, повторяю, сотворение образа заново, из совсем других начал, чем он есть в чувственном восприятии" (1, 136). Но ведь это и есть принцип любого искусства вообще! В любом виде искусства образ создается заново, исходя из внутреннего мироощущения художника и грамматики и синтаксиса языка форм этого искусства. Искусство не ставит своей целью отражение чувственно воспринимаемого, искусство творит явления новой чувственности, не имеющие прямых аналогов во вне художественной жизни.

Подводя итог сопоставления текстов Шпенглера и Флоренского по интересующим нас вопросам, мы отмечаем, что философы часто расходятся в оценке эстетической значимости художественного изображения, но по многим другим существенным вопросам они оказываются удивительно едино-

душны. Мы можем заключить, что ценностные установки, безусловно, влияют на суждения вкуса, но они не могут скрыть от мыслителя объективного смысла искусства, определяемого его символичностью и проявляемого на чувственном уровне как явление стиля.

Литература

1. Флоренский П. *Избранные труды по искусству*. - М., 1996.
2. Шпенглер О. *Закат Европы*. - М., 1993.

Л.С. Постоляко, г. Екатеринбург

ЦЕННОСТНЫЕ ПРИНЦИПЫ ЮРИДИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Словосочетание "юридическое мировоззрение" даже не искусственным в теоретическом правоведении читателем воспринимается как осмысленное. Однако, концептуальный статус обозначаемого таким образом научного понятия не вполне ясен даже профессионалу-философу. Наиболее конкретный, отчетливый смысл это понятие обрело в историко-философских исследованиях, где оно выражает специфическую особенность социальной философии XVII столетия, основы которой были заложены в трудах западноевропейских мыслителей - создателей теории естественных прав и общественного договора (Т.Гоббса и др.). Именно данный смысл понятия имеет в виду В.С.Нерсисянц, называя Гуго Гроция одним "из ранних творцов "юридического мировоззрения" Нового времени" (1,448). Любопытно отметить, что данное словосочетание в подобных случаях, как правило, берется в кавычки: этим авторы как будто подчеркивают весьма условный характер такого употребления понятия.

С другой стороны, понятие "юридическое мировоззрение" фигурирует в научных исследованиях в нестрогом, некатегориальном смысле. Так, И.П.-Малинова употребляет понятия "правовое мышление" и "юридическое мировоззрение" как близкие по смыслу, рядоположенные, разделяя в научном тексте соответствующие словосочетания лишь запятой (2, 99,100). Это обоснованно, ибо оба понятия отсылают к субъективной, духовной сфере бытия права. Вместе с тем, нет оснований считать их синонимами, поскольку мировоззрение не сводится к сугубо мыслительной, логической составляющей духовной жизни человека: "Мировоззрение - система принципов, взглядов, ценностей, идеалов и убеждений, определяющих как отношение к действительности, общее понимание мира, так и жизненные позиции, программы деятельности людей" (3, 334). Таким образом, мировоззрение - это прежде всего система ценностных принципов, придающих непосредственным регуляторам человеческой деятельности содержательность и конкретность.

Юридическое мировоззрение образует фундамент правовой культуры

как общества в целом, так и отдельных людей, грань соприкосновения и сферу взаимодействия правовой культуры с культурой нравственной, религиозной, философской. Именно благодаря юридическому мировоззрению существует возможность "тех обычных переходов нравственного сознания в правовое, которыми отмечено прогрессивное развитие права" (4, 321). Необходимость обобщающей научной категории, которая выражала бы динамичную, живую целостность правовой культуры в единстве с ее ценностной основой, подтверждает сама законодательная практика. Так, И.П.Малинова пишет о необходимости "формирования общей платформы в правовой культуре", "системы инвариантов правового мышления" (2, 98). Думается, что такой категорией является "юридическое мировоззрение".

Понятия "юридическое мировоззрение", "правовое мышление" и "правосознание" не тождественны по смыслу. Юридическое мировоззрение содержит базовые ценности правовой культуры в их соотносительности с нравственными, религиозными ценностями, социальным идеалом и лежащими в основе последнего социальными потребностями, интересами. Правовое мышление соотносит эти ценности с идеей права как таковой. В нем приоритет принадлежит логике, методу смыслообразования, формирования общезначимых культурно-правовых смыслов. Так, в рамках рефлексивной традиции теоретического правопонимания "в логике идеи права воспроизводится диалектика свободы воли - именно она лежит в основе универсальной формулы правового идеала: "Освобождение в подчинении закону" (5, 47). Важно отметить, что правовое мышление обосновывает ценности юридического мировоззрения хотя бы тем, что показывает: эти ценности априорно невыводимы из чистой идеи права и его "первообраза", понимаемого как "столкновение свободных волей и их взаимное ограничение" (5, 30). Так, в идее права априорно заложены идеи свободы, равенства, но не "братства". В то же время ясно, что "братство" не может восторжествовать и существовать вопреки смыслу права. Во всяком случае, это справедливо по отношению к развитым, значительно дифференцированным внутри себя, демократическим обществам.

Правосознание в широком смысле можно определить как переживание и осмысление человеком некоторой возможности социально значимого поведения как своей возможности, своего "права". Правосознание, будучи непосредственно вплетено в повседневную практическую деятельность, являет собой единство информационного, оценочного и волевого элементов при определяющем значении, приоритете волевого, т.е. непосредственно выражается в направленности усилия, конституирующего тот или иной поведенческий акт (притязании, ожидании, признании либо непризнании, присвоении). Правосознание вездесуще и уже в силу этого в колоссальной степени значимо. Как писал И.А.Ильин, "мы постоянно нуждаемся в правосознании и пользуемся им" (6, 251). Эта вездесущность правосознания нашла отражение в профессиональном мышлении правоведов, историков права. Например, статья К.Д.Кавелина имеет заголовок "Взгляд на юридический быт древней России". Таким образом, исходная ценность юридического мировоззрения - само правосознание в своей вездесущности и основанной на ней социальной значимости.

Другая базовая ценность юридического мировоззрения - личность индивидуальная и коллективная (община, народ), ибо развитие правосознание может сформироваться, функционировать и развиваться только на базе личностной формы человеческого бытия. В контексте рассматриваемой проблемы личность важна как субъект культуры, субъект созидания, воспроизводства и трансляции духовно-культурных смыслов. В личности органично сочетается начало свободной воли с сознанием тех культурных ценностей, которые полагают социально необходимые и приемлемые границы этой свободе. Именно в сознании личности абстрактный принцип правового идеала - освобождение в подчинении обязанности, закону - наполняется исторически конкретным культурным содержанием. Не случайно в гегелевской философии права в его начальном, предельно абстрактном смысле (равное право равных лиц на присвоение всех вещей) развивается в "моральность", т.е. право личности, выражающей в юридически значимом поступке свою "особенность", все то, что "неотчуждаемо от нее, в чем проявляется ее субстанциальность: честь, слава, гордость, совесть, достоинство" (5, 53).

Как верно подчеркивает И.П.Малинова, "право при всем его возможном совершенстве отнюдь не самодостаточно: в своем социальном бытии оно опирается на культуру и просвещение. ...Право не может непосредственно регулировать постановку человеком целей, в том числе социально значимых, потому что духовная свобода находится вне его компетенции" (5, 38). И вместе с тем "субъективная свобода приобретает субстанциальный характер только в особенности, зиждящейся на развитой духовности. Само по себе право не может освободить человека: если он не готов (нравственно, интеллектуально) к той мере свободы, которую предоставляет ему закон, то он становится игрушкой своей неразвитой, примитивной природы. Освобождение достигается прежде всего в развитом сознании" (5, 54). Личность характеризуется не только свободной волей в сочетании с укорененной в духовной культуре и развитой на ее основе "особенностью" (моральной "самостью"), но также способностью нести личную ответственность за выражение той и другой в поведении.

Итак, социальная ценность личности обусловлена тем, что личность духовно развита, самобытна, а значит имеет собственное мировоззрение. Однако часто в житейских ситуациях наглядно обнаруживается не столько сама неуловимая метафизическая сущность - мировоззрение, сколько - дефект, дефицит личностного бытия и мировоззренческой "прочности". Так, отношение к правовой норме, устанавливающей ту или иную льготу для определенной категории граждан, оценка этой нормы как справедливой либо несправедливой напрямую определяется жизненной ситуацией, конкретной нуждой, личным интересом судящего о данной норме человека, не затрагивая личностных, мировоззренческих структур последнего.

Значимость мировоззренческих регуляторов явно обнаруживается именно в конфликтных ситуациях, в ситуациях столкновения интересов, притязаний конкретных людей. Видимым образом многочисленные права отдельных граждан отнюдь не выражают их "братство" как со-граждан и не способствуют его достижению. Эта очевидность питает правовой нигилизм, ставит

под сомнение ценность права как "созидательного начала общественной жизни". Периоды "апофеоза права", всеобщей веры в возможность основанной на праве общественной справедливости сменяются в истории периодами кризиса правосознания, как подметил еще П.И.Новгородцев. В самом начале прошлого столетия он писал: "Одних отвлеченных начал равенства и свободы еще не достаточно для установления гармонии общественных форм" (4, 334). Идея солидарности представлялась ему могучим духовным средством "к укреплению основ гражданского общества, к восполнению принципов равенства и свободы" (4, 338).

Проблема, поставленная выдающимся русским философом-правоведом, актуальна по сей день, ибо мало способствуют сплочению российского общества даже глубоко демократичные сами по себе, по своему духу конституционные нормы. Общественный интерес, "субстанциальная необходимость", обусловленная достигнутым нацией уровнем цивилизационного и культурного развития, "духом народа", состоянием его нравов, равно как и справедливость, из этой необходимости вытекающая, противостоит конкретным индивидам, их единичным интересам, нуждам и целям как абстрактно-всеобщее, внешнее, чуждое. Всеобщий интерес абстрактен, поскольку осмысливается людьми как "общественный", анонимный в отличие от единичного, конкретного личного, а также особенного, корпоративного интереса. В той мере, в какой интерес единичный и особенный объективно совпадает с "субстанциальной необходимостью", он выступает как конкретно-всеобщий. Это совпадение всеобщего интереса с "моим", "твоим", "нашим", обусловленность последних первым могут и должны быть осознаны, тогда человек оказывается способным и в самом себе и - равным образом - в каждом "другом" узнавать и уважать "общество". "Истинная свобода как нравственность есть то, что воля в качестве своих целей имеет не субъективные, т.е. своекорыстные, интересы, но всеобщее содержание", - писал Гегель (7, 312).

Конкретно-всеобщий уровень социального бытия в любую историческую эпоху оказывается достижимым лишь частично, ограниченно, ибо невозможно абсолютное совпадение каждого единичного и особенного интереса с "субстанциальной необходимостью", в противном случае мы давно достигли бы такого общественного состояния, когда "свободное развитие каждого является условием свободного развития всех". Эта знаменитая формулировка К.Маркса и Ф.Энгельса есть не что иное, как выражение общественного идеала, во все века мыслимого одинаково - как абсолютная степень гармонизации социального бытия, сложно дифференцированного внутри себя социального целого. Среди ценностных категорий культуры имеется одна, выражающая собой максимальную степень приближения к этому идеалу в реальном историческом процессе, достижения конкретно-всеобщего уровня социального бытия, - это "человеческая солидарность". Она выражает собой третью основополагающую ценность юридического мировоззрения.

Таким образом, юридическое мировоззрение - это ценностная основа правовой культуры как живой, динамичной целостности в ее соотношенности с иными сферами духовной культуры отдельного человека и общества; базовые ценности юридического мировоззрения выражаются в понятиях

"правосознание", "личность", "солидарность". В заключение важно подчеркнуть, что названные ценности-принципы четко прослеживаются лишь в обществах с выраженными признаками социальной дифференциации и достаточно высоким уровнем развития культуры.

Литература

1. Нерсесянц В.С. *Философия права*. - М., 1997.
2. Малинова И.П. *Философия правотворчества*. - Екатеринбург, 1996.
3. *Философский словарь* / Под ред. И.Т.Фролова. - М., 2001.
4. Новгородцев П.И. *Сочинения*. - М., 1995.
5. Малинова И.П. *Философия права (от метафизики к герменевтике)*. - Екатеринбург, 1995.
6. Ильин И.А. *Путь к очевидности*. - М., 1993.
7. Гегель Г.В.Ф. *Философия духа* / Г.В.Ф.Гегель. *Энциклопедия философских наук*. Т.3. - М., 1977.

Н.С.Розов, г.Новосибирск

ОБЩЕЗНАЧИМЫЕ ЦЕННОСТИ И СМЫСЛ ИСТОРИИ

*Общезначимые ценности - via media
между ценностным догматизмом и ценностным релятивизмом*

Под ценностями здесь понимаются предельные нормативные основания актов сознания и поведения разумных существ (1, 113). Такие основания могут быть выражены как понятия (честность, выгода, благо, безопасность, истина, жизнь, свобода, могущество и т.д.) или как императивы (не убий, не лги, не кради, люби ближних и проч.). Ценности существуют лишь постольку, поскольку существуют люди (индивиды, группы, сообщества), понимающие или принимающие их. С этой точки зрения ценности онтологически вторичны (в противовес классической неокантианской аксиологии Виндельбанда, Риккерта, Шелера и др.). При этом, ценности не сводятся лишь к психологическим и социальным установкам, но имеют статус культурных образцов (2; 3), что означает транслируемость при смене человеческих поколений и регулятивную, ориентирующую, принуждающую роль по отношению к сознанию и поведению людей, принимающих эти ценности (в противовес узким психологическим и социологическим трактовкам существа ценностей).

В данной концепции любые претензии на абсолютность и универсальность ценностей считаются ложными. Ценности (например, Бог) могут иметь абсолютный характер, но только в рамках принимающих эти ценности сообществ. Универсальными же могли бы быть только те ценности, которые не только принимаются всеми ныне живущими людьми, но и всеми будущими поколениями; доказать же такое ни для какой ценности не возможно. Итак, ценностный догматизм отвергается. Основная масса ценностей - этосные ценности, т.е.

принадлежащие тому или иному этосу: воспроизводящемуся в поколениях сообществу с особым вероисповеданием, культурой, убеждениями и проч. (этносы, нации, конфессии, устойчивые группы с субкультурами - все подпадают здесь под родовое понятие этоса).

Признание равноправия среди всего многообразия этосных систем ценностей - основа ценностного релятивизма. В этике хорошо известны опасности принятия такого учения: исчезают моральные основания для противостояния таким явлениям, как геноцид, терроризм, пытки, растление малолетних, канибальство и проч., поскольку соответствующие группы могут объявить свою систему этосных ценностей и отвергать любые запреты как не абсолютные, но основанные лишь на иных этосных ценностях.

Классическим ответом на ценностный релятивизм всегда было соскальзывание к претензиям на объявление той или иной системы ценностей как высшей, абсолютной и нормативно универсальной (обязательной для всех), т.е. принятие того или иного варианта ценностного догматизма.

В этической концепции конструктивной аксиологии предпринята попытка *via media*: сохранение нормативной универсальности (общеобязательности) для определенного круга ценностей при отказе от претензий на их высший статус и абсолютность (1, разд 2.1).

Общезначимые ценности - это понятийное выражение главных условий, выполнение которых необходимо для сохранения возможности всех людей (индивидов, групп, сообществ) осуществлять свои этосные ценности.

Аксиологический анализ позволил выделить два класса общезначимых ценностей: кардинальные, означающие первичные условия выполнения каких-либо ценностей (человеческая жизнь, здоровье, достоинство, основные права и свободы личности) и субкардинальные, означающие условия необходимые для выполнения этих первичных условий (формы социальной защиты, политико-правовые нормы защиты личности и основных гражданских прав, экологические характеристики среды проживания, необходимые для сохранения здоровья, международные нормы, обеспечивающие безопасность и др.) (1, разд.2.1).

Смысл истории как перманентное самоиспытание человечества

Вопрос о смысле человеческой истории принадлежит к кругу "вечных проблем", или "проклятых вопросов" философии. Если бы появился ответ, устранивающий философов в течение достаточно длительного времени, то проблема стала бы считаться решенной и утратила бы статус великой (4, разд.7.2). Смысл истории - это, прежде всего, смысл исторических изменений.

На границе складывания и конструирования как основных типов исторических изменений есть большая и крайне значимая комплексная область, в которой отчасти естественно, отчасти искусственно отбираются или отбрасываются, выдвигаются на первый план или вытесняются на периферию, распространяются или сужаются разного рода конфигурации (технические устройства, социальные структуры, культурные образцы, психические установки, а также их сложные конгломераты, например, организации или государства). Назовем эту большую сферу процессов родовым именем испытания. Конкуренция, разного рода конфликтные взаимодействия, вызовы и ответы - все это входит в большую область явлений испытания.

В человеческой истории происходит некое перманентное и крайне интенсивное испытание.

Связь испытаний и ценностей

Испытание всегда предполагает критерии испытания, а предельные основания критериев всегда имеют ценностный характер. Испытания по критериям этосных ценностей назовем этосными испытаниями. Сумела ли Великобритания в конце XVIII века сохранить свое мировое лидерство? Смогут ли США утвердить, закрепить свою гегемонию в XXI веке? Станет ли Россия процветающей страной в ближайшие десятилетия? - такого рода испытания носят этосный характер, поскольку касаются ценностей и интересов соответствующих частных этосов. Входят ли такие испытания в смысл истории? Да, но только в соответствующие "этосные" аспекты этого смысла (например, смысл национального исторического развития).

Философское мышление как всегда стремится перейти от частного к общему. При последовательном применении той же логики общезначимые смыслы истории могут быть раскрыты только через общезначимые испытания, а последние оказываются испытаниями на осознание и осуществление общезначимых ценностей.

Понять общезначимый смысл истории, значит, выявить источники и природу возможностей для формулирования, распространения и реализации общезначимых ценностей.

Каковы бы ни были такие источники и возможности, они возникают только в сообществах (или в их взаимодействиях), где всегда и везде господствуют этосные ценности. Можно ли найти некую общность в огромном разнообразии этосных систем ценностей? Историческая и теоретическая социология позволяет найти такие универсалии.

Главными стремлениями людей и соответствующими этосными критериями эффективности режимов на протяжении всей истории и во всех цивилизациях остаются комфорт (материальный, социальный и духовный), могущество, богатство и престиж (5; 6; 7).

При этом, общезначимые ценности по каким-то причинам, вследствие действия каких-то механизмов как бы "прорастают" сквозь повсеместно распространенные этосные ценности и интересы.

Загадка смысла истории, таким образом, раскрывается как проблема выявления механизмов превращения этосного в общезначимое. Заметим, что здесь развивается идея Канта (позже подхваченная Гегелем в концепции "хитрости истории") о том, как извечный антагонизм и своекорыстие человеческой природы приводят к принятию ноуменальных принципов и культуры общительности (8, 79-123).

В целом, применяемый здесь подход можно обозначить как попытку средствами философии истории, теоретической истории и веберовской исторической социологии решить проблему, поставленную Кантом.

Спустившись с уровня философских абстракций на уровень научных задач и рассуждений, поставим такой вопрос. Как выяснить, кто, где и когда проходил испытания на построение и реализацию общезначимых ценностей?

Возьмем следующие кардинальные ценности: жизнь, здоровье, свобода, достоинство личности. О появлении такого рода ценностей могли бы

свидетельствовать документально зафиксированные моральные и правовые нормы: нельзя убивать и калечить, обращать в рабство и держать в рабстве, унижать кого бы то ни было.

В реальной истории резкие скачки к универсальным принципам - относительно редкие и весьма поздние явления (кантовская этика, Декларация прав человека, Устав ООН, национальные конституции демократических государств). Поэтому следует говорить о частичных шагах в направлении к универсализации принципов.

Процессы продвижения общезначимых ценностей

Деление всемирной истории на эпохи уже было проделано и обосновано в другом исследовании (4, гл.5). Каждая эпоха выделяется на основе явного доминирования обществ определенной фазы развития их режимов ранней государственности общезначимые ценности появляются, иногда побеждают, реализуются и даже распространяются на другие общества. Где, когда и каким именно образом это происходит - предмет эмпирико-исторического исследования. Каковы общие условия, способствующие возникновению и протеканию этих процессов - предмет теоретико-исторического исследования (9, ч.1 2; 4, гл.2,4,6).

Здесь обозначим только исходные теоретические гипотезы. 1. Появлению общезначимых ценностей способствуют: выработка общих этических и социально-правовых понятий и принципов в интеллектуальной сети (10), связь этой сети с политическими группами, борющимися за широкое признание (11), востребованность новых широких этико-правовых идей (вероятно, в период социально-политического кризиса). 2. Признанию общезначимых ценностей властными элитами способствуют: победа политической группы с соответствующей идеологией благодаря историческому складыванию условий борьбы, "давление снизу" благодаря широкому признанию таких ценностей, ставка на достижение внешнего геокультурного престижа. 3. Реализации общезначимых ценностей способствуют: воля со стороны власти, легитимность власти, адекватная институциональная поддержка, налаженная и долговременная пропаганда, включение в воспитание. 4. Распространению общезначимых ценностей на другие общества способствует высокий геокультурный и геополитический престиж общества-донора.

Итак, искомый многими поколениями мыслителей смысл истории - это не загадочная формула, но философски разработанное направление эмпирического и теоретического исследования самой истории.

Литература

1. Розов Н.С. *Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии.* - Новосибирск, 1998.
2. Кребер А. *Стиль и цивилизации. Конфигурации развития культуры // Антология исследований культуры.* - М., 1997.
3. Розов Н.С. *Структура цивилизации и тенденции мирового развития.* - Новосибирск, 1992.
4. Розов Н.С. *Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены.* - М., 2002.
5. Вебер М. *Избр. соч.* - М., 1990.
6. Mann, Michael. *The Sources of Social Power. Vol. 1-2: Cambridge Univ.Press,*

1987, 1993.

7. *Collins, Randall. Macrohistory: Essays in Sociology of the Long Run. Stanford Univ. Press, 1999.*

8. *Кант И. [1784] Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. Т.1 - М.; Марбург, 1994.*

9. *Разработка и апробация метода теоретической истории // Серия "Теоретическая история и макросоциология" . Вып. 1. - Новосибирск, 2001.*

10. *Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. - Новосибирск, 2002.*

11. *Skocpol, Theda and Margaret Somers. Social Revolutions in the Modern World. Cambridge Univ. Press, 1994.*

А.Н.Саливон, г.Курган

РЕНЕССАНСНАЯ ОБРАЗОВАННОСТЬ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Общеизвестен аксиологический тезис о связи ценностей с существующей культурой общества, его социальной системой. В литературе последних лет обозначился особый интерес к проблеме истоков культурно-социальных западных ценностей, и в этой связи совсем не случайно обращение исследователей к эпохе Ренессанса в Западной Европе. Эту эпоху считают своеобразным историческим феноменом, когда происходят коренные перемены в сознании человека и его видении мира. Она стала важной вехой, а в определенной степени, базисом формирования личности западного человека (динамизм, индивидуализм, уважение к частной собственности, образованность и др.) (1). Не нами удачно замечено, что, познавая Возрождение, мы в значительной мере познаем себя, высказываясь о Возрождении, раскрываем себя и свои глубинные мировоззренческие установки. Причем, для россиянина, русской культуры это справедливо не в меньшей степени, чем для человека Запада (2, 319). Невольно напрашивается сравнение исторической ситуации, которая дала толчок эпохе Возрождения, с нашим временем. По сути, сегодня мы сталкиваемся с теми же проблемами, хотя они и облекаются в иные формы. Так же, как и итальянцы XIV-XV веков, переживаем мировоззренческий кризис, развал старых систем и старых подходов, также в воздухе ощущается обостренная потребность в кардинальном обновлении, утверждении новых идеалов и ценностей.

Нас будет интересовать вопрос об осознании итальянскими гуманистами "образованности" как ценности в социокультурной реальности той эпохи. Общефилософский уровень теории ценностей нами не затрагивается (3). Ценность определяем как положительную значимость или функцию тех или иных явлений в системе общественно-исторической деятельности человека, приравнивая ее к полезности.

Возрожденческая образованность осознавалась всеми гуманистами как апология античности, и скорее, была связана не столько с ценностной категорией "истина" (познание), сколько с категориями "добродетель", "граж-

данственность". Внешне это выглядело стремлением как бы превратиться в римлян и создать иллюзию возрождения античного жизненного уклада. Показательно - образ пробуждения или возрождения античного мира стал компонентом определения "Возрождение", особенно в той нормативной формулировке, которая была предложена в середине XIX века швейцарским историком культуры Якобом Буркхардтом. Буркхардт рассматривал Возрождение прежде всего как возрождение античности, как "открытие" человеком окружающего мира и вместе с тем собственной неповторимой индивидуальности (4).

Общеизвестно, что европейская культура, западная европейская цивилизация, складывалась во взаимодействии нескольких глобальных историко-культурных традиций: христианской, античной и "варварской" кельто-германской. Первая, христианская традиция, порождает, по выражению М.Л.Андреева, "образ человека в истории" с такими характеристиками европейского исторического сознания, как линейность и финализм, и образ человека в его духовном измерении (2, 335). Античная традиция стоит у истоков европейской социальности, рационализма, образованности. Взаимодействие проходило в течение всего средневековья, крайне медленно, с преобладанием христианского субстрата. Особенно пострадала античная составляющая в культуре раннего средневековья.

Новую форму и интенсивность получил этот процесс в эпоху Возрождения, когда современники-гуманисты ввели уникальное название "medium aevum" к обозначению промежуточного времени между античностью и эпохой Данте и Джотто, рассматривая его "темными веками", как антитезу: "варварство" - "образованность". Выход из темных столетий они видели в восстановлении античной образованности. Содержание ценностного отношения гуманистов к античности, к образованности можно определить как мировоззренчески-смысловое (светский дух и авторитет прошлого). Оно детерминировалось общим социокультурным контекстом эпохи и в свою очередь влияло на функционирование общества и культуры.

Адекватно осмыслить ренессансную образованность как ценность можно только в контексте таких базовых экзистенциальных ценностей как свобода, творчество, смысл жизни. Именно человек, постигнутый в качестве связующего звена всего мироздания, творца окружающей действительности и самого себя, выступал структурообразующей ценностью Возрождения. Флорентийский гуманист Пико делла Мирандола в своего рода программном для гуманизма сочинении "Речь о достоинстве человека" славит человека как сотворца, который, поднимаясь к Богу, творит себя. Чтобы подняться выше по лестнице, нужно очистить душу этикой и осветить естественной философией. Философ ратует за серьезную работу над собой, своим образованием. Образованность понималась как единственно прочное и надежное достояние. По сравнению с ним богатство, власть, могущество представлялись бременем, неустойчивым, недостойным жизненных стремлений (5).

Формировалось убеждение, что достигается образованность посредством изучения комплекса гуманитарных античных дисциплин (*studia humanitatis*) - грамматики, философии, поэзии, риторики, истории. Носите-

лей образованности, преподавателей этих дисциплин и стали называть гуманистами. Они увидели в "гуманитарных студиях" необходимое средство развития, совершенствования, возвышения человека. Если другие учебные предметы были призваны формировать практические навыки овладения определенной профессией, то гуманитарные науки в контексте главной ценности антропоцентризма осознавались как формирование человеческого в человеке с акцентом на античность.

Начиная с Франческо Петрарки, обнаруживается отчетливая тенденция восстановить античную классическую древность, необходимую для самоутверждения человека. Латинские и греческие авторы после долгого "летаргического сна" средневековья рассматриваются теперь в качестве истинных учителей человеческого. Под "человеческим" гуманисты понимали совокупность качеств, требующих образованности и специальной тренировки по их формированию. Среди них: изысканность вкуса, красивая речь, наслаждения жизнью, способность вызвать симпатию, добродетель, справедливость, ученость (6, 173). Обновление (*renovatio*) осознается как восстановление образованности и, в первую очередь, чистой латыни, красноречия, публичного диалога.

О преклонении гуманистов перед искусством слова написано много. Важно подчеркнуть, что они увязывали воскрешение чистых форм латинского языка с нравственными, эстетическими ценностями, в том числе, с красотой, доблестью, общественной и индивидуальной активностью. Гуманист Никколо Никколи в диалоге с сыном благородного поплана говорит: "Постыдно, что ты, будучи сыном своего отца и пригожим с виду, не занимаешься изучением латинской словесности, которая была бы тебе великим украшением. Если ты ее не изучишь, тебя совсем не будут уважать и когда пройдет цвет твоей молодости, ты окажешься лишенным всякой доблести" (7, 73).

Приведем еще одну выдержку из сочинения другого гуманиста XV века Анджело Полициано, как яркое свидетельство тому, что латинский язык Цицерона, риторика становятся для деятелей Возрождения царицами всех наук, показателями образованности. Он произносит такие слова похвалы красноречию: "Что может быть лучше, чем как можно более превосходить людей в том, в чем сами люди стоят выше прочих животных? Что может быть более восхитительным чем, обращаясь ко множеству людей, настолько проникать в их сердца и умы, что побуждать их к тому, чего хочешь, или отвращать их от чего-нибудь по своему желанию?.. Что может быть, в самом деле, прекраснее, чем прославлять и превозносить в речи выдающихся доблестью мужей и их замечательные деяния, обращаться против людей нечестивых и порочных и поражать их всей мощью ораторского искусства?.. Что может быть столь полезно и столь плодотворно, как обладать способностью убеждать людей в том, что ты нашел полезным и целесообразным для государства и для них самих, и отклонять их от дурных бесплодных замыслов... Что более приятно и сообразно со свойством человеческой природы, чем владение таким родом речи, который исполнен мысли, украшен словами, отличается остроумием и изяществом, лишен всякой грубости, невежества и нелепости" (8, 247).

Гуманисты ("гражданский гуманизм") требуют от человека глубокой образованности, увязывая ее с практической пользой как для общества, так и для отдельной личности, и включая в концепции "общего блага", "гражданского служения". Кроме того, они сами активно участвуют в общественной жизни. Показательны слова Поджо Браччолини на похоронах в 1444 году своего друга Леонардо Бруни: "Все те, кто хотел быть великими мужами, превосходящими остальных, прославить свое имя, пусть соединяют с занятиями литературой и наукой совершенствования в добродетелях и обращают их на пользу государства и каждого человека... Тех, у кого в сердце музы и кто посвящает себя занятиям добрыми искусствами, я молю, чтобы они со всем усердием и душевным напряжением старались продолжать в речах и сочинениях тот жизненный путь, который начали" (9, 191). Приведем еще одну фразу из уст Леона Альберти: "Образованный, ты заставишь слушать себя, сограждане станут охотно выслушивать тебя, восхищаться тобой, хвалить и любить тебя" (10, 31).

В данном случае мы не ставим задачу выявлять противоречия в суждениях Браччолини, Альберти, Пальмери, Салютати о приоритете учености или гражданского служения в системе ренессансных ценностей. Симптоматичен сам факт такой связки. Социальный престиж образованности был высоким.

Примечательна в аксиологическом контексте связь образованности и благородства. Гуманисты отвергают благородство, даруемое родовым происхождением, богатством, и превозносят благородство как результат личных заслуг и образованности. Тот же Браччолини замечает: "Благородными становятся с помощью добрых наук и добродетелей, и то благородство истинно, которое каждый приобретает для себя сам справедливым деянием, а не то, что рождено старанием и трудом другого" (11).

Образованность предполагала знание и обращение к античной истории, как "наставницы жизни" в формировании на героических примерах гражданской доблести, добродетели, долга и ответственности. Царил энтузиазм античной образованности и в художественной сфере - живописцев, ваятелей, зодчих. Они не только учились у античных философов в "подражании природе", но и соревновались с ними, реализовывали себя как творцов красоты, понимая, что без знаний нельзя превзойти своих предшественников и утвердить свою индивидуальность в глазах современников.

В эпикурейском ("наслажденческом") варианте гуманизма образованность увязывается с принципом разумного наслаждения. Лоренцо Валла в диалоге "Об истинном и ложном благе" (другое название - "О наслаждении") убежден, что наслаждение (*voluptas*) - это естественное свойство человека и цель его устремлений. Все богатство материальных и духовных благ, в том числе образованность, по его словам, должно приносить наслаждение человеку, и в конечном счете, радость, счастье в земной жизни (12).

Анализ источников обнаруживает противоречия, нестыковки в итальянском гуманизме культа человека и смысла его жизни. Но, при всех выявляемых частностях, антропоцентризм, образованность остаются стержнем разных вариантов гуманизма и неотъемлемой ценностью социокультурной реальности Италии в эпоху Возрождения.

Литература

1. Брагина Л.М. *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения*. - М., 2002.
2. Андреев М.Л. *Культура Возрождения//История мировой культуры: Наследие Запада*.-М., 1998.
3. Кэган М.С. *Философская теория ценностей*. - СПб., 1997.
4. Буркхардт Я. *Культура Италии в эпоху Возрождения*. - М., 1996.
5. Пико делла Мирандола. *Речь о достоинстве / Эстетика Ренессанса. Т.1*. - М., 1981.
6. Шаповалов В.Ф. *Основы философии: От классики к современности*. - М., 1998.
7. Цит.по кн.: Баткин Л.М. *Итальянское Возрождение: Проблемы и люди*. - М., 1995.
8. Анджело Полициано. *Речь о Фабии Квинтилиане и "Сильвах" Стация // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения*. - М., 1985.
9. Поджо Браччолини. *Речь на похоронах Леонардо Бруни // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Сб. текстов*. - Саратов, 1984.
10. Ревякина Н.В. *Некоторые вопросы формирования личности в итальянской гуманистической педагогике // Культура Возрождения и общество*. - М., 1986.
11. Поджо Браччолини. *Книга о благородстве // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Сб. текстов*. - Саратов, 1984.
12. Лоренцо Валла. *Об истинном и ложном благе / Эстетика Ренессанса. Т. 1*. - М., 1981.

И.Н.Степанова, г.Курган

ДУХОВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И СТРАТЕГИЯ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ

Духовность и бездуховность человека является сегодня той проблемой, которая приобрела комплексный характер, стягивая в некий гордиев узел интересы представителей различных гуманитарных наук. Для Запада внимание к этой проблеме объясняется кризисом того типа духовности, которая пришла на смену религиозному типу духовности, конституировалась в виде идеалов Просвещения и трансформировалась в научно-рациональную духовность, которая стала основанием идеологии сциентизма и технократизма. Гуманистически мыслящие философы оценивали данную метаморфозу как "закат Европы" (О.Шпенглер), создание массового общества и "человека-массы" (Х.Ортега-и-Гассет), формирование типа "одномерного человека" (Г.Маркузе), возникновение магического мира "симулякров" - ложных подобиий (Ж.Бодрийяр), приход "больного" потребительского общества с рыночной ориентацией и рыночной личностью (Э.Фромм). Окончательное развенчание ценностей Просвещения произвел постмодернизм, провозгласив "смерть человека".

Изменение религиозного типа духовности в России было обусловлено гибелью дворянской культуры и разрушением православия ("Вехи", С.Л.Франк); установлением тоталитаризма и распространением нового типа человека, готового "практиковать методическое насилие" (Н.А.Бердяев);

созданием массовой псевдокультуры для народа и сознания "винтиков"; расширением редистрибутивной элиты и ее социального эпифеномена - маргиналов. Коммунистический тип духовности оказался внутренне противоречивым, способным продуцировать лишь псевдодуховность в виде "идеологического" человека и культуры "социалистического реализма". После крушения тоталитарного коммунистического строя возникает духовный вакуум, ибо коммунистические ценности девальвируются, а ценности либерализма оказываются глубоко скомпрометированными в силу полного пренебрежения к социально-экономическим интересам большинства населения. Подобное состояние В.Хёсле назвал "кризисом коллективной идентичности", выделяя в качестве его причин "отрицание символов, распад коллективной памяти, представленной традициями, а также утрату веры в общее будущее... прерывность в истории, несоответствие между представлением культуры о самой себе и ее образами в других культурах, наконец, чувство неполноценности относительно более совершенной культуры" (1, 121).

Духовный вакуум в России стал заполняться 1) тем типом научно-рациональной духовности, который в настоящее время испытывает кризис на Западе, 2) религиозно-православным типом духовности, активно защищаемым и распространяемым православной церковью, 3) различными формами псевдодуховности (ценностями антигуманных религиозных сект, националистической и фашистской идеологии). Духовному обновлению общества препятствуют социально-классовая поляризация, бедность большей части населения, рост коррупции, организованной преступности. Те пути формирования новой духовности - либерализм и религиозность - в силу исторического пути России и специфики менталитета русского народа, той самой "души России", о которой писал Н.А.Бердяев, представляются нам иллюзорными. Выходом скорее является формирование гуманистического типа духовности.

Но прежде чем объяснять эту позицию, следует уточнить ряд базовых категорий в философии, где существовало два понятия духа: объективный дух как некое безличное духовное начало, духовная субстанция (например, в учениях Платона и Гегеля) и субъективный дух, который одни отождествляли с мышлением, разумом человека-индивида (Декарт, Гегель), а другие (Шелер) - со способностью человека различать сущность и существование, созерцать абсолютные сущности и ценности, проявлять свободу от жизненных обстоятельств и высшие эмоциональные состояния. В связи с этими двумя подходами в философии существует и два вида понимания духовности: она рассматривается соответственно как высшее качество духовной субстанции и как высшее качество человека-индивида, которое превращает его в личность.

В советской философии, как верно отметила В.Г.Федотова, проблема "жизни духовной утонула в доказательствах ее вторичности по отношению к материальному" (2, 50). Духовность же как качество субъективного духа начала изучаться лишь с 90-х годов. В ходе исследования сложилось, на наш взгляд, несколько моделей понимания духовности. В модели психизма (М.С.Каган) под духовностью понимается субъектность человека, выражающаяся в целостности его психической жизни (3, 101). В модели интеллекту-

ализма (В.И.Стрелков) духовностью именуется качество всего осознаваемого (4, 200-201) или (И.В.Силуянова) "способность человека сознательно управлять собой и своим поведением, осмысленно регулировать свою деятельность" (5, 102). Л.А.Мясникова отождествляет духовность с чувственностью, создавая модель сенсизма (9, 107). С.Б.Крымский разрабатывает модель аксиологизма, имея в виду под духовностью человеческую "способность создавать тот внутренний мир, благодаря которому реализуется себестождественность человека, его свобода от жесткой зависимости перед постоянно меняющимися ситуациями" (7, 23). Разновидностью этого понимания является модель плюралистического аксиологизма, созданная В.Г.Федотовой, которая, характеризуя духовность как качественную характеристику сознания, отражающую господствующий тип ценностей, выделяет среди них такие основные типы как теоретизм, этизм, эстетизм, религиозность (8, 76-101). Р.Л.Лившиц дополняет эту классификацию духовности типами индивидуализма, коллективизма, соборности, общинности (9, 77-80).

В основе всех этих моделей лежат представления о составе человека-индивида, в котором, начиная с античной и ранней средневековой философии, выделяли три составляющие: тело, душу и дух. Действительно, в моделях психизма, интеллектуализма, сенсизма дух отождествляется с душой, а духовность сводится к целостности психики, либо к ее компонентам - интеллекту или чувственности. В моделях аксиологизма дух отделяется от души и рассматривается как ценностный феномен, духовный мир личности, а духовность как ценностное качество человека-индивида. Второй подход представляется более верным, что позволяет определять духовность как качество личности, которое характеризует приоритет духовных ценностей в ее духовном мире.

В философской антропологии духовность связана с определенным пониманием сущности человека, которая усматривается в духе. В нашей типологии сущности человека (соматизм, социологизм, психизм, спиритуализм, интегратизм) эта модель может быть обозначена как спиритуализм (от лат. spiritus - душа, дух). Ее разрабатывали в истории философии, например, А.Августин, Фома Аквинский, И.Кант, И.Фихте, Г.В.Гегель, Н.А.Бердяев, И.А.Ильин, В.В.Зеньковский, М.Шелер, представители экзистенциализма и т.д. Спиритуалистический эссенциализм существует в двух вариантах - теистическом и нетеистическом. В обоих его вариантах признается духовная сущность человека, его личностная ценность, таинственность и потому неполная познаваемость человеческой духовности, ставится задача духовного самоопределения человека.

Но в первом варианте сущность человека считается божественной, человек рассматривается как вершина творения Бога, личностная идентичность человека связывается с его бытийной причастностью Христу, смысл его жизни усматривается в приобщении к Богу через любовь к нему и ближнему и нравственное самосовершенствование, а целью жизни объявляется спасение души. Во втором варианте сущность человека полагается духовной и созидаемой им самим путем творческой работы над осуществлением сверхличных целей, ценностей и смыслов культуры и истории, отличительным свойством человека признается свобода, смысл жизни усматривается в духовном самоосуществлении человека.

В истории философии на основе спиритуалистического понимания сущности человека разрабатывалась стратегия духовного образования и воспитания, в ее религиозном и светском вариантах. К числу религиозно-философских учений можно, например, отнести учения А.Августина, Л.Н.Толстого, В.В.Зеньковского, И.А.Ильина, а к числу вторых - философию образования неокантианства, экзистенциалистскую философию образования, немецкую философско-педагогическую антропологию.

А.Августин разработал учение о христианском воспитании как просветлении души (освобождении души от грехов и обретении веры в Бога) и на своем личном примере раскрыл содержание и методы самовоспитания души путем формирования своего религиозного опыта. Но поскольку это учение относится к философии католицизма, то А.Августин в центр его ставит проблему зла и греха в человеке. Учения же о воспитании, создаваемые в православной антропологии, акцентируют внимание на проблеме образа Божия в человеке, как это, например, делает В.В.Зеньковский. В качестве важнейших принципов христианско-православного воспитания он выделяет принципы внесения в воспитание и его задачи эсхатологического момента, развитие духовности индивида через путь к Богу, связи эмпирической, социальной стороны воспитания с эмпирической стороной в личности лишь как средстве для ее духовного развития, всецелостности личности, воцерковления сознания и жизни индивида, значения духовного института наставничества, старчества, на основе которых им определяются основные направления воспитания (10).

И.А.Ильину принадлежит программа духовного воспитания, в основе которой находится диалектика национально-русского и индивидуально-личностного в воспитании, а целью считается передача новым поколениям русского национального духа. Учение Л.Н.Толстого о христианском воспитании, далекое от христианской ортодоксии, создается на основе его учения о жизни, ее целях и смысле. Отрицая идею Бога как Творца и Промыслителя, он признавал Бога как высшее духовное существо, которое живет во всем, а смысл жизни усматривал в поиске Бога ("живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога") и на первое место в воспитании выдвигал принципы духовной любви и непротивления злу насилием. Важное место отводится им в учении и принципу свободного воспитания, который он пытался осуществить в созданной им яснополянской школе для крестьянских детей. Генетически к этим идеям Л.Н.Толстого восходит существующая сегодня педагогика ненасилия.

К числу нерелигиозных философских учений о духовном воспитании относятся те, которые основываются на идее духовной сущности человека, например, социальная педагогика П.Наторпа, созданная на основе идей неокантианства. С его точки зрения, у воспитания и общества существует одна основа - социальная воля. "Я определенно ставлю, - утверждает он, - социальное развитие в зависимость от руководства познания и воли. ...в основе воспитания лежит воля, ее законы, ее стремление к цели, а именно к единству" (11, 16, 40). Воспитание он, как и Сократ, отождествляет с познанием, рассматривая его как деятельность воли, проходящей три этапа социальной активности.

Первый этап представляет в гносеологическом аспекте восприятие единичного с помощью чувственности, а в воспитательном - влечения к чувственному удовлетворению и двигательной активности, что наилучшим образом реализуется через физическое воспитание. На втором этапе происходит установление связи между рядами единичностей с помощью рассудка и "практическое поставление объектов" как должноствующего, что приводит к дисциплинированию сферы влечений, наилучшим образом осуществляемое через гражданское воспитание. На третьем этапе разумом осуществляется поиск центрального единства в познании и соответственно в воспитании, ибо разум обладает априорным свойством концентрировать, объединять все практическое сознание, реализуя себя через умственное и нравственное воспитание.

Поскольку каждый этап познания представляет и определенный этап в воспитании, то он сопровождается проявлением нравственных добродетелей: на первом этапе - совести, на втором - храбрости, на третьем - разумности. Кроме этих индивидуальных добродетелей имеет место и социальная добродетель - справедливость, которая обеспечивает реализацию стремлений к объединению с другими на почве добра. Сфера действия первой добродетели - работа с вещами, техникой и т.д., второй - административно-управленческая, третьей и общей социальной - образовательная работа. Структура общества у него строится как простая параллель к структуре индивидуального сознания. Таким образом, Наторп пытается увязать в своем учении о человеке, его воспитании и обществе как идеи Сократа о тождестве знаний и нравственности, Платона о структуре души как психологической основе социальной структуры, так и идеи Канта об априорном характере всеобщего нравственного закона, к которому человек приобщается через свободу выбора, создав тем самым концепцию воспитывающего обучения. Сфера образования-воспитания у него выступает как главная, обеспечивающая равенство для неравных людей, развитие общества без революций и войн и установление этического социализма.

В философии образования экзистенциализма целью воспитания считается саморазвитие уникальной активной свободной творческой личности с помощью принципов саморазвития, духовного самоосуществления индивидов, свободы выбора и метода свободного диалога. Один из важнейших представителей этого направления О.Ф.Большов разрабатывает теорию научения, в которой воспитание понимается как диалогическое общение, межличностные отношения индивидов, связанных общим языком и общечеловеческими ценностями. Модернизируя философию образования классического экзистенциализма, он видит цель воспитания в формировании "позитивного" мироощущения, компонентами которого являются экзистенциалы надежды, доверия, благодарности, терпимости, спокойствия и мужества, с помощью которых преодолевается духовное отчуждение между индивидами и формируются общие мировоззренческие установки позитивного, оптимистического отношения индивидов к миру. В немецкой философско-педагогической антропологии XX века рассматривается вопрос о том, как воспитание проявляется в человеке, что собой представляет человек как воспитанный. И хотя для этого направления свойственна пестрота подходов и идей, преоб-

ладает взгляд на воспитание как на "процесс духовного становления и самоосуществления" и ставится задача "синтезировать проблему человека и проблему воспитания, дать целостное осмысление воспитания человека на основе принципов идеалистического антропологизма" (12, 138, 139).

Духовное воспитание, таким образом, включает формирование в человеке-индивиде таких духовных ценностей как познавательные, нравственные, эстетические и религиозные. Но в истории развития человеческого общества существовали и типы религиозных фанатиков, развязавших кровопролитные религиозные войны, и типы фанатиков за идею, которые были готовы истребить большую часть человечества, чтобы оставшаяся меньшая часть жила в совершенном обществе, и типы "чистых" эстетов, для которых "чистые формы" и эстетическое наслаждение были важнее, чем угроза гибели людей, и типы фанатиков от науки, которые ради научного любопытства, готовы были создать ад на Земле. Это означает, что, хотя духовность включает разные духовные ценности, абсолютизация той или другой из них не выражает сущности духовности и может считаться лишь квазидуховностью. С учетом понимания этого гуманистической духовностью является духовность, в которой основные духовные ценности гармонично связаны между собой.

Но это объяснение не является исчерпывающим. Гуманизм, как его понимали представители западноевропейского Просвещения, например, И.Кант, считали человека высшей ценностью. Поэтому гуманистическая духовность должна включать в себя идею о человеке как высшей ценности. При этом надо иметь в виду, что сами ценности по критерию "субъект ценностей" членятся на индивидуальные, групповые, общественные, цивилизационные и общечеловеческие. Вопрос об иерархизме этих ценностей является одной из вечных проблем в философии. Но те мыслители, которые придерживались гуманистических позиций, отдавали приоритет общечеловеческим ценностям. Так, представители раннего немецкого гуманизма и гуманизма эпохи Реформации отстаивали идеи всеобщего мира, терпимости и религиозного универсализма. Немецкий просветитель XVIII века И.Кант в трактате "К вечному миру" ставил задачу создания всемирного гражданско-правового общества. Представители русской религиозной философии XIX-XX веков разрабатывали идею Богочеловечества. Все это означает, что "гуманистическая духовность" характеризует не только признание гармонии основных духовных ценностей и человека высшей ценностью, но и признание плюрализма субъектных ценностей и вместе с тем - приоритета общечеловеческих ценностей (13). Возвращаясь к вопросу, поставленному в начале статьи о путях духовного обновления России, можно более обоснованно считать таковым путь развития и в обществе, и в личности гуманистической духовности.

Литература

1. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // *Вопросы философии*. - 1994. - № 10.
2. Федотова В.Г. Душевное и духовное // *Философские науки*. - 1988. - № 7.
3. Каган М.С. О духовном (Опыт категориального анализа) // *Вопросы философии*. - 1985. - № 9.
4. Стрелков В.И. Духовность и творчество // *Человек как философская проблема*:

Восток - Запад. - М., 1991.

5. Силюянова И.В. *Духовность как способ жизнедеятельности человека // Философские науки. - 1990. - № 12.*

6. Мясникова Л.А. *Чувственность и духовность // Новые идеи в философии: Межвуз. сб. науч. трудов / Перм. ун-т. - Пермь, 1998. Вып. 7.*

7. Крымский С.Б. *Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии. - 1992. - № 12.*

8. Федотова В.Г. *Практическое и духовное освоение действительности. - М., 1991.*

9. Ливищ Р.Л. *Духовность и бездуховность личности. - Екатеринбург, 1997.*

10. Зеньковский В.В. *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. - М., 1993.*

11. Натопи П. *Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности. - СПб., 1911.*

12. Куликов В.Б. *Философско-педагогическая антропология: проблемы и тенденции / Вопросы философии. - 1985. - № 6.*

13. Шалютин С.М. *Что такое общечеловеческие ценности // Человек, его ценности и жизненный путь. Ч. I. - Барнаул, 1997.*

В.П. Федорова, г. Курган

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ ЖИЗНЕННОГО ОПЫТА В АРХАИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ ЗАУРАЛЬСКОГО КРЕСТЬЯНСТВА

Каковы веки, таковы и человеки.

Источниковедческая база статьи - фольклорные материалы Курганского государственного университета, собранные в Южном Зауралье в последнюю треть XX века. Отметим, что объектом исследования избрана прозаическая эпика. Обращение к означенной теме продиктовано не только научными целями. Сегодняшнее положение стариков в обществе и семье вызывает тревогу. Естественно, что статьями и докладами не решить проблему, однако сама постановка её важна.

Методологической основой данной работы является вывод известного филолога, главы мифологической академической школы в русской филологии Ф.И.Буслаева: "В древнерусских стихотворениях, сказках и песнях, как вообще в народной поэзии других наций, не найдете ни одного подробного описания природы, которое само по себе составило бы главный предмет рассказа, как вообще в народной поэзии других наций, не найдете ни одного подробного описания природы, как это обыкновенно бывает в описательных поэмах, в романах, в повестях и лирических стихотворениях позднейшей эпохи. Средоточием всего мира для эпической старины был сам человек с его семьей и родным домом" (1, 55-81).

"Эпическая старина" о доме и семье тоже подвержена общему закону искусства: обращению к явлениям, событиям, образам, выходящим из

общего лада нормы жизни. Этот закон ещё более характерен для устной словесности. "Привычное нам отношение к памяти подразумевает, что запоминанию подлежат (фиксируются механизмами коллективной памяти) исключительные события, т.е. события единичные или в первый раз случившиеся, или же те, которые не должны были произойти, или такие, осуществление которых казалось маловероятным" (2, 364). Нарушение лада представляет интерес с точки зрения конфликта и его разрешения, выхода из исключительной ситуации. Произведения, связанные с нарушением общепринятого нравственного семейного кодекса, позволяют говорить и о своеобразии исторического самосознания народа, осознании им прошлого и будущего, так как "мысль семейная" в фольклоре не отделима от общественной и исторической мысли.

В архивах кафедры древней литературы и фольклора КГУ имеются произведения, сюжеты которых строятся на нарушении обычаев большой семьи, восходивших к мировоззренческой основе. Хорошая сохранность произведений, вероятно, связана с особенностью русской семьи за Уральским Камнем. Исследователями неоднократно отмечались традиционность большой семьи и обычаев в крае в XVIII-XIX веках. "Неразделенная семья в XVIII веке была широко распространенным явлением у русского населения Западной Сибири" (3, 364). Внутренний строй большой семьи в известной мере сохраняется в ряде регионов Зауралья и в послереволюционные годы. "Возглавлял большую семью обыкновенно старший по возрасту и по положению в семье мужчина, обладавший патриархальной властью над остальными членами семьи (большак, набольшой, старшой). Основной его функцией было управление хозяйственной деятельностью семьи, распоряжение трудом ее взрослых членов, главным образом мужчин" (3, 365). Уважение к старшему в семье - норма. Оно узаконено традицией и проявлялось в разных формах жизни. Так, в старообрядчестве края уставщик назывался "дедушкой" (4, 8) или "старичком" (5).

Именованье старообрядцами высокого духовного чина как старика, старшего не расходится с русской христианской традицией. В.И Даль приводит следующее истолкование слов "старейшина", "старшина", однокорневых со словом "старый": "Старейшина, старшина - в общем и более почетном значении, глава, старший из начальников... Старейшина духовенства - первый в иерархии" (6, 514). Значимость духовного лица - исторически вторична по отношению к значимости стариков, которые по праву считались основой, дающей жизнь, и звеном в линии жизни. Взгляд на стариков как опору отразился и в сакральной скульптуре (намогильных крестах) старообрядцев Южного Зауралья. В селе Ильине Шатровского района один из крестов состоял из трех частей. Нижняя часть завершилась головой "деда" - в шапке и с бородой. Дед выносит в жизнь два поколения - детей и внуков. Он опирается на землю, выходя из неё, и растворяется в своих потомках (7, 372-374).

Во всех культурах старики характеризуются как хранители опыта, передаваемого потомкам. Ещё И.Деникер обратил внимание на исключительную роль стариков в обучении юношей, готовящихся к обряду инициации, в совершении самого обряда. Деникер опирался на материал по этнографии народов, стоявших на низкой ступени развития. Обратимся к тексту: "Это

нечто вроде национального вышеобразовательного курса, с соответственными испытаниями, за которыми следует церемония провозглашения юношей полноправными мужчинами. Обычай посвящения известен у австралийцев, американских индейцев, негров и меланезийцев, характеризуюсь одними и теми же чертами. Юношей данного племени уводят в укромное место, где колдуны, истолкователи воли фетиша или просто-напросто старики обучают их (разрядка моя. - В.Ф.) в течение более или менее долгого времени всему тому, что надлежит, по их мнению, знать взрослому мужчине, по части общественной жизни и отношений к прекрасному полу" (8, 305).

Старики - не только носители знаний, в том числе и сакральных, но и пророчеств. Уставщик Шадринской общины старообрядцев-поморцев Никита Яковлевич Бахарев (1919 г.р.) летом 2003 года в разговорах постоянно упоминал пророчества стариков. В этом отношении знания и видение будущего стариками приравнены к мудрости старообрядческих книг. В частности, по мнению старообрядца, исполнилось пророчество стариков о будущей греховной основе хлеба. Погрязший в грехах мир будет есть "хлеб на дрожжах. Так говорили старики. "Ты поняла про дрожжи всё?" - "Это про то, что хлеб и хмельное - одно дело?" - "Ну, ну, поняла, значит" (4). Старому отводилось почетное место за столом. Он начинал принятие пищи всеми членами семьи "Исусовой молитвой" и заканчивал стол молитвой "Достойно". Главную роль за столом старик выполнял, пока не становился совсем дряхлым, и передавал свои права старшему сыну.

Отход от установившихся правил отношений к старикам, являясь анти-нормой, стал предметом фольклорного осмысления. В Зауралье посчастливилось записать предания, сюжет которых строится на мотиве отправления стариков в мир иной, на "тот свет", проще говоря, сакрального умерщвления. Полных вариантов в Зауралье записано три, но отголоски уже самих преданий зафиксированы в Шатровском районе. Однако, не зная произведения, информанты ограничиваются замечанием: "Давно было. Убивали стариков, а теперь вон пенсию дают" (4, 8). Одно из преданий записано в 1981г. от Е.Г.Захарьиной, 1914 г.р., жительницы села Привольного Половинского района. Село расположено почти у самой границы с Казахстаном. Второе - от М.С.Фёдоровой, 1911 г.р. в селе Обрядовке Притобольного района, в 1981 году. Обрядовка отстоит от Казахстана на расстоянии 30 км. От М.С.Фёдоровой в 1994г. записан третий вариант, услышанный ею от уехавшей из Обрядовки "тети Поли", которая старше Марии Степановны на 10 лет.

Оба информанта воспринимают рассказываемое как события достоверные, но давние, сохранившиеся в памяти как рассказы стариков. "Еще бабушка, - говорит Е.Г.Захарьина, - от своих дедов слыхала". М.С.Фёдорова ссылается на недавно умершую в возрасте 94 лет старообрядку "бабу Аганию" - А.И.Анисимову. "Баба Агания" была авторитетом для всего села, много знала, много помнила. "А она, видно, тоже от стариков слыхала. Сказывала, в старину бывало. Не при ней ещё". Относительно другого своего варианта информантка тоже отметила давность обычая: "Была мода: как 90 лет, возили стариков в лог и сбрасывали. Это Прасковья Никитина сказывала. А слыхала она от своих дедов-прадедов". На попытки выяснить более подробные детали обычая Е.Г. Захарьина сокрушено ответила: "Кабы я там была, так

рассказала бы. Или бы у бабани спросила, знатье бы. Не спросишь сейчас. Вот то-то".

Предания доносят обычай как воспоминание о нем, а не как само явление. В этом отношении они однотипны с теми преданиями, на которые ссылается Н.Н.Велецкая (9, 42-59). Зауральские варианты интересны как материал, расширяющий представление о географии сюжета. Вместе с тем, они любопытны отдельными деталями, проливающими свет на древний обряд и на восприятие стариков как защитников жизни и хранителей памяти.

В варианте из Привольного рассказано предание в связи с разговором о похоронах одной женщины, о глубоком горе ее дочери. Елена Григорьевна перешла на свое, задав вопрос: "То ли всем жалко? Вот у меня умерла мамонька. Я так жалковала. Спросила у старушки, у нас жила, в Привольном. Тоже приволенская. Знахарка была: "То ли всем жалко?" А она говорит: "И, милая, конечно, не всем. Ты жила с матерью долго, вот привыкла и жалко". Конечно, не всем. Всякое случается. Давно было. Слышала я еще девчонкой, совсем небольшой, годов семь было. Бабаня говорила, стариков-то лобанили. Ну, как-то убивали, лобанили. Закон такой был: как старику будет столько-то лет, ну, может, семьдесят, может, боле, так лобанят. Ну, как срок выйдет, так на тележку и везут лобанить. Срок-то, видно, был установлен. Ну, вот, у одного сына отцу вышел срок. "Лобань", говорят. А сыну жалко. Жалко-то жалко, а закон. Выше его не прыгнешь. Сын снарядил тележку отца везти. Посадил отца на тележку и повез".

- Куда возили?

- А за деревню, одно место было - поскотина, туда и возили. Ну, стало быть, посадил на тележку, а сын говорит:

- Тятя, тележку назад привези.

- Зачем?

- Ты старый будешь, я тебя тоже буду лобанить.

Одумался мужик: "Что я делаю? Дай, думает, спрячу отца. Ведь и мне таково будет. И спрятал отца за печку. Бывают такие печки, чтобы от стен было место. Туда и посадил отца. Еду давали, ведро ставили. Спасли.

И вот наступил страшный голод. Ужаснуться можно. Ничего не родилось. Что собрали, приели. Весна пришла, сажать нечем. Сын припечалился, семья голодует. А была у него пшеничка на семена: на гектар три пуда. Съели всё. Сын и пожаловался:

- Тятя, что делать? Все приели, сеять нечем.

А старик говорит:

- И-и, не тужи. Соломка есть.

А солома, может, год, может, два в скирдах стояла. Взял сын эту солому и давай по полю трясти. А другие этого не делали. Это он по парам солому трёс. А лето удалось хорошее. Дождь вовремя, тепло. Уродилась пшеница - ужаснуться. Ну, стали урожай собирать. Много. А у других ничего, не сеяли: нечем же сеять было. Тогда собрались мужики и стали говорить, что кто-то, видно, подсказал тому. Сам бы не додумался солому старую сеять. Приступили: "Скажи, кто научил. Это, мол, ты не сам выдумал. У тебя, видно, старый человек есть".

Пришли начальники, обыск сделали. Нашли старика за печкой. При-

шлось сознаться, что отец подсказал. Тогда порешили, что не надо стариков лобанить. И не стали с тех пор лобанить стариков".

- Чем лобанили? - задаю вопрос.

- Да не знаю. Кабы бабонька была жива, расспросить бы ее. Она слышала тоже от стариков. Видно, ей тоже было года три-четыре, говорила сама. Чем лобанили, не спросила ее.

- А куда лобанили, как? Ударяли куда?

- Не знаю. Кабы там была. Наверное, в лоб били. Скот когда бьют, в лоб ударяют, лобанили, видно, в лоб".

Нарушение заведенного порядка она объясняет причинами нравственно-этического характера: "Испугался, что ему то же придется. Сначала он подумал, что без стариков никто не подскажет. Ну, старик-то знал много. Знать, ночью выходил, приметыв смотрел. У нас мама на Пасху, бывало, рано утром выйдет солнце смотреть. Придет и скажет: "Солнце весёлое, год хороший будет". А то скажет: "Невесёлое солнце. Год будет плохой". Не стали стариков лобанить. Нельзя же, чтобы без подсказки жить. Молоды и есть молоды".

Обрядовский первый вариант почти повторяет сюжет из Привольного: сын готовится "завезти" отца, совет сына сохранить "транспортное средство", нарушение сыном закона - помещение старика за печку, неурожай, помощь отца, обыск "начальников", прощение сына "начальниками" за нарушение закона, отмирание закона. Вывод имеет тот же смысл: "Нельзя без стариков жить. Кто подскажет, если их всех перебить?" Отличается предание в основном предметом снаряжения в путь. Сын мастерит не тележку, а "маленькие санки". Спрашиваю: "У них что, санок в доме не было?" "Как не бывать. Такой мастеровой. Дети были, значит, санки были. Видишь, новые мастерил. Видно, их уж домой не привозили. Под стариком оставляли. Со всем на голый снег отца, хоть как, жалко бросать". Зауральский вариант, таким образом, уточняет детали обряда, указывая на то, что каждому вестнику готовилось новое средство перехода в мир иной, как позже стали делать индивидуальную "домовину".

Из предания получается, что провожали на "тот свет", ударяя в лоб - "лобанили". Сама рассказчица поясняет: "Лобанить - значит бить в лоб. Скотину, когда бьют, в лоб ударяют. Так и говорят: "Лобанить". Так вот". Посланников в мир иной вывозили в одно место - за деревню, "на поскотину". В первом варианте М.С.Фёдоровой сын должен "завезти" отца "куда-то за деревню, свозили в одно место". Во втором её варианте указывается более точное место - "лог". Он и сейчас есть.

Аналогично преданиям, записанным в других регионах России, зауральские варианты говорят о неукоснительности соблюдения обычая избавления от стариков. Во всех вариантах делается упор на обычай, "моду", за исполнением которых "сидели начальники". Дети только выполняют закон. "Как дождал отец до столько-то годов, сын везет его за деревню, и всё тут. Жалко, не жалко - закон. Нельзя послушаться. Сидели за этим делом строго" (5).

Почему появились эти предания? Где их истоки? В науке есть объяснение. Восходит предание к обычаю предавать смерти главного в племени - вождя, что связано с древнейшими воззрениями. Дж.Фрезер рассмотрел

обычай предания смерти одряхлевшего правителя в связи с убеждениями архаичного мира, что жизнь людей зависит от правителя - человекобога: "Если от жизни человекобога зависит ход природных явлений, то каких только бедствий не может принести его одряхление, а тем более смерть. Существует единственный способ предотвратить эту опасность. При появлении первых признаков упадка сил богочеловека следует предать смерти, перенести его душу в сильного преемника" (10, 254). Верно утверждение Н.Н.Велецкой, автора книги о языческой символике славянских архаических ритуалов: "Чтобы разобраться в сюжете, необходимо разобраться в самом ритуале, формах и социальном уровне в тот или иной период славянской истории" (9, 174).

Но разрушались архаические воззрения, и старым мировоззренческим опорам давалась совершенно противоположная оценка. То, что когда-то было священным, в позднее время развенчивалось как антигуманное, вредное, таящее угрозу самой жизни всего общества. Донеся отголоски архаического ритуала, предания вместе с тем отразили новое отношение к былым традициям. И зауральские варианты наряду с другими выявили пересмысление древней обрядности, увидя в ней ненужную жестокость. Не случайно устное поэтическое слово проводит людей, отправляющих старинный негуманный обряд, через самое страшное испытание - испытание голодом. И только ненарушенная связь поколений спасла людей. Согласимся с Н.Н. Велецкой в том, что в предании налицо появление мотива отказа от жестокого обычая во избежание той же участи. О позднем характере такой трактовки свидетельствует прежде всего психологическое и нравственное восприятие обычая. Прежний обряд воспринимается как ненужная жестокость, приносящая вред обществу.

Во втором варианте из Обрядовки характерны комментарии информанта о вреде давнего обычая. Сославшись на источник своего знания старую "тетку Полю", М.С. Фёдорова отметила: "Стала она теперь самая старая в Обрядовке. Кабы по старому, ее надо в лог везти. А она, вон, по дому прибирается. Себя обихаживает, за домом еёный пригляд. Пропала бы Шура с ребятами без неё".

Спасение старика стало благом для семьи и для общества. Его опыт пригодился в горькое время: "Голод, ужаснуться можно". Налицо разложение древней стадии культа предков и переход к новой, при которой особая значимость придается жизненному опыту стариков - основе благополучия всего общества и отдельной семьи, а ритуал отправления на "тот свет" сменяется культом умудренной старости, той старости, которая опоэтизирована в "Повести временных лет": В год 6505 (997) князь "Владимир пошел к Новгороду за северными воинами против печенегов, так как была в это время непрерывная великая война". Печенеги воспользовались отсутствием князя, осадили Белгород. "И не давали выйти из города, и начался в городе голод сильный, не мог Владимир помочь, так как не было у него воинов, а печенегов было многое множество. И затянулась осада города, и был сильный голод". Вече уже решалось сдать печенегам: те, может быть, кого-то пощадят, а в городе всем смерть, "не стерпят люди голода". Спас Белгород один старец, предложив пойти на хитрость. В один колодец по его

наущению поставили кадку с киселем, а в другой - кадку "с пресладкой сы-тою". Приглашенные печенег приняли обман за действительное положение, сняли осаду "и пошли от города восвоися" (11, 78-79).

Высокий статус стариков в национальной ментальности привлекал внимание писателей последующих эпох. Характерный пример - роман Д.Н.Мамина-Сибиряка "Три конца". В этом романе сконцентрированы проблемы национальной ментальности, которая, по наблюдениям писателя, проявляется в облике старшего поколения. Своеобразие национального типа хохлов и туляков отражается в облике старух. "Великорусский тип особо ска-зывается на стариках: важный и степенный народ, с такими открытыми лицами и белыми патриархальными бородами" (12, 33-34).

Народный взгляд на важность связки поколений проявляется в специ-фике образной системы. В качестве героев выбраны продолжатели рода и главы семей - дед, отец, внук.

Литература

1. Буслаев Ф.И. *Общие понятия о свойствах эпической поэзии//Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Соч. Ф. Буслаева. Русская народная поэзия. Т.1. - СПб., 1861.*
2. Лотман Ю.М. *Семиосфера. - СПб., 2000.*
3. Власова И.В. *Семья // Этнография восточных славян. Очерки традиционной русской культуры. - М., 1987.*
4. *Архив кафедры древней литературы и фольклора КГУ. Колл. "Самохвалово 91".*
5. *Архив автора. Зап. Фёдоровой В.П. от Воденикова Никиты Ананьевича, 1910г.р. Курган. Ранее проживал в Круталах Кетовского района.*
6. *Толковый словарь живого великорусского языка. Репринтное воспроизведение издания 1903-1909 гг., осуществленного под ред. проф. И.А. Бодуэна де Куртенэ. Т.1У. - М., 1994.*
7. *Фёдорова В.П. Вопросы мировоззрения в верованиях старообрядцев Южного Зауралья// История Курганской области. Т. 4. - Курган, 1998.*
8. *Деникер И. Человеческие расы. - СПб., 1902.*
9. *Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. - М., 1978.*
10. *Фрэзер Дж. Золотая ветвь. - М., 1983.*
11. *Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). - М., 1969.*
12. *Мамин-Сибиряк Д.Н. Три конца. Уральская летопись. - Свердловск, 1982.*

В.И.Филатов, г. Омск

ИДЕАЛ В РАСКОЛОТОМ МИРЕ

Исследуя историю XX века, мы пришли к выводу о том, что в обществе личности автоматически не управляются, не действуют как часы по законам, которые они сами не понимают или которые выше их воли. Существует еще и то, что французский философ Пьер Бурдьё называл "ощущения игры", кото-рые позволяют делать неопределенное число шагов, которые приспособли-ваются к неопределенному числу возможных ситуаций, причем данные ситу-ации не может предвидеть никакое правило (1, 9). Это указание на креатив-

ную и инновационную способность личности вести себя в соответствии с ее позицией в определенном социальном пространстве существенно помогает понять содержание многих индивидуальных и коллективных стратегий.

Руководствуясь "ощущениями игры", лидеры, так же, как и обычные люди, действуют, как им представляется рациональным способом, но все же их действия основываются на импульсах, потому что условия рационального расчета редко осуществляются на практике из-за ограничения временного интервала действия и ограниченности информации, ее неполноты. Однако, как пишет Бурдые, "действующие агенты социального пространства выполняют ожидаемые действия (в смысле единственное, что следует сделать) гораздо чаще, чем, если бы они просто действовали наобум. Это происходит потому, что, "следуя в определенной ситуации интуитивно "логике практики", которая является результатом длительного общения в схожих ситуациях, они предвидят присущую мироустройству необходимость" (1, 11).

Следовательно, степень неадекватности исторического действия зависит от степени доступности информации об этом опыте. Но здесь есть одна трудность, о которой почти ничего не пишут философы. А именно: всегда ли присутствует упоминаемая необходимость в данном социально-временном пространстве? А также, всегда ли нам необходим опыт прошлых действий для решения современных проблем, не несет ли он в себе роковой ошибки?

Историю не в меньшей степени делают случайности и импровизации, и даже ошибки, которые точнее можно назвать непредвиденными последствиями человеческой деятельности. Уровень ошибочных действий в исторических событиях повышается не только тогда, когда доступная информация и время принятия решений ограничены, но и когда имеет место недостаток компетенции, а также должной процедуры выработки и принятия ответственных решений. По этой причине выбор возможных вариантов действий и политических решений кажется крайне ограниченным. Смысл истории заключается в том, что она развивается далеко не по самым оптимальным вариантам и в том, что свершилось, то свершилось.

Определяя данную проблему, мы исходим из того, что каждое поколение пишет свою собственную историю, исходя из своих доминирующих или конкурирующих концепций, выражающих все новые возникающие возможности их осуществления. Свидетельством этому служит опыт XX века, в котором социально-политическая практика определялась во многом содержанием идеологических предписаний, когда теория не только отражает, но и вызывает к жизни саму реальность или разрушает ее. Как здесь не вспомнить знаменитый тезис Гегеля: "Все разумное действительно, все действительное разумно". Гегель впервые в философии теоретически обосновывает фундаментальную необходимость того, что разумные идеи человека воплощаются в действительность. В этом суть его понимания самой возможности предвидения будущего. Но мы сейчас знаем, что и неразумные идеи способны стать действительностью.

Речь здесь идет не о признании определяющей роли отдельной личности и, тем более, элитных групп на ход истории, а о том, что все сильнее возрастает роль конструируемой деятельности людей и социальных сообществ на процесс социального развития. Социальная история все больше становится

конструируемой историей, о чем пишет А.А. Зиновьев, когда элитные проекты оказываются определяющими в крупных исторических свершениях, тем самым, вызывая к жизни задуманную к реализации реальность.

Таким образом, процесс развития современного общества по своей природе является субъективным, объективность данной субъективности обосновывается синергетикой, наукой о самоорганизации материальных систем. Одна из идей синергетики состоит в том, что невозможно определить начало и направление развития материальной системы, ибо они определяются внутренней активностью самой системы. Тем более, что состояние этой системы в точке бифуркации крайне неустойчиво и незначительные воздействия на нее могут привести к масштабным изменениям, а последствия данного изменения по своей природе непредсказуемы. Основываясь на этом, И.Валлерстайн на "Форуме 2000: тревоги и надежды на пороге нового тысячелетия" прямо говорил: "Мы не знаем, станет ли пришедшая на смену новая система (или системы) лучше или хуже той, в которой мы живем ныне. Но что мы действительно знаем - это то, что переходный период будет грозным временем потрясений, поскольку цена перехода крайне высока, его перспективы предельно неясны, а потенциал воздействия небольших изменений на итоговый результат исключительно велик" (2, 5-6).

Правда, надо отдать должное Валлерстайну: он признает, что в сложных социальных системах постоянно идет борьба за лучшее общество и "...если ничего не определено окончательно, то будущее открыто для творчества - как человеческого, так и всей природы" (2, 9). И все же, что нас ждет в будущем - "лучшая или худшая" жизнь по Валлерстайну или "разумная или неразумная" действительность по Гегелю? Можно ли приподнять алый плащ богини Исида (образ И.Канта), чтобы проникнуть в ее тайну.

Этот вопрос действительно является философским вопросом, ибо вековечный вопрос "что есть истина" содержит в себе не только "гносеологический" аспект, но и, прежде всего, аксиологический, связанный не столько с вопросом "что существует и как это существование правильно постичь", сколько с вопросом о том, "что должно существовать и как это должно утвердить в межчеловеческих отношениях".

Чтобы творить - необходим образ творимого, поэтому человек вынужден постоянно спрашивать себя, что есть он. Одна из главных задач современной науки - это задача поиска оптимальных методов исследования процесса развития сложноорганизованных целостностей, когда основа данных способов определяется не только разумом, но и системой ценностей человека. Действительно, человек осваивает мир не одним только разумом, который выступает формой власти и покорения всего внешнего, а разум, не подкрепленный действием сердца, обрекает человека на смерть. Именно из этого вытекает бессилие чисто рациональных проектов переустройства жизни как индивида, так и общества.

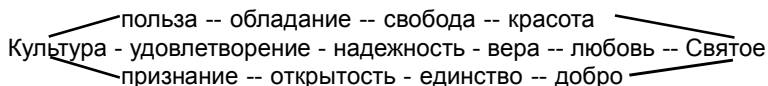
По нашему мнению, ставя в основу способа постижения сложноорганизованных целостностей систему инвариантных ценностей человека, мы получаем возможность проникновения в тайну богини Исида, которая позволяет понять устойчивые характеристики действительности будущего. Почему? Во-первых, система ценностей человека определяет его индивидуальность, кроме

того, ценности требуют своего постоянного воспроизводства, что является одним из условий объективной характеристики образа нашей индивидуальности.

Во-вторых, система ценностей определяет отношение человека к самому себе, к процессу своей деятельности и его результату. А человек творит мир своего бытия "по своему образу и подобию". В-третьих, действенность аксиологического анализа становится все более определяющей тогда, когда логический анализ признает свое бессилие перед решением стоящей проблемы.

Определяя общество через диалектическую взаимосвязь культуры и цивилизации, где культура задает высшие ценности, жизненные смыслы, а цивилизация - технологию реализации ценностей, отмечаем, что культура является способом бытия человека в мире. Деятельность - это форма осуществления данного бытия, и многообразие форм деятельности человека определяет содержание нашей культуры. Больше того, деятельность является не только формой выражения нашей системы ценностей, но и определяет субъективную сторону развития исторического процесса, внося в него момент человеческой субъективности. Понимая деятельность таким образом, мы можем отразить и ее процесс развития в системе ценностей, восходя от абстрактного к конкретному.

Принимая во внимание существование трех видов деятельности: практической, на основе которой создается "тело" человека, познавательной, или деятельности общения, определяющей мир нашего общения, и трансцендентной, создающей наш духовный мир, построим некую схему. Мы не можем в рамках данной статьи определить критерии и содержание выделенных видов деятельности, поэтому отсылаем читателя к работам В.Н.Квинтова и В.И.Филатова (3; 4). На основе выделения этих видов деятельности человека мы можем выявить ряд взаимосвязанных форм культуры человека, которые через свое единство создают мир нашего бытия по рамкам своей меры действительного человека



Данную схему можно толковать по-разному, но сейчас для автора значимо то, что в ней отображена объективная логика развития видов нашей культуры в их естественной взаимосвязи. Кроме того, в ней образно представлены начальные основания культуры человека и фундаментальное основание не только самого человека, но и мира, в котором данный индивид должен и обязан пребывать.

Как и сам человек, мир его бытия по-своему духовен. Это можно показать на примере его внешней практической деятельности, направленной на созидания своего тела. Рассматривая тело человека на основе его марксистского понимания, мы констатируем, что его тело (единство естественного и искусственного) в какой-то мере характеризует дух современности, является одним из определений человеческой идеи, ибо техника не только материальна, но и духовна. Она воплощает в себе феномен раздвоенности нашего духа, который также живет в ней. Техника является выражением

трагедии этого духа, выражением его внутренней борьбы с самим собой.

Кроме того, мы постоянно забываем, что блага, которые мы потребляем, созданы нашими предками во многом через несправедливые пути и через тяжелые этические компромиссы. Осуждая и прощая наших предков, мы, тем не менее, охотно пользуемся плодами их "злодейств". Но тогда перед нами встает вопрос: что мы должны делать - либо осудить всю нашу историю или культуру в целом, либо определить и осмыслить иерархию ценностей своей истории и культуры. Это осмысление не может быть формальным, хотя бы по следующим причинам.

Во-первых, ценности не даются человеку изначально, а творятся им в процессе своих исканий и творчества. Данный процесс всегда уникален и индивидуален, как для индивида, так и для каждого поколения и сообщества. Во-вторых, осмысливая иерархию ценностей, мы всегда должны руководствоваться требованиями принципа конкретности. "Я варю каждый случай в своем котле", - учил Заратустра. Действительно, мир нашего бытия тотально противоречив, и в истории бывало не раз, что во имя личности необходимо было убивать людей (война за свободу) или во имя интересов общества мы должны были разрушать это общество (революция).

В-третьих, мы должны отчетливо осознавать, что каждая эпоха имеет свою душу, она всегда имеет свое представление о полноте своего времени, она сама создает образ "торжествующего бытия, включая в него то "что есть, что было, что грядет вовеки...", а, следовательно, создает свою фундаментальную систему ценностей, которой руководствуется в своей жизнедеятельности. Она оценивает по-своему каждый миг своей жизни в его неповторимой индивидуальности, рассматривая его не как средство, а как необходимую форму своего бытия. Следовательно, история развития общества представляет многообразие исторических реальностей, создаваемых соответствующими поколениями "по своему образу и подобию".

Возникает вопрос о существовании единого процесса исторического развития общества, о том, что связывает в единое целое результаты исторического творчества разных поколений. С нашей точки зрения, эту функцию выполняет абсолютный идеал совершенного. Н.А.Бердяев пишет: "Народ есть великое историческое прошлое, в него входят все исторические поколения, не только живущие, но и умершие, и отцы, и деды наши. Воля русского народа есть воля тысячелетнего народа... Это не воля нашего поколения, оторвавшегося от поколений предыдущих" (5, 168-169). Волей народа, связывающей поколения в единое целое, является стремление к абсолютному идеалу, что также отражено в прилагаемой схеме. Идеалу, выражающему в своем содержании исконные и абсолютные стремления народа как исторического целого. Причем данный идеал имеет сакральную природу.

К.Маркс и Ф.Энгельс поставили вопрос так: могут ли люди строить общественную жизнь как им хочется или они должны считаться с законами истории так же, как они считаются с законами природы, когда строят машины, обрабатывают поля. Есть ли у истории такие свои законы? Если да, то в таком случае следует выяснять, какие общественные условия порождают те или иные социальные идеи и какие предпосылки нужны для того, чтобы эти идеи могли воплотиться в реальность. Отвечая на суть поставленного

вопроса, можно утверждать, что свои ценностно-ориентационные функции идеал реализует в качестве образца цели и средства деятельности, выступая тем самым в качестве инвариантного закона развития общества.

Отказ от такого идеала - это отказ от конечной цели, это лишение смысла и средства бытия, это внутреннее опустошение всякого действия. Таким образом, нельзя отречься от абсолютного, завершеного, верховного идеала как действительной силы, программы, проекта. Больше того, следует принципиально признать примат абсолютного идеала над действительностью. Истинный идеал должен и может быть только безусловным и целостным, так как он требует преобразования земной действительности и распространения его на все небесные миры, которые сближают нас с невидимым нами "потусторонним миром", миром идеальных величин и отношений. Иными словами, идеал является выражением инвариантного закона развития природного мира, и на этой основе мы постулируем единство развития нашей истории с космосом. При этом условии история получает объективно необходимую направленность своего развития, логическую связь основных ее этапов.

В нашем мире антиномий, тупиков, конфликтов идеал выступает в качестве формального принципа, определяющего инвариантность развития нашей жизни. Сам же путь реальной жизни весьма тернист. В этом смысле тернистость реального пути совершенней и выше логической непогрешимости идеала. Поэтому основная тяжесть жизненного пути располагается не в начале и конце развития, а в бесконечных его средних звеньях, в тех ценностях и формах отчуждения, которые выражают относительность и практическую нашего бытия. При этом абсолютный идеал придает данному бытию, его ценностям и отчуждению смысл, цель и напряженность их существованию, связывая в единое целое историческое творчество поколений, что отчетливо отражено в учении Н.Ф.Федорова.

В качестве общего вывода, можно сказать, перефразируя известное изречение Гераклита, что народ - это своеобразный живой огонь, временами возгорающийся и временами затухающий, а дух этого огня - нравственное стремление к абсолютному идеалу.

Литература

1. Bourdieu P. *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology.* Stanford, Universit. Press, 1990.
2. Валлерстайн И. *Конец знакомого мира. Социология 21 века.* - М., 2003.
3. Квинтов В.Н. *Структура деятельности.* - М., 1974.
4. Филатов В.И. *Социально-онтологические основания целостности человека.* - М.; Омск, 2002.
5. Бердяев Н.А. *Философия творчества культуры, искусства / Н.А.Бердяев. Сочинения: В 2 т. Т.1.* - СПб., 1996.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК СМЕНА ЦЕННОСТНЫХ АБСОЛЮТОВ

Уже софисты осознали, что человек живет не "по природе", а "по установлению". Историческое становление человека - антропосоциогенез - завершается ломкой инстинктов в качестве абсолютных регуляторов поведения и жизнепостроения индивидуальных субъектов (1). Действительно, пока рамки, устанавливаемые хотя бы одним инстинктом, непреодолимы для социокультурных факторов детерминации поведения - перед нами животное. Высвобождение из рабства инстинктов есть выход в царство свободы. Социокультурный характер человеческой биологии состоит прежде всего вовсе не в особом строении зубов, положении большого пальца и т.п., а в том, что прижизненно формируемые детерминанты поведения могут в случае конфликта одерживать верх над природно (непосредственно - генетически) транслируемыми. В аспекте "свободы от" именно это обстоятельство и ограничивает человека от природы, конституирует его мир в онтологически новый по отношению к природному уровень бытия.

Банальной истиной является утверждение о том, что прагматические интересы человеческого индивида могут находиться в антагонизме с интересами не только современного общества, но и той взятой как историческое целое единицы социокультурной организации, к которой он принадлежит. У животных вид через механизм инстинкта железной рукой властвует над индивидом, задавая последнему закон его существования. Мир живого - царство видов. Вид - ключевая онтологическая единица. Индивиды, животные сообщества - всего лишь формы, через которые вид существует.

Развитые животные обладают интеллектом. Они могут решать ситуативные задачи, строить многозвенные цепи целенаправленного поведения. Посредством своей психики они самостоятельно определяют - то есть свободно выбирают - конкретный рисунок своего поведения. Но - лишь конкретный рисунок. Сами же принципиальные направленности поведения жестко заданы и находятся за пределами интеллектуального горизонта животного - то есть иррациональны - и, соответственно, вне зоны его поведенческих посягательств - то есть абсолютны. Собственно говоря, "пакет" таких направленностей - это и есть вид.

Поскольку вид существует через индивидов, польза вида и польза индивида в значительной мере совпадают. Вид через пищевой инстинкт, инстинкт самосохранения и т.д. диктует индивиду поведение, которое для последнего прагматически полезно. Но как только между пользой, самим существованием индивида, с одной стороны, и пользой вида, с другой, возникает противоречие, индивид безропотно подчиняется иррациональному и надпрагматическому - для себя - приказу. Рыба нерестится и гибнет, самцы кенгуру вступают в смертельную схватку друг с другом и т.п. И только благодаря этому абсолютному подчинению виды - нематериальные сущности - успешно шествуют сквозь время, безжалостно сбрасывая с себя материаль-

ную оболочку сменяющих друг друга поколений и поколений живых физических индивидов. Представим в порядке мысленного эксперимента, что доминирования вида не стало. Тогда особи, строя свое поведение исключительно рационально в прагматически полезных для себя направлениях, станут поколением, на котором вид прекратится.

Как и живая природа, человечество распадается на относительно автономные единицы - этносы, страны, цивилизации и др., - существующие века и даже тысячелетия. Человеческий индивид, поднявшийся в ходе антропогенеза выше своего вида, ставший потенциально сильнее его, имеет в системе детерминант своего поведения многочисленные прагматические составляющие, как биологического, так и социокультурного происхождения (богатство, власть, деньги и т.п.). Прагматическое поле есть зона жесточайших столкновений интересов индивидов. И если провести аналогичный вышеописанному мысленный эксперимент на людях, заблокировав все формы надпрагматической детерминации поведения, то станет совершенно ясно что, самоуничтожение общества - вопрос дней. Следовательно, историческое существование единиц социальной организации возможно лишь потому, что культура вырабатывает детерминанты поведения, находящиеся приблизительно в таком же отношении к индивидуальной прагматической пользе индивида, как видовые детерминанты животного к прагматической пользе отдельной особи. Они должны находиться вне зоны его интеллектуальных и поведенческих посягательств. Эти детерминанты и есть не что иное, как иррациональные ценностные абсолюты.

Преодолев абсолютный характер инстинктивной детерминации и тем самым встав над природой, человек выходит из природы не "в никуда", а в культуру. Именно культурные детерминанты поведения и пересиливают природные. Свобода от природы есть свобода для культуры. Но поскольку социокультурное бытие устойчиво укореняется как надиндивидуальная реальность, эти же детерминанты подчиняют и прагматический эгоизм индивида. Здесь необходимо подчеркнуть ряд вытекающих из сказанного следствий. Первое. Наиболее глубокие и мощные детерминанты человеческого поведения не могут принадлежать прагматической сфере ни в одной из ее составляющих, в том числе - замечу это особо - и экономической сфере. Второе. Совершенно не случайно семантическое пересечение понятий "прагматическое" и "рациональное". Прагматическое поведение - это поведение рациональное. В его рамках субъект интеллектуально определяет свои цели, которые, соответственно, может корректировать или даже радикально менять в зависимости от ситуативно меняющихся обстоятельств. Таким образом, внутри интеллектуального поля не может быть поведенческих детерминант, носящих абсолютный характер. Следовательно, те детерминанты, которые обеспечивают само историческое существование любой из единиц социальной организации, носят надпрагматический и иррациональный характер.

Прагматическое, рациональное поведение людей осуществляется в тех рамках, которые задаются системой ценностных абсолютов. Ими определяются, прежде всего, с одной стороны, основные направления человеческого поведения, а с другой - запреты. Таким образом, наиболее глубокие характеристики любой единицы социальной организации, определяющие ее облик,

есть не что иное, как принимаемая этой единицей система ценностных абсолютов. Система надпрагматических иррациональных ценностных абсолютов - а отнюдь не техника, или производительные силы, или производственные отношения и т.д. - представляет собой ядро всякого конкретного общества.

Понятно, что комплекс ценностных абсолютов того или иного общества не может быть произвольным по своему содержанию. Он формируется в ходе истории таким образом, чтобы осуществляемая на его основе ценностная маркировка различных форм поведения обеспечивала самовоспроизводство общества. Все существующие в обществе формы поведения, которые и составляют собой содержание общественной жизни, - производственного, политического, межличностного или любого другого - неизбежно имеют какой-то ценностный статус. И если предположить, еще раз в порядке мысленного эксперимента, что вместо существующего комплекса ценностных абсолютов в общество внедрен другой (путем массового гипноза или сверхъестественного вмешательства - неважно), то ценностная маркировка форм поведения окажется в противоречии с их объективной значимостью, что приведет к кризису социокультурного воспроизводства. Это означает, что между комплексом ценностных абсолютов, выступающих системообразующим ядром общества, с одной стороны, и остальным содержанием общественной жизни, с другой, существует соответствие.

Одна из наиболее глубоких сущностных особенностей человека - его творческий характер. Во всех сферах своей деятельности он непрерывно создает нечто новое. Ценностные и некоторые иные свойства общества накладывают отпечаток на скорость наработки и отчасти другие характеристики социокультурных новаций, но этот процесс все равно идет всегда и везде. Кроме того, применительно к любому конкретному обществу могут меняться и внешние обстоятельства, природные (в том числе вследствие собственной деятельности человека) и, особенно, социальные. В результате со временем ценностный остов перестает соответствовать обновленному содержанию социального целого. Возникает противоречие, ведущее - по крайней мере, в конечном счете - к кризису социокультурного воспроизводства.

Сама возможность выхода из такого кризиса связана с тем, что, несмотря на наличие отмеченного выше сходства, имеется существенное отличие в отношении между инстинктами и животным поведением, с одной стороны, и между ценностными абсолютами и поведением людей, с другой. Для отдельного человека ценностные абсолюты формируются прижизненно. Поэтому, кстати, в любом развитом обществе есть люди, не принимающие системообразующих для данного общества ценностей, но в социально устойчивые периоды они либо подавляются, либо отторгаются. В ситуации же кризиса социокультурного воспроизводства (или в приближении к ней) возникает и собственно ценностный, внутриценностный, конфликт. Ибо к числу основополагающих ценностей любого общества, разумеется, принадлежит само его существование, которое и оказывается под угрозой. Поэтому здесь, с одной стороны, часть индивидов, ранее находившихся на периферии социальной жизни, перемещается ближе к ее центру, а с другой - что, видимо, обычно более значимо, - в сознании большинства населения и в обществе в целом начинается период ценностного брожения.

Для общества такой период может занимать многие десятки, даже сотни, лет. Его содержанием является поиск новой системы основополагающих ценностей, ценностных абсолютов - адекватной изменившемуся социальному содержанию. Различные рождающиеся системы ценностных абсолютов конкурируют друг с другом. Они обычно выражают интересы различных слоев населения. Возникают и разворачиваются социальные конфликты, степень остроты которых зависит от различных исторических обстоятельств. В ходе всех этих процессов сами ценностные системы модифицируются и совершенствуются. И в конце концов, если общество не гибнет под внешним воздействием или не распадается, то выявляется система-победитель, которую в ее основном содержании принимает большинство населения. Это система, в наибольшей мере отвечающая изменившемуся социальному содержанию, что позволяет ей постепенно выводить общество из относительно хаотического состояния, выполняя тем самым свою структурирующую, системообразующую функцию. В ходе этого процесса происходит частичная ассимиляция содержания "проигравших" ценностных систем - в той мере, в которой между ними нет антагонизма. Тем самым вновь устанавливается соответствие системы ценностных абсолютов и остального содержания общественной жизни. Таким образом, исторический процесс в своей наиболее существенной составляющей представляет собой переход от одной системы ценностных абсолютов к другой.

Литература

1. Последним, по-видимому, был поставлен под социокультурный контроль родительский инстинкт. Подробнее см.: Шалютин Б.С. Проблемы начала и "верхней границы" антропосоциогенеза // Человек. - 2003. - № 3.

Ю.В.Шапошникова, К.А. Сергеев, г.Санкт-Петербург

ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТЕЙ КАК НОВОЕВРОПЕЙСКИЙ ФЕНОМЕН

Ценностная проблематика в истории западной философии связана прежде всего с именами представителей Баденской школы неокантианства, В.Виндельбантом и Г.Риккертом. В своей статье "Что такое философия?", задавшись вопросом о сущности философии, Виндельбанд приходит к выводу, что "философия есть критическая наука об общезначимых ценностях" (1, 40). Такая формулировка настолько далека от привычной "философия есть любовь к мудрости", что становится очевидным, что перед нами - совершенно иной взгляд на цель и задачи философии, новый взгляд на сущее в целом, а следовательно, и совершенно иной способ философствования. Поэтому здесь сразу возникает целый ряд вопросов: что представляет собой философия как наука, в особенности как наука критическая? Что такое ценность и какова необходимость указания на ее общезначимость? И наконец, поскольку "ценность" предполагает цену и, соответственно, оценку, кто производит и что получает эту оценку?

Рассматривая понятие "философия" в исторической ретроспективе и предвзято этим рассмотрением вышеприведенное определение, Виндельбанд приходит к выводу, что философия, вначале тождественная науке, а позднее рассматриваемая как совокупность результатов отдельных наук, учение о смысле и цели наук, или теория самой науки, в конечном итоге "всегда находилась в определенном отношении к научному познанию" (1, 34). Философия и сама есть наука, если удерживать в уме образ "любопытности" освобожденного от жизненной нужды культурного духа, который в благородном покое начинает исследовать, чтобы приобретать знание ради самого знания, без всякой практической цели" (1, 30), согласно которому Виндельбанд возводит науку в ранг высшей формы духовной активности, словно не замечая невозможности для исследования по сути своей быть занятием благородного покоя.

Философия как наука наук неокантианцев, однако, не только не созвучна "позитивным" настроениям своей эпохи, но и сознательно обращена против психологизма и натурализма, перенасытивших науку и философию в XIX столетии. Представители Баденской школы неокантианства, а до них Лотце, учитель Виндельбанда, прекрасно понимали судьбу философии в сложившихся условиях. "До Канта... философия должна была понимать науку", т.е. "должна была объяснять происхождение представлений и показывать законы, по которым эти представления превращаются в научные взгляды, общие понятия и соединения последних в форме суждений" и тем самым она должна была в конечном итоге превратиться "отчасти в индивидуальную психологию, отчасти в историю культуры" (1, 36).

Теперь же, и в этом Виндельбанд видит суть кантовского переворота, философия призвана стать "теорией науки" в собственном смысле этого слова. Согласно Виндельбанду, философия, занимающаяся изучением естественно необходимого процесса образования и осознания представлений, обесмысливает себя в вопросе истины, поскольку "для оценки истинности представления безразличен естественно необходимый процесс его осознания", задача же заключается в том, чтобы "узнать, каким образом добытые наукой сведения могут иметь обязательное значение, выходящее за пределы случайного их возникновения, и как нужно поступать в науке, чтобы обеспечить ее результатам это значение" (1, 37). И в этом смысле философия является не объяснением, но критикой науки, т.е. сводом трансцендентальных условий истинности, или, по словам Виндельбанда, общезначимости научного познания. "Критическая" философия... спрашивает, существует ли наука, т.е. мышление, которое с общей и необходимой значимостью обладает ценностью истины" (1, 39), - не истинностью, но ценностью истины. Итак, философия по преимуществу имеет дело с ценностями и, следовательно, сущим в его ценностном измерении.

Фундаментальное значение для подобного определения философии имеет впервые предложенное Когеном разделение высказываний на суждения и оценки. Первые указывают на связь двух представлений, вторые выражают отношение говорящего к представляемому предмету. Грамматически оба высказывания "эта вещь бела" и "эта вещь хороша" равноправны, а именно некоторому подлежащему в обоих случаях приписывается неко-

торое сказуемое. Однако с точки зрения содержания, если в первом случае вещь получает определение, исходя из себя самой и своих родовых свойств и отношений, то во втором случае предикатом является само содержание оценивающего и целеполагающего сознания. Согласно Виндельбанду, мы практически не имеем дела с суждениями вне их оценки: "Поскольку наше мышление направлено на познание, т.е. на истину, все наши суждения с самого начала подчинены оценке, которая утверждает правомерность совершенного в суждении соединения представлений... Раз суждение утверждается или отрицается, наряду с теоретической функцией уже осуществляется функция оценки с точки зрения истины" (1, 42).

И в этом смысле все утверждения науки, за исключением проблематических, являются оценочными суждениями, поскольку наука утверждает либо отрицает то или иное относительно действительности сущего. Но если наука имеет дело с оценочными суждениями предметов своего исследования, то философия, в свою очередь, занимается оценкой оценочных суждений науки и проверкой их на предмет всеобщности, т.е. необходимости и общезначимости. При этом философия не ограничивается только сферой познания, но охватывает также этическую и эстетическую сферы духовной жизни, оценивая содержащиеся в них явления, основания и цели этих явлений на предмет общезначимости и необходимости. Таким образом, критическое отношение философии заключается в том, что "она подвергает испытанию фактический материал мышления, воления, чувствования, с точки зрения необходимого и общего значения, и исключает и отбрасывает все, что не выдерживает этого испытания" и, следовательно, философия представляет собой "общее исследование высших ценностей" (1, 39).

Таким образом, новоевропейская наука и мышление Нового времени в целом приобретают оценивающий характер. Но что такое оценка, как не соотнесение с некоторым, заранее известным критерием, идеалом, должным. В этой связи Виндельбанд говорит о правилах познания как о "правилах, которым должно отвечать мышление, чтобы быть таковым" (2, 54). Подобная ориентация мышления на должное есть признак того, что ведущая роль в новоевропейском познании отдается теоретиками философии ценности практическому разуму. На это обстоятельство ясно указывает М.Хайдеггер, отмечая, что "интерпретация Виндельбандом Канта руководствуется уверенностью в том, что практический разум является принципом всех принципов". И в этом, согласно неокантианцам, в первую очередь состоит заслуга Фихте, который "перенес "этический мотив" в центр всей философии" (3, 122).

Господство авторитета практического разума отчетливо проявляется в интерпретации платоновского учения об идеях первопрородца в создании философии ценностей Германа Лотце. Он интерпретирует платоновское учение об идеях в двух аспектах: во-первых, как "первую попытку выразить природу вещи в общих понятиях" и, во-вторых, как доказательство, выдвинутое против отрицающей чувство долга софистики, того, что "ценность (der Wert) человеческих действий не произвольно определяется самовольными установлениями, местными обычаями и различием вкусов, но зависит от всеобщих, неизменных нравственных идей как такового добра, как таковых справедливости и красоты, и существует только в той мере, в какой эти идеи, будучи

всегда самотождественными, отражаются в многообразных и изменчивых формах поведения" (4, 206-207). Для Лотце платоновские идеи - прежде всего моральные установления, "которые не столько есть, сколько имеются, то есть опять-таки действительны как ценности" (3, 138). И в этом смысле философия, действительно, не должна более "быть отражением мира, ее задача - довести до сознания нормы, которые придают мышлению ценность и значимость" (5, 115) и, следовательно, согласно другому определению Виндельбанда, философия есть "наука о нормативном сознании" (1, 52).

Трактовка основных философских вопросов в качестве проблемы ценности, осуществляемая Лотце, Виндельбандом, а впоследствии и Риккертом, представляла собой форму преодоления психологизма, натурализма и овеществления духа, происходившего в интеллектуальной сфере в конце XIX столетия. Философия "не делает понятным закономерное возникновение оценок во всей их совокупности и не познает законы, по которым совершаются эти оценки" (1, 45), в этом отношении она прежде всего далека от "эмпирической действительности". Ее интересует другое, а именно такие "оценки, которые имеют абсолютное значение" (1, 46). При этом неважно, действительно ли та или иная оценка пользуется всеобщим признанием или вовсе никем не признается. Речь идет об идеальной общезначимости, не о сущей, но о должной - в этом и состоит нормативность ценностного мышления.

Далее возникает вопрос: каков мир, каково сущее, отражением которого отныне отказывается быть философия, но которому тем не менее принадлежит? В отличие от греческого мировосприятия, построенного на понимании истины (*ἀλήθεια*) как нескрываемости, которое при каждом сущем усматривает его собственное место и собственную судьбу, которое замирает перед раскрывающимся и тем самым являющим себя согласно своей природе сущим, мировосприятие европейское самостоятельно и самоуправно раскрывает и разоблачает сущее по собой же установленной надобности.

Это есть сущее, не значимое само по себе, но впервые приобретающее очертания сквозь призму ценностного отношения, а следовательно, будучи лишено своего самостояния, взамен сконструированное и представленное. Ценность есть то, что заменяет вещам бытие: "Только там, где сущее стало предметом представления, сущее известным образом лишается бытия. Это лишение ощущается довольно смутно и неотчетливо и с соответствующей быстротой компенсируется тем, что предмету и предметно истолкованному сущему приписывают ту или иную ценность и вообще измеряют сущее ценностями, а сами ценности делают целью всякого поступка и усилия" (6, 55-56). Отсюда явствует, что наука, и в первую очередь, философия как наукоучение, как теория науки, более не имеет дело с бытием, но занимается ценностями. Предметом философии отныне является не сущее, но должное, устанавливаемое и определяемое самим для себя свободным человеком, человеком как субъектом, которое согласно исходному греческому значению *ὑποχρέμενον*, есть "то, что в качестве основания собирает все на себе" (6, 48).

Выдвижение ценности на первый план необходимым образом связано с обретением сущим антропологического характера. Об этом свидетельствует вся история философии в Новое время, получившая определенного

рода завершение и одновременно подвергшая себя осмыслению в философии И.Канта. Сама кантовская мысль развивается в рамках сформулированных им в "Лекциях по логике" четырех вопросах: 1.Что я могу знать? 2.Что я должен делать? 3.На что я смею надеяться? 4.Что такое человек? По словам самого Канта, ответ на первые три вопроса заключен в четвертом вопросе: Что такое человек? Поскольку на первые три вопроса отвечают первая и вторая критики, а также "Религия в пределах только разума", и все три вопроса сводятся к четвертому, вопросу о человеке, то в своем философском творчестве Кант занимается построением фундамента, основы философской антропологии. И в этом смысле философия ценностей, разрабатываемая школой неокантианства, т.е. сообществом, черпающим вдохновение в кантовском учении и в нем находящим подтверждение своим теориям, есть одна из составляющих, еще не проявившейся отчетливо, но уже провозвещающей всю новоевропейскую мысль, философской антропологии.

Математическая наука Галилея и Ньютона, в которой, можно без преувеличения сказать, заключена сама суть мышления Нового времени, имеет аксиоматический характер, т.е. имеет в своей основе несомненное и непоколебимое утверждение или ряд утверждений, аксиом, на котором строится все дальнейшее рассуждение, гипотеза и теория. ἀξιόω - заранее оценивать, предвосхищать, слово, имеющее один корень с ἀξιός - достойный, стоящий, давшим впоследствии название "аксиологии", науке о ценностях. Понятие ἀξιόω находится в существенной взаимосвязи со словом τὰ μαθήματα, т.е. заранее известным, но не всегда осознанным. Mente concipere - схватываю в своем собственном уме. Галилей не оспаривает возражений коллег: в природе действительно нет такой вещи, как пустота, но это обстоятельство не имеет совершенно никакого значения для выдвигаемой им теории падения тел.

Само существо новоевропейского разума состоит в том, что он сам задает условия познанию и находит для него основания в самом себе. Трансцендентальные формы чувственности и рассудка Канта нормативны; столь же нормативно оценивающее, а следовательно расчетливое и предвосхищающее мышление в целом. Ценностный характер мировосприятия и математический характер мышления, таким образом, суть явления одного и того же порядка. И следовательно, несмотря на свою этимологическую причастность античности, философия ценностей и ценностное отношение к существу в целом есть сугубо новоевропейский феномен.

Литература

1. Виндельбанд В. Что такое философия? / В.Виндельбанд. Дух и история. - М., 1995.
2. Wiendelband. *Über die Gewissheit der Erkenntnis*. - Berlin, 1873.
3. M.Heidegger. *Towards the definition of Philosophy*. Continuum. Londo. - New York, 2002.
4. H.Lotze. *Microcosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*. Bd.1-3. Leipzig, 1923. Bd. III.
5. Виндельбанд В. Кант / В.Виндельбанд. Избранное. Дух и история.
6. Хайдеггер М. *Время картины мира* / М.Хайдеггер. *Время и бытие*. - М., 1993.

Д.М.Азаматов, А.В.Серегин, г.Уфа

ГУМАНИЗМ И АНТИГУМАНИЗМ СОВРЕМЕННОГО ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

В условиях развития современного информационного общества те ценности, которые ранее казались незыблемыми, а их существование само собой разумеющимся явлением, в общественном мнении вызывают все большие дискуссии. Данный факт становится понятным, если учесть то, что в последнее время все не просто течет и изменяется, а течет и изменяется со все возрастающей быстротой. Парадоксально, но с увеличением возраста жизни в развитых странах резко убыстрятся ритм жизни. Казалось бы у человека появилось больше времени для того, чтобы подумать над своим смыслом жизни, но подавляющее большинство людей не склонно утруждать себя глубокими размышлениями над данной проблематикой, руководствуясь простым принципом: обогащайся и развлекайся.

Думается, понять этот феномен ценностной трансформации современного сознания невозможно без краткого ретроспективного анализа развития ценностных ориентиров западной цивилизации. В условиях традиционного доиндустриального общества, когда развитие производительных сил и их идеологической надстройки шло размеренным и неторопливым чередом, главной ценностью являлась сила традиций, и общество жило не по принципам рационализма и прагматизма, а по принципам, когда-то и кем-то принятыми, но все стало меняться в эпоху Просвещения. В данном случае трудно не согласиться с В.Э.Войцеховичем, который Р.Декарта считает главным идеологом индустриально-технической цивилизации, ибо благодаря ему в обществе победило рассудочное понимание общественного развития (1).

Постепенно в недрах западной цивилизации, по мнению современного немецкого философа Ю.Хабермаса возникают, так называемые, "публичные сферы". В своей работе "Структура трансформаций публичных сфер" он проводит мысль о том, что в XVII-XIX веках в развитых государствах между экономикой и властью возникает некое общественное пространство "буржуазная сфера". Именно, среда предпринимателей, интеллектуалов, прогрессивно настроенных дворян и стала той частью общества, которая корректировала взаимоотношения производственных и государственных структур. Правда, в период информационного общества средства массовой информации вытеснили общественность из этого пространства, превратив ее в пассивного потребителя материальных и духовных ценностей (2). Разумеется, данные идеи стали подвергаться вполне уместной критике. В частности, современный английский философ Дж.Курран в работе "Масс Медия и демократия: переосмысление" отмечает, что здесь имеет место некоторая идеализация "буржуазной сферы", ведь в

нее не были включены малоимущие слои населения, национальные меньшинства, женщины и т.д. (3). Несмотря на эту критику в данном случае крайне важна сама постановка проблемы превращения в информационном обществе человека-творца в человека-потребителя, над разрешением которой работали многие известные западные философы и социологи.

В таком случае для понимания специфики проблемы необходимо более подробно рассмотреть процесс возникновения и дальнейшего развития информационного общества. Понятно, что термин "информационное общество" происходит от слова информация, следовательно, информационное общество возникает тогда, когда информация превращается в товар, которым становится весьма выгодно торговать. Возможно, данная мысль выглядит и не бесспорной, но все-таки главная заслуга превращения информации в товар принадлежит рекламе, ибо развитие рекламы и средств массовой информации понятия неразделимые. В своей истории человечество пережило три информационных революции: 1) формирование речи; 2) изобретение письменности; 3) появление книгопечатания. Разумеется, наиболее важной для современного общественного развития являлась третья революция, которая произошла, по мнению В.С.Люблинского, благодаря тому, что "основной социальной предпосылкой книгопечатания являлся массовый спрос на много экземпляров одновременно абсолютно идентичного текста" (4, 37).

Довольно быстро стало очевидным то, что, как писал классик русской литературы А.С.Пушкин, "никакая власть, никакое правление не может устоять против всеразрушительного действия типографического снаряда" (5, 202). Никакая власть не могла устоять против типографического снаряда только потому, что любая властная структура в своих действиях опирается на определенную идеологию, которая внедряется в массовое сознание печатными средствами информации. Впрочем, весьма скоро творцы рекламы поняли, что помимо печати есть большое количество способов внедрения в общественное сознание, в принципе, любых идей. В первой половине XIX века немецкий философ Ф.В.Шеллинг в работе "Философия искусства" впервые высказал мысль о возможности конструирования различных видов искусства: "Подлинное конструирование искусства есть представление его форм в качестве форм вещей, каковы они сами по себе или каковы они в абсолютном" (6, 88).

Довольно быстро идеи Шеллинга на практике воплотил американский рекламист Ф.Т.Барнум. В середине XIX века он впервые организовал цирковое шествие по улицам Нью-Йорка, целью которого была не простая передача потребителям информации о товарах, а уже имели место элементы рекламных компаний, впоследствии получивших название "акций продвижения товаров на рынке" (7, 196-197). Впоследствии этот рекламный прием взяли на вооружение политики, превратив политическую борьбу в разновидность шоу-бизнеса, где важна не идеология, носителем которой является каждый политик, а личность политика и что самое важное, основополагающим фактором здесь является не совокупность определенных политических идей, а то, каким образом они внедряются в общественное сознание.

Правда, только во второй половине XX века философы попытались объяснить данный аксиологический феномен трансформации массового сознания. Французский неомарксист Г.Дебора в работе "Общество спектакля" убе-

дительно обосновал идею о том, что современная западная идеология есть сплошной спектакль, целиком и полностью подчиненный канонам шоу-бизнеса (8). Продолжателем развития данных идей явился его соотечественник Ж.Бодрийяр, который в работе "Система вещей" не менее убедительно обосновал мысль о том, что современная идеология есть сплошная гиперреальность, где идеология существует совершенно независимо от реальности и человек через средства массовой информации вынужден поглощать эту гиперреальность (9). В таком случае сразу же возникает закономерный вопрос: каким образом в массовом сознании реальность со временем превратилось в гиперреальность? Ответ на данный вопрос, видимо, следует искать в области технического развития средств массовой информации.

Настоящим эпохальным событием в развитии средств массовой информации стало повсеместное распространение в развитых странах в 20-30-е гг. XX века радио, причем эффект воздействия на общественное сознание был поистине потрясающим. Например, в 1938 году во время чтения на радио романа английского писателя-фантаста Г.Уэллса "Война миров" прозвучало экстренное сообщение о нападении марсиан на Землю, в результате чего многих слушателей охватила самая настоящая паника (10, 282). Но наивысшего воздействия на сознание представителей развитых стран, начиная с 50-60-х гг. XX века добилось телевидение. Следовательно, возможно поэтому современный американский социолог Н.Постман в работе "Развлекая себя до смерти" телевидению отвел роль своеобразного общественного наркотика, благодаря которому люди полностью утрачивают всякую способность самостоятельно мыслить и воспринимать окружающую их реальность (11).

Результатом такого рода деятельности средств массовой информации, по мнению немецкого философа Г.Маркузе, изложившего эту идею в работе "Одномерный человек", стало возникновение одномерного общества, где свободная конкуренция сводится к тому, что корпорации сами устанавливают цены на рынке, свободная пресса сама себе является цензором, а свобода выбора сводится к свободе выбора товаров, которые навязывает реклама. В заключение своей работы Маркузе задает вопрос: имеет ли право общество, не способное защитить личную жизнь личности даже в четырех стенах ее дома, считать себя свободным? (12).

В данном случае уместным является более категоричная и прямолинейная постановка вопроса: имеет ли право такое общество считать себя гуманным? Публичные сферы, несмотря на все их минусы, внесли огромный вклад в гуманизацию ценностей западного общества, покончив на законодательном уровне с дискриминацией по религиозному, расовому, национальному, половому признакам. Но, со временем, они, по мнению современных американских социологов С.Хилгартнера и Ч.Боска, уступают свое место публичным аренам, которые, действительно, являются аренами конкурентной борьбы между представителями различных средств массовой информации, научившихся ловко манипулировать общественным мнением (13). В результате человек-творец, сам того не подозревая, превращается в человека-потребителя, смыслом жизни которого является удовлетворение сугубо материальных потребностей, либо, в лучшем случае, весьма примитивных духовных запросов, формируемых массовой культурой, в чем, собственно говоря, и прояв-

ляется антигуманизм современного информационного общества.

Возможно, все сказанное не выглядело бы настолько актуальным, если бы не касалось развития нашего общества. Дело в том, что развитие публичных арен нуждается в постоянном расширении зон своего влияния, что уже было неоднократно отмечено западными социологами. В частности, американский социолог Л.Склэир в работе "Культурно-идеологические транснациональные практики" довольно подробно раскрывает механизмы внедрения в массовое сознание западной идеологии в странах, где эта идеология является чужеродным явлением (14). Наше общество в последнее время стало подвергаться массивной идеологической экспансии, без которой экономическая экспансия невозможна. Развитие данного процесса усилится в большей степени после вступления России во Всемирную Торговую Организацию (15, 247-249). Поэтому, если наши властные структуры и общественные организации не сумеют взять развитие этого процесса под свой контроль, наше общество, само того не замечая, станет носителем ценностей не просто иного образа жизни, но и иного типа национального самосознания.

Литература

1. Войцехович В.Э. Декарт как идеолог индустриально-технологической цивилизации // Декарт в канун XXI столетия. Материалы Международной научной конференции. - М., 1998.
2. Habermas J. *The Structural Transformations of the Public Sphere* .- Cambridge, 1989.
3. Curran J. *Mass Media and Democracy: A Reappraisal*. L., 1991.
4. Лоблинский В.С. *На заре книгопечатания*. - Л.,1959.
5. Пушкин А.С. *Собрание сочинений: В 10 т. Т.6*. - М., 1981.
6. Шеллинг Ф.В. *Философия искусства*. - М.,1999.
7. Ученова В.В., Старых Н.В. *История рекламы*. - СПб.,2002.
8. Ильин М. *Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм*. - М.,1996.
9. Бодрийяр Ж. *Система вещей*.- М.,1995.
10. Сивулка Дж. *Мыло, секс и сигареты*. - СПб., 2002.
11. Postman N. *Amusing Ourselves to Death*. - N.Y., 1985.
12. Маркузе Г. *Эрос и цивилизация. Одномерный человек*. - М.,2002.
13. Хилгартнер С., Боск Ч. *Рост и упадок социальных проблем: концепция публичных арен // Средства массовой коммуникации и социальные проблемы: Хрестоматия*. - Казань, 2000.
14. Sklair L. *Sociology of Global System*. - N.Y., 1995.
15. Серегин А.В. *Экспорт нового образа жизни // Развитие регионов и предприятий в условиях вступления России в ВТО. Материалы Международной научной конференции*. - Уфа, 2003.

Р.В.Архангельская, г. Екатеринбург

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ

Философия жизни сыграла важную роль в становлении философии ценностей. Сама идея ценности, как заметил М.Хайдеггер, ведет свое происхождение от метафизики Ф.Ницше. При этом она тесно связывается с поня-

тием жизни, которое выходит на первый план. Естественно, что философия жизни, будучи, по сути, (как справедливо заметил Г.Риккерт) философией ценностей, не могла рассматривать понятие жизни, игнорируя его аксиологическое содержание. Выдвинувшись на центральное место, понятие жизни стало не только основополагающим философским принципом, но, по словам Г.Зиммеля, также "исходной точкой всей действительности и всех оценок - метафизических, психологических, нравственных, художественных" (1, 498), которая сообщала единый духовный смысл всему существованию человека и общества, местом смыкания "бытия и долженствования".

Для философов жизни оно стало той точкой отсчета, на основании которой стало возможным говорить о ценности чего бы то ни было. Ф.Ницше, например, полагал, что мы смотрим на мир "сквозь призму жизни", что жизнь определяет всю нашу деятельность. Именно она побуждает нас устанавливать ценности, более того, "это жизнь устанавливает ценности с нашей помощью" (2, 561). В этом плане даже христианская мораль, основным содержанием которой является осуждение инстинктов жизни, также представляет продукт жизни, но жизни, "идушей вниз", ослабевшей, уставшей, обреченной. Она есть своего рода "инстинкт декаданса".

Можно ли, исходя из этого, заключить, что жизнь в философии жизни стала, таким образом, главной ценностью? И вообще, правомерно ли придавать статус ценности жизни самой по себе? Еще А.Шопенгауэр, выдвинув в качестве основополагающего понятие воли (или жизни), указал на принципиальную иррациональность этой "слепой силы в природе". Жизнь у него - это бессмысленное страдание, а история - слепой случай. Таким образом, в представлении одного из первых философов жизни, жизнь "в чистом виде", т.е. сама по себе, напрочь лишается всякого смысла и значения, а значит и ценности.

Ф.Ницше, ярый критик, а в прошлом почитатель А.Шопенгауэра, вообще считал проблему ценности жизни "проблемой недоступной". По его мнению, если бы кто-нибудь был способен оказаться за пределами жизни, "вне" ее, но все-таки "знал жизнь так же хорошо...как все прожившие жизнь" (2, 561), т.е., по сути оставался погруженным в нее, то лишь в этом случае этот кто-то был бы вправе "осторожно коснуться вопроса о ценности жизни" (2,561). Однако, многочисленные "бы" ясно дают оценить всю невозможность описываемого предприятия. "Тут нужно осторожно подойти поближе и постараться уловить, учуять эту изумительную тонкость - что ценность жизни не может измерить никто: ни живой человек, ибо он всегда пристрастен,...ни мертвый..." (2, 546), - заключает Ф.Ницше.

У Г.Зиммеля так же, как и у его предшественников, жизнь, по замечанию Л. Ионина, "иррациональна и самодостаточна, она объективна и в объективности своего существования внеценностна" (3, 557). В качестве ценностей мы можем рассматривать лишь "факты жизни", такие как труд, творчество. Это происходит тогда, когда последние превосходят рамки своего природного в себе существования, и, будучи рассмотренными с точки зрения идеалов, помещаются в культурный контекст. Однако, и эти идеалы и сама культура, по Г.Зиммелю, есть не что иное, как порождение все той же жизни. Такая позиция обусловлена своеобразием зиммелевского понимания рассматриваемого феномена. Если А.Шопенгауэр в своем представлении о жизни, был, по

словам Г.Зиммеля, более чувствителен к "безграничной непрерывности", а Ф.Ницше, напротив, - к "оформленной индивидуальности", то Г.Зиммель, объединив обе эти стороны исследуемого феномена, говорит об имманентности для жизни трансценденции. С одной стороны, жизнь есть стремление к большей, абсолютной жизни - "более жизнь", а с другой, она есть сфера некой оформленности - "более-чем-жизнь". Жизнь, таким образом, всегда стремится преодолеть образуемые ею же формы. Эта ее противоречивая сущность обеспечивает постоянную смену жизненных образований, культурных форм. В этом плане ценности представляют собой лишь другую ипостась жизни - сферу "более-чем-жизни", характеризующуюся, однако, процессами порождения самостоятельных смысловых содержаний. Здесь следует обратить внимание на тонкий нюанс: жизнь получает свою ценность не благодаря тому, что она просто "более жизнь", а оттого, что она является еще и "более-чем-жизнью", то есть жизнь сама по себе не обладает статусом ценности, но получает свою значимость лишь в соотносительности со сферой ценностей. Последняя, хотя и является порождением все той же жизни, но функционирует уже по своим законам.

В этом плане предположение, что философия жизни придавала жизни статус самостоятельной ценности, будет неверным, ведь жизнь сама по себе считалась представителями этого направления "внеценностной", скорее, она рассматривалась в качестве той основы, без которой, по словам Г.Зиммеля, реализация ценностей представляется "пустым словом".

Литература

1. Зиммель Г. Конфликт современной культуры / Г.Зиммель. Избранное: В 2 т. Т.2. - М., 1996.
2. Ницше Ф. Сумерки богов, или Как философствуют молотом / Ф.Ницше. Стихотворения. Философская проза. - СПб., 1993.
3. Ионин Г. Зиммель: жизнь и философия / Г.Зиммель. Избранное: В 2 т. Т.2.

О.Ю.Бажутина, г.Пермь

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ВЫПОЛНЯЕТ ЛИ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ СЕГОДНЯ СВОИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФУНКЦИИ?

В переходные периоды общественного развития проблема ценностей всегда выступает на первое место. Переходный период в современной России характеризуется нестабильностью, чрезвычайной динамичностью социальной дифференциации и ее резкими трансформациями; наряду с глобализацией социальной жизни развивается и ее индивидуализация, ориента-

ция на отдельного человека. Это означает, что человек вынужден сам создавать относительно новые, соответствующие своему новому положению, образцы поведения. Следовательно, этические ориентиры, моральные установки человека приобретают большее значение, чем прежде. В этих условиях представители интеллигенции должны активно выполнять свою роль в обществе, свои социокультурные функции. Однако, среди всех социальных групп именно интеллигенция в сегодняшней России характеризуется наибольшим уровнем тревожности, страха, дезориентированности, обиды, разочарования. Особенно важно отметить резкое падение в общественном мнении престижа интеллигенции и вообще образованных слоев населения. Согласно телевизионному опросу ("ТВЦ", август 2003г.), интеллигенты сегодня это: носители идеи - 4%, лишние люди - 21%, таких не осталось - 75%.

По данным опроса ВЦИОМ, в июне 1994 г. 46% россиян видят залог жизненного успеха в обладании властью, 30% - в богатстве и лишь 8% - в образовании. Постперестроечная эпоха почти полностью вытеснила интересы интеллигенции из табуированной сферы социального в сферу частного-экзистенциального, ограничив подавляющее большинство ее жизненных интересов целями индивидуализма. В этой связи возникает вопрос об уровне мобильности интеллигенции, ее способности найти свое место в ходе идущих перемен, затрагивающих сложившуюся прежде систему социальной стратификации, совокупность устоявшихся представлений об обществе и его институтах, о человеке, его мотивах и возможностях. Самопонимание интеллигенции в его идеологически нагруженных, оформленных и демонстрируемых аспектах, как оно сложилось и функционировало на определенном историческом отрезке времени (примерно с конца 50-х до начала 70-х гг.), было полемически адресовано некоторым обобщенным персонажам и социальным группам, ценностно заострено против них, снижая или отрицая значимость их символов, образа жизни, представлений о реальности.

В кодексе интеллигента акцентировалось внимание на моральных, общечеловеческих качествах (честность, ответственность, порядочность и др.), эрудиции; при этом совершенно принижались профессиональные способности; ценности социального роста (карьера, успех, доход и т.п.) игнорировались или рассматривались как неприличные, как и всяческие политические действия; ценностно-незначимыми и даже "отрицательно окрашенными считались вопросы повседневности и современности" (1, 47). Добросовестное следование данному кодексу негативно повлияло на способность интеллигенции формировать и артикулировать модифицированные интересы, ценности, выдвигать новые идеи и цели коллективного действия.

Эта неспособность интеллигентской культуры, которая по сути своей "чрезвычайно нормативна, регрессивна и ориентирована назад, на прошлое, и является главной причиной того, что возник разрыв между группами образованной, идеологической интеллигенции и обществом в целом" (2, 5-6). По нашему мнению, интеллигенция сегодня и на протяжении всей истории России представляет собой тот элемент социокультурного процесса, который призван обеспечить его саморегуляцию, и не только отразить действительность, но и вывести с уровня "коллективного бессознательного" на уровень сознания, оформить в символах, знаках, слове представления о вере, норме,

иерархии целей и ценностей национальной и культурной жизни.

По данным опроса преподавателей РГГУ (2000г.), респонденты отметили, что сегодня человеку в России не хватает таких качеств жизни, как "материальный достаток" (71% опрошенных), "социальные гарантии" (60%), "уверенность в себе" и "нравственные принципы" (43%), "образованность, воспитанность" (36%), "демократическая культура" (31%). Среди идей, способных, по мнению университетских гуманитариев, объединить российское общество, выделены "стабильность" (41%) и "достойная жизнь" (39%), "возрождение России" (27%), "законность и порядок" (23%). В среднем по России (данные мониторинга ВЦИОМ, март 1999г.) приоритеты расставлены несколько иначе: "стабильность" (50%), "законность и порядок" (42%), "достойная жизнь" (31%) и "сильная держава" (28%). Усилиями СМИ афишируется фальшивое поколенческое размежевание: "динамизм и успех, открытость новому и мобильность, высокий уровень притязаний - это для молодых. Исполнение долга в условиях невостребованности, защита интеллектуальных норм, верность профессии - для старшего поколения. Современной российской интеллигенции необходимо энергично включиться в поиск новых идеалов и ценностей, ответить на вызов массовой культуры современности.

Литература

1. Дубин Б. Интеллигенция и профессионализация // *Свободная мысль*. - 1995. - №10.
2. Гудков Л. Кризис интеллигенции и массовое чтение // *Библиотека*. - 1996. - №11.

Г.В.Богомолова, г.Курган

НАУКА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ

Наука является одним из важных элементов культуры. В общественном сознании создается определенный образ науки, на основе которого вырабатывается отношение к ней со стороны общества.

Образ науки, как и оценка содержания научных теорий имеет свое конкретно-историческое выражение. Идеальные объекты теории становятся знанием о реальных объектах (а не просто абстрактной конструкцией) только при условии их соотнесения с реальными объектами в рамках определенной социокультурной среды. Подлинным познанием объекта является не его идеально-логическое построение, а знание, взятое в соединении с реальными процедурами его социального функционирования, завершающегося его оценкой.

Функционирование знания происходит в некоторой социокультурной системе, связывающей в единое целое такие элементы как знание в форме идеально-логического звена; социальной действительности, взятой в аспекте ее влияния на познание посредством ценностей, запретов, установок и схем; социальных институтов, через которые осуществляется связь зна-

ния с теми или иными практическими действиями. В эту систему в качестве особых элементов входит практическое применение знаний и связь результатов применения через соответствующую социальную действительность.

В конкретно-исторических условиях в этой системе реализуется определенная расстановка акцентов на ее элементах и определяются специфические отношения между ними. Через призму этих отношений устанавливаются критерии оценки знаний. Не существовало и не существует абсолютно общего для всех исторических эпох критерия истинности и оценки знаний.

В античные времена создается особый образ и ценностная оценка науки и теоретического знания. В культуре этой эпохи теоретическая деятельность была обособлена от орудийно-практической. Само теоретическое знание выступает как чисто умозрительное рассмотрение неизменных сущностей. Согласно Аристотелю, наибольшей ценностью обладает лишь то знание, которое бесполезно, поэтому "в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы" (1, 68). Ценностью знания является свобода, независимость от чего-то другого: "И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она существует ради самой себя" (1, 69). Целью же истины является благо, а не польза. Как зрение дает возможность увидеть свет от Солнца, так и познание блага помогает открыть истину (1, 69).

Теоретическая деятельность ориентируется не на получение каких-то объективных знаний, а на внутренние критерии. Ценностью является логическая непротиворечивость, критичность в отношении к основным положениям и выводам из них, свобода при обсуждении проблем. Другие виды знания не связываются с теоретическим и по-иному оцениваются. Например, знание, используемое в механике, рассматривается как средство "перехитрить" природу, но не познать ее. Теория же - это умственное созерцание и является средством обосновывать и предсказывать, исходя из общих принципов, но не есть средство что-либо изменить.

Мир для античного мыслителя - это упорядоченный космос, воплощение идеальных сущностей и скрытой гармонии. Только теоретическое мышление, освобожденное от земных, практических забот, способно обнаружить эту гармонию. Само постижение космоса является духовным слиянием человека с этой мировой гармонией посредством воспроизведения ее в формах рационального мышления, в форме упорядоченной, стройной, доказательной и логичной теории. Аристотель даже утверждает, что обладание такой истиной можно было бы "по справедливости считать выше человеческих возможностей" и только "бог один иметь лишь мог бы этот дар", а потому божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и точно также божественной была бы всякая наука о божественном", а именно, наука о первых началах и причинах (1, 69-70).

В Средние века формируется иная система культуры, элементы которой вступают в иную связь друг с другом. Изменяется как способ познания, так и способ связи разных форм мышления с отражаемой реальностью. Природа рассматривается как воплощение божественного замысла, как книга, записанная особым языком символов, смысл которых надо понять. Появ-

ляется два типа ученых: ученый- книжник и алхимик (ученый-практик). Целью ученого-книжника является расшифровка божественных символов. Описать явление - это значит не только зафиксировать его признаки, природные его свойства, но и обнаружить "знаково-символическое" их значение. Эти знания также не связаны с предметно-практической деятельностью.

Другое дело - ученый-алхимик. Впервые здесь появляется неразрывная связь теоретической и предметно-практической деятельности. Теоретическая картина мира направляет деятельность алхимика в поисках нужного для него практического результата. Средневековый рецепт - это одновременно и действие, и священное действие. Хотя связь идеальных образов носит скорее сакрально-смысловой, а не дискурсивно-логический характер, но в то же время не имеет статус уловки для "обмана природы", а является скорее знанием о сущности природы, которая, однако, понимается специфически (как нечто сакрально-скрытое). Таким образом, средневековые рецепты в специфической форме выражают знание об объективных связях в природе и нацелены на получение практического результата. Создав своеобразный синтез "объективной полезности" и "сакральности", средневековая культура заложила базу для появления в следующий исторический период новой установки на практическую ценность теоретических знаний, выраженную в афоризме "знание - сила".

В XVII столетии формируется новый образ науки. Ф.Бэкон оценивает науку как безусловное благо, которое проявляется двояко: как свет разума и как сила, приумножающая могущество человека, его власть над силами природы. Идея блага связывается с прогрессом человечества, а затем и с техническим прогрессом.

Изменяется оценка науки и ее теории. Ценностью научного знания объявляется его объективность, способность науки раскрыть сущность природных процессов самих по себе. Вырабатываются новые критерии научных знаний (обоснованность, тесная связь с экспериментом и т.д.). В рамках сциентизма наука объявляется единственной носительницей истины и способом разрешения любых проблем, которые встают перед человеком и обществом.

Роль науки в жизни общества особенно возрастает в XX веке. В период между двумя мировыми войнами наука стала рассматриваться в качестве образца западной демократии. Отмечаются такие качества науки как равенство всех ученых перед истиной, отсутствие в ней групповых и национальных интересов, интернационализм, общее согласие относительно основных научных ценностей и т.д. "Вполне справедливо всегда подчеркивается, - говорил В.Гейзенберг, выступая перед студентами Геттингенского университета, - что наука интернациональна и что она направляет мышление на вопросы, которые близки многим народам и в решении которых могут в равной мере принимать участие ученые самых различных наций, рас и религий" (2, 123). Эта черта науки, по мнению ученого, появилась уже в XVII веке.

Однако исторические события XX века привели к переоценке науки и ее роли в жизни общества. Появилась крайне отрицательная оценка ее в форме антисциентизма. Широкое использование науки в военных целях во второй мировой войне и после ее окончания показало, что не может быть однозначной оценки науки и труда ученых. Ученые, трудами которых было созда-

но новое оружие массового уничтожения, первыми осознали чудовищные последствия его применения и выступили за его запрещение. Многие, осознав великое чувство ответственности за практическое использование достижений науки, постарались сделать все от них зависящее, чтобы широкие массы людей знали о той опасности, которую несут новые виды оружия.

Ученым пришлось делать нравственный выбор в жестких политических реалиях XX века. В.Гейзенберг так говорил об этом студентам в 1946 году: "Наука, благодаря своим практическим результатам оказывает очень большое влияние на жизнь народа. Благополучие народа и политическая власть зависят от состояния науки, и ученый не может игнорировать эти практические результаты, даже если его собственные интересы в науке проистекают из других более возвышенных интересов... и он нередко вынужден решать в соответствии со своей совестью, что считать хорошим и что плохим" (2, 128). Этот вывод ученый сделал не на основе абстрактно-теоретических размышлений, а исходя из своего личного жизненного опыта. И далее Гейзенберг отмечает, что "жизнь и смерть всего человечества самым ужасным образом могут оказаться в зависимости от небольшой группы людей-политиков" (2, 130), и потому ученые с большой ответственностью должны делать все от них зависящее, чтобы этого не произошло, и прежде всего об этой опасности рассказывать людям, далеким от науки.

В XX веке вновь возник вопрос: в чем же состоит главная ценность науки, если столь относительно ее оценка в плане ее практического применения. В.Гейзенберг, как когда-то Аристотель, считал, что ценность ее состоит в том, что она расширяет горизонты человеческого познания, что "существо науки... составляет область чистой науки, которая не связана с практическим применением", а именно в том, что в ней "чистое мышление пытается познать скрытую гармонию мира", что в науке не может быть никакого обмана: там все решает высшая сила, а не мы" (2, 133). И потому наука всегда будет способствовать взаимопониманию народов проникновением в эту гармонию мира, а не ее практическим применением.

Литература

1. Аристотель. *Метафизика* / Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т.1. - М., 1975.
2. Гейзенберг В. *Философские проблемы атомной физики*. - М., 1953.

Н.А.Вострякова, г.Курган

ТИПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ ОБ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

В истории философии проблема индивидуальности рассматривалась, начиная с античности. Под индивидуальностью понимались либо единичные вещи, как у Демокрита, либо отдельные идеи, как у Платона. В любом

случае это явление еще никак не связывалось с человеком. О человеческой же индивидуальности философы заговорили только в эпоху Возрождения.

В советской философии проблема индивидуальности начала разрабатываться с 70-х гг. Причем исследования проводились преимущественно в общепhilософском плане (И.И.Резвицкий, Г.Г.Дилигенский, Н.В.Мотрошилова). Работы об индивидуальности, рассматривающие ее в философско-антропологическом аспекте, в современной отечественной литературе немногочисленны (П.С.Гуревич, Б.Т.Григорьян, А.В.Грибакин).

В связи с неисследованностью проблемы в данном ракурсе возникает необходимость типологического анализа философско-антропологических учений об индивидуальности. В качестве основного критерия типологизации следует избрать определенный образ человека, который в те или иные исторические периоды складывался под влиянием понимания сущностной связи человека с природой или Богом, или обществом, или культурой. Исходя из этого, представляется возможным выделить четыре основные модели человеческой индивидуальности: натуралистическую, теоцентрическую, социологическую и аксиологическую.

Натуралистическая модель индивидуальности основывается на том, что при всей своей самостоятельности по отношению к природе человек остается ее составной частью, сущность его является природной. В новоевропейском сознании лучше всего идею единства человека с природой выразили Ж.-Ж.Руссо и Л.Фейербах. Так, последний утверждал, что "тело в полноте своего состава и есть мое Я" (2, 186). В современной науке эта модель получает естественнонаучное обоснование. Известный химик Р.Уильямс доказал, что каждый человеческий организм имеет особенную, свойственную ему одну химию организма. На этой основе вырабатываются индивидуальные потребности в определенном количестве и качестве пищевых веществ. Различие в пищевых потребностях обуславливает и другие различия - морфологические, физиологические, биохимические. В.М.Русалов даже считает возможным рассматривать человеческую индивидуальность как дальнейшее развитие биологической индивидуальности, поскольку "она не отменяется его социальным бытием, а проявляется специфическим для человека образом" (1, 10-11).

Теоцентрическая модель человеческой индивидуальности определяет человека, исходя из Священного Писания, как образ и подобие Бога. В каждого Бог вложил своеобразные религиозные чувства и переживания о творении мира, происхождении человеческого рода, грехопадении и спасении. С религиозной точки зрения индивидуальность оформляется только в процессе поисков Бога. В западной средневековой философии данную модель разрабатывали А.Августин и П.Абеляр. С ними в философию входит жанр религиозной исповеди как формы индивидуального общения человека с Богом.

Социологическая модель человеческой индивидуальности основывается на идее социальной сущности человека. В ней признается, что индивид является продуктом общества. Такая позиция характерна для так называемых "теорий среды", согласно которым общество есть среда, формирующая и воспитывающая индивидов. Этой точки зрения придерживались пред-

ставители Просвещения (например, К.Гельвеций, Д.Дидро, Дж.Локк). В их учениях индивид выступал как гражданин, субъект прав и свобод, способный к самоопределению в обществе, так что его индивидуальность обрела гражданско-правовой статус.

Аксиологическая модель индивидуальности разрабатывалась первоначально в философии Возрождения: в сонетах Ф.Петрарки, в "Речи о достоинстве человека" Дж.Пико делла Мирандолы, в "Дон Кихоте" М.Сервантеса и т.д. Индивидуальность здесь рассматривалась как персональная форма человеческой духовности, лично утверждающая себя в культурном творчестве, создании мира духовных ценностей. Дальнейшее развитие эта модель получила в классической немецкой философии, в частности, в антропологическом учении И.Канта. Считая сущность человека духовной, он указывает на умопостигаемый характер как на отличительную особенность каждого индивида, выражающуюся в свободе выбора им всеобщего нравственного закона. В немецкой философии XIX века оригинальное учение о человеческой индивидуальности было создано М.Штирнером. На основе исходного принципа "я есть ценность", им в качестве имманентных свойств Я рассматривались: 1) единственность и неповторимость, что и обусловило название его работ "Единственный и его собственность", "Единственный и его достояние"; 2) владение, собственность; 3) абсолютная свобода; 4) творчество: "Я сам-свое дело, Я-творец, все создающий из творческого ничто - самого себя. ...Я творю окружающий мир, я творю себя себе, свою жизнь..." (3, 28). Но в отличие от Канта, который характеризовал человека как субъекта свободы выбора, моральности, Штирнер утверждал, что его Я является эгоистом, стремящимся исключительно к наслаждению жизнью. У Канта говорилось о духовной, а у Штирнера - о псевдодуховной индивидуальности.

Таким образом, в натуралистической модели речь идет о природно-телесной индивидуальности человека, в теоцентрической - о религиозной, в социологической - о социальной, а в аксиологической - о ценностно-духовной (или псевдодуховной).

Предложенная типология человеческой индивидуальности не является абсолютной и может быть изменена или дополнена другими моделями.

Литература

1. Русалов В.М. *Биологические основы индивидуально-психологических различий.* - М., 1979.
2. Фейербах Л. *Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 1.* - М., 1955.
3. Цит.по: Фадеечева М.А. "Единственный" и его ценность // *Человек-индивидуалист и индивидуальность.* - Екатеринбург, 1995.

ОБЩЕЗНАЧИМОСТЬ ЦЕННОСТЕЙ КАК ОСНОВА В РЕШЕНИИ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Тема глобализации сегодня является одной из самых обсуждаемых. Под понятием "глобализация" изначально понималось объединение для решения глобальных проблем отношений человека, общества и природы. Глобальность проблем определяется тем, что они касаются всего человечества и не могут решаться изолированно одна от другой.

В большинстве случаев авторы, пытающиеся дать определение понятия "глобализация", говорят о трудностях и о множестве его значений. Некоторые определяют ее через понятия "цивилизация", "интернационализация", подчеркивая экономические и политические международные отношения на данном этапе развития общества. Л.М.Карапетян, осуществляя анализ основных взглядов по данному вопросу, пытается дать наиболее общее определение "глобализации", которое бы охватывало все сферы жизни общества через понятия "взаимозависимость", "взаимопроникновение" и "взаимосвязь" (1, 56). Рассмотрение начинается с понятия "глобальный", т.е. охватывающий весь земной шар. Исходное понятие наполняется в дальнейшем смыслом и содержанием: "Глобализм - это совокупность объективного состояния взаимопроникновения, взаимосвязи и взаимозависимости экономических, научно-технических, социально-политических, культурных и иных отношений мирового социума" (1, 58). "Глобализация" определяется как происходящий процесс, тоже объективный, но включающий субъективный фактор. "Глобализация, - утверждает Л.М.Карапетян, - это процесс установления экономических, научно-технических, социально-политических, культурных и иных отношений между странами и практическая деятельность государств, их лидеров и других субъектов по организации взаимосвязанного и взаимозависимого функционирования регионов и континентов стран мирового сообщества" (1, 58).

Тема глобализации обсуждается не только в аспекте понятийного определения, но и в аспекте оценки. На протяжении всей истории человечества складываются связи и отношения между странами, культурами, цивилизациями, характер которых был противоречивым. В связи с этим некоторые авторы предостерегают от оценок данного процесса, хотя есть и сторонники (2), и противники глобализации (3). Необходимо смотреть в глубь проблемы. Как бы мы ни оценивали глобализацию, нужно признать, что она представляет объективный процесс, тогда как понимание его является субъективным. Для того, чтобы наше понимание было по возможности адекватным, необходимо исследовать не количественные показатели изменений, а фундаментальные качественные, ценностные трансформации в развитии человечества.

Мир и человечество переживают изменения. Человек вновь и вновь дол-

жен решать, как ему действовать, чтобы выжить. Решение же зависит от правильного выбора. Обращаясь к вопросу о решении, исследователи говорят о полярности мира, власти сильнейшего, предлагают несколько возможных вариантов развития или гибели человечества. Выбор и решение в свою очередь опирается на систему ценностей. С изменением окружающего нас мира изменяемся и мы, и наше отношение к миру. Поэтому следует задуматься о выработке "новых смысложизненных ориентиров, которые призваны обеспечить стратегию выживания и прогресса человечества, пересмотреть прежнее отношение к природе, выработать новые идеалы человеческой деятельности" (4, 251).

Под объективным существованием ценностей понимается не независимость их от людей, а объективная значимость ценностей для самого существования людей (5, 108), которая проявляется через принцип общезначимости. Этот принцип характеризует основание взаимодействия людей, требующий их понимания и согласия. Так, по мнению Н.С.Розова под общезначимым следует понимать (5, 119): а) общепринятое в рамках определенного сообщества или нескольких взаимодействующих сообществ; б) имеющее социально- или культурно-функциональные основания объективности; в) потенциально распространяемое на все остальные сообщества, причем на добровольных началах и без опасности для какого-либо мировоззрения.

Общезначимость является принципом и для формирования ценностных ориентаций. Для российского общества общезначимой выступает идея гуманизма, которая подчеркивается в работах русских религиозных философов XIX-XX веков и присутствует в менталитете народа. Исторический опыт показывает, что "глубинные корни самосознания русского человека в общинном бытии с ориентацией на другого" (6, 119).

При отказе от идей гуманизма, добра, справедливости глобализация представляет собой реализацию локально-сепаратных интересов достаточно узкой группы людей, что приводит к деформации представлений об истинной природе человека, его целостности, предназначении в мире (7, 120).

Именно гуманистическая ориентация, признание человека высшей ценностью должны послужить основой объединения человечества для решения проблем, которые непосредственно угрожают дальнейшему существованию человеческой цивилизации.

Литература

1. Карапетян Л.М. О понятиях "глобализм" и "глобализация" // *Философские науки*. - 2003. - № 3.
2. Ващекин Н.И., Мунтян М.А., Урсул А.Д. *Глобализация и устойчивое развитие*. - М., 2002.
3. Панарин А.С. *Искушение глобализмом*. - М., 2002.
4. *Дилеммы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски / Отв. ред. Т. Тимофеев, К. Денечев*. - М., 2002.
5. Розов Н.С. *Ценности в проблемном мире: философские и социальные приложения конструктивной аксиологии*. - Новосибирск, 1998.
6. Калашникова Е.М. *Личность и общность*. - Пермь, 1997.
7. Самохвалова В.И. *Проект глобализации и метафизический мегапроект // Философские науки*. - 2003. - № 3.

ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Жизнь людей в традиционном обществе была неотделима от рода, общины, конфессии, корпорации и т.д. "Я" воспринималось не само по себе, но лишь в контексте причастности к общему. Обособленность "Я" оценивалась отрицательно. Это не означает, что никто не выделялся или что превосходство не поощрялось. Однако выделенность проявлялась как раз служением надличному, образцовой отрешенностью каждого "Я" от себя. Выделенность античного героя, атлета, полководца или ритора, как и избранность средневекового праведника, была вместе с тем наивысшей степенью включенности, нормативности, максимальным воплощением общепринятого.

Идея индивидуальной человеческой личности, осознание этого начала в той форме, в какой оно есть у современного человека, зарождается в рамках христианства. Впервые идея личности в полной мере была воплощена в образе самого Иисуса Христа. Поиск человеческой индивидуальности проходит лейтмотивом в ренессансной культуре. Тем не менее, только в европейской культуре Нового времени индивидуальная личность становится общим ориентиром, в котором наиболее непосредственно выражает себя новая экономическая, политическая, духовная реальность.

Отрыв десятков и сотен тысяч людей от патриархальных корней способствует формированию личности нового образца - инициативной, предприимчивой, энергичной, способной принимать самостоятельные решения. Город, построенный на принципе дистанции, дает свободу людям, покинувшим провинциальные поселения, одновременно обостряя чувство одиночества. Человеку приходится задумываться над новым его отношением к себе и ко всеобщему. Существование индивида, как и прежде, требует высшего обоснования, но уже не через надличное, тотальное Всеобщее, а через индивидуальное и особенное, на границе с другими личными мирами. Индивидуализм и принцип дистанции порождают встречное движение - поиск контакта.

Не случайно переход от средневекового иерархического общества к буржуазному сопровождается созданием новых культурных пространств, таких как театр, концерт, выставка, клуб, салон, кофейня и т.п. Небольшие группы и сообщества, в которые человек входит в зависимости от своих частных интересов, упраздняют главенствующую роль церкви. В отличие от храмов здесь можно было обмениваться новостями экономики, политики, искусства и литературы, обсуждать различные проблемы. Эти дискуссии позволяли иметь и выражать собственное мнение, которое получало общественное признание с точки зрения здравого смысла. Выставки и клубы, концерты и салоны постепенно становятся центрами повышения культурного уровня населения, средствами распространения информации и формирования общественного мнения.

Все это, в свою очередь, приводит к изменению формы организации

общественного порядка, который теперь строится на принципах равенства, взаимного признания, мирного сосуществования и терпимости. Планы городов, архитектура и дизайн создают условия для существования независимых индивидов. Архитекторы превращают запутанные средневековые города в новые мегаполисы с длинными улицами, широкими площадями и системами коммуникации. Вслед за улицами и скверами появляются кафе и бары, где люди могут собираться небольшими группами и обсуждать различные частные и общественные вопросы. Изменилась и архитектура жилищ. В доме появляются гостиные, куда собирается для общения самая разнообразная публика. Это приводит к изменению обстановки, в частности, к изготовлению более уютной и удобной мебели.

Таким образом, индивидуальность возмещает общением суверенную отъединенность "Я". Выставки и концерты, клубы, кофейни и салоны представляют важные условия возможности становления новоевропейской культуры. Вне этих культурных пространств индивидуальность не могла найти себе выражения и оставалась в сфере умолчания.

В.А.Герт, г.Екатеринбург

ПРИТЯЗАНИЯ ЛИЧНОСТИ КАК ЦЕННОСТЬ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Частная собственность мелкого и среднего бизнеса как основа становления среднего класса общества - это основной путь и становления гражданского общества во многих европейских странах. В российском обществе, в результате приватизации, этот путь не стал реальностью для большинства населения. А для кого он стал путем обретения статуса и благосостояния среднего класса, они, чаще всего, не являются носителями целей и ценностей гражданского общества.

Система ценностей гражданского общества - это не декларируемая, а реальная система верховенства и приоритетов прав человека и личностной сферы развития. Это сформированная готовность к реализации предоставленных социальных возможностей личностного развития, которой обладает не столько собственник в российском обществе, сколько образованный, профессионально подготовленный человек.

Как формировать носителей целей и ценностей гражданского общества? Как формировать, "образовывать" средний класс?

"Опережение" в развитии других систем в обществе соответствует природе системы образования. Вопрос о социальных процессах "до" и "после" - это вопрос о взаимосвязи между системами в обществе, между его частями, ведомствами и целым; это вопрос о перспективах развития как самой системы образования, так и её возможностей влияния на общество в целом (т.е. возможностей быть точкой роста и развития).

"Опережение" в развитии системы образования - это временной ресурс

личности, государства и социумов, выражающийся в их готовности к эффективному использованию финансовых, материальных, управленческих и других ресурсов. Система образования сама временная ресурс (опережение) переводит в сформированную систему ценностных и целевых ориентиров личности, государства и общества. Готовность по целям и ценностным ориентирам не может быть обеспечена оперативным управлением, необходимо программирование развития такой готовности, в частности, в выделении основных приоритетов системы ценностей гражданского общества.

Зафиксировать на бумаге (в Программе) взаимосвязь систем внутри общества во времени, в динамике, зафиксировать позитивный потенциал "опережения" системы образования - это означает не только декларативное оформление возможностей, но и реальность нормативного, финансового и организационного обеспечения. Как это сделать?

1. Основным программным ориентиром по оформлению поддержки опережения в развитии системы образования может и должно быть обретение педагогом в любом селе, деревне, малом и большом городе социального положения яркого и явного представителя среднего класса общества. Тогда педагоги будут являться не только носителями целей и ценностей развития общества, но и социальным ориентиром для подрастающего поколения в образе и уровне жизни своего общества.

2. Внутренние ресурсы развития системы образования не бесконечны. Нужны позитивные импульсы от целого к части, от социумов к системному комплексу образования территорий. Поскольку существует социальное расслоение населения не только внутри территорий, но и между муниципальными образованиями, постольку обретение педагогами социального статуса среднего класса будет идти вариативно. Но есть вопросы, решение которых вполне можно программировать. Это, в первую очередь, решение жилищной проблемы. Другой острой проблемой является здоровье педагогических работников. Здесь нет никакой ясности, ибо его состояние даже никем не отслеживается. Если по традиции здоровье металлургов, шахтеров, химиков и некоторых других профессий отслеживается ведомствами здравоохранения, то здоровье педагогов не стало приоритетной задачей, хотя, в выходе социумов из кризисных состояний, приоритетное значение системы образования декларируется. Таким образом, мониторинг состояния здоровья педагогов, например, необходим для принятия адекватных и менее затратных практических действий.

3. Алгоритм развития системы образования, ее модернизация в стране достигнут принятия системных решений в 2007 - 2008 годах. К этому времени система образования, опережая стабилизацию других систем, уже должна получить позитивные импульсы от социумов. Педагогическое сообщество уже должно провести подготовку и переподготовку педагогических работников, нарастить внутренний потенциал роста и развития (в изменении содержания образования, учебно-методического и психолого-педагогического сопровождения, нормативно-правового и финансового обеспечения). Если общество не сможет или не успеет оформить свои позитивные импульсы на систему образования, то возможно нивелирование усилий внутри системы образования и отсутствие ее позитивного влияния на другие системы и ведомства общества.

Конституционно-декларируемое правовое государство обозначило в Конституции нашей страны возможности развития правового пространства гражданского общества, а федеральный закон "Об образовании" оформил возможности развития правового пространства в сфере образования, в первую очередь, правового пространства общеобразовательной школы, предоставив ей юридическую и экономическую самостоятельность. Освоение предоставленных и законодательно закрепленных возможностей развития правового пространства школы происходило и происходит очень медленно, и до сих пор мы можем говорить о неосвоенных и нереализуемых полномочиях и компетенциях, принципах и нормах, идеях и целях. Конечно, причин этому много, и большая часть их определяется состоянием экономики, но переход полномочий, компетенций, принципов, целей законодательно оформленных в правовую норму, в процесс их реализации и осуществления происходит на уровне индивидуального бытия человека, где взаимодействие одного человека с другими является обязательным и необходимым.

В сфере образования правовые нормы закрепляли, по существу, переход от правового регулирования отношений личности с государством к правовому регулированию отношений между основными участниками образовательного процесса и между гражданами внутри образовательного сообщества. В самой школе поворот от принятия правовой нормы к её реализации происходит при доминировании пространства взаимодействия взрослого и ребёнка, педагога и учащегося. Этот поворот от предоставленной возможности миру детства со стороны мира взрослых к внутренней активности в качестве отношения, позиции, ожидания, цели, присущих уже конкретному учащемуся, является идентификацией его с сутью требований правовой нормы, с сутью прав в сфере образования.

Оформление правового пространства школы закрепляется, в первую очередь, в правах ребенка, правах родителей, правах педагогов и правах образовательного учреждения. Права ребёнка - это главный ценностный и целевой ориентир правового пространства школы для всех участников образовательного процесса и образовательного сообщества. Право декларирует, закрепляет, определяет и защищает (гарантирует) норму, т.е. то, что мир взрослых считает нормальным для мира детства в качестве условий, принципов, целей, полномочий и компетенций.

Закрепление принципов гуманизации образования, закрепление в качестве нормы таких видов деятельности как соучастие в соуправлении образовательным учреждением, выбор образовательного учреждения и формы получения образования, закрепление гарантий, которые защищают бесплатность, доступность общего образования, качество образования в соответствии с государственными стандартами, пользование библиотечными фондами и т.д. Закрепление полномочий и компетенций за образовательными учреждениями и органами управления образованием в регионах, которые позволяют определять часть содержания образования, оценивать качество образования, проводить аттестацию педагогов, учащихся и руководителей в соответствии с конкретными условиями и возможностями. Именно здесь и реализуется правовая норма как регулятор отношений по оси общество -

образование (в сравнении с отношениями государство - образование).

Развитие правового пространства - это смена одних форм совместности другими формами. Объединение в образовательное сообщество внутри правового пространства школы не может происходить по воле власти, а происходит на основе общественной самодеятельности. Территориальное сообщество или социум территорий предоставляет необходимые и реальные ресурсы организационного и структурного оформления правового пространства школы. Именно здесь имеются исторические, этнические, языковые, профессиональные и, во многом, экономические объединяющие отношения и возможности. Понятно, что правовое пространство школы формируется в более широком - социальном пространстве, выходящем за пределы социума территории. Но его реализация, его эффективность, его освоение осуществляются в конкретных условиях общеобязательности, равенства, справедливости, свободы социума, образовательного учреждения, педагогического взаимодействия, т. е. в пространстве конкретных смыслов самой личности.

Право - это ещё и притязания личности на реализацию себя в рамках правовой нормы; это ещё и самоценность для личности, если даже оно не реализуется; это основание для оценки себя и других, для оценки равенства, справедливости и свободы в конкретном правовом пространстве. Правовое пространство образования - это смыслонаполненное пространство саморазвития и самореализации притязаний личности; это гарантированное и нормативно закрепленное пространство личностного развития и реализации притязаний субъектов образовательного процесса; это нормативная форма выражения личностного развития, определяющая не только условия и способы развития, но и границы свободного развития без ущемления прав и интересов других людей; это реализация реального верховенства и приоритета прав человека и личностной сферы развития.

Освоение смыслов правового пространства образования и есть освоение и реализация притязаний на равенство, справедливость, свободу. К сожалению, право как притязание, как самоценность слабо сформированы у большинства населения и у большинства педагогов, но именно в них проявляется наличие перехода от правовой нормы как декларации, требования, принципа к правовой норме как личностному отношению в форме притязания, как к критерию оценивания, как к позиции.

Для формирования правовой активности учащихся (мира детства) необходимо задать движение от правовой нормы к её реализации у самих педагогов (мира взрослых). А для этого необходимо формировать новую форму совместности в социуме, в которой востребованы притязания на гражданственность, гражданские права и свободы.

Притязания личности - это еще не реализованное право и не реализованные права, но это уже и не просто декларируемое право и декларируемые права. Притязания личности - это индивидуальный способ перехода от социальной (и правовой тоже) нормы к ее реализации в виде ценностного отношения к другому человеку, к самому себе, социальной ситуации, организации, государству, обществу. Это потенциал направленной самореализации личности, который имеет личностный смысл и значение.

Гражданское общество подразумевает такую форму совместности, в ко-

торой притязания личности ценны наряду с признанием и принятием притязаний других людей. Наличие притязаний многих людей - это наличие потенциала предсказуемой самореализации этих многих людей, что ведет к доверию между ними, к уважению пусть даже ещё не реализованного права другого человека.

Г.А.Гребнева, В.Б.Куликов, г.Екатеринбург

ПРАВО И ДУХОВНОСТЬ КАК ФИЛОСОФСКИЕ ЦЕННОСТИ ОБРАЗОВАНИЯ

Вопросы права и духовности в образовании, вышедшие сегодня на первый план, имманентны русской философии образования. Вспомним наиболее яркие имена П.Флоренского, Н.Федорова, С.Франка, И.Ильина, А.Макаренко и др. Звучали эти проблемы то сильнее, то слабее в отечественной науке и философии, сообразно политической и экономической ситуации в России. Сегодняшняя Россия нуждается в грамотном и духовно зрелом гражданине. Системе образования, стоящей на службе обеспечения государственных интересов, необходимо выполнить этот государственный заказ.

Право и духовность - две силы, увлекающие современную думающую молодежь. Поэтому философы, правоведы и педагоги должны активно способствовать формированию ее духовного мира и правовой грамотности, направлять процесс ознакомления и овладения навыками и умениями в области права. По историческим меркам в области прав мы находимся в своего рода грудничковом возрасте, когда происходит интенсивное поглощение и переработка информации. Мы сегодня верим, что права человека в России могут стать приоритетными. И мы должны четко осознавать, как этого можно добиться. "Жить, значит для человека жить правосознанием" (1, 107). Каково правосознание народа, таковы его правительство (власть) и жизнеустройство.

Интерес молодежи к теме права очень велик. Молодые люди хотят учиться быть свободными, жить по законам, и система образования должна всячески этому содействовать. Наряду с государственной общеобразовательной программой должны существовать другие формы и способы обеспечения правовой грамотности. Например, создание кабинетов по правам человека в школах и высших учебных заведениях, лекционная и практическая работа с родителями школьников и студентов, подготовка знающих преподавателей правоведения. Необходимы специально разработанные курсы по правам человека для повышающих квалификацию госслужащих, телевизионные программы, создание, по примеру психологических центров правозащитных центров и фондов, проведение семинаров различных уровней по обмену опытом, совместному решению проблем. Были бы полезными выходы в школу и вузы работников судов, прокуратур, структур УВД. Такие

комплексные меры помогут в ликвидации правовой безграмотности.

Итак, право начинается с правосознания. Вся общественная и личная жизнь человека объективно протекает в рамках права. Субъективная же сторона этого процесса отражается в соответствующем правосознании. Таким образом, вся наша жизнь, сознательно и бессознательно "пронизана и движима правосознанием, посредством его связывается и реализуется" (2, 8). Поэтому формирование здорового правосознания как причины и как отражения позитивного права должно стать целью в жизни отдельного индивида и государства. Сделать это можно на "основе полной отдачи себя объективной правовой целесообразности, на основе духовно автономного самообладания, на основе твердых убеждений, правильных понятий о чести, свободе и справедливости" (2, 9). Процесс этот лишь тогда основателен и позитивен, когда закреплён в глубинах души, на особом фундаменте, которым является иррациональная духовность человека.

Однако правосознание не сводится к тому, что человек "сознает" свои права и о них "думает". Человек есть существо общественное, и если он об этом забудет, то умаление или прямое попрание его прав быстро напомнит ему об этом. Право не только уполномочивает, но и связует. Разумяя свои права, человек призван разуметь и свои обязанности, то, что ему запрещено, чего он не смеет. Он призван также разуметь, что всем другим людям и каждому человеку в отдельности тоже присущи права, которые он должен признавать и уважать. Правопорядок связывает людей друг с другом ("соотнесенность", "коррелятивность") и притом мутуально. Он представляет собою как бы живую систему взаимно признаваемых прав и обязанностей, или, что то же, правоотношений.

С другой стороны, правосознание отнюдь не сводится к сознанию или мышлению. В правосознании участвуют так или иначе все душевные силы, которыми человек осуществляет свои действия во внешнем мире. Не может обойтись правосознание без воли: без нее оно будет или бездейственным утопическим мечтанием, или сплошным жизненным дезертирством, предательством, "непротивленчеством" и безвластием.

Правосознание - духовная дисциплинированность. Дух есть живая сила, энергия, которая чувствует себя выбирающей, решающей и действующей. Дух человека "свободен" не в том смысле, что на него "ничто не влияет" или что он не несет никакого бремени "воздействия" и "причин"; но в том смысле, что ему дан дар самоусиления, самоосвобождения, который он должен принять и в пользовании которым он должен искуситься и укрепиться. И.А.Ильин подчеркивал: "Русский учитель должен прежде всего продумать и прочувствовать до конца свою великую национальную задачу. Он не специалист по ликвидации безграмотности... Он должен знать и понимать, что дело не только в развитии наблюдения, рассудка и памяти, а в пробуждении и укреплении духовности в детях" (3, 463). Итак, правовое и духовное воспитание и образование приоритетные направления современной педагогики и философии образования.

Литература

1. Ильин И.А. О сущности правосознания / И.А.Ильин. Соч.: В 2 т. Т.1. - М., 1993.

2. Ильин И.А. *Большевизм и кризис современного правосознания* / И.А.Ильин. Собр.соч.: В 10 т. Т.7. - М., 1993.

3. Ильин И.А. *Творческая идея нашего будущего* / И.А. Ильин. Собр.соч.: В 10 т. Т. 7.

Е.В.Дегтярев, г. Магнитогорск

ЦЕННОСТНЫЕ УСТАНОВКИ МЫСЛИТЕЛЯ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА НАУКИ

Очевидно, что ценностные установки мыслителя определяют не только "ракурс видения" проблемы, но и отбор методов для ее познания, а следовательно, и результаты изысканий. Процесс формирования методологического концепта исследователя, конечно же, обусловлен особенностями познаваемого объекта, традициями, существующими в данной области, системой ценностей мыслителя. Однако, сама она (как и установка соответствующего рода) формируется не только под воздействием внешних факторов и душевных устремлений мыслителей, но и, как нам представляется, логически (принципиально) возможными подходами к решению проблемы. Выбор подобного логически (принципиально) возможного подхода может быть продиктован вовсе не его ожидаемой эффективностью, а лишь тем, что он еще не был использован ранее. В особенности это верно для философских концепций и учений, поскольку философия традиционно стремится к всеобъемлемости, перебору всех возможных, вариантов и подходов. Весьма ярко это проявляется при анализе проблемы генезиса науки.

Действительно, если задаться вопросом, "как и почему развивается наука?", то обнаружится, что в принципе ответить на него можно лишь следующим образом: I. а) наука развивается самостоятельно, автономно, благодаря имманентным ей, внутринаучным факторам; б) наука несамостоятельна в своем развитии, ее генезис обусловлен внешними условиями ее существования; II. а) развитие науки представляет собой постепенный, накопительный "эволюционный" по своей сути процесс; б) наука развивается скачкообразно, "революционным" образом; III. а) генезис науки носит необходимый, закономерный характер; б) развитие науки обусловлено случайностями, результатом которых являются ее мутации; IV. а) генезис науки реально существует, он носит особый, специфический характер по сравнению с другими областями духовной жизни общества и потому может и должен быть объектом специальных исследований; б) никакого развития науки в действительности нет, это всего лишь расхожее мнение, либо, по крайней мере, ее генезис не имеет специфических особенностей по сравнению с другими областями духовной сферы; V. Наконец, возможен "эклектический", "синтетический" или "диалектический" подход (в зависимости от установок и профессионального мастерства науковеда-философа), объединяющий часть либо все вышеозначенные подходы воедино.

Отметим, что как раз последний подход наименее разработан, хотя, на наш взгляд, можно предположить, что именно синтетическая, диалектичес-

кая по своему характеру концепция генезиса науки могла бы наиболее адекватно отражать действительное положение дел. Все, пожалуй, за исключением последнего, означенные логически-возможные подходы к исследованию развития науки нашли свое отражение в существующих концепциях ее генезиса: кумулятивных и некумулятивных, интерналистских и экстерналистских, эволюционных и революционных. Поэтому философский анализ этих концепций мог бы позволить выявить основные, логически-возможные аспекты проблемы генезиса науки. Каждая из этих концепций имеет свои достоинства и недостатки, свои сильные и слабые стороны, свои "за" и "против".

Традиционной для философии и истории науки XX века стала неопозитивистская кумулятивная, интерналистская и эволюционная по своей сути концепция генезиса науки, наиболее известными представителями ее были Л.Витгенштейн, М.Шлик, Р.Карнап, Г.Рейхенбах. Заслуги разработчиков традиционной, "классической" для первой половины XX века кумулятивной концепции развития науки перед философией и науковедением неоспоримы. Достаточно указать на выявление и обоснование ими таких критериев научности знаний, как истинность, непротиворечивость, верифицируемость, логическую доказательность и т.д. В этом несомненные "плюсы" или сильные стороны данной концепции. К числу ее положительных моментов можно отнести понимание науки как особой, внутренне организованной целостности, все прошлые, настоящие и будущие фрагменты которой связаны воедино. Кроме того, факт роста и адекватности научных знаний объектам мира находят подтверждение в общественной практике.

Слабости этой концепции следующие. I.Первое и основное - ее своеобразная антифилософичность. По сути концепция была построена с точки зрения "здорового смысла" ученого-естественника, как нечто, само собою разумевшееся. Она возникла на гребне борьбы с "метафизикой" в пылу ее "изгнания" из науки. Все остальные слабости данной концепции обусловлены этой начальной установкой. II.Принципиальная антирефлексивность и порожденная ею невозможность увидеть проблему, более того, задаться вопросом, есть ли здесь вообще проблема. III.Обусловленная I) и II) неразвитость интерналистского, эволюционистского и даже кумулятивистского ее компонентов. Ибо для их развития необходимо хотя бы предположить существование противоположных, равноправных подходов в качестве гносеологических оппонентов. На наш взгляд, именно фактическая неразвитость традиционной неопозитивистской теории развития науки позволила столь легко и быстро большинству историков и философов науки перейти на постпозитивистские позиции, стоило только появиться первым серьезным работам К.Поппера и его последователей.

IV.Еще одной слабой стороной указанной концепции являлся ее "внеисторизм". Получалось, что все в обществе меняется, но лишь одна наука остается неизменной по самой своей сути, Однажды возникнув в далеком прошлом, она пронесит свои качественно неизменные форму и содержание через века и страны, через настоящее в будущее. V.Наконец, существенной слабостью анализируемой кумулятивной концепции является ее объективизм, антисубъектная и антисубъективная ориентация. Получалось, что сам человек, его интересы и созданная им культура не оказывают никакого

принципиального влияния на развитие науки. Кроме того, роль и место гения в истории науки качественно не отличается от роли и места посредственности. Эта концепция не дает ответа на вопрос о том, как происходит отбор тех или иных научных знаний в качестве истинных и отбрасывание, критика неистинных, а значит и ненаучных гипотез, теорий, концепций.

Указанные недостатки и необходимость их преодоления способствовали развитию некумулятивистского подхода и соответствующих концепций, объясняющих развитие науки. Прежде всего, это постпозитивистские теории развития науки Т.Куна и И.Лакатоса. Суть некумулятивистского подхода сводится к тому, что история науки не есть непрерывный процесс накопления взаимосвязанных знаний, но представляет собой процесс смены замкнутых, самодостаточных и изолированных образований "исторических типов" наук. У Т.Куна в основе таких образований лежат "парадигмы", у И.Лакатоса - "исследовательские программы".

Некумулятивистские концепции (в частности, Т.Куна и И.Лакатоса) фактически отрицают преемственность в развитии науки. Пожалуй, это один из основных их недостатков. Связано это с методологической установкой о принципиальной "несоизмеримости" научных теорий: всякая подлинно новая теория имеет свой, принципиально новый категориальный аппарат. Даже одни и те же термины имеют различную смысловую нагрузку в разных теориях (например, время, скорость, масса и т.д. в классической и релятивистской механике). Поэтому и научные факты, получаемые посредством этих теорий различны, научные знания несоизмеримы, а между теориями отсутствует преемственность.

Преодоление недостатков кумулятивизма не возможно без преодоления "ползучего эволюционизма" традиционных неопозитивистских представлений о развитии науки. Во всем постпозитивизме наиболее значимой в этой области является концепция "научных революций" Т.Куна. Сильной стороной его подхода является диалектическая в своей сути идея сочетания и обратного влияния эволюционных и революционных процессов в истории науки. Наука проходит в своем развитии ряд циклических этапов, каждый из которых включает в себя эволюционный, количественный период развития науки в ее "нормальном" состоянии, который обязательно сменяется революционным, качественным скачком периода "экстраординарной науки".

Кроме того, посредством применения социологического термина "научное сообщество" Т.Куну удается ввести человека в историю науки, преодолев тем самым абстрактный подход традиционных неопозитивистских представлений. Кун "идет" в своей концепции от реального развития науки, а не исходит из готовой науковедческой схемы, анализирует сами механизмы развития и метаморфоз научных знаний. Существенными слабостями его подхода являются: во-первых, указанное выше отсутствие преемственности научных знаний и, во-вторых, отсутствие связи развития науки с развитием других сфер общественной жизни (материального производства, социального устройства общества, развитием религии, философии и т.д.).

Наконец, в современном науковедении и философии науки существуют интерналистский и экстерналистский подходы к развитию науки. Наиболее полно интерналистский подход реализован в трудах А.В.Койре. Исходная

установка интернализма следующая: коль скоро наука особая, теоретическая сфера духовной деятельности, то адекватным образом она может быть объяснена лишь из самое себя, в силу ее автономности, отделенности от реального мира. Поэтому история науки - это своеобразные мутации человеческого интеллекта, происходящие скачкообразно. История науки здесь сводится к истории идей, теорий, концепций, типов мышлений в соответствии с их собственной внутренней логикой развития. При этом внешние (социальные, экономические и прочие) факторы могут либо благоприятствовать развитию науки, либо сдерживать его, но никакого воздействия на внутреннюю структуру научных знаний, на способы решения научных задач и их постановку они не оказывают.

К положительным моментам интернализма можно отнести тот факт, что благодаря его сторонникам история науки стала историей смены принципов и концепций, а не изложением биографий ученых. Слабой стороной многих концепций было полное игнорирование такого рода влияний.

Согласно западному науковедению основателем противоположного интернализму экстерналистского подхода был советский ученый-физик и историк науки Б.М.Гессен. Его доклад о социально-экономических корнях механики Ньютона, сделанный на Международном конгрессе в Лондоне в 1931 году, произвел фурор. Его результатом стало рождение школы экстернализма. Сильной стороной экстернализма явилось то, что его представители выявили зависимость развития науки от социально-экономических факторов. Основной слабостью экстернализма является игнорирование самостоятельности науки, ее относительной независимости, стремление непосредственно вывести из экономических и социальных факторов идеи, гипотезы, методы, проблемы науки.

В целом, следует отметить, что сегодня в "чистом виде" практически не существует экстерналистских, интерналистских, кумулятивных, некумулятивных, революционных или эволюционных подходов к генезису науки. Однако, все они, так или иначе, в большей или меньшей степени, присутствуют в работах различных философов науки и науковедов, что подтверждает наш исходный тезис.

В.В.Дроздов, г.Магнитогорск

ЦЕННОСТИ КАК ФОРМА ОТЧУЖДЕНИЯ И ОТЧУЖДЕННЫЕ ЦЕННОСТИ

Как соотносятся между собой такие понятия, как "ценность" и "отчуждение"? Можно ли считать некоторые ценности одной из форм отчуждения? Что представляют собой отчужденные ценности, как они формируются и какое влияние оказывают на человека и общество в целом? Вот тот круг вопросов, на которые ниже мы попытаемся дать ответы.

Начнем с определения. Само понятие "отчуждение" достаточно много-

гранно и носит, как и всякая другая философская категория, всеобщий характер. Поэтому для дальнейшего анализа выделим существенные признаки этого понятия. Прежде всего, отчуждение - это опредмечивание, отделение результатов деятельности человека с дальнейшим превращением их в самостоятельные, господствующие над ним и враждебные ему силы. В процессе отчуждения человек превращается из активного субъекта в пассивный, манипулируемый объект.

Для того, чтобы определить, могут ли некоторые ценности быть формой отчуждения, обратимся к теории происхождения ценностей. На сегодняшний день в философии нет единого мнения по этому вопросу. Каждый автор разрабатывал свою концепцию: от религиозной - "только божественным ценностям могут подчиняться ценности человеческие" (Н.А.Бердяев) и трансцендентной - ценность как идеальное бытие (В.Виндельбанд, Г.Риккерт) до релятивистской и плюралистической - множественность равноправных ценностных систем (В.Дильтей).

Не оспаривая того положения, что существуют вечные, общечеловеческие ценности, нам кажется очевидным, что в повседневной жизни ряд ценностей люди создают для себя сами и сами же затем начинают этим ценностям следовать и подчиняться. А раз так, то, исходя из определения отчуждения, некоторые жизненные ценности можно отнести к одной из форм отчуждения. Это, в свою очередь, порождает ряд вопросов. Стоит ли преодолевать эту форму отчуждения? Как происходит подчинение ценностям, добровольно или принудительно? Осознает ли это человек? Где критерий, по которому можно отличить истинные ценности от ложных?

То, что человек сам для себя формирует определенные ценности и сам начинает им следовать, - процесс, несомненно, необходимый. С одной стороны, в этом случае ценности выступают как некие цели, ориентиры в человеческой жизни, а с другой стороны, именно наличие ценностей и характеризует человека как цельную, зрелую личность. Опасность наступает, на наш взгляд, тогда, когда человек начинает служить ложным ценностям и ориентируется на них как на истинные, и наоборот, истинные ценности начинают восприниматься человеком как чуждые, навязанные ему, враждебные. Почему так происходит, что является причиной этого?

Нам представляется, что при ответе на вопросы подобного рода следует согласиться с мнением А.И.Титаренко, в соответствии с которым моральная форма отчуждения пронизывает все сферы человеческого бытия при капитализме и является причиной того, что человек все более отчуждается от истинных ценностей и подчиняется ценностям мнимым. Это тем более важно, что, вступая на путь капиталистического развития, наше общество должно быть готово к тому, что неминуемо столкнется с формами отчуждения, присущими этому строю. Не вызывает сомнений и положение К.Маркса о том, что именно отчужденный труд порождает все остальные виды отчуждения (в том числе и моральное). В чем же проявляется эта форма отчуждения, и чем она опасна для общества? Приведем некоторые выдержки из работы А.И.Титаренко "Анти-идеи": "Во-первых, это отчуждение от личности её способности (и права) на моральное творчество, на производство нравственных ценностей. Такое производство, совершаясь не во внутриличностном мире индивида, а в недрах

"общества вообще" или "государства", становится для человека безличным. Во-вторых, это отчуждение от личности действующих норм и запретов морали. Они начинают выглядеть как чуждые, враждебно поработшающие его силы. В-третьих, отчуждение от человека его нравственной сущности, его моральное раздвоение на подлинную и неподлинную сущность" (1).

Все перечисленное выше приводит к тому, что моральные и нравственные ценности уходят на второй план, их место занимают, а точнее сказать, их вытесняют предметные ценности, а присвоение этих новых ценностей постепенно превращается в смысл жизни человека. Тем самым изменяется сознание людей, которое порождает ненасытную жажду потребления и присвоения все большего количества вещей. Причем акт потребления распространяется и на культурные ценности. Их тоже потребляют, но уже больше для престижа, чем с целью обогащения своего внутреннего мира. Ориентация на новые ценности рождает и новых кумиров. В нашей современной культуре уже прижился и уверенно себя чувствует новый герой-одиночка с набором таких качеств, как равнодушие, цинизм, жестокость, морально-эмоциональная холодность. Но если ещё до недавнего времени ярко выраженная форма этих качеств считалась отклонением от нормы, то сегодня все эти качества часто воспринимаются не только нормальными, но и возводятся в ранг своего рода "новых ценностей".

Это, в свою очередь, приводит к тому, что обесценивается мораль, нравственность, героические поступки, их место все чаще занимают престиж, известность, популярность, которые в современном мире достигаются не упорным трудом и талантом, а простым актом покупки. Изменение системы ценностей неминуемо влечёт за собой изменение смысла человеческой жизни в целом. Причем самое страшное, на наш взгляд, заключается в том, что человек в погоне за лжеценностями так и не сможет понять, осознать, раскрыть свою подлинную сущность. Наше общество, как ни печально, все увереннее встает именно на этот путь развития. Почему так происходит? Может быть, это неизбежный этап в социальном развитии, который необходимо пройти, чтобы затем общество выработало своего рода "иммунитет" к такого рода ценностям и образу жизни. В противном случае, человеку нравственному и моральному уже просто не найдется места в будущем, и он обречен на исчезновение.

Литература

1. Титаренко А.И. Антиидеи. Опыт социально-этического анализа. - М., 1976.

Е.В.Зброжск, г.Екатеринбург

ЦЕННОСТИ ВИКТОРИАНСТВА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ XIX-XX ВЕКОВ

В настоящее время в российском обществе на разных уровнях обсуждается проблема формирования системы ценностей современного постсо-

ветского общества. Одним из важных моментов в этом процессе является то обстоятельство, что сейчас активно формируется средний класс, ориентированный преимущественно на западные ценности (например, неприкосновенность частной собственности, деловитость, прагматизм и пр.) Поэтому представляется целесообразным обратить внимание на тот удивительный феномен в истории европейской культуры, когда господство среднего класса достигает своего пика, ибо олицетворялось и поощрялось самой королевой и носит ее имя - викторианский период.

XIX век в английской культуре почти полностью совпадает с викторианской эпохой, которая является одним из наиболее цельных и одновременно парадоксальных периодов в истории Англии. Один из парадоксов заключается в том, что эпоха, которая больше всего ценила устойчивость и стабильность во всем, на самом деле была динамичной и по сути - переходной к новому, особому периоду - культуре XX века.

Период пребывания на троне королевы Виктории включает важнейшие изменения в состоянии британского общества: Англия за одно поколение превратилась в первое индустриализованное и урбанизированное общество современного типа, при этом страна сумела избежать революционных событий, захлестнувших многие страны на континенте. Этот процесс в очередной раз сделал явной одну из базовых ценностей английской культуры в целом - общественный порядок, который строится на признании принципов равенства, терпимости и мирного сосуществования самых противоречивых культурных и социальных элементов (например, монархии и парламента). Англичане, и в частности, викторианцы высоко ценят роль традиции в обществе, поэтому "стремление все сохранить" нашло свое отражение в психологии консерватизма.

Это страстное стремление к стабильности, к возведению прочных барьеров против времени и перемен привело к тому, что викторианское общество было подчинено приобретению материальной собственности и извлечению прибыли. Такие элементы культуры, как ценности, установки, обычаи, правила владения и наследования собственности рассматривались в качестве высшей степени развитости социальной организации. Институту собственности придавалось настолько большое значение, что его считали одним из непеременимых условий культурной эволюции. В связи с этим вполне обоснованно можно характеризовать викторианское общество, используя термин Э.Фромма - "модус обладания", так как он был ведущим в жизнедеятельности человека викторианской эпохи.

Если культуру понимать как поле ценностно-жизненных ориентаций, то викторианское общество из множества смыслов, предлагаемых переходным временем, выбрало тот, который в наибольшей степени отвечал духу самосохранения и чувственным потребностям человека. Таким образом, исходя из типологии культур П.Сорокина, викторианская культура, безусловно, относится к сенситивному (чувственному) типу, в котором реально значимым признается лишь данный в опыте мир. В этой культуре человек ориентирован на удовлетворение чувственных потребностей, ценит уют и комфорт превыше всего. Викторианцы принимали за комфорт и хороший вкус "философию изобилия", и "если раньше слово "комфорт" значило "ду-

шевное утешение" (Comforter в английской Библии - Утешитель, имя Святого Духа), то отныне и впредь оно означает удобство в материальном окружении" (1, 308). Это внесло существенные изменения в английский стиль, который подразумевает сдержанность и чувство меры, строгость формы, рациональность мышления. Викторианский стиль, отражая вкусы нового класса - среднего или буржуазии, который господствует в западном обществе с XIX века, являет собой удивительную эклектику и стремление владеть как можно большим количеством материальных ценностей.

В то же время среди деловых людей начинает цениться скромность, неброская утонченность и безупречность в одежде - эти качества высоко ценятся представителями среднего класса как одно из средств для достижения жизненного успеха в полном соответствии с законами конкуренции. Выделяться из своего окружения - вещь неприемлемая для викторианцев и это позволяет считать их историческим прототипом "человека-массы", о котором пишет Х.Ортега-и-Гассет в работе "Восстание масс", и который стал одним из главных действующих лиц в культуре XX века.

Этот "средний человек", занятый предпринимательской деятельностью, либо имеющий доходную профессию юриста, врача, ученого, преподавателя и даже художника и писателя, превыше всего ценит личное счастье. Э.Фромм рассматривал негативный смысл понятия "индивидуализм" как "право собственности на самого себя", т.е. право и обязанность посвятить всю свою энергию достижению собственных успехов.

Основные ценностные установки, ориентированные на утилитаризм и процветание нации, закладывались всей системой воспитания и образования в сохраняющихся и по сей день престижных колледжах Оксбриджа. Польза, комфорт, достаток - эти ценности сенситивной культуры доминировали в общественном сознании викторианцев. И, соответственно, превыше всего ценились такие черты, как бережливость, инициатива, рассудительность, способность много и хорошо работать, умение держать свое слово при любых обстоятельствах, здравый смысл. Все эти качества были свойственны характеру "истинного" англичанина - викторианского джентльмена, т.е. "спортсмена, завсегдатая респектабельного клуба, прекрасного семьянина, а главное, человека, умеющего, прежде всего, любить факты и пренебрегать тем, что не имеет практической ценности" (Дж. Голсуорси).

Семья имеет почти священное значение для викторианцев, что нашло свое отражение в одном из самых значимых в современном западном обществе празднике - в обряде Рождества. Именно в викторианскую эпоху Рождество превратилось в главный праздник англосаксонского мира, благодаря которому поддерживалось уважение к семейному очагу и укреплялось единство между поколениями. Для большинства англичан семья и солидный дом до сих пор имеют огромное значение: их девиз "мой дом - моя крепость" подчеркивает культ частной собственности и частной жизни (для которого есть даже специальное слово *privacy*).

Следует также отметить, что влияние викторианства в области морали и нравственных ценностей (воспитания, семейных отношений, нравственных законов общества) сохранялось и в английской, и в американской культуре очень долго и на протяжении XX века. Однако, многие добродетели, такие,

как присутствие духа, сдержанность в проявлении эмоций, самоконтроль, самообладание, зачастую принимали крайнюю степень, превращаясь в пуританскую чопорность, ханжеское лицемерие и нетерпимость к малейшим "порокам". В заключение надо добавить, что даже само отрицание викторианских норм и ценностей очень долго было основой творчества многих писателей, режиссеров театра, а затем и кино. Борьба с ними, а главное, протест против философии "собственничества, обладания, потребления" как основной ценностной установки буржуазного общества, являлось важной частью искусства и философии XIX-XX веков и сохраняет свое значение до сих пор.

Литература

1. *Очерки по истории мировой культуры / Под ред. Т.Ф. Кузнецовой. - М., 1997.*

В.А.Иванова, г.Курган

ОСНОВНЫЕ МОДЕЛИ КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Философы и культурологи нередко констатируют наличие кризиса европейской культуры. Многие пытались предложить свой подход для анализа сложившейся ситуации. Однако на сегодняшний день все еще нет общепризнанной методологии их анализа. Поэтому начать следует с общей классификации основных мировоззренческих направлений, в качестве которых можно выделить натуралистическое, идеалистическое и реалистическое (или социально-культурное). Каждому из них соответствует некоторое множество возможных моделей. Но есть среди них и такие, которые выходят за рамки этой классификации и обнаруживают интегральные признаки. Следовательно, в основу общей систематизации следует положить некоторую эмпирическую базу имеющихся в наличии моделей кризиса современной культуры. В самом общем приближении, не претендующем на исчерпательность, это следующие модели: либеральная, экзистенциалистская, мессинская, органицистская, этическая, индустриальная, социетарная (коммунаторная). Рассмотрим их подробнее.

Представители либеральной модели (М.Вебер Ф.Фукуяма, А.А.Зиновьев) констатируют отсутствие кризисной ситуации: "Запад достиг ситуации зрелости. И хотя он время от времени впадает в состояние кризиса, дающее повод паникерам и недоброжелателям говорить о его упадке и скорой гибели, он еще не достиг вершины своего расцвета" (1, 24). Ф.Фукуяма предвещает конец истории и универсализацию западной либеральной демократии: "В сфере идей, сознания, все больше государств предпочитает эту модель, но в материальном мире до победы еще далеко" (2, 143). "Триумф Запада очевиден, так как у либерализма нет жизнестойких альтернатив" (2, 134). В данной либеральной модели государства и культуры разрешены все противоречия и утолены все потребности, нет борьбы и серьезных конфликтов.

Экзистенциалистская модель (Г.Гессе, Г.Честертон, К.Ясперс, Х.Ортега-и-Гассет) констатирует кризисную ситуацию времени, называя ее "неврозом целого поколения", которым охвачены не только слабые и неполноценные индивидуумы, а как раз сильные, наиболее умные и одаренные. Отдельный человек перестает быть полноправным представителем народа, а становится единицей массы без "своего подлинного мира, корней и почвы". Он становится управляемым и взаимозаменяемым. Жизнь превращается в отвратительную историю болезни. Выход из сложившейся ситуации каждому члену общества придется искать самостоятельно в своих внутренних силах. Забвение экзистенциальной коммуникации - главная причина современного кризиса культуры, по Ясперсу.

Мессианская модель (В.Шубарт, В.С.Соловьев). Европа достигла мирового господства, но неизбежно должно возникнуть противодействие, некая сила, которой станет Россия. Такова ее историческая судьба - восставать против Европы и там, где возможно, сменить ее в правлении миром, как это предсказывали в 1918 г. Шпенглер, в 1871 - Данилевский, в 1816 - Наполеон I. "Россия вынашивает по отношению к Европе мысль о своем призвании, что, в конечном счете, стало русской национальной идеей" (3, 63). Россия не стремится ни к завоеванию Запада, ни к обогащению за его счет - она хочет его спасти, так как русская душа ощущает себя наиболее счастливой в состоянии самоотдачи и жертвенности. Другой вариант мессианской модели связан с европоцентризмом.

Органицистская модель (О.Шпенглер, Н.Я.Данилевский). О.Шпенглер выделил в мировой истории восемь самостоятельных культур, каждая из которых за тысячелетие своего существования, подобно биологическому организму, переживает юность, зрелость и старость. Умирая, культура из живого организма перерождается в механическую "цивилизацию" - понятие бесплодия и гибели, когда уже невозможны качественные достижения, а лишь количественные. Отвергая теорию прогресса, Шпенглер писал, что западная "фаустовская" культура вступила в стадию гибели, а "русско-сибирская" культура только зарождается. Однако в его концепции отсутствует конечная цель и смысл истории.

Этическая модель близка к экзистенциалистской модели, но она предлагает иные пути выхода из кризиса культуры (Й.Хейзинга, А.Швейцер). Среди причин упадка европейской культуры авторы указывают на утрату человеком творческой сущности труда в процессе конвейеризации и механизации промышленного производства, утрату содержательности досуга, разобщение общества, рост национализма, потерю этического содержания и все усиливающееся ощущение одиночества человека. А.Швейцер связывал побудительное действие к творческому развитию культуры с избранным меньшинством, с "личностями, наделенными индивидуальностью", придавая особое значение необходимости сохранения духовной культуры, без которой человеческое общество распадется, деградирует.

О "кризисе адаптации", ускорении темпа перемен, приближении духовной стандартизации повествуется индустриальная модель (А.Тоффлер, Л.А.Уайт), где ключ к пониманию роста и развития культуры - технология. В своих работах американский социолог А.Тоффлер проводит мысль о том, что че-

ловечество переходит к новой технологической революции. На смену Первой волне (аграрной цивилизации) и Второй (индустриальной) приходит Новая волна, ведущая к созданию сверхиндустриальной цивилизации.

А.Тоффлер обращает наше внимание на ускорение темпа перемен, влекущее за собой психологический фактор, нарушающий наше душевное равновесие, изменяющий наше восприятие жизни, которое порождает ощущение эфемерности, скоротечности, мимолетности и непостоянства. Развитая система проката различных вещей, "экономика недолговечности", возрастающая географическая мобильность и другие факторы повышают производство "психоэкономической" продукции. Знаменитости-однодневки, образы-"бомбы", реальные и вымышленные, занимают важное место в нашей жизни, служат для нас образцами поведения. Ускоряющееся течение жизни через сознание потока "людей-заместителей" у многих реальных людей приводит к неустойчивости склада мышления, индивидуальности, характера, психики.

Он предупреждает о новых опасностях, социальных конфликтах и глобальных проблемах, разрешить которые и помочь обществу выйти на новый виток развития могут только носители знания, культуры, способные создать новые технологии, повлиять на скорейший выход из сложившейся ситуации. Сама культура состоит из ценностного ядра, а также из информационно-властной и технико-орудийной оболочек. Постоянно на ценностное ядро культуры влияют новые информационные носители, осуществляя "процесс массивификации". Ядро осуществляет обратный "процесс демассивификации", стремясь сохранить свою индивидуальность, целостность, что является залогом выхода из любого сложившегося кризиса.

Продолжает действовать и социетарная (коммунаторная) модель кризиса современной культуры (К.Маркс, Э.Фромм, Ю.Хабермас), которая видит причину кризиса мировой цивилизации в нерешенности фундаментальных социальных и экономических проблем.

Марксова концепция отчужденного труда своеобразно преломилась и в современном постмодернизме, знаменующем собой новый виток общекультурного кризиса. Возможно, он и даст ответ на поставленный вопрос об интеграции существующих подходов. Но нельзя сбрасывать со счетов и вероятность того, что такого всеобъемлющего ответа просто нет и быть не может по причине онтологической сложности, которая характеризует природу человеческого бытия, его сознания и культуры.

Литература

1. Зиновьев А. А. *Запад*. - М., 2000.
2. Фукуяма Ф. *Конец истории // Вопросы философии*. - 1990. - № 3.
3. Шубарт В. *Европа и душа Востока*. - М., 2000.

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

На сегодняшний день проблема виртуальной реальности (VR) и трансформации различных аспектов человеческого бытия в связи с ее появлением становится одной из самых актуальных. Можно выделить следующие основные подходы к рассмотрению этой проблемы.

Первый - это предельно широкое понимание виртуальной реальности, например, в работе С.А.Борчикова. "Все в мире - виртуальная реальность, - утверждает он, - поскольку благодаря знанию обретает признаки реальности, но в действительности в таком виде - в качестве знания материального объекта не существует. Онтологически существуют сами объекты, а не их знания" (1, 33). Также предельно широкое понимание виртуальной реальности имеется в работах И.Г.Корсунцева (2), который связывает VR с представленностью бытия в рефлексии субъектов. Данная концепция обобщает и экстраполирует сферу виртуальной реальности на сферу субъективной реальности, или, точнее, субъективной реальности коллективных субъектов, картину мира, свойственную той или иной культуре.

Для другого подхода характерно включение в виртуальную реальность сложной технической системы - компьютера, его аппаратного и программного обеспечения. Предметом этого направления являются прежде всего виртуальные компьютерные миры, главная отличительная черта которых - интерактивность, т.е. возможность взаимодействия пользователя с компьютерными порождениями (3; 4; 5). Третий подход заключается в применении понятия виртуальной реальности к реальности когнитивных моделей, абстрактных понятий и категорий, которым не всегда соответствуют реальные физические процессы; к художественному вымыслу и образам фантазии - книгам, фильмам, живописи, а также снам, мечтам, измененным состояниям сознания (6; 7; 8).

Если выделять нечто общее во всех этих подходах, то можно сказать, что виртуальное не есть несуществующее, просто мы не можем приписать ему материальное существование. В широком смысле виртуальную реальность можно охарактеризовать как феномен устойчивости некоей структуры, не являющейся ни объектом, ни пространством в физическом смысле. Виртуальная реальность всегда имеет среду своего существования и некоторое постоянно воспроизводимое отношение к этой среде (3). Эта основная особенность в терминах виртуалистики (научного направления, разрабатываемого Центром виртуалистики Института человека РАН) именуется свойством порожденности. Помимо этого свойства, как правило, отмечают то, что объекты виртуальной реальности существуют только актуально, пока в порождающей реальности происходят процессы порождения виртуальных объектов. Виртуальная реальность подчинена своим законам, в ней имеются свое время и пространство, несводимые к законам, времени и пространству ординарной, порождающей реальности, т.е. виртуальная реальность автономна. Объекты виртуальной реальности, несмотря на свой статус по-

рожденных, взаимодействуют с объектами порождающей реальности как онтологически равноправные, что можно определить как интерактивность.

Эти характеристики виртуальной реальности общеприняты, однако в аксиологическом плане важнейшим выступает рассмотрение виртуальной реальности как адиафоры (6). Виртуальная реальность сама по себе является чистой формой, пространством, готовым для заполнения, "нулевым пространством". В этом смысле можно провести аналогию с учением стоиков об адиафоре как области, лишенной какой бы то ни было положительной или отрицательной оценки, как "безразличном", о котором нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существует, ни того что оно истинно или ложно, полезно или бесполезно. "Нулевое пространство" нейтрально. Адиафора есть чистый смысл, лектон. Полным лектоном становится, будучи высказанным, т.е. осмысленным, ценностно насыщенным высказыванием. Таким образом, делает вывод Опенков (6), виртуальная реальность суца через наделение смыслом. Это перекликается с идеей культового писателя российских "компьютерщиков" С. Лукьяненко, через весь цикл произведений которого, посвященных компьютерной виртуальной реальности, "глубине" ("Лабиринт отражений", "Фальшивые зеркала"), красной нитью проходит мысль, что "глубина" без нас ничто, картинка, только мы даем ей точку отсчета, воплощаемся в ней, придаем ей, пусть бессознательно, логику, пространство, время, смысл и систему ценностей.

Отметим, что все приведенные характеристики могут быть применены к виртуальной реальности в любом ее определении, однако в дальнейшем мы будем рассматривать именно компьютерную виртуальную реальность и, конкретно, ее аксиологический аспект.

Можно выделить три основные линии рассмотрения этой проблемы:

- представленность общечеловеческих ценностей в виртуальной реальности и трансформация этих ценностей;
- влияние новых информационных технологий на культурный процесс трансляции ценностей будущим поколениям;
- возможность создания новых ценностей в самой виртуальной реальности и ценности, присущие виртуальной реальности.

Н.Розов отмечает двухслойный характер ценностей. Ценности, по его мнению, включают рациональный, понятийный слой, который более легко изменчив, теснее связан с целями, правилами, ограничениями поведения, а также более глубокий иррациональный, символический слой, который устойчив, прочно вплетен в культурную традицию (9, 94-95). Мы полагаем, что основой системы ценностей человека являются иррациональные, глубинные ценности-смыслы, как их понимает В.Франкл, рациональные же можно рассматривать как промежуточные, через которые человек может реализовать базовые иррациональные ценности.

Что касается проблемы представленности общечеловеческих ценностей в виртуальной реальности и трансформации этих ценностей, то мы предполагаем, что само становление виртуальной реальности как обретение ею смысла происходит на основании иррационального ценностного слоя, органически связанного с бессознательными и эмоционально-образными компонентами психики и поведения. Индивиды воплощают в нулевом про-

странстве себя, свои различные ипостаси, свернутые и неявленные в ординарной реальности виртуальные личности, и за каждым воплощением стоит неосознаваемая, иррациональная ценностная составляющая.

Здесь следует обратить внимание на следующие аспекты проблемы: ценности ординарной реальности могут переноситься в реальность виртуальную как в адекватном, так и в трансформированном виде, вплоть до инверсного, как отрицание ценностей ординарной реальности. Простейший пример такой инверсии ценностей - самый популярный на сегодняшний день вид компьютерных игр - шутеры, или "стрелялки", основная цель и смысл которых - убить как можно больше и кровавее, а основной девиз можно выразить в стиле мультипликационных героев MTV Бивиса и Бадхеда: "Мертвяки - это круто!". В сети Интернет инверсия выражается, к примеру, в том, что большая часть ников (имен, под которыми пользователь известен другим, и которые выбирают самим пользователем) в чатах (системах общения в реальном времени) носит явно провокационный характер: "Летальный Исходец", "О без Янь", "Святой Врааль", "Обмороченная наворочка", часто встречаются откровенно панковские "Мразь", "Прикол". Явно нецензурные ники в чатах, как правило, запрещены.

Процесс адекватного переноса ценностей в виртуальную реальность является основанием для различных концепций дистанционного образования, обучающих программ различных типов, виртуальных музеев, выставочных залов, электронных библиотек и т.д., то есть тех областей, которые так или иначе предполагают соотнесение с ординарной реальностью.

В качестве примера трансформации отдельных ценностей можно рассмотреть ценность объективного знания, раскрывающего суть вещей, и ценность постоянного приращения знания (ценность нового знания). Эти ценности заявляются как основные в концепции информационного общества. И здесь возникает следующий вопрос: что есть объективное знание в нематериальной, изменчивой, недоступной для опытной проверки виртуальной реальности? Знание об объекте в виртуальной реальности не предполагает соотнесения с объектом, здесь истинно то, во что мы верим или хотим верить, поэтому проблематично говорить об объективном знании. Что касается производства нового знания, то, как нетрудно заметить в процессе работы с информационными сетями, во-первых, информация многократно повторяется и в таком информационном потоке трудно выделить новое; во-вторых, информация, заявляемая как новая (новое знание) в большинстве своем есть лишь компиляция и интерпретация уже существующего и не несет в себе действительной новизны. Уже эти факты указывают на трансформацию такой ценности, как новое объективное знание в виртуальной реальности.

Кроме трансформации ценностей, этот пример указывает и на проблему трансляции ценностей - не затеряется ли транслируемая ценность в потоке интерпретаций. Еще одна проблема: если в ординарной реальности мы ограничены обществом, трансформация ценностей при их трансляции, как и трансляция новых ценностей, есть медленный и болезненный процесс, ограничиваемый и направляемый потребностями самосохранения общества, то в виртуальной реальности трансляция и новых, и трансформированных ценностей мгновенна и беспрепятственна. В этом плане виртуальная реальность может вступать в конфликт с ординарной, что мы сейчас и наблюдаем,

в частности, в виде бесконечных полемик о пользе и вреде компьютерной техники и в бесплодных на сегодняшний день попытках жесткого правового регулирования информационных потоков сети Интернет.

Говоря о возможности создания новых ценностей в самой виртуальной реальности и проблеме ценностей, присущих виртуальной реальности, мы считаем нужным отметить, что иррациональная, глубинная составляющая человеческих ценностей своей неотъемлемой составляющей имеет ценности, относящиеся к жизни, здоровью, телесной целостности и неприкосновенности человека, которые необходимы для физического выживания человека. До тех пор, пока род человеческий имеет телесность, они так или иначе будут одними из предельных оснований нашего сознания и поведения, по крайней мере, в той основной реальности, где мы существуем физически. В их основе лежит идея смертности человека и хрупкости его существования, и именно поэтому они не могут стать ценностями виртуальной реальности, ибо в ней смерти нет. Вместо смерти, неотвратимой и необратимой, есть бесконечная череда перерождений, причем в каждом из новых воплощений по желанию может быть сохранена память о предыдущих, и это есть бессмертие виртуального субъекта, ограниченное лишь временем существования ординарной порождающей реальности - бренного тела.

В этом плане проблематичен перенос в виртуальную реальность ценностей, так или иначе связанных с телесным существованием человека. Более того, можно предположить, что ценности, создаваемые в самой виртуальной реальности, не будут иметь этой составляющей.

Однако глубинные ценности, смыслы человеческого существования своим критерием имеют как раз способность человека отвлечь своей хрупкой жизнью за их воплощение. Если же ценности виртуальной реальности не несут в своей основе этой уникальности и хрупкости существования, то не являются ли они всего лишь игровыми. Мы не считаем себя вправе дать окончательный положительный ответ на этот вопрос, однако заметим, что аргументами в его пользу будут такие яркие характеристики виртуальных реальностей, как анонимность и карнавальность (феномен карнавальности виртуальной реальности рассмотрен В.Нестеровым (10)).

Кроме того, учитывая своеобразие темпоральности и пространственности виртуальной реальности - конденсацию времени и размытость, неопределенность пространственных границ - мы можем утверждать, что ценности виртуальной реальности преходящи, относительноны, направлены лишь на построение актуальных в данный момент и в данном контексте социокультурных регулятивов. И так как устойчивые ценностные ориентации принимают характер общественных норм, то сами общественные нормы в виртуальной реальности также относительноны. И это подтверждается практикой взаимодействия в сети Интернет. Несомненно одно - в компьютерных виртуальных реальностях создаются свои системы ценностей, требующие серьезного философского осмысления.

Важно то, что человек, взаимодействующий с виртуальной реальностью (как и в реальной жизни), оказывается перед проблемой выбора, принимать ли ему виртуальную реальность как уже насыщенную чьими-то ценностями и смыслами (заметим также, что "ассортимент" смыслов и систем ценностей

здесь более широк и доступен, чем в реальной жизни), либо строить свою аксиологическую интерпретацию используемой информации. Остался суший "пустяк" - научиться строить и интерпретировать. Иначе говоря, проблема мировоззрения, образования, культуры человека в наше время обостряется и выходит на новый уровень.

Таким образом, мы попытались обозначить основные направления исследования изменения системы ценностей как индивидуальных, так и социальных, в связи с изменением структуры реальностей современного человека и включением в нее виртуальной реальности. Исследование данной проблемы является важной составляющей комплексного исследования положения и роли человека в современном мире.

Литература

1. Борчигов С.А. *Метафизика виртуальности (Опыт единой теории виртуальной реальности)* // Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 8. - М., 2000.
2. Корсунцев И.Г. *Прикладная философия: субъект и технологии*. - М., 2001.
3. Дацюк С. *"Нау-хау виртуальных технологий"*. http://www.zhurnal.ru/5/vir_tech.htm
4. Игнатъев М. Б. *Мир как модель внутри сверхмашины: Тезисы докладов на конференции "Технологии виртуальной реальности" ГосНИИАС*. - М., 1995.
5. Шаповалов Е.А. *Философские размышления о виртуальной реальности* // Вестник СПб университета. Сер.6. - 1996. - №2.
6. Микешина Л.А., Опенков М.Ю. *Новые образы познания и реальности*. - М., 1997.
7. Носов Н.А. *Виртуальная психология*. - М., 2000.
8. Розин В. *Семиотические исследования*. - М., 2001.
9. Розов Н.С. *Философия гуманитарного образования*. - М., 1993.
10. Нестеров В. *Карнавальная составляющая, как один из факторов коммуникативного феномена чатов*. <http://www.pnec.mels.ru/alisa/karnaval.htm>

С.А.Ковалев, г.Омск

ЦИВИЛИЗАЦИИ И СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ

Актуальным является вопрос о системах ценностей цивилизаций, о том, как эти системы соприкасаются друг с другом, насколько они взаимодополняются или, может быть, взаимоисключаются. Ответы на эти вопросы, на взгляд автора, может дать цивилизационный подход, достаточно популярный и стремительно развивающийся в философской, исторической и других науках.

Цивилизационный подход предполагает, во-первых, членение исторического процесса на цивилизации, которые, как говорил А.Дж. Тойнби, выступают в роли наименьшего исторического пласта (1, 223); во-вторых, признание множества цивилизаций, каждая из которых цивилизована по-своему, согласно цивилизационному подходу уникальна, а значит и те ценности, которые она в себе несет, также уникальны, хотя часто кажутся антигуманными и противоречат ценностям другой цивилизации (зачастую западной).

Наверное, самая главная заслуга сторонников цивилизационного подхода заключается в том, что они не столько поставили под сомнение значение за-

падных универсальных ценностей для остального не-Запада, сколько постарались убедить нас в том, что и ценности остальных цивилизаций являются ценностями в полном смысле этого слова. И даже более того, поставили вопрос о том, насколько сами ценности западной цивилизации позитивны и гуманистичны. "Запад завоевал мир не из-за превосходства своих идей, ценностей или религии, но скорее превосходством в применении организованного насилия. Жители Запада часто забывают этот факт; жители не-Запада никогда этого не забудут", - пишет С.Хантингтон (2, 499). Таким образом, то, что для Запада есть универсализм, для остальных цивилизаций - империализм. В этом случае вполне естественным является глобальное религиозное возрождение, "возвращение к святыням", противопоставление своих "истинных" ценностей ценностям, привнесенным извне. Эти все объективные для наших дней факты являются ответом на восприятие мира как "единого целого".

О каком-либо конкретном числе ныне существующих цивилизаций говорить сложно, так как это самое число у каждого из авторов цивилизационного подхода свое. Немного упрощая задачу, позволю себе вкратце перечислить "явные", кардинальным образом отличающиеся друг от друга миры и их системы ценностей. По нашему мнению, в современном мире можно выделить западно-христианскую, восточно-христианскую, исламскую и восточно-азиатскую цивилизации. Безусловно, такое деление современного многогранного и многоликого мира является лишь вынужденным упрощением действительности, но дело заключается в том, что выделенные цивилизации резко отличаются друг от друга по наличию различных ценностей.

Действительно, каждая цивилизация признает истинность только своей религии и ценностей, которые она в себе несет (это характерно в особенности для первых трех выделенных нами цивилизаций). Данное понимание может послужить аксиологическим обоснованием необходимости осуществления джихада или крестового похода, что позволяет говорить о столкновении систем ценностей, которое воплощается в столкновении цивилизаций. Причем, внутрицивилизационное столкновение политических интересов и ценностей не сравнимо с межцивилизационным столкновением ценностей, которые несут в себе западно-христианская, восточно-христианская и исламская цивилизации. И если разногласия политического характера можно уладить путем переговоров и компромиссов, то в случае с вопросом о системах ценностей разных цивилизаций такие компромиссы невозможны. Борьба между разными цивилизациями зачастую ведется не столько из-за самих территорий и материальных ценностей в виде их природных ресурсов, сколько из-за того, что являющаяся объектом спора территория часто рассматривается одной или обеими сторонами как крайне важный символ их истории и идентичности, как некая священная земля, как непреходящая ценность, дарованная тому или иному народу свыше, ярким примером чего может послужить Палестина, борьба за которую между цивилизациями унесла тысячи жизней за сотни лет. Повторяемость, масштабы и жесточенность войн вдоль линий разломов между цивилизациями значительно обуславливается системой разных ценностей, например, расхождениями в интерпретации Бога, добра, зла, идеалов, смысла жизни и т.д. Эти различия в ценностях психологически представляют наиболее убедительное

и обоснованное оправдание для борьбы с "безбожными" силами, которые несут в себе угрозу истинным ценностям.

Но, как известно, наш мир противоречив, наряду с противопоставлением ценностей в истории часто одна цивилизация заимствовала у другой не только технику, но и духовные ценности. Например, нововведения в экономике требовали принятия всего набора либеральных ценностей в политической системе того или иного государства и "протестантского" отношения к труду. Именно западная капиталистическая цивилизация (о существовании которой можно говорить, ссылаясь на неомарксистов и И.Валлерстайна) является в истории главным экспортером своих ценностей, которые частично или полностью восприняты всеми остальными существующими цивилизациями (3, 102). В то же время те "исконные" и "родные" ценности, которые не способствуют удовлетворению исторически сложившихся потребностей, отбрасываются цивилизациями и даже забываются.

Несмотря на все вышесказанное, хотелось бы все же определить, какой из процессов очевиднее прослеживается в жизни цивилизаций - ассимиляция или отрицание системы ценностей других цивилизаций. По мнению автора, на этот ключевой вопрос можно дать следующий ответ: если даже определенные ценности одной цивилизации и воспринимаются другой, то это не означает, что эти самые ценности становятся в последней доминирующими. На примере нашей, восточно-христианской цивилизации, видно, что либерально-демократические ценности, привнесенные с Запада, восприняты лишь небольшим слоем элиты. Ту же самую ситуацию можно обнаружить и в других ныне существующих цивилизациях, например, буддизм является чрезвычайно популярным среди элиты Запада. Большая же часть населения той или иной цивилизации все же избирательно и с опаской относится к привнесенным извне ценностям. Таким образом, вопрос о ценностях цивилизаций является достаточно сложным, противоречивые мнения пронизывают рассмотрение этой темы, создавая тем самым условия для полемики.

Литература

1. Тойнби А.Дж. *Цивилизация перед судом истории*. - М., 1996.
2. Хантингтон С. *Столкновение цивилизаций*. - М., 2003.
3. Фурсов А.И. *Глобальные и региональные проблемы в работах Иммануила Валлерстайна*. Автореф. дис...канд.ист.наук. - М., 1998.

С.А.Ковальчук, г.Пермь

РОЛЬ ЦЕННОСТЕЙ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

Говоря о цели и смысле истории, мы всегда обращаемся к проблеме ценностей. Вопрос о цели и смысле истории относится к родовому (вневременному) в человеке.

Цель истории впереди не как объект, а как установка, направляющая

нас к реализации какой-либо ценности (к примеру, свободы). Ценность не характеризует будущее, она не факт, а акт, ценность указывает нам направление. Всегда будет существовать зазор между вневременными ценностями и их реализацией. Подобное понимание ценностей делает возможным историческое время, его трехмерность, неопределенность, незаданность будущего. Ценности, если и заданы, то не в истории, не во времени.

Мы можем говорить о начале истории только с момента появления ценностей, которые задают цель и смысл истории. В то же время не обосновано давать им историческую интерпретацию. Не ценности подчинены историческому развитию, а история направлена к реализации ценностей. Они одновременно в истории и вне нее.

Постановка вопроса о смысле истории уже подразумевает для человека выход за рамки временного. Возможность постановки вопроса о цели истории делает человеческое "я" единством будущего, настоящего и прошлого. Свобода в истории - это выбор человека не в мире фактов, а в мире ценностей. Только человеку свойственна чувствительность к ценностям. Человек как бы наталкивается на них в истории, обнаруживая родовое, вневременное в самом себе. Выбор ценностей - это выбор человеком самого себя, пути своего развития. Вот отчего активность человека в истории направлена на сохранение мира ценностей.

В то же время, следует понимать, что не существует вечных ценностей. Вне времени не ценности, а принцип различения добра и зла. Человеку, можно сказать, свойственно непреднамеренное понимание ценностей. При этом надо понимать, что содержательная сторона ценностей исторична, но условие понимания, различения ценностей, а это формальная сторона ценностей, вне истории, то, что характеризует вневременное в человеке. Вот отчего, вписываясь в мир, человек остается самим собой. Можно добавить и то, что отход от только содержательного рассмотрения ценностей создает запрет на попытки релятивации ценностей.

Ценности как цели определяют характер истории, ее напряженность, они всегда будут оставаться в истории лишь целями, а не конечным результатом. Ошибочно рассматривать возможность реализации ценностей в самой истории. Факт невозможности построения окончательных решений в истории указывает на трехмерность исторического времени. Мир ценностей не в плоскости возможного будущего. Можно сравнить ценности с постоянно движущейся целью. История не может быть абсолютно завершенной системой, она открыта, хотя и не бесконечна во времени. Человек задается негарантированными целями, которые гарантируют ему бесконечное развитие.

РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ФИЛОСОФЫ О РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЯХ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Наше противоречивое время и глубочайший системный кризис в стране с новой силой поставили вопросы, над которыми задумывалось не одно поколение и не одно столетие, в их числе вопрос о том, каково соотношение религиозных и других культурных ценностей. Если правы В.С.Соловьев, П.А.Флоренский, Н.А.Бердяев, что истоки религии сакральны, то как отразится объективный процесс секуляризации общества не только на религии, но и на всей культуре, системе духовных ценностей конкретных исторических обществ, человечества в целом? В поисках ответов на поставленные вопросы необходимо обратиться к наследию русской религиозной философии "серебряного" века.

Прежде всего, следует отметить, что нет и не может быть единой позиции по проблемам сущности, характера и места религиозных ценностей в общекультурной ценностной иерархии. Для верующего все, что связано с сакральным, и само сакральное занимают безусловно и однозначно первое место в ценностной иерархии. Все мирские, светские ценности нуждаются в "обожении" и лишь тогда приобретают значимость и смысл, когда их касается отблеск священного, божественного. Для русского религиозного философа П.А.Флоренского "святыни - это первичное творение человека; культурные ценности - это производные культа, как бы ... шелуха культа, подобно сухой кожнице луковичного растения" (1, 117). Эти отслоения потом превращаются в "светскую философию, светскую науку, светскую литературу" (1, 117). П.А.Флоренский так же, как и В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, считал и стремился доказать изначально сакральный характер духовных ценностей, их полную зависимость от религии как ядра положительных начал.

Будучи последователем В.С.Соловьева, П.А.Флоренский для доказательства определяющей роли культа в духовной жизни создал логическую схему, которая, по его мнению, соответствует трем видам человеческой деятельности: теоретической (notions), практической (instrumenta) и литургической или сакральной (sakra). Она выражается формулой $i < s > n$, в которой центральный член s (культ) определяет совокупность представлений о мире, нравственности, праве, Боге, науке, догматике (n) и все многообразие представлений о сущности материальной культуры (i) (1, 117).

Подобную точку зрения отстаивал и другой выдающийся русский религиозный философ Н.А.Бердяев. "Культура родилась из культа, - утверждал он. - Истоки ее сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический период была связана с жизнью религиозной. Так было в великих древних культурах, в культуре греческой, в культуре средневековой, в культуре раннего Возрождения. Культура - благородного происхождения. Ей передается иерархический характер культа. Культура имеет религиозные основы" (2, 248).

С этой точки зрения, культура средневековья однозначно предстает как

высший этап в развитии и функционировании духовных ценностей в противовес культуре, которая, начиная с конца средневековья, создавала ценности "под знаком светского, внерелигиозного и даже антирелигиозного начала жизни... утверждала односторонне человеческий, противобожеский принцип, культивировала заветы одностороннего или отвлеченного гуманизма и привела в XX веке к кризису, варварству, бездуховности" (3, 68-69). Обосновывая данное понимание, С.Н.Булгаков подчеркивал: "Не должно быть ничего, принципиально "светского", не должно быть никакой нейтральной зоны, иного религиозного коэффициента. Духовная деятельность человечества, т.е. культура, овеещающаяся и во внешних материальных объектах и в продуктах духовного творчества, должна вырастать также на духовной почве церкви, в церковной ограде, ею должны освящаться, находясь в интимном общении с ней, все стороны жизни..." (3, 74).

Поэтому, преодоление кризиса, по мнению религиозных философов, возможно только на путях возвращения к религиозным ценностям. Различие их взглядов заключается лишь в том, к какой религии эти ценности относятся. Для В.С.Соловьева это должны быть общехристианские ценности, для С.Н.Булгакова - православные и церковные ценности, для Н.А.Бердяева - реформированные христианские. По мнению религиозных философов, только за пределами культуры можно найти критерии ценностной иерархии. Как указывал П. Флоренский, "для расценки ценностей нужно выйти за пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей" (1, 127).

В целом суждения, высказанные русскими религиозными философами, отражают представления о культурных ценностях как составной части религиозных, а также о приоритетной значимости религиозных или связанных с религией ценностей культуры. Изучение генезиса культуры и религии, их истории, применение конкретно-исторического и диалектического методов исследования выявляют односторонность указанной позиции, гиперболизацию роли религии и религиозных ценностей в системе культуры.

Литература

1. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. Т.17. - М., 1977.
2. Бердяев Н.А. Философия неравенства. - М., 1990.
3. Булгаков С.Н. Христианский социализм. - Новосибирск, 1991.

Е.В.Коробова, г.Курган

ИСКУССТВО И ЛИТЕРАТУРА КАК МИР ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СМЫСЛОВ

Чувства добрые я лирой пробуждал.

А.С. Пушкин

В приведенной цитате А.С.Пушкина глагол пробуждал - откровение, ибо в нем заключен иной, необходимый, как воздух, подход к художественной

литературе. Согласно этого подхода для того, чтобы распознать ценность художественного произведения, нужно искренне довериться авторскому слову и внимать собственному внутреннему голосу. В руках у читателя самое богатое наследие в мире, оставленное поэтами и писателями, самое влиятельное на душу учение о добре, самые чудные страницы о детстве от Аксакова и Толстого до Шмелева и дальше до Евгения Носова и Василия Белого. Это могучая ограда от зла, если ее правильно выстроить.

Хорошо известно еще одно назначение литературы, выявленное Пушкиным, - вызывать "милость к падшим". Любовь и сострадание щедро отдаются в ней униженным и оскорбленным, убогим и сирым, отверженным. Но, к большому сожалению, эта традиция в отечественной литературе стала постепенно ослабевать. Общечеловеческие ценности, гуманизм, присущие русской классической литературе, стали постепенно вытесняться иными ценностями, антигуманными по своей природе. Ориентируясь на них можно оправдать многое: убийство, насилие, предательство. Родион Раскольников со своей старухой-процентщицей на фоне современных литературных "героев" выглядит вполне интеллигентным юношей, хотя и со странным комплексом вины. Да и жанры так называемой популярной современной литературы заметно снижены: детективы, криминальные, эротические (чаще порнографические) романы и тому подобное. Можно только предполагать, что душа читателя от подобных "художественных ценностей" либо трепещет и дрожит, либо просто дремлет.

Кто или что может сегодня повлиять на ценностные ориентации общества и, прежде всего, молодежи? Что должно лежать в основе гуманитарного познания и творчества? Ответ на этот вопрос требует обращения к ценностно-смысловым категориям, опоры на формы духовного постижения и понимания человеком действительности: на искусство, религию, здравый смысл, язык.

Феномен понимания пронизывает все сферы межчеловеческих отношений, включая историю, политику, обмен мыслями и переживаниями, нравственные поступки и эстетические вкусы. Процесс понимания представляет сложное взаимодействие между знаниями и представлениями, зафиксированными в текстах, письменной и устной речью, субъективными ожиданиями, прогнозами, ассоциациями воспринимающего.

Особенная роль в познании и понимании человеком художественных произведений принадлежит категориям "любовь" и "вера". Действительно, "познание совершается любовью" (Г.Нисский). В традиции отечественной философии любви придается статус истинного знания (у А.С.Хомякова, Вл.Соловьева). Вл.Соловьев назвал любовь путем к осознанию истины, выделяя в любви те же ступени, что и в предметном познании. Э.Л.Радлов писал о любви так: "Предмет, на который обращена любовь, идеализируется, и эта идеализация есть дело воображения, наконец, любовь как творческий акт создает и восстанавливает образ Божий в материальном мире".

С позиций герменевтики, которая сегодня предстает в гуманитарном знании, культуре в целом в качестве одной из фундаментальных форм осмысления человеческого духовного опыта, способна его бытия и понимания, особая роль искусства в своеобразном "программировании" будущих человеческих поступков обуславливается тем, что подлинное искусство всегда

ставит "задачи на смысл" (А.Н.Леонтьев) и предлагает читателю либо конкретные пути ("образцы") их решения, либо побуждает "потребителей искусства" к соответствующему смыслостроительству. Сама категория "образование" этимологически восходит к понятию "эйдос" - "образ", что дополнительно подчеркивает общность природы педагогического и художественного творчества.

Характеризуя феномен искусства, К.Горанов определяет его как своеобразный аналог действительности, специфическое социокультурное действие и процесс общения между людьми. Если научная истина стремится к однозначности и конкретности, то правда искусства принципиально многозначна, полифункциональна. "Истина искусства вовсе не является безликой закономерностью, но есть образ человеческой деятельности, целостности человеческого чувства как действенной силы" (К.Горанов). Искусство (литература, в частности) является языком человеческого согласия, интимным способом включения индивидуального в общественное, средством духовного единения людей.

Искусство, литература - это своеобразная полимодель человеческого отношения к миру, а также ответ на поставленные обществом вопросы. Существенным для этой модели является то, что она не является принудительной. Особенным свойством искусства являются его конструктивные возможности: благодаря искусству человек изменяет свой духовный мир, свои представления о прошлом, настоящем и будущем посредством оценок других и себя, через образное аккумуляирование духовной энергии настраивается на действительное изменение мира посредством оценки, обобщения, фантазии.

Классическая герменевтика подчеркивает особую роль поэзии в познании человека и жизни. Поэты, постигая действительность, как бы отрываются от нее, уходя в мечты и тайные желания человека и, таким образом, открывая эту действительность с новой стороны. В.Дильтей писал: "Черпая из источника жизни, поэзия неизбежно должна выражать жизнепонимание. Это жизнепонимание дается поэту самой жизнью... Оно развивается с развитием поэзии, которая неотступно идет шаг за шагом к своей цели - понять жизнь из ее самой...". Характерной чертой поэзии является то, что она представляет наиболее концентрированную и эмоциональную форму познания. Чувственное познание действительности через поэтические строки не сковано рамками понятийного аппарата науки, познание осуществляется с опорой на художественный образ, и оно "далеко не всегда сгущается и уплотняется до степени определенного суждения: все узнается, но далеко не все осознается в адекватном понятии" (М.М.Бахтин). Искусство в данном случае выполняет предвосхищающую функцию.

Необходимо подчеркнуть, что искусство выражает ценностное отношение человека к предмету. Художественный образ содержит отпечаток человеческой личности, ее ценностных ориентаций, которые влетаются в характеристики изображаемой реальности. Позиция художника сродни позиции любящего человека, который нередко идеализирует предмет своей любви. Человечность, нравственные основания искусства и литературы обусловлены тем, что художественная правда несет не принудительный, директивный, а нравственный заряд. Искусство не может быть рационально разложено на составляющие элементы, так как в этом случае исчезнет его целостность и жизненно-эмоциональная непосредственность.

ЦЕННОСТНЫЕ МОДЕЛИ БИОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ

Несмотря на провозглашенный философией более двух тысячелетий назад принцип "человек есть мера всех вещей", в человеке остаётся невероятно много скрытого, таинственного. Сократовский призыв "Познай самого себя" в полной мере не реализован, несмотря на все достижения философии, биологии, медицины и психологии. Так, от философии требуется определение "биологии человека", которое отвечало бы современным представлениям различных наук. В осмыслении человека исследователь ограничен уровнем естественнонаучных знаний своего времени, условиями исторической ситуации, а также собственными пристрастиями. Рассматривая разносторонние взгляды на биологию человека, можно выделить несколько философских моделей ее понимания: как биологию человеческого тела, биологию инстинктов, биологию страстей и влечений, биологию отношений, биологию действий, социальную биологию.

Человек у Платона, который вводит идею души как бестелесного существа, состоит из помещенной в тело бессмертной души и смертного тела, являющегося ее оковами. Важнейшая часть тела - голова подражает по форме сферическим очертаниям Вселенной и "...являет собой божественнейшую часть нашего тела, владычествующую над остальными частями" (1, 197). В мозге расположены узлы жизни, которые связывают душу с телом. В помощь голове придано и устроено все остальное тело, строение различных частей которого связано с особенностями функционирования бессмертной души. Так, на более благородной передней стороне тела божества поместили лицо и все, связанные с ним "орудия промыслительной способности души": глаза, излучающие свет, а также голос, слух и речь. Кроме бессмертной души, которую божества поместили в туловище и отделили ее от бессмертной души посредством шеи, тело человека обладает еще душой смертной, отвечающей за состояния человека: удовольствие, страдание, дерзость, боязнь, гнев, надежда. Платону принадлежат идеи тела как оков души и души как сущности человека.

Представления о биологии человеческого тела были развиты в XVII-XVIII веках благодаря исследованиям Декарта, Гоббса, Ламетри и др. С позиций господствующего в то время механицизма они представляли тело человека механизмом, машиной, объясняя (как, например, Декарт) движения тела воздействиями шишковидной железы (эпифиза) мозга, будучи обусловленной, в свою очередь, изменениями души. Разрушение телесного механизма ими рассматривалось как смерть человека. Но как метафизик Декарт отстаивает идею о принципиальном различии между душой и телом и о том, что не тело, а именно дух, мышление определяют самую сущность человека. Гоббс вслед за Декартом основным способом жизни человека считает "...лишь движение членов, сердце - это пружина, нервы - нити, а суставы - колеса, сообщающие движение всей машине человеческого тела" (2, 47). К физическим спо-

способностям человека он относит питание, движение, размножение, называя эти способности природными, и определяя человека как одаренного разумом животного. Ламетри перенял взгляд Декарта на живые существа как на машины в том смысле, что их психика и поведение определяются строением их тела и механическими процессами, происходящими в теле. Увлечись идеей единства живого и используя достижения современных наук, изучающих человека, он высказал мысль о родственности человека другим формам живого, не только животным, но и растениям.

Новое видение биологии человека возникает в XIX веке в рамках "философии жизни", с характерным для нее представлением об основополагающем значении для человеческого поведения "психической энергии", присущей инстинктивно-физиологическим влечениям индивидов. Силу, определяющую поведение человека, Ф.Ницше называет "волей к власти", понимая ее как природные инстинкты каждого человека повелевать и повиноваться. Воля к власти рассматривается им как основное свойство живого: "Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но - так учу я тебя - воля к власти!" (3, 82). Сознание, по мнению Ницше, играет второстепенную роль в жизни человека, уступая место автоматической инстинктивно-бессознательной регуляции поведения.

В антропологической философии Фейербаха человек рассматривается как наиболее совершенная часть вечной природы, поэтому к сущности человека он относит, прежде всего, человеческое тело. От природы тело человека надделено естественными потребностями, среди которых важнейшую роль играет потребность в половых отношениях. Физиологические отношения полов принимаются Фейербахом в качестве объективной основы отношений типа мать - ребенок, мужчина - женщина, муж - жена и всех общественных отношений. Фейербах подчеркивает что "отдельный человек не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, и единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты" (4, 203). Поскольку потребность в отношениях Я-Ты заложена изначально в организме человека, то человеческая природа и человеческие отношения понимаются Фейербахом биологизаторски.

К.Маркс и Ф.Энгельс рассматривают вопрос о биологии человека в рамках материалистического понимания общества, согласно которому основой общества является общественное бытие, а основным компонентом последнего выступает материальное производство. С этой точки зрения, биология человека в антропосоциогенезе и в условиях жизни человека в обществе становится общественной, практически-производственной: благодаря предметам, с которыми взаимодействует человек, его биология приобретает общественный характер: "Глаз стал человеческим глазом точно так же, как его объект стал общественным, человеческим объектом, созданным человеком для человека" (5, 120).

В психоанализе З.Фрейда биология человека понимается как выражение бессознательных психофизических влечений - сексуальных и агрессивных, детерминированных инстинктами. Бессознательные влечения (Оно), генетически закрепленные в эволюции человека, не осознаются личнос-

тью, но постоянно вступают в конфликт с сознанием (Я) и той частью психики человека, которая сформирована культурой (Сверх-Я). Из двух основных инстинктов человека - самосохранения и размножения, первый несколько утратил свою значимость, тогда как на первое место вышел инстинкт размножения, выраженный психофизически как либидо, насыщенное энергией слепого влечения. Оно подчиняется принципу удовольствия, возникающему при разряджении этой энергии.

Биология человека является исходным пунктом исследования человека в учении А.Гелена, относящемся к немецкой философской антропологии XX века. Основным теоретическим приемом Гелена при изучении человека является рассмотрение его природы в соотнесении с животным царством. Для Гелена особое положение человека в мире обусловлено его особой биологией. Изучая эту биологию, он стремится разработать для преодоления спиритуалистического и дуалистического понимания человека антропологические категории, которые позволяют постичь человека как некое психофизически нейтральное существо. Поскольку в морфологическом отношении человек представляет собой нечто нежизнеспособное, то возникает вопрос об условиях возможности его выживания. Восполняя эти природные недостатки, человек вынужден сам решать задачу своего выживания, в силу чего является существом действующим. Действовать, чтобы выжить - принципиально важная задача человека. В этой перспективе все жизнепроявления человека выступают, прежде всего, как средства и орудия сохранения и поддержания его жизни. Действие предстает как овладение природой в целях жизнеобеспечения человека. Таким образом, отсутствие ресурсов физической организации человека компенсируется культурой, духовность человека укоренена в его биологии.

По нашему мнению, изменение взглядов на биологию человека связано с изменением представлений в философии о сущности человека, которые эволюционировали от осмысления ее как природной, внешне заданной и неизменной к признанию ее нейтрально-действенной или общественной практически-производственной.

Литература

1. Платон. Тимей // Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 1. - М., 1971.
2. Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. - М., 1962.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. - М., 1998.
4. Фейербах Л. Избр. философские произведения: В 2 т. Т. 1. - М., 1955.
5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 42.

ПРАВО КАК ЦЕННОСТЬ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Анализ основ правовой культуры невозможен без философской рефлексии. Во-первых, это уточнение содержания самих понятий "право" и "культура", характера их взаимосвязи, развития представлений о праве как феномене культуры. Во-вторых, это осмысление тех факторов-явлений, которые "провоцируют" то или иное состояние правовой культуры, формируют ее характер.

Проблемы правовой культуры и ее ценностей ставились множество раз, с разных позиций и в разных целях. Долгое время (от Аристотеля до Гегеля, и эта линия была продолжена) право понималось в контексте общей социальной или цивилизационной, а не собственно культурологической проблематики. При этом речь шла почти исключительно о правовых отношениях, с одной стороны, и правовом сознании - с другой.

В русской философии XIX - начала XX века, в связи с особой остротой поиска духовных основ общества и возможностей реализации общечеловеческих ценностей в социальной жизни, в том числе и в сфере права, проблемы правовой культуры рассматривались мыслителями самых разных направлений. Это прежде всего - Б.Н.Чичерин, П.И.Новгородцев, В.С.Соловьев, Г.Ф.Шершеневич, Н.М.Коркунов, М.М.Ковалевский, Б.А.Кистяковский, Е.Н.Трубецкой и др.

Порой выражение "правовая культура" воспринимается фигурально. При разведении понятий культуры и цивилизации, право, как правило, оказывается в стане последней. Право как бы выпадает из культурологического поля, его духовная составляющая умалается. Все это с особой остротой ставит проблему права как элемента культуры, в том числе собственно духовной культуры.

Наиболее общее представление о культуре развивается в философии культуры. Однако философы существенно различаются в своих подходах к пониманию и изучению культуры и, соответственно, в трактовках ее проявлений в разных сферах жизни, в том числе и в сфере права. Культура - это то, что делает "жизнь достойной жизни" (1, 160). Это крылатое выражение имеет прямое отношение и к базовому определению права, а значит, и к их сущностной взаимосвязи.

Связь права с культурой достаточно противоречива. С одной стороны, право в его исторических формах может выступать и нередко выступает как выражение ограничения свободы человека, в том числе и свободы духа. С другой стороны, правовые отношения и установления выявляют тенденцию к упорядочению жизни, преодолению в ней хаоса, произвола (а значит - несвободы), к гармонизации жизни, пусть относительной и неполной. Вопрос в том - для чего, в сущности, создаются, чему служат правовые установления? Одно дело, если они созданы и используются в интересах государства, общества, подавляющего, усредняющего индивидуальность. Если право представляет собой, например, "возведенную в закон волю господствующего класса", как

это трактовалось в раннем марксизме. И совсем другое, - если правовые установления защищают рядового гражданина, живущего в государстве, в том числе и от произвола этого государства. В последнем случае они могут рассматриваться в качестве феноменов культуры. Тогда правовая культура - это обработка, оформление, облагораживание жизни людей посредством и с помощью реализации правовых отношений, установлений, учреждений, развития деятельности природы правового сознания.

Правовая культура должна быть основана на таких ценностях, которые под общественным интересом признают соблюдение интересов каждого человека. Следовательно, реальная ценность права должна заключаться как раз в том, чтобы создавать гармонию между индивидуальными интересами и ценностями и общественными интересами и ценностями, делающими общество стабильным и безопасным, а бытие личности устойчивым и социально адаптированным.

Государство, формулируя юридические нормы, в первую очередь должно опираться на правосознание и правовую культуру народа, дифференцировать и стимулировать лучшие их образцы, стремиться не к абстрактно-оторванному от жизни и духа страны "творчеству" закона, а объективированию в действующем праве уже интегрированных в общественное сознание эталонов и регуляторов поведения (2, 621).

Согласно неокантианской позиции Б.А.Кистяковского, культура есть вообще механизм создания мифов, свидетельствующий о том, что не все в мире можно рационализировать, поскольку далеко не все рационально. Функция культуры поэтому - созидание, а не познание, как у науки, что совсем не принижает эту последнюю, а только очерчивает ее естественные границы. Кистяковский приходит к выводу о том, что идея власти в полном объеме недоступна рациональному познанию и может быть осмыслена в конечном итоге лишь методами художественно-интуитивного познания. Однако для культурологии достаточно констатировать, что сама идея власти и связанные с нею понятия господства и подчинения - результат социально-психологического взаимодействия индивидов.

Отвергая односторонний подход к праву, свойственный, например, классическому правовому этатизму, Кистяковский под правом понимал сложное многоаспектное явление, неподдающееся однозначному определению. Право, полагал он, необходимо изучать с различных сторон, включая его социологическое, психологическое, государственно-организационное (право как порядок) и нормативное проявления.

Если социологическое (по сути, культурологическое) и психологическое изучение права призвано давать сводку научных данных о праве как явлении причинно обусловленном, то в нормативном понятии, по Кистяковскому, выявляются знания о праве как явлении телеологического порядка, обусловленного трансцендентальными целями. Право при этом предстает как явление разумное и этически ценное. Поэтому, полагал Кистяковский, одни из трансцендентальных целей присущи интеллектуальному сознанию, другие - совести, или сознанию этическому. Основное значение русский философ-правовед отводил целям этическим, определяя их как свободу и справедливость. Отдавая дань причинным отношениям, обуславливающим раз-

витие общества, Кистяковский в то же время полагал необходимым рассматривать социокультурные явления с точки зрения этического понятия справедливости и связанного с ним понятия долга. Он убежден: о всяком общественном явлении можно и нужно судить с нравственной точки зрения, т.е. точки зрения того, удовлетворяет оно идее справедливости или нет. Отсюда берет начало либерально-социалистическая, по существу, доминанта в воззрениях Кистяковского.

П.И.Новгородцев, как сторонник либерально-правовой концепции, выступал против любых общественных течений, ограничивающих свободу личности. Взгляды Новгородцева сформировались под влиянием идей естественного права, работ Фихте, Шеллинга, социальной философии Гегеля и баденской школы неокантианства.

Основа гармоничного развития культуры, по Новгородцеву, заключалась в идее синтеза самоценной автономной личности и этики Гегеля. Создание гармонии частного и коллективного приближают социальные отношения к "общественному идеалу". Новгородцев анализировал эту социокультурную проблематику в историческом аспекте и с современной ему точки зрения. Гармония личного и общественного возможна лишь при высшем синтезе в сфере абсолютной свободы. В историческом измерении такой идеал недостижим, но к нему нужно стремиться. В этом он усматривал разницу между либерализмом и социализмом, который все же настаивал на достижимости общественного идеала.

Логическим завершением социализма, по Новгородцеву, является марксизм. Основное его движущее противоречие состоит в желании соединить утопию и социальный реформизм. В области утопии марксизм претендует на место религии, так как несет в себе попытку разрешения космологической проблемы зла. Любые негативные начала используются как средства добра, следствием чего является классовая борьба. Религиозность атеистического типа поддерживается верой в скорую революцию. Именно поэтому кризис революционного марксизма связан с осознанием невозможности победы над всевластием капитала в обозримом будущем. И даже претензия на научность не может смягчить постигшего его сторонников разочарования.

В конце жизни Новгородцев изменил свою точку зрения на русскую традицию культуры права, представив ее как самобытную и самоценную. Внешним, антропоцентрическим формам права западной цивилизации он противопоставил русскую философию права, истоки которой находил в религиозности славянофилов и Ф.М. Достоевского: "История духовного развития русского народа представляет собой ряд взлетов и падений в стремлении к высшей истине Бога. Ту же картину видим мы и в русской философии права" (3, 242). Новгородцев писал: "Западная философия права прекрасно отдает себе отчет в том, что, помимо права как опоры и вспомогательного средства, живет и действует еще известный внутренний фактор - нравственность, нравы и обычаи, - но она еще не знает особой категории более высокого порядка, который дает им смысл и значение и который в русской философии права особо обозначается как "религиозный склад народа"" (3, 239).

Трактовка правовой культуры русской философской мыслью начала XX

века именно как вида духовной культуры, а ее ценностей как ценностей духовной культуры, заслуживает самого пристального изучения, потому что без решения этих теоретических задач наше движение по пути построения правового социального государства представляется весьма затруднительным.

Литература

1. Элиот Т.С. *Заметки по определению культуры // Общество и культура: проблема множественности культур. Ч. II - М., 1988.*
2. Матузов Н.И. *Теория государства и права: Курс лекций. - М., 2000.*
3. Новгородцев П.И. *О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права: Антология. - СПб., 1999.*

О.В.Кузнецов, г.Курган

"ФУТУРОШОК" КАК МИРООЩУЩЕНИЕ "ЧЕЛОВЕКА МАССОВОГО"

Страх перед будущим, получивший в специальной литературе название "футурошока", занимает одно из центральных мест в иерархии тех страхов, которым подвергается "человек массовый". В связи с этим, хочу заметить, что отождествление страха перед будущим и "футурошока" не вполне корректно. Для человека, если говорить по существу, бояться будущего естественно, поскольку основой оптимизма, в том числе - социального, является надежда. Смерть надежды является смертью человека как существа культурного. Чем больше поколений осталось позади, тем больше опыт преодоления кризисных ситуаций, тем больше оснований надеяться на благоприятное разрешение очередного кризиса.

Помимо житейского плана, надежда имеет, если так можно выразиться, "физический" план, связанный с научными изысканиями и прогнозами, метафизический, связанный с философским осмыслением, и трансцендентальный, являющийся уделом теологического осмысления будущего. Физический и метафизический планы надежды просматриваются в формулировке А.Печчеи: человек должен стать хозяином положения, подчинить себе ход событий и выжить (1, 215). Примером "научной надежды" может служить прогностическая модель "мира макропроблем" О.Маркли и У.Хармэна, разработавших по заказу правительства США сценарий выхода страны из депрессивного состояния. В качестве примера "философской надежды" может выступить любой из утопических проектов совершенного общественного состояния, а также такие концепции как концепция постиндустриального общества Д.Белла или "новой цивилизации" О.Тоффлера, отвечающих представлениям о том, что человек не есть существо гибельное и стремящееся к самоуничтожению. "Трансцендентальная надежда" осмыслена христианством: провидением человечеству предуготована лучшая жизнь.

Наконец, существуют переходные варианты. Тот же Белл первоначально развивал наукоцентричную версию спасения человечества, а затем стал

придерживаться религиозноцентричной, увидев преодоление кризиса культуры в религиозном возрождении. Представители протестантской "теологии надежды", получившей распространение в Западной Европе во второй половине XX века, Ю.Мольтман, В.Паннерберг, Ф.Чайлдз, пытаются осмыслить проблему социального освобождения в русле христианской эсхатологии, предприняли попытку создания концепции "революционного хилиазма". С их точки зрения, надеяться - значит быть открытым непредвиденному будущему, новым формам бытия, христианская надежда - это усилия по радикальному обновлению всего данного порядка бытия во имя идеалов христианской любви, справедливости и человеческой солидарности.

Говоря о том, что надеяться означает отказаться принять настоящее как окончательное состояние и в то же время - отказываться возвращаться к прошлому, "теологи надежды" в неявной форме допускают тезис "сегодня лучше, чем вчера, завтра будет лучше, чем сегодня", подразумевая тем самым исторический рост и укрепление надежды: будущее является постоянно входящим в настоящее, имея примат над ним и над прошлым; христианство - "великая социальная надежда". В этом чувствуется влияние эволюционных настроений, более отвечающих духу науки, нежели религии. Механическая экстраполяция такого рода, по-видимому, не позволяет должным образом осмыслить глубину принципа надежды. То же самое относится и к обратному варианту. Экстраполяция по принципу "если сегодня хуже, чем вчера, то завтра будет хуже, чем сегодня" также не вполне применима к принципу надежды.

Удел надежды - будущее. Чем хуже нам сегодня, тем большее мы можем связывать с будущим; чем дальше имеющееся от желаемого, чем больше между ними разрыв, тем больше пространства для чаяний, грез и пожеланий лучшего. Между тем, в условиях глобального кризиса, пропитывающего все более глубокие ткани культуры, специалисты говорят о "футурошоке". Я полагаю, что такой поворот может оказаться еще более интересным, если с самого начала рассмотрения этого феномена не приписывать ему исключительно отрицательное значение. Страх перед будущим является превращенной формой страха перед настоящим. "Катастрофическое", в расхожем смысле, миропонимание - это понимание невозможности разрешения кризиса. Если брать обыденный уровень, то здесь надежда неистребима. Линия житейского горизонта смещается при любом шаге в сторону от центра обозрения повседневности. Не имеет житейского горизонта наука, ее помыслы и притязания устремлены в бесконечность. Но даже здесь возможность благоприятного разрешения любого, самого тяжелого кризиса всегда присутствует. Для укрепления надежды теоретикам достаточно прервать углубление в десятичные знаки, выясняя насколько меньше шансов осталось у человечества, и учесть какой-либо привходящий, ранее не учитываемый фактор. Понимание невозможности разрешения кризиса возникает тогда, когда наука начинает "открывать глаза" обыденному сознанию. В этом случае страх перед будущим принимает форму футурошока.

Вопрос о терапевтической функции страха в его "физическом" смысле я вынужден отдать на откуп специалистам. В метафизическом смысле речь может идти о футурошоке как средстве культуротерапии. М.Хайдеггер, при-

ведя строки из "Патмоса" Гёльдерина "но где опасность, там вырастает и спасительное", высказался следующим образом: "Чем ближе мы подходим к опасности, тем ярче начинают светиться пути к спасительному. Тем более вопрошающими мы становимся. Ибо вопрошание есть благочестие мысли" (2, 66). Правота Хайдеггера в отношении людей мудрых и стойких духом не вызывает сомнения. Говорить то же самое в отношении целого, отягощенного массовидностью, более чем затруднительно.

В любом случае, имеет смысл различать страх физический, метафизический и трансцендентальный. Физический страх имеет отношение к окружающей среде, он есть производное от преобразования природы. Страх совершения непоправимой ошибки, являющийся, по К.Лоренцу, производной величиной атмосферы конкурирования и ожесточенной борьбы, страх перед неопределенностью ситуации, боязнь утраты над ней контроля - эти страхи составляют "физический" страх. Метафизический - это страх самого себя, своих устремлений и возможностей. Вглядываясь в глубинные пласты своих желаний, созерцая творение своих рук, человек может как зарядиться оптимизмом, так и впасть в уныние. В мифах многих древних народов ремесло и искусство связывались с магией, которой часто придавался демонический характер. Согласно послебиблейскому преданию, известному отцам церкви (Епифаний, Ирений, Тертуллиан), Каин, кузнец и земледelec, был зачат от сатаны. Совсем не случайно образ мифического героя Прометей, подарившего людям украденный у богов огонь и научившего людей ремеслам, стал нарицательным в теоретической традиции Запада. Еще один популярный образ - образ доктора Фауста, продавшего свою душу дьяволу за искусство преобразовывать вещи.

Лоренц, полагавший, что без кардинального пересмотра нынешних ценностей человечество не сможет выбраться из тупика, ведущего к катастрофе, счел необходимым назвать "восемь смертных грехов человечества": 1) Функциональное расстройство системы: безмерный рост населения, безумная конкуренция, гонка вооружений. 2) Перегрузка способности к социальным контактам в больших городах в результате чрезмерной скученности, что ведет к равнодушию и повышению агрессивности. 3) Опустошение жизненного пространства, вызванное хищнической эксплуатацией природы, которую человек подчинил себе. 4) Внутривидовой отбор, происходящий без влияния факторов внешней среды, которую человек подчинил себе, приводит к тому, что люди боятся отстать в беге наперегонки друг с другом, боятся принять неверное решение, разориться - все это подгоняет. 5) Разрыв с традициями старых культур и учениями великих религий. 6) Коммерческое потребительство и распространение средствами массовой информации непроверенных научных гипотез и ложных научных догм, которые становятся общественным мнением. 7) "Тепловая смерть чувства", вызванная изнеженностью. 8) Инфантилизм (незрелость - одно из основных свойств опухолевых клеток) и генетическая деграция: "Разложение генетически закрепленных форм социального поведения угрожает нам апокалипсисом в самых страшных формах" (3, 8).

В связи с вопросом о соотношении физического и трансцендентного, или данности трансцендентального в человеке, представляет интерес мне-

ние Т.Розака, назвавшего утрату трансцендентных сил человеческого разума, его внутренних потенциалов следствием не прогресса как такового, а секуляризации науки и техники: обожествляя технику, мы губим свой дух и попадаем во власть стремления к самоуничтожению (4).

Боязнь "дьявольского" в человеке или того, что в человеке откликается на "дьявольские козни", не имеет трансцендентальной самостоятельности. Это своеобразное доказательство от противного примата трансцендентального положительного начала, связующее звено между естественным и сверхъестественным, между человеческой волей и волей провидения. Философия, или "метафизика" в аристотелевском смысле, занимает место между наукой и религией, не будучи сводимой ни к тому, ни к другому. Научные исследования имеют отношение к страху перед обстоятельствами. Философия интересуется метафизическими страхами: боязнь человека самого себя, своих помыслов и дел, страх того, что открывается человеку при его обращении к самому себе. Религию интересует страх перед Богом, или трансцендентальный страх, в котором снимаются физические и метафизические страхи. В этом даны завершенность, справедливость и высший смысл. Завершение всех дел, успокоение, возвращение к благодати (в расхожем варианте: "Бог дал, Бог взял"). Представления о неизбежности конца как следствия действия собственной воли способны повергнуть в шок. В таком развитии событий заключается какая-то несправедливость: человечество обречено на небытие в связи с тяжестью пути и груза совершаемых ошибок.

Страх перед Богом возмущает. Страх перед обстоятельствами и перед собой действует зачастую угнетающе, из его липких объятий не вырваться без серьезных потерь. В любом случае, борьба здесь присутствует. Ощущение неотвратимости окончания времён складывается как известная реакция на приобретение жизненной ситуацией всё более угрожающих черт. Катастрофизм как идеология складывается при наложении теоретических выкладок на благоприятную морально-психологическую атмосферу. Мышление, составляющее идеологию светских апокалиптических движений, не является ответом на опасность как таковую или на процесс нагнетания опасности. В большей степени оно выражает состояние души и произведение человеком опасности для самого себя.

К основным параметрам идеологии "катастрофизма" я готов отнести следующее. Во-первых, обостренное критическое восприятие перспектив социального и технического прогресса. Большое распространение получила, нашедшая живой отклик со стороны массового сознания, точка зрения, согласно которой многие блага цивилизации и научно-технического прогресса следует принести в жертву "на алтарь выживания человечества". Подобная точка зрения имеет поддержку со стороны религиозного мышления. В результате, научный, технический, социальный прогресс часто понимаются как способ оболыщения сатаной человека. Отношение к НТП, взятое в контексте размышлений об исторических перспективах, обнаруживает свою амбивалентность. С одной стороны, идея построения "земного града Прогресса" и надежда на спасение посредством развития техники и технологии неистребимы. Они то отходят в тень, то снова занимают доминирующее положение. С другой - всегда присутствует понимание того, что техни-

ка не всемогуща, что издержки прогрессивного развития связаны с непомерными жертвами. Дух созидания и луддистский дух оказываются разными сторонами одного и того же - отношения к возрастанию технико-технологического могущества.

Во-вторых, понимание того, что XX век породил "цивилизацию риска". Этот риск имеет различные модальности - "чрезвычайный технологический риск" (П.Лагадек), чрезвычайный социальный риск (конфликтология), чрезвычайный экологический риск (Римский клуб). В работах В.И.Вернадского, показавшего, что человечество является мощной экологической силой, активность человека была сравнена по силе воздействия на природу с энергией вулканических процессов и землетрясений. С тех пор возможность человека неизмеримо возросла и сложилась ситуация, при которой, по образному выражению Л.М.Леонова, любая песчинка может взорвать хрупкие шестерни цивилизации (5). Это ситуация глобального перенапряжения геобиосферы, психофизиологических перегрузок, выпавших на долю самого человека, пределов контроля над техносредой, когда возможность случайной аварии с ядерным оружием, а также на химическом заводе или на атомной станции может в скором времени достичь стопроцентной вероятности.

Алгебраическая формула, включающая коэффициент несанкционированного запуска ядерного оружия, способного вызвать цепную реакцию ответных мер, в американской политологии получила название "уравнение Апокалипсиса". Следует подчеркнуть, что если наложение математических моделей на предметную область, допустим, физических явлений не влияет на состояние общественного мнения, то подобная операция в отношении политических реалий практически всегда вызывает негативную психическую реакцию. "Уравнение Апокалипсиса" - это термин специалистов по манипулированию общественным мнением, но не термин науки. Большей содержательностью характеризуется введенное О.Тоффлером понятие "экоспазм".

Согласно Тоффлеру, сочетание экологических катаклизмов, технологических перегрузок, политических взрывов и девальвация ценностных ориентаций создает такое положение, при котором развал индустриального общества может произойти внезапно. Два фактора, по его мнению, подрывают основу системы жизнеобеспечения - сложность и скорость. Действительно, положение дел таково, что чрезвычайный технологический, социальный или экологический риск может в любую минуту достичь критической точки, причем неизвестно с какой стороны ждать опасности в первую очередь. Технологический риск касается как военной, так и гражданской области, к социальному относятся как межнациональные отношения и социальные болезни больших городов, так и разрушение традиционного уклада и нарушение взаимоотношения между развитыми странами и развивающимися; к экологическому - не только исчерпание ресурсов, но и нарушение баланса системы общество-природа, изменение ландшафта, климата, риск появления новых заболеваний, разработка средств лечения которых может трагически запоздать по сравнению со скоростью их распространения.

В-третьих, разрушение традиционных способов передачи культурного опыта, развитие по принципу отставания переработки отходов от накопления промышленного мусора. Человечество в известной мере утратило эко-

номический, социальный и духовный иммунитет, механизмы самозащиты общественного организма от последствий собственной деятельности разрушены. Человечество не успевает очищаться от издержек материального и духовного производства, цивилизация явно приобретает черты большой сточной канавы, культура - раковой опухоли. Этот образ ввел в научный обиход К.Лоренц, сравнивший аэрофотоснимки больших городов и раковых клеток. Пойдя дальше, он установил параллели в развитии тех и других. Такая постановка вопроса вполне уместна в свете рассматриваемой проблематики, хотя и не является единственно возможной.

Роль катастрофизма, или светских вариаций на эсхатологическую тематику, в социальной и духовной жизни двойственна. В идеологию катастрофизма наряду с научными представлениями об отдаленном завершении истории в силу естественных причин, будь то затухание Солнца или падение Луны на Землю, входят представления о близком или даже сиюминутном и внезапном конце истории, определяемом невозможностью человека выиграть в борьбе с самим собой. Критику земли осуществлять проще, чем критику неба, и в светском варианте страх перед Богом уступил место страху перед безвозвратным самоуничтожением, что, разумеется, не прибавляет ни исторического, ни житейского оптимизма. С другой стороны, критические настроения способствуют как выплеску неудовольствия, так и пониманию неустроенности комфортной жизни.

Критика, содержащаяся в концепциях катастрофистов, является способом адаптации к угрожающей ситуации и может быть предпринята для поддержания статус-кво социальной жизни. При нарастающей разобщенности нужны общие враги (например: "коммунизм - источник мирового зла") или общая опасность, нужна идея общего спасения (выхода из кризиса), нужны представления о желаемом общественном состоянии - все это позволяет достичь, пусть иллюзорного, но согласия и консолидировать усилия разнородного целого.

"Катастрофическое" мироощущение представляет для конкретного человека значительно большую опасность, чем "катастрофическое" миропонимание, в силу своего непосредственного воздействия на психику. Со страхом перед ядерной катастрофой зачастую легче смириться, чем со страхом перед преследователем, не дающим о себе забыть ни на минуту. Драматическое мироощущение уровня общественного самочувствия легко становится невротическим мироощущением отдельных взятых людей, создавая в свою очередь благоприятную среду для невротического самочувствия на макроуровне социальной жизни. Если о страхе, в целом, можно говорить как о характеристике связности, как об одном из управляющих параметров разнородной социальной системы, а об уровне устранимости как показателе ее жизненного тонуса, где хороша мера, то об уровне невротичности можно сказать, что он характеризует порог, нижнюю границу нормальной жизнедеятельности, нарушение которой приводит к утрате системой стабильности, к неконтролируемому нарастанию спонтанных конфликтов.

Понятия "катастрофа" и "невроз" первыми поставили рядом западные исследователи. По Л.Мэмфорду, автоматическое накопление могущества, повлекшее "принесение в жертву наших душ", приобрело характер опасного

невроза, отчего миллионы людей живут в предчувствии тотальной катастрофы (6). Мне бы хотелось переставить порядок: предчувствие тотальной катастрофы, преломленное сквозь призму идеологии футурошока, способствует развитию различных форм невроза. За катастрофизмом и так числится уже достаточно грехов, чтобы еще увеличивать их количество.

В кризисные моменты индивидуальной и общественной жизни восприимчивость людей к различным сигналам тревоги заметно возрастает. Состояние постоянного ожидания непредвиденных неприятностей, с одной стороны, притягательно настолько, насколько оживляет спящие в любом человеке и в массовом сознании мазохистские наклонности, а с другой - может привести к появлению невроза. В той мере, в какой человеку трудно распознать источник, причины и характер постоянной угрозы, он предрасположен стать человеком невротическим. То же самое может быть отнесено и к характеристикам культурной жизни в целом.

Катастрофизм выражает своеобразную настроенность человеческого мышления, характеризующуюся предчувствием опасности, вниманием к тем незаметным или необъяснимым событиям, которые воспринимаются как знаки или знамения, предшествующие определенным событиям. Одним из средств снятия нервного напряжения может оказаться способность к распознаванию того, что в прикладной теории катастроф получило название "флаги катастрофы". Согласно Р.Гилмору, исследовавшему эту проблему применительно к естественнонаучным реалиям, обнаружение "флагов" может подсказать, какой процесс имеет место, что позволяет изменить в нужном направлении управляющие параметры (7, 153-154).

Настроенность мышления, выражаемая катастрофизмом, характеризуется также стремлением выйти за рамки логического следования, понять алогичность бытия, преодолеть замкнутость повседневности. В среде самых яростных приверженцев идеи просчитывания всех последствий предпринимаемых шагов, нахождения оптимального варианта пути движения к цели и возможности устройства всего так, чтобы было "по науке", гнездятся сомнения, касающиеся осуществимости начатого дела, страх перед неожиданным вмешательством непредвиденных факторов, желание исключить всякое подобие ошибки.

Вероятность появления невроза значительно возрастает, если человек или животное находятся в постоянном напряжении, вызванном необходимостью принимать решение, выбирая одно из двух или более (8). Однако человеку, как показал К.Поппер в своих теоретических, а В.Ульянов (Ленин) - в своих практических работах, не дано искоренить ошибки, как, впрочем, и изжить сомнения или избавиться от страха.

Невротическому переживанию, которое, по-видимому, не имеет положительного содержания, можно было бы противопоставить драматическое переживание, но не как однопорядковую величину, а как позитивную ценность. В переносном смысле, под драмой понимается тяжелое событие, несчастье, горестное переживание. Драматизировать означает, в этом же смысле, преувеличивать тяжесть обстоятельств, мрачную сторону чего-либо, а буквально - придавать произведению форму драмы. Первоначальное значение отличает значительно больший оптимизм (от гр. drama дей-

ствии). Любая ситуация может быть воспринята драматически, и в этом смысле - побуждающе к действию; драматизировать, или придавать ситуации драматичность значит включить в картину обстоятельств креативное начало как необходимую составляющую; драматичность - ощущение сопричастности к происходящему.

Н.Бердяев назвал историю драмой, связав драматичность истории с неразорванностью посюстороннего и потустороннего: "Человеческая судьба есть не только земная, но и небесная судьба, не только историческая, но и метафизическая судьба, не только человеческая, но и Божественная судьба, не только человеческая, но и Божественная драма" (9, 33). Бердяев говорит о драме в контексте рассуждений о трансцендентном, тогда как мне хотелось бы обратить внимание на метафизический план драмы. Драма - это действие, это жизнь; драматизировать - видеть себя в мире, быть причастным к происходящим событиям, включать себя, свои желания, страсти, устремления в образ воспринимаемого мира. Понимание причастности к происходящему дает ощущение перспективы.

Наконец, драматичность содержит в себе очистительное начало. Еще Аристотель отмечал, что трагедия путем сострадания и страха совершает очищение страстей. "Катастрофическое" умонастроение имеет непосредственное отношение к философского аспекту понимания катарсиса (греч. katharsis очищение). Человек делает из своих бедствий бедствия мира, потому начинает переживать безвыходность ситуации: миру не справиться с бедствиями, так как они не его бедствия, а человеку по той же причине теперь не справиться с мировыми бедами. Желая прекращения всего этого ("пусть безвыходность прекратится, пусть всему будет конец"), человек не в силах смириться с мыслью о суициде, предпочитая ей мысль о светопредставлении. В этой части размышлений о судьбе философия приобретает, если можно так выразиться, черты "демонологии", а наука - примеряет одежды Кассандры.

Литература

1. Печчеи А. *Человеческие качества*. - М., 1980.
2. Хайдеггер М. *Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе*. - М., 1986.
3. Лоренц К. *Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Знание - сила*. - 1991. - № 1.
4. См.: Roszak Th. *Where the Wasteland Ends. Politics and Transcendence in Postindustrial Society*. N.Y., 1972.
5. См.: Леонов Л.М. *Литература и время*. - М., 1983.
6. См.: Mumford L. *In the Name of Sanity*. N.Y., 1954.
7. Гилмор Р. *Прикладная теория катастроф*. - М., 1984.
8. См.: Крушинский Л.В. *Биологические основы рассудочной деятельности животных*. - М., 1985.
9. Бердяев Н. *Смысл истории*. - М., 1990.

МОДЕРНИЗАЦИЯ БАЗОВЫХ ЦЕННОСТЕЙ ЗАУРАЛЬСКОГО СТУДЕНЧЕСТВА

Ценности - это обобщенные представления людей о целях и нормах своего поведения, концентрированно выражающие смысл культуры отдельного этноса и всего человечества. Их можно определить и как существующие в сознании ориентиры, с которыми индивиды и группы соотносят свои действия. На основе этих ориентиров складываются конкретные типы отношений людей к политической, экономической, социокультурной жизни и трансформации страны. Например, трансформация российского общества осуществляется в направлении политической демократии и рыночной экономики, что приводит и к изменению ценностных представлений россиян.

Основанием для типологии ценностей является их предметное содержание. По этому критерию различают ценности социальные, культурные, экономические, политические, духовные и другие. В аксиологической литературе насчитывается до двухсот названий видов ценностей. Но базовых ценностей, составляющих основание ценностного сознания людей и влияющих на их поступки в различных областях жизни, не так много. По оценке разных ученых таковых насчитывается от двадцати до сорока ценностей. Они изменяются лишь в кризисные периоды жизни человека и общества: одни ценности получают более высокий статус, другие становятся менее значимыми.

К базовым ценностям можно отнести те, которые, во-первых, являются родовыми; во-вторых, характеризуют состав человека-индивида: тело, душу, дух, социальность. Можно согласиться с мнением И.Н.Степановой, которая выделяет в качестве базовых ценностей: 1) материально-вещные (ценности обладания вещами) и естественно-телесные (жизнь, здоровье, благоприятное существование, ценности, связанные с полом - мужская сила или женственность, присущая женщине); 2) социальные - ценности труда (профессиональное самоопределение, карьера, престиж профессиональной деятельности) и гражданские (политическая активность, патриотизм, воинские доблести и т.д.); 3) ценности души (потребность в душевном общении, вера, надежда, любовь, совесть, благожелательность по отношению к другому, общительность и т.д.); 4) духовные (научные, моральные, художественные, религиозные) (1, 81).

Студенчество, включающее в себя учащихся высших учебных заведений, образует социально-демографическую группу, имеет определенное положение, роль и статус, находится в особой фазе социализации. Общая деятельность в сочетании с территориальным сосредоточением порождает у студентов известную общность интересов, групповое самосознание, специфическую субкультуру и образ жизни, причем эти особенности дополняются и усиливаются возрастной однородностью (от 18 до 23-24 лет). Являясь наиболее образованной частью молодежи, студенчество отличается высокой социальной активностью в трудовой и общественно-политической сфе-

рах. Чем же характеризуется ценностное сознание зауральского студенчества? Какие произошли в нем изменения за последние десятилетия? Ответы на эти вопросы мы стремились получить с помощью конкретно-социологических исследований, проведенных в Курганском педагогическом институте под руководством автора в 1985, 1989, 1995 гг. и в Курганском государственном университете - в 2001 г. В центре исследования находились базовые ценности студенчества.

Выделим в обобщенном виде следующие проявления модернизации базовых ценностей зауральского студенчества:

Первое. Ориентация в выборе базовых ценностей главным образом на сферу личной жизни. Среди всех возможных жизненных ценностей студенты отдадут предпочтение материальному благополучию (42,4%), стремлению иметь хороших друзей (63,6%), крепкому здоровью (53,5%), занятиям тем, что не только интересно, но и выгодно.

Второе. Значительное сокращение "удельного веса" таких студентов, которые ориентируются на социальные ценности как, например, "престижная профессия" (2,0%), "осознание того, что приносишь пользу людям" (6,1%), "стремление достигнуть значимых творческих результатов" (11,1%). Смещение вектора ценностных ориентаций студентов достаточно отчетливо просматривается в ответах на открытый вопрос: "Что, на Ваш взгляд, является основной ценностью человеческого существования?" Сравнение ответов на этот вопрос в анкетах, распространенных в 1989 и 2001 гг., свидетельствует о существенных различиях в ценностях. В 1989 г. значительная часть студентов видела ценность человеческого бытия (и своего личного тоже) в достижении значимых результатов, касающихся общества в целом: преобладали ответы "ценность - в способности приносить счастье другим", "быть полезным обществу", "ценность жизни в том, чтобы обеспечить мир на Земле и для достижения этого внести свой вклад". Ответы студентов, данные в анкетах 2001г. имеют более приземленную направленность. Они преимущественно нацелены на личное самосовершенствование, ограничены кругом семейных проблем и интересами трудовой деятельности в первичном коллективе. Приведем некоторые из таких ответов: "Мое желание работать по выбранной специальности, создать хорошую семью", "жизнь для меня будет ценной, если я закончу институт, выйду замуж, буду делать добро людям", "жизнь, семья, работа, здоровье - вот критерии ценности жизни для меня".

Третье. Исчезновение таких когда-то почитаемых студентами ценностей, как интернационализм, патриотизм, коллективизм. Среди пятнадцати значимых качеств, которые ценят студенты в другом человеке, последнее место отведено интернационализму. Распад СССР, усиление межнациональных конфликтов в странах ближнего зарубежья (Азербайджан, Грузия, Югославия) и в самой России (Чечня) оказывают существенное влияние на формирование мировоззренческих и гражданских позиций студентов, обучающихся не только в регионах межнациональной напряженности, но и в "глубинке" России. В иерархии личностных ценностей значительно снизилась оценка и таких базовых доминант как патриотизм и коллективизм. Эти ценности студенты поставили соответственно на тринадцатое (15,1%) и одиннадцатое (20,2%) места из пятнадцати.

Четвертое. Существенное изменение отношения студенческой молодежи к религии. В 1985 г. к неверующим отнесли себя 87,7% анкетированных, в 1989 г. численность таковых сократилась в 2,5 раза (33,4%). В 2001 г. неверующими считали себя только 21,6%, тогда как в 1985 г. никто из студентов не отнес себя к верующим. В 1989 г. только 3% опрошенных указали в анкетах, что они считают себя верующими, а в 2001 г. уже почти треть студентов (30,0%) назвали себя верующими. Реальностью сегодняшнего дня является девальвация атеистического мировоззрения. Если в 1985 г. убежденными атеистами считали себя 8,2% анкетированных, то в 2001 г. этот показатель сократился до 1,2%. Атеизм, каким мы его знали в качестве составной части марксизма-ленинизма, уходит в прошлое и вытесняется другими мировоззренческими ценностями.

Кризис ценностного сознания вовсе не означает крушения всех прежних ценностей россиян, в том числе и у студентов нашего зауральского края. Базовые ценности сохраняются как раз потому, что выражают фундаментальные общечеловеческие ориентиры и нормы поведения. И в сознании студентов они оказались глубоко укоренены. В первую очередь это относится к ценностям толерантности, терпимости в повседневной жизни. Они включают хорошие отношения в студенческом первичном коллективе и с друзьями, спокойную совесть, стремление к добру, к правде. Наличие этих ценностей определяет общее состояние сознания студентов. Конечно, в рамках ценностного пространства за двенадцатилетний период (с 1989 по 2001 гг.) у студентов Зауралья произошли некоторые изменения в структуре ценностей повседневной жизни. Так, ценность интересной работы переместилась в более нижний ряд, уступив место более чтимому критерию "стремление к успеху и предприимчивость". Возросла значимость таких ценностей как свобода, независимость, инициативность, одновременно снизилась значимость таких ценностей студенческой молодежи как самопожертвование, следование традициям.

Пятое. Сохранение в ближайшей перспективе направленности наблюдаемых изменений в базовых ценностях студенчества. При этом инициативность может подняться в группу наиболее чтимых ценностей, а самопожертвование, напротив, опуститься в нижний ряд ценностей. Не исключено, что ценности интересной работы и нравственные ценности в дальнейшем снизят свою значимость, а ценность благополучия соответственно может возрасти. Еще пятнадцать лет назад (анкетирование 1989 г.) большинство студентов связывало решение своих жизненных проблем с деятельностью органов власти - центральных, областных, городских, университетских. Анкетирование, проведенное в 2001 г., показало, что более половины студентов надеются, прежде всего, на самих себя и своих родителей и во вторую очередь - на общероссийскую и иные органы власти. Реальная действительность такова, что молодой человек оказался в положении, побуждающем его действовать самостоятельно, отказываясь от прежних мифов в пользу открытого общества, с рыночной экономикой и демократией.

Литература

1. Степанова И.Н. Базовые ценности индивида//Философия ценностей. - Курган, 1998.

НОУМЕНЫ И ФЕНОМЕНЫ КАК ЦЕННОСТНЫЕ ФУНКЦИИ В ДВУЗНАЧНОЙ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ФОРМАЛЬНОЙ АКСИОЛОГИИ

Метафизическая эпистемология как формальная аксиология (Неопперовский подход к эпистемологии Платона и нехинтиковский подход к идее Б. Рассела о пропозициональных установках)

В моем основном докладе, также публикуемом в данном сборнике, была рассмотрена метафизическая онтология как формальная аксиология. В настоящем же сообщении формально-аксиологическому анализу будет подвергнута эпистемическая проблематика метафизики. Эта проблематика так или иначе рассматривалась метафизиками уже в античности. В историко-философском процессе предложенная античными авторами трактовка взаимосвязи знания и мнения претерпела существенное развитие, неоднократно подвергалась ожесточенной критике (см., например, острую критику К.Р.Поппером учения Платона о знании (1)), но сохранилась как нечто инвариантное относительно любых переходов от одной метафизической системы к другой. На мой взгляд, в чистом (абстрактном) виде основные положения метафизической эпистемологии могут быть представлены в виде следующего ниже списка формально-аксиологических эквивалентностей.

25) $M^2a = + = \Phi^2a$: мнение есть небытие знания.

26) $\Phi^2a = + = M^2a$: знание есть небытие мнения.

27) $\Psi^2a = + = M^2a$: чувство - мнение.

28) $\Psi^2a = + = I^2a$: чувство - иллюзия (только кажимость).

29) $\Psi^2a = + = H^2a$: чувство - обман.

30) $\Psi^2a = + = K^2a$: чувство - ошибка.

31) $\Psi^2a = + = \Pi^2K^2a$: чувство - возможность ошибки.

32) $R^2a = + = I^2K^2a$: разум - невозможность ошибки.

33) $R^2a = + = \Psi^2a$: разум - небытие чувства.

34) $\Psi^2a = + = R^2a$: чувство - небытие разума.

35) $R^2a = + = \Phi^2a$: разум - знание.

36) $\Phi^2a = + = A^2\Phi^2a$: знание - абсолютное знание.

37) $R^2\Phi^2a = + = M^2a$: относительное знание - мнение.

38) $\Phi^2a = + = \Gamma\Phi^2a$: знание есть полное знание.

39) $\Upsilon\Phi^2a = + = M^2a$: неполное знание - мнение.

40) $\Phi^2a = + = \Omega\Phi^2a$: знание есть непротиворечивое знание.

41) $\Upsilon\Phi^2a = + = M^2a$: противоречивое знание - мнение.

42) $\text{Ba} = + = \text{B}\Upsilon\text{a}$: существование есть небытие противоречия.

43) $\text{Ba} = + = \text{F}^2\Upsilon\text{a}$: существование есть свобода от противоречия.

44) $\Upsilon\text{a} = + = \text{B}\Gamma\text{a}$: противоречивость означает неполноту.

45) $\text{B}\Gamma\text{a} = + = \Upsilon\text{a}$: неполнота означает противоречивость.

46) $\Gamma a = + = \Upsilon a$: полнота есть небытие противоречия (непротиворечивость равноценна полноте).

47) $\Upsilon a = + = \Gamma a$: противоречивость есть небытие полноты (неполнота равноценна противоречивости).

Из сказанного выше следует, что непротиворечивость есть полнота, а полнота - непротиворечивость. Поскольку это утверждается в общем виде, постольку возможно (психологически естественно ожидать) следующее "возражение". Согласно теоремам К.Геделя о неполноте, существует такая логически формализованная теория, которая является существенно (необходимо) неполной в том случае, если она логически непротиворечива (5). Следовательно, полнота и непротиворечивость не являются логически эквивалентными понятиями: их отождествление недопустимо. Да, конечно, их абсолютное отождествление недопустимо, например, из-за отсутствия их логической эквивалентности. Но ведь отсутствие абсолютного тождества не означает абсолютное различие. Не будучи эквивалентными в одном отношении, явления могут оказаться эквивалентными в каком-то другом. На мой взгляд, именно такая ситуация имеет место в данном случае. Уравнение "непротиворечивость = + = полнота" не является логической эквивалентностью. Оно представляет собой формально-этическую эквивалентность. Взаимоотношение понятий "= + =" и "<=>" таково, что из "= + =" логически не следует "<=>", а из "<=>" логически не следует "= + =". Поэтому знаменитые метатеоремы К. Геделя о существенной неполноте формальной арифметики не могут играть роль контр-примеров для представленных выше теоретических положений. (Метатеоремы К. Геделя суть утверждения о фактах, а уравнение "непротиворечивость = + = полнота" есть утверждение о ценностях.)

48) $\Phi^2 a = + = \Pi^1 \Phi^2 a$: знание есть простое знание.

49) $S^1 \Phi^2 a = + = \Upsilon \Phi^2 a$: сложное знание равноценно незнанию.

50) $\Phi^2 S^1 a = + = S^1 \Phi^2 a$: знание сложного а означает сложность знания а.

51) $S^1 \Phi^2 a = + = \Gamma \Phi^2 a$: сложность знания равноценна неполноте знания.

52) $S^1 \Phi^2 a = + = \Pi \Phi^2 a$: сложность знания а равноценна невозможности полноты знания а.

53) $S^1 \Phi^2 a = + = \Delta \Upsilon \Phi^2 a$: сложность знания равноценна необходимости неполноты знания.

54) $S^1 \Phi^2 a = + = \Upsilon \Phi^2 a$: сложность знания равноценна противоречивости знания.

55) $S^1 \Phi^2 a = + = \Pi \Upsilon \Phi^2 a = + = \Upsilon \Phi^2 a$: сложность знания а равноценна невозможности непротиворечивости знания а.

56) $S^1 \Phi^2 a = + = \Delta \Upsilon \Phi^2 a$: сложность знания а равноценна необходимости противоречивости знания а.

57) $\Pi^1 \Phi^2 a = + = \Gamma \Phi^2 a$: простота знания а означает полноту знания а.

58) $\Pi^1 \Phi^2 a = + = \Upsilon \Phi^2 a$: простота знания а означает непротиворечивость знания а.

59) $E^2 S^1 \Phi^2 a = + = S^2 T^2 \Phi^2 a$: увеличение сложности знания а означает уменьшение точности знания а.

60) $E^2 S^1 a = + = E^2 S^1 \Phi^2 a$: увеличение сложности а означает увеличение сложности знания а.

61) $E^2 S^1 a = + = S^2 T^2 \Phi^2 a$: увеличение сложности а означает уменьшение точ-

НОСТИ знания а.

- 62) $\Phi^2a=+=T^2\Phi^2a$: знание - точное знание.
- 63) $\Upsilon T^2\Phi^2a=+=M^2a$: неточное знание - мнение.
- 64) $\Phi^2a=+=Ba$: знание - вера (а вера - знание).
- 65) $Ba=+=BSa$: вера - небытие сомнения.
- 66) $\Phi^2a=+=BSa$: знание - небытие сомнения.
- 67) $Sa=+=BBSa$: сомнение - небытие веры.
- 68) $\Upsilon^2a=+=Sa$: чувство - сомнение.
- 69) $Sa=+=B\Phi^2a$: сомнение - незнание (небытие знания).
- 70) $\Phi^2a=+=\Pi\Phi^2a$: знание - неизменность (постоянство, покой) знания.
- 71) $I\Phi^2a=+=B\Phi^2a$: изменение (движение) знания - небытие знания.
- 72) $J\Phi^2a=+=B\Phi^2a$: множество знания - небытие знания.
- 73) $J\Phi^2a=+=B\Pi^2a$: множество знания - небытие разума.
- 74) $\Phi^2a=+=L^2a$: знание - логика.
- 75) $L^2a=+=B\Upsilon^2a$: логика - небытие чувства.
- 76) $\Upsilon^2a=+=B L^2a$: чувство - небытие логики.
- 77) $\Upsilon^2a=+=B^2a$: чувство - нечеткость (неясность, смутность).
- 78) $\Upsilon^2a=+=B\Gamma\Phi^2a$: чувство - неполнота знания.
- 79) $\Upsilon^2a=+=Y\Phi^2a$: чувство - противоречивость знания.
- 80) $\Upsilon^2a=+=S^1a$: чувство - сложность.
- 81) $\Upsilon^2a=+=\Upsilon T^2a$: чувство - неточность.
- 82) $\Upsilon^2a=+=Z^2a$: чувство - невыразимость.
- 83) $\Upsilon^2a=+=B\Gamma^2a$: чувство - небытие алгоритма.
- 84) $Ia=+=\Upsilon^2a$: движение (изменение) - чувство (ощущение).
- 85) $Ja=+=\Upsilon^2a$: множество - чувство (ощущение)
- 86) $S^1a=+=\Upsilon^2a$: сложность - чувство.
- 87) $Ma=+=\Upsilon^2a$: материя - чувство (ощущение).
- 88) $Ma=+=Ia$: материя - движение (изменение).
- 89) $\Phi^2a=+=\Phi^2La$: знание есть знание закона.
- 90) $\Phi^2a=+=\Phi^2Oa$: знание есть знание общего.
- 91) $\Phi^2a=+=\Phi^2Da$: знание есть знание необходимости.
- 92) $\Phi^2a=+=\Phi^2Fa$: знание есть знание формы.
- 93) $\Phi^2a=+=\Phi^2Ta$: знание есть знание тождества.
- 94) $\Phi^2a=+=\Phi^2Ea$: знание есть знание единства.
- 95) $\Phi^2a=+=\Phi^2\Upsilon a$: знание есть знание причины.
- 96) $\Phi^2a=+=\Phi^2\Upsilon Oa$: знание есть знание сущности.
- 97) $\Phi^2a=+=\Phi^2\Gamma^2a$: знание есть знание алгоритма.
- 98) $\Phi^2a=+=\Gamma^2a$: знание есть алгоритм.
- 99) $\Upsilon\Gamma^2a=+=B\Phi^2a$: отсутствие алгоритма есть отсутствие знания.
- 100) $Ba=+=B\Gamma^2\Pi^0a$: существование а равноценно существованию алгоритма построения а.
- 101) $\Upsilon a=+=\Gamma^2a$: непротиворечивость означает алгоритм.
- 102) $\Gamma a=+=\Gamma^2a$: полнота означает алгоритм.

Последние эквивалентности могут быть подвергнуты критике, опирающейся на современные научные знания в области математической логики, в особенности, на метатеорему А. Черча о неразрешимости исчисления предикатов первого порядка (2). Согласно этой метатеореме, не существует

алгоритм, с помощью которого можно для произвольной формулы логики предикатов первого порядка узнать является ли она тождественно истинной (законом) в этой логике. Отсюда следует, что и для решения в самом общем виде вопроса о логическом следовании формул из списков формул в этой логике алгоритма тоже нет. Однако, согласно К.Геделю, исчисление предикатов первого порядка является не только непротиворечивым, но еще и полным (2). Значит, непротиворечивость и полнота логически совместимы с отсутствием алгоритма. Нельзя в самом общем виде утверждать, что адекватность (полнота и непротиворечивость) логически эквивалентна существованию алгоритма. Но в таком случае как быть с обсуждаемыми формально-этическими эквивалентностями? На мой взгляд, реальной проблемы здесь нет. Есть лишь ее иллюзия (только кажимость) вызванная тем, что в переводах на естественный русский язык обсуждаемых уравнений значением слов "есть" и "означает" является отношение "=", а не логическая эквивалентность и не импликация высказываний о фактах. Теоретически недопустимая, но иногда незаметно (нечаянно) осуществляемая взаимная подмена понятий "=" и " \Rightarrow " оказывается причиной субъективного ощущения парадоксальности.

Б. Рассел принадлежит к числу философов, осознавших и провозглашавших, что одной из важнейших проблем для логики и лингвистики является создание адекватной теории пропозициональных установок: "знает, что p", "верит, что p", "сомневается в том, что p", "помнит, что p", "надеется, что p", "хочет (желает) чтобы было так, что p", и т.п. (3). Идея Б.Рассела о пропозициональных установках была основательно развита далее Я.Хинтиккой (4). Однако, на мой взгляд, лингво-лингвистическая концепция пропозициональных установок не является единственно возможным подходом к структурно-функциональному исследованию установок: знания; веры; сомнения; надежды, желания и т.п. Качественно иной (не формально-логический, а формально-аксиологический) подход к этим явлениям предложен и проанализирован в данной статье. Будучи существенно иным, он не исключает (не отрицает), однако, лингво-лингвистическую парадигму Рассела-Хинтикки, а находится к ней в отношении взаимной дополнительности. То, что указанные подходы взаимно дополняют друг друга, не означает, однако, что они абсолютно тождественны. В некоторых отношениях различие между ними существенно и игнорирование его чревато досадными недоразумениями. Ярким примером такого недоразумения является, на мой взгляд, яростная критика К.Р. Поппером той метафизической теории знания, одним из многочисленных сторонников которой был Платон. С точки зрения той концепции метафизики, которая развивается в данной статье, метафизическая эпистемология Платона есть учение о знании как о ценностной функции (осознавал это явно сам Платон или нет - неважно). Эволюционная же эпистемология К.Р. Поппера есть учение о знании как об истинностном (лингво-лингвистическом) феномене. Неспособность (или нежелание) К.Р.Поппера систематически различать истинностные и ценностные отношения - причина лингво-лингвистического недоразумения, воплотившегося в его борьбе с "чарами Платона" (1).

Явления и вещи сами по себе как ценностные функции в алгебре поступков

(Двухзначная алгебра формальной аксиологии как простейшая дискретная математическая модель метафизической онтологии и теории познания)

В свете сказанного выше рассмотрим теперь такие центральные для философии И. Канта категории как "вещи сами по себе (ноумены)" и "явления". В связи с этими и некоторыми другими важными понятиями кантовской философии представляют интерес следующие ниже формально-аксиологические эквивалентности алгебры поступков.

103) $V^3a = + = K^3F^3a$: вещь сама по себе (ноумен) есть противоположность явления.

104) $F^3a = + = K^3V^3a$: явление есть противоположность вещи самой по себе (ноумена).

105) $Юa = + = V^3a$: сущность есть вещь сама по себе.

106) $V^3a = + = Юa$: вещь сама по себе есть сущность.

107) $F^3a = + = Ч^3M^3a$: явление - чувственный мир.

108) $Ч^2a = + = F^3a$: чувство (ощущение) - явление.

109) $O^3a = + = Ч^2a$: опыт - чувство (ощущение).

110) $O^3a = + = F^3a$: опыт - явление.

111) $Ч^3M^3a = + = Йa$: чувственный мир - неполнота.

112) $O^3a = + = Йa$: опыт - неполнота.

113) $M^3O^3a = + = Йa$: мир опыта - неполнота.

114) $Ч^3M^3a = + = Гa$: чувственный мир - невозможность полноты.

115) $Ч^3П^3a = + = П^3F^3a$: чувственное представление - представление явления.

116) $Ч^3П^3a = + = Б^3П^3V^3a$: чувственное представление - небытие представления вещи самой по себе.

117) $Эa = + = Da$: причина - необходимость.

118) $Эa = + = Юa$: причина - сущность.

119) $Эa = + = K^3Ч^2a$: причина - противоположность чувственности.

120) $Я^3Эa = + = И^3Я^3P^3a$: понятие причины есть чистое понятие разума.

121) $C^4a = + = ПBa$: субстанция - постоянное бытие.

122) $Ч^3V^4a = + = F^3a$: чувственное восприятие есть явление.

123) $Бa = + = V^4V^1a$: бытие - идеальность пространства.

124) $Бa = + = V^4T^1a$: бытие - идеальность времени.

125) $V^1a = + = A^4FO^4Ч^2a$: пространство - априорная форма организации чувств.

126) $V^1a = + = I^3FO^4F^3a$: пространство - чистая форма организации явлений.

127) $V^1a = + = FH^4F^3a$: пространство - форма внешних явлений.

128) $V^1a = + = FO^4Π^2O^3a$: пространство - форма организации возможного опыта.

129) $V^1a = + = Π^1OFV^4a$: пространство - простая общая форма восприятия.

130) $V^1a = + = Π^1FO^4Ч^3V^4a$: пространство - простая форма организации чувственного восприятия.

131) $V^1a = + = ΦЧ^2Ma$: пространство - форма ощущения материи.

132) $V^1a = + = ΦЧ^3V^4Ma$: пространство - форма чувственного восприятия материи.

- 133) $T^1a=+A^4\Phi O^4\mathcal{C}^2a$: время - априорная форма организации чувств.
- 134) $T^1a=+P^1\Phi O^4\mathcal{C}^3B^4a$: время - простая форма организации чувственного восприятия.
- 135) $I^3M^5a=+I^2a$: чистое мышление об а - иллюзия а.
- 136) $I^3\mathcal{C}^2a=+I^2a$: чистое ощущение а - иллюзия а.
- 137) $I^3P^4\mathcal{P}^4a=+I^2a$: чистая разумность познания а - иллюзия а.
- 138) $T^4a=+K^5I^3\mathcal{C}^2a$: истина - критика чистого ощущения.
- 139) $T^4a=+K^5I^3M^5a$: истина - критика чистого мышления.
- 140) $T^4a=+K^5I^3P^4\mathcal{P}^4a$: истина - критика чистой разумности познания.
- 141) $T^4a=+M^5\mathcal{C}^2a$: истина - мышление об ощущении.
- 142) $T^4a=+P^4M^5\mathcal{C}^2a$: истина - разумность мышления об ощущении.
- 143) $P^3a=+G^5O^3a$: разум - граница для опыта.
- 144) $P^3a=+G^5M^5a$: разум - граница для мышления.
- 145) $P^3a=+\Phi^2G^5O^3a$: разум - знание границы для опыта.
- 146) $P^3a=+\Phi^2G^5\mathcal{C}^2a$: разум - знание границы для ощущения (чувства).
- 147) $P^3a=+\Phi^2G^5M^5a$: разум - знание границы для мышления.
- 148) $P^3a=+R^5B^3a$: разум - отношение к вещи самой по себе.
- 149) $P^3a=+B^7\mathcal{P}^2O^3a$: разум - небытие выхода за пределы для возможного опыта.
- 150) $P^3a=+I^5\mathcal{P}^2O^3a$: разум - невозможность выхода за пределы для возможного опыта.
- 151) $P^3a=+N^7\mathcal{P}^2O^3a$: разум - воздержание от выхода за пределы для возможного опыта.
- 152) $P^3a=+R^7\mathcal{P}^2O^3a$: разум - сопротивление стремлению к выходу за пределы для возможного опыта.
- 153) $S^5M^5\mathcal{P}^2O^3a=+DYa$: выход за пределы мышления о возможном опыте - необходимость противоречия.
- 154) $M^5S^5\mathcal{P}^2O^3a=+DYa$: мышление выхода за пределы возможного опыта - необходимость противоречия.
- 155) $K^5I^3P^3a=+M^5S^5\mathcal{P}^2O^3a$: критика чистого разума - мышление выхода за пределы возможного опыта.
- 156) $K^5I^3P^3a=+S^5M^5\mathcal{P}^2O^3a$: критика чистого разума - выход за пределы мышления о возможном опыте.
- 157) $K^5I^3P^3a=+DYa$: критика чистого разума - необходимость противоречия (антиномии И. Канта).
- 158) $M^5B^3a=+M^5E^5a$: мышление о вещи самой по себе - мышление о неопределенном.
- 159) $M^5B^3a=+BGa$: мышление о вещи самой по себе - небытие смысла (значения), т.е. бессмыслица.
- 160) $M^5\mathcal{E}^7a=+Ga$: мышление об эмпирическом - смысл (значение).
- 161) бытие - невозможность определенного знания вещи самой по себе.
- 162) $Ba=+IA^7\mathcal{P}^4B^3a$: бытие - невозможность непосредственного познания вещи самой по себе.
- 163) $Ba=+IP^4B^3a$: бытие - невозможность познания вещи самой по себе.
- 164) $Ba=+IP^4\mathcal{Y}Oa$: бытие - невозможность познания сущности.
- 165) $Ba=+IP^4\mathcal{E}a$: бытие - невозможность познания причины.
- 166) $Ba=+IP^4Da$: бытие - невозможность познания необходимости.

- 167) $Ba=+=V^7a$: бытие - выражение (самовыражение).
- 168) $Ba=+=B^2a=+=\Gamma^2V^7a$: бытие - выразимость (возможность выражения).
- 169) $Z^2a=+=IB^7a=+=Ba$: невыразимость (невозможность выражения) означает небытие.
- 170) $Ba=+=Z^2\Upsilon^2Ba$: бытие - невыразимость чувства (ощущения) бытия.
- 171) $Ba=+=Z^2M^5Ba$: бытие - невыразимость мышления о бытии.
- 172) $Ba=+=D^7a$: бытие - однородность.
- 173) $D^7a=+=\Upsilon^4\Gamma^5a$: однородность - небытие внутренней границы.
- 174) $Ma=+=B^7\Upsilon^2a$: материя - объект ощущения.
- 175) $M^5a=+=S^7a$: мышление - суждение.
- 176) $M^5a=+=ИЯ^3a$: мышление - изменение (движение) понятий.
- 177) $Я^3a=+=V^4a$: понятие - восприятие.
- 178) $Я^3a=+=И^3Я^3a$: понятие - чистое понятие.
- 179) $V^4a=+=И^3V^4a$: восприятие - чистое восприятие.
- 180) $И^3Я^3a=+=A^4\Phi^2a$: чистое понятие - априорная форма знания.
- 181) $\Upsilon^7Я^3a=+=ZA^4\Phi^2a$: эмпирическое понятие - содержание априорной формы знания.
- 182) $\Upsilon^7Я^3a=+=K^3И^3Я^3a$: эмпирическое понятие - противоположность чистого понятия.
- 183) $И^3V^4a=+=A^4\Phi^2a$: чистое восприятие - априорная форма знания.
- 184) $И^3V^4a=+=Y^4V^4a$: чистое восприятие - внутреннее восприятие.
- 185) $\Upsilon^7V^4a=+=H^4V^4a$: эмпирическое восприятие - внешнее восприятие.
- 186) $\Upsilon^7V^4a=+=\Upsilon^3V^4a$: эмпирическое восприятие - чувственное восприятие.
- 187) $\Upsilon^3V^4a=+=K^3И^3V^4a$: чувственное восприятие - противоположность чистого восприятия.
- 188) $\Upsilon^3V^4a=+=ZA^4\Phi^2a$: чувственное восприятие - содержание априорной формы знания.
- 189) $A^4\Phi^2a=+=H^5H^4V^4a$: априорное знание означает независимость от внешнего восприятия.
- 190) $\Phi^2B^3a=+=A^4\Phi^2a$: знание бытия вещи самой по себе - априорное знание.
- 191) $Ba^4\Phi^2a=+=\Upsilon\Phi^2a$: небытие априорного знания означает небытие знания.
- 192) $Ba^4\Phi^2a=+=I\Phi^2a$: небытие априорного знания означает невозможность знания.
- 193) $Ba=+=\Phi^2Ba$: бытие есть знание бытия.
- 194) $\Phi^2Ba=+=A^4\Phi^2a$: знание бытия есть априорное знание.
- 195) $V^3a=+=Ba$: вещь сама по себе есть бытие.
- 196) $F^3a=+=Ba$: явление есть небытие.
- 197) $F^3a=+=И^2a$: явление есть иллюзия (только кажимость).
- 198) $Ba=+=I\Gamma^4a$: бытие есть невозможность познания.
- 199) $Ba=+=\Gamma^4Ba$: бытие есть познание небытия.
- 200) $\Upsilon Oa=+=\Gamma^4F^3a$: сущность есть познание явления.
- 201) $\Phi^2\Upsilon Oa=+=\Gamma^4F^3a$: знание сущности эквивалентно познанию явления.
- 202) $Ba=+=I\Gamma^4\Phi^7a$: бытие а есть невозможность познания (исследования) феномена а.
- 203) $\Phi^7a=+=V^7\Upsilon Oa$: феномен а есть выражение сущности а.

204) $\Phi^7 a = + = A^7 B^7 \Upsilon a$: феномен a есть непосредственное выражение сущности a .

205) $\Phi^2 \Phi^7 a = + = A^7 \Phi^2 \Upsilon a$: знание феномена a есть непосредственное знание сущности a .

206) $\Phi^7 a = + = A^7 R^5 \Upsilon a$: феномен a есть непосредственное отношение к сущности a .

207) $\Phi^7 a = + = A^7 \Upsilon a$: феномен a есть непосредственная сущность a .

208) $\Phi^7 a = + = \Upsilon a$: феномен a есть сущность a .

209) $\Upsilon a = + = \Phi^7 a$: сущность a есть феномен a .

210) $\Phi^7 a = + = K^3 F^7 a$: феномен a есть противоположность явлению a .

211) $\Phi^2 F^7 a = + = M^2 a$: знание явления есть мнение.

212) $\Phi^2 \Phi^7 a = + = \Phi^2 a$: знание феномена есть знание.

213) $\Phi^7 a = + = K^3 \Upsilon a$: феномен a есть противоположность иллюзии (только кажимости) a .

214) $\Phi^7 a = + = \Upsilon a$: феномен a есть небытие иллюзии a .

215) $V^3 a = + = \Phi^7 a$: вещь сама по себе - феномен.

216) $\Phi^7 a = + = B F^7 a$: феномен есть небытие явления.

217) $F^7 a = + = B \Phi^7 a$: явление есть небытие феномена.

218) $F^7 a = + = I^2 \Phi^7 a$: явление есть иллюзия феномена.

219) $\Phi^2 F^7 a = + = \Xi^7 \Phi^2 a$: знание явления есть эмпирическое знание.

220) $\Phi^2 \Phi^7 a = + = A^4 \Phi^2 a$: знание феномена есть априорное знание.

Если сосредоточить внимание на принципиальном отделении явлений (чувственного мира) от вещей самих по себе, то нетрудно заметить, что И. Кант так или иначе (осознанно или бессознательно) принадлежит к философской традиции, истоком которой были пифагорейцы и в особенности эллеаты (Парменид, Зенон, Мелисс). Они принципиально отделяли бытие (истинное) от мира чувственных восприятий. Отношение к миру опыта (эмпирическому миру) было явно пренебрежительным. Нельзя не согласиться с тем, что в указанном конкретном отношении (контексте) слово "явление" имеет отрицательное значение. Однако этому пришедшему к нам из античности противопоставлению явлений (опыта) и вещей самих по себе явно не соответствует существующее в метафизической философии и даже в обыденном сознании положительное значение слова "феномен". (Когда в обычной жизни говорят о феноменальной памяти, то тем самым характеризуют память положительно. Когда восклицают: "Феномен!", то выражают тем самым удивление и восхищение.) В рамках феноменологии (и в некоторых других философских направлениях) положительное значение слова "феномен" используется систематически (5-7; 8; 9). Принимая во внимание сказанное, т.е. осознавая существенную омонимию слова "феномен", автор ввел в искусственный язык алгебры поступков два разных символа: выражение $F^3 a$ обозначает феномен в отрицательном значении слова, а выражение $\Phi^7 a$ обозначает феномен в положительном значении. Для того чтобы уменьшить вероятность логико-лингвистического недоразумения, слово "феномен" употребляется в данной статье только по отношению к положительному его значению. Для обозначения отрицательного значения используется слово "явление". (Конечно, такое лингвистическое разведение существенно противоположных значений омонима "феномен" является искусст-

венным, условным, ибо И. Кант в своих трудах нередко противопоставляет ноумены и феномены (10). Однако в свете сказанного выше это лингвистическое разведение значений представляется оправданным).

Литература

8. Поппер К.Р. *Открытое общество и его враги. Т.1: Чары Платона.* - М., 1992.
9. Мендельсон Э. *Введение в математическую логику.* - М., 1976.
10. Рассел Б. *Исследование значения и истины.* - М., 1999.
11. Хинтиikka Я. *Логико-эпистемические исследования.* - М., 1980.
12. Гуссерль Э. *Феноменология внутреннего сознания времени.* - М., 1994.
13. Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1.* - М., 1999.
14. Гуссерль Э. *Логические исследования, Картезианские размышления, Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология, Кризис европейского человечества и философии, Философия как строгая наука.* - М.; Минск, 2000.
15. М. Хайдеггер. *Бытие и время.* - М., 1997.
16. М. Хайдеггер. *Введение в метафизику.* - СПб., 1998.
17. Кант И. *Критика чистого разума / И.Кант. Критика чистого разума.* - СПб., 1993.

Т.А.Логиновских, г.Курган

ПРАВДА КАК ЦЕННОСТНОЕ ОСНОВАНИЕ РУССКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ

Правда и право как основополагающие ценностные категории русского правосознания являются предметом исследования философии права, дисциплины, динамично развивающейся в системе научного и философского знания.

В истории русского языка выделялись два значения слова "правда", описанные известным ученым В.И.Далем, - сущностное и бытийственное. С одной стороны, признавалась ее божественная, сверхъестественная, инобытийная сущность: "Где Бог, там и правда" (1, 986). С другой, указывалось, что бытие правды двойственно. Одна его форма, причастная божественной сущности, имеет место в общественном правосознании, которое старше права и есть его источник: "Правда - истина на деле, истина во образе, во благе; правосудие, справедливость. Истина от земли везде, правда с небес причине, Псал., т.е. правосудие" (1, 985). В.И.Даль замечает, что "по первому коренному значению правдой зовется судебник, свод законов, кодекс - по сему же правда старше права суда, власть судить, карать и миловать, суд и расправа" (1, 985). Другая форма бытия правды относится к реальной жизни людей, пониманию и истолкованию ими правды: "Правда везде и нигде / И твоя правда, и моя правда и везде правда - а где она?" (1, 985). Первая форма бытия правды - объективна, вторая - субъективна и потому имеет релятивистский смысл.

История формирования русского правосознания и русской правосла-

ной духовности показывает тесную взаимосвязь, взаимодействие данных явлений. Уже в XI веке возникают попытки философско-правового осмысления действительности, появляются произведения, в которых рассматриваются проблемы истоков и сущности правды, клеветы, власти, справедливости и несправедливости. Так, в "Изборник" 1076 г. были включены тексты нравственно-правового характера (1, 18).

Еще один источник Древней Руси - "Поучения" Вл.Мономаха - призывает иметь "страх божий", то есть не совершать злодеяний, помнить тяжесть греха и ужас преступления. Князь учит своих детей, как править подданными: не притеснять убогих и слабых, помогать бедным, почитать духовных наставников. Уже по этим источникам мы можем заключить, что в русской духовной культуре изначально формируются ценностные идеалы, ориентирующие человека на внешние, внеличностные условия действий и поступков: поступай во имя правды, справедливости, общего блага как всеобщих, отвлеченных от предметного мира, ценностей.

На последующих этапах развития русской духовной культуры и, в частности, русского правосознания, правда выступает как системообразующая идея и в ее активной форме (подлинность, сопричастность, возмездие, надежда), и в ее пассивной форме (отчужденность истины, отчужденность закона, совесть, угнетенность своим положением и жизнью) (2, 104).

Понятие "правда", таким образом, изначально вплетено в ткань как Божиего мира, так и повседневной жизни (где подчеркиваются такие ее особенности как подлинность, сопричастность, неприятие своего угнетенного положения), в реальные общественные отношения, социальную практику. С правдой связана надежда на лучшую жизнь, на поиски идеала социокультурного бытия, существующего как проект, как мечта, как некая виртуальная реальность. Все это есть не что иное, как свойства религиозного сознания, связанного с надеждой, верой, истиной, но истиной отчужденной, субстанциальное основание которой находится вне реального мира.

Таким образом, в русском правосознании формируется идеал надежды на справедливую жизнь, связанную с праведной жизнью, соответствующей установленному Богом порядку, который зафиксирован в установлениях царской власти. По мнению автора, статьи "Русское правосознание, его самобытные черты и православно-основание" С.Г.Баных, "начиная с эпохи Ивана Грозного в правосознании преобладает принцип верховенства указа над законом... Ситуация приоритета указа над законом утверждала доминирование моральной регламентации жизнедеятельности над правовой" (3, 32).

В эпоху феодальной раздробленности видное место в духовной жизни Руси занимало "Моление" Даниила Заточника. Свою жалобу к князю он обставлял нравоучительными текстами и изречениями, затрагивающими вопросы власти, безопасности государственного управления. Идея нравоучительства стала основной философско-правовой мысли в России на всех этапах ее исторического развития. Так, видный просветитель XVIII столетия С.Е.-Десницкий, магистр искусства и доктор права, известен созданием проекта правовой реформы в России, основой которой являлась нравоучительная философия как учение о добродетелях - истине, премудрости, великодушии и воздержании. Основными вопросами нравоучительной философии Дес-

ницкий полагал соотношение справедливости и полезности, правды и лжи.

По справедливому замечанию В.П.Малахова (4, 98) духовными доминантами правовой культуры России являются религиозность и моральность, а системообразующими идеями правовой культуры служат правда, смелость, служение, мучение. Избавление России от "мучительства" мыслитель и писатель XVIII века А.Н.Радищев видел в установлении республиканского строя, уравнивании всех сословий в правах, избирательности судей, отмене крепостничества, считая, что "будущее положение человека или же его будущая организация проистекать будет из нашей нынешней" (5, 403).

В начале XIX века к теме соотношения правды и права обращалась целая плеяда мыслителей, в том числе и философы, рассматривающие проблему отмены крепостничества, а часто и ограничения самодержавия, через правовой механизм, через возврат к естественному праву (Ф.В.Кречетов, В.Ф.Малиновский, И.П.Пнин, А.П.Куницын и др.) (6, 60).

Идея христианско-православного основания права пронизывает учение Вл.Соловьева о нравственной трактовке права. Он усматривает в своих размышлениях о национальной идее непосредственную связь правды с божественной идеей: "Осуществление правды невозможно на почве данных природных условий - в царстве природы, но оно возможно лишь в царстве благодати, то есть на основании нравственного начала, как безусловного или божественного... народ русский не признает двух правд. Если он признает правду Божию за правду, то другой для него нет..." (7, 42).

Правда "Божия" призывает человека к смирению, служению, терпению, милости; подчиняет волю и разум вере в силы небесные, а не в силы земные. Иррационально-религиозная вера становится доминирующей и определяющей в системном и жизненном мире человека. Божественный мир сущностно подчиняет мир земной. Таким образом, краткая ретроспектива идеи о формировании русского правосознания показывает генезис права, который был сопряжен с правдой, являющейся по существу отражением религиозно-православной идеи и содержащей в своей структуре такие нравственные представления людей как вера, надежда, ожидания.

Литература

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1. - М., 1991.
2. Мудрое слово Древней Руси. - М., 1989.
3. Банных С.Г. Русское правосознание, его самобытные черты и православное основани. - Екатеринбург, 2002.
4. Малахов В.П. Философия права. - М., 2001.
5. Радищев А.Н. О человеке, его смерти и бессмертии // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир - эпоха Просвещения. - М., 1991.
6. Иконникова Г.И., Ляшенко В.П. Основы философии права. - М., 2001.
7. Соловьев В.С. Публичная лекция, читанная профессором Соловьевым в кредитном обществе / В.С.Соловьев. Соч.: В 2 т. Т. 1. - М., 1988.

АГРЕССИЯ И ЦЕННОСТИ ГУМАНИЗМА

Агрессия - одно из наиболее мощных противостояний ценностям и установкам гуманизма. Основатель этологии нобелевский лауреат К.Лоренц утверждает, что агрессивность является врожденным, инстинктивно обусловленным свойством всех высших животных. Это свойство генетически передано и людям. Не отрицая этой природной константы, все же укажем на социальную природу человеческой агрессивности, глубокий (хотя и не во всем бесспорный) анализ которой был осуществлен Э.Фроммом.

Насилие в истории человечества объективно выступает как едва ли не универсальный способ разрешения индивидуальных и групповых проблем, как жизненно важных, так и самых ничтожных. Ревность и неприязнь к иному, бытовые конфликты, драки, преступления, убийства, войны - вот лишь некоторые звенья осуществления агрессии. Нередкое сведение причин насилия в обществе к одним лишь базисным факторам и классовым противоречиям непродуктивно. Немалый вклад в агрессию вносят архетипы первобытного уклада, интенсивно насыщенного жестокостью и почти лишенного ценностей человечности. По всей видимости, агрессивная готовность в какой-то мере объяснима также особенностями структуры эмоций человека, где резко преобладают негативные чувства над чувствами положительными.

Вместе с тем в обществе всегда будут отдельные индивиды и группы, которые не довольны своим статусом, материальным положением, окружением, социальными порядками и самими собою. Именно они, едва ли не рефлексивно, ориентированы на насилие. Социально-психологические формы проявления агрессивности разнообразны. Они варьируются от социальной униженности до завышенных притязаний, от неадекватности к социальным условиям до болезненных фобий, от врожденной тяги к конфликтам до дисгармоний в сфере сексуальных отношений и т.д.

Хотя различные социальные группы, как правило, осуждают насилие, но общество привыкло к агрессии. По всей видимости, потенциал агрессии особенно накоплен в странах с тоталитарным режимом, где жизнь рядовых граждан почти не защищена от произвола властей. Преступное насилие здесь осуществляется самим государством и носит организованный характер. Процветает судебная и внесудебная расправа. Карательные органы - особенно эффективное средство тотального устрашения. "Феномен Гулага" не локален, он свойственен всем тоталитарным государствам, попирающим ценности гуманизма, сдерживающим репрессиями ответную агрессию граждан. Но "униженные и оскорбленные", они копят в себе отрицательные эмоции, ожесточаясь на самих себя, на иных, на общество в целом.

Правда, к концу XX века резко сократилось число тоталитарных государств, расцвет которых пришелся на середину нашего столетия. Демократизация режима, как об этом свидетельствуют и отечественные реалии, повлекла за собой снижение насилия государства над личностью. Вслед затем снизился страх граждан перед государством, страх, который сдержи-

вал у них выход агрессии. Она теперь интенсивней выплеснулась наружу. Подавленная агрессия обратилась против общества. Зло было вскормлено в психологии едва ли не каждого индивида. И теперь, в обстановке острого социально-экономического кризиса, оно воссоединилось из-за отсутствия серьезных ему преград в атмосфере "беспредела", криминализации общества, коррумпированности властей и вошедшей в моду вседозволенности.

Расцвет насилия, как уже сказано, опирается на генетическое и историческое наследие прошлого. На наш взгляд, накопившийся в обществе коллективный агрессивный опыт решения социальных проблем к настоящему времени особенно модифицируется в индивидуальном и групповом сознании. Он реализуется хаотично, попирая и деформируя социальные нормы, мораль, религию, искусство и иные ценности. Им питается политический, национальный и религиозный экстремизм. Разгул насилия и террора сегодня более всего проявляется во время международных противостояний. Насилию способствует небывалая до сих пор вооруженность населения.

Высокий уровень насилия пронизывает практически все сферы нашей жизни: в семье и на производстве, в сфере досуга и в быту. Насилие проникло и в армейскую жизнь ("дедовщина"). Между всеми этими сферами насилия имеется несомненная связь, в первую очередь социально-психологическая и этическая, поскольку они активно питают друг друга. Широкое распространение насилия свидетельствует о нравственном нездоровье общества, глубококом аксиологическом кризисе.

В 2001 году правительство России приняло федеральную целевую Программу по формированию установок толерантного сознания и профилактики экстремизма. Но в существующих социально-нравственных условиях Программа воспринята обществом как утопическое благопожелание. Бесспорно, успешный выход страны из многостороннего социально-экономического кризиса резко снизит уровень тревожности и агрессивной готовности. Вместе с тем, уже сейчас необходимо предусматривать необходимые меры по купированию, ограничению и профилактике факторов, тонизирующих всплески агрессии. Только на этой основе могут быть плодотворными способы по внедрению в российское общество ценностей гуманизма, установок толерантного сознания и поведения.

Д.В.Маковеев, г.Пермь

"НЕ УБИЙ"

Жизнь человека есть наивысшая ценность - такова исходная парадигма гуманизма. Внедрение гуманистических ориентаций в массовое сознание предполагает активное противостояние насилию, экстремизму и его крайнему проявлению - терроризму. Борьба против международного терроризма находит одно из своих идеологических обоснований в издревле провозглашенных Библией общечеловеческих нормах, в первую очередь, - в заповеди "не убий". Заповедь отразила первые усилия цивилизующегося обще-

ства по обузданию зоологической агрессии. Библия связывает проявления насилия и аморализма у человека с его грехопадением. Она осуждает насилия и широко практиковавшиеся в древнейших культурах человеческие жертвоприношения. Ветхозаветная легенда об Аврааме, готовом принести в жертву сына своего Исаака, и остановленном ангелом, - символическое осуждение этих жертвоприношений. Знаменитое повеление "не убий" провозглашает священное благоговение перед жизнью человека.

Первым убийством, по Библии, было злодеяние в первом потомстве Адама и Евы, когда Каин убил своего брата Авеля. Безусловно, заповедь "не убий", как и другие, церковью освящаемые запреты и повеления, во многом способствует соблюдению социальных норм. Но в то же время, социальная действительность свидетельствует, что сама по себе религиозная вера не удерживает порочного, агрессивного индивида от нарушения социальных норм. Заповедь "не убий" на практике лишена социально-нормативной универсальности. Социальный смысл этой заповеди еще более неотчетлив в контексте знаменитой максимы "возлюби ближнего твоего, как самого себя". Повеление, само по себе, органически согласуется с общечеловеческими нормами. Оно декларирует всеобъемлющее милосердие, прощение врагов и непротивление насилию. Но, как и всякая максима, повеление не осуществимо в своей полноте. Непротивление поощряет зло. Одной лишь проповедью любви невозможно упредить зло и установить между людьми братские отношения. История христианства (да и других церквей, безраздельно властвовавших над сознанием своих приверженцев) свидетельствует, что проповедь любви и милосердия сама по себе не может преодолеть проявления аморализма, убийства и другие преступления.

Ранние христиане активно проповедовали милосердие и ненасилие, они мужественно принимали гонения властей и шли на казни во имя веры. Но, став государственной религией, церковь проповедует покорность властям и оправдывает репрессии непокорным, вплоть до казней. В государствах средневековой Европы католическая церковь зачастую верховенствовала над светскими властями. Корпоративные интересы церкви отчетливо доминируют в праве повсюду, где она представлена у власти. Так, основным врагом, против которого ожесточенно боролась католическая церковь, используя светскую власть, была ересь. Борясь с ересью, инквизиция уничтожила на кострах сотни тысяч невинных людей. В затеянных церковью "крестовых походах" жертвами пало еще большее число еретиков и "иноверцев".

Как известно, Коран заимствовал из Библии немало идей и норм, в том числе и заповедь "не убий". Но халифы пренебрегали ею уже в первых походах по распространению ислама. Средневековые словно бы застыли в мире ислама до наших дней. Здесь перемены в общественной жизни и в общественном сознании осуществляются гораздо медленнее по сравнению с миром христианства. Основное преступление, согласно Корану, - отступление от веры. Иные преступления, в том числе, и насильственные против личности, отодвигаются на второй план. Идея джихада (священной войны за веру) придает агрессии религиозное оправдание. В значительной мере именно эта идея разжигает крайний фанатизм, стремление к террору, убийству и смерти во имя джихада. Террористы - смертники, как правило, считают себя шахидами, то есть святыми

мучениками, погибшими за веру. Глубочайшая уверенность в том, что они мгновенно попадут в рай и удостоятся неведомых на земле блаженств, стимулирует их ненависть к "кафирам" (врагам Аллаха), террор и готовность к массовым убийствам случайных, ни в чем не повинных людей.

Фанатизм и насилие неразделимы. Гибель миллионов невинных граждан в сталинских репрессиях - классический, сравнимый с жертвами религиозного фанатизма, пример разгула фанатизма светского. Как религиозный, так и светский фанатизм противостоят общечеловеческим достоинствам культуры и цивилизованному, благоговейному отношению к священному дару жизни. Утверждение норм милосердия и толерантности предполагает плодотворный диалог и активное сотрудничество всех граждан, независимо от их отношения к религии.

Н.Н.Максименко, г.Курган

ЭМОЦИИ КАК ЦЕННОСТИ И АНТИЦЕННОСТИ

Отвечая на вопрос "Что такое ценности?", их можно определить как предпочтения индивидами тех или иных объектов, с которыми они вступают в отношения. Эти предпочтения формируются в процессе оценок, когда индивид оценивает объекты положительно или отрицательно. Предпочтения выступают как следствие ценностной рефлексии.

В связи с этим возникает вопрос, являются ли эмоции составляющей ценностной рефлексии? Они представляют собой бессознательные переживания, определяемые, например, Василиюком Ф.Е. как особая форма внутренней работы индивида, направленная на "производство смысла" существования, подчиняющаяся принципам удовольствия, реальности, ценности и творчества (1, 5-6). Осознанные на ценностном уровне эмоции становятся чувствами. Но долгое время в философии эмоции и чувства строго не разграничивались. Р.Декарт к эмоциям (страстям) относил удивление, уважение, пренебрежение, великодушие, гордость, унижение, низость; благоволение, презрение; любовь, ненависть; желание; надежду, страх, зависть, беспечность, отчаяние, нерешительность, мужество, смелость, соревнование, трусость, ужас; угрыzenie совести; радость, печаль; злорадство, зависть, жалость; самоудовлетворенность, раскаяние, благосклонность, признательность, негодование; гнев, слава, позор; отвращение, сожаление, веселость (2). Часть из данных феноменов является не эмоциями, а чувствами, например, любовь, гордость, зависть.

Б.Спиноза в число эмоций зачисляет и психотелесные страсти, и духовные чувства, и психологические качества человека, сводя их многообразие к трем исходным, первоначальным, "главным" страстям: удовольствию, неудовольствию, желанию. Производными удовольствия философ считает эмоции: любовь, расположение, осмеяние, надежду, веселость, приятность, уверенность, наслаждение, самоудовлетворенность, гордость. Эмоциями,

производными от неудовольствия, по мнению Б.Спинозы, являются ненависть, отвращение, страх, меланхолия, боль, отчаяние, подавленность, страдание, приниженность, раскаяние, самоунижение, стыд. Из желания проистекают тоска, соревнование, признательность (благодарность), благоволение, гнев, месть, жестокость (свирепость), трусость, смелость, малодушие, оцепенение, любезность (скромность), честолюбие, мужество, великодушие. Преданность, благорасположение, превозношение, сочувствие, самомнение, чревоугодие, пьянство, скупость, разврат, по мнению Б.Спинозы, являются производными любви (3).

Современная психология разграничивает эмоции и чувства. Так, Е.П.Ильин подчеркивает нетождественность чувств и эмоций, относя к чувствам симпатию и антипатию, привязанность, дружбу, влюбленность, любовь, враждебность, зависть, ревность, удовлетворенность, счастье, чувство гордости, псевдочувства. Давая характеристику различных эмоций, Е.П.Ильин выделяет эмоции ожидания и прогноза (волнение, тревога, страх, отчаяние); фрустрационные эмоции (обида, разочарование, досада, гнев, иступление, печаль, уныние, тоска, ностальгия, горе); коммуникативные эмоции (веселье, смущение, смятение, стыд, вина, презрение); интеллектуальные "эмоции" (удивление, интерес, чувство юмора, сомнение); удовлетворение и радость (4).

Сегодня ряд психологов, например, Додонов Б.И., признает, что наряду с эмоциями, выступающими как ценность средства, имеются эмоции, выступающие как ценность цели. Последние и выполняют функцию положительных самостоятельных ценностей: "Эмоции совершенно разным образом участвуют в организации человеческой деятельности в качестве оценок и в качестве ценностей. Как оценки они направляют деятельность человека на те или иные объекты или отвращают его от них; как ценности они в большей мере определяют склонность индивида к каким-то одним деятельности и нелюбовь к другим" (5, 267). В процессе формирования человека они превращаются в потребности и мотивы поведения. Поэтому эмоциональные переживания выступают как составляющие процессов творчества, обучения, воспитания.

Понимание эмоций и их роли в жизни человека связано, по нашему мнению, с решением в философии вопроса о сущности человека. Если сущность человека считается природно-телесной, биологической, то в центр анализа попадают негативные эмоции, связанные с его сексуальной необузданностью (де Сад, А.Шопенгауэр), агрессивностью (Ф.Ницше), тем и другим (З.Фрейд). Так, А.Шопенгауэр характеризовал человека как "воплощенный половой инстинкт", а Ф.Ницше как "хищное животное". Ф.М.Достоевский создает модель "естественного человека" через призму символических образов "зверя" и "паука". "Человек-паук", по его мнению, есть "сладолюбивое насекомое", а "человек-зверь" - "зверь гневливости, зверь сладолюбивой распальемости от криков истязаемой жертвы, зверь без удержу, спущенный с цепи" (6, 52, 55). В людях такого типа доминируют инстинктивное и витально-бессознательное начала. Примером человека как "сладолюбивого насекомого" у Ф.М.Достоевского является Ф.Карамзов, человека как жестокого зверя у Э.Золя - Ж.Лантье, у Ф.М.Достоевского - П.Рогожин. Примеры "естественного человека" с положительными эмоциями в философии и литературе весьма редки, например, Эмиль у Ж.-Ж.Руссо, Л.Мышкин у Ф.М.Достоевского. Но первый пред-

ставляет собой весьма схематичный образ, созданный для педагогических целей, а второй - изображает человека не от мира сего, который в конце концов становится сумасшедшим.

Если сущность человека считается духовной - божественной, а природа человека двойственной - природно-божественной, то отрицательные эмоции рассматриваются как выражение грехов человека, связанных с его телесностью, а положительные эмоции как выражение души глубоко верующего человека, свидетельствующее о приближении человека к Богу. Так, А.Августин утверждал, что добрый христианин должен испытывать положительные религиозные эмоции (горячую любовь к Богу и ближнему, сострадание, эмпатию и др.). Таким образом, духовный человек имеет преимущественно положительные эмоции и на их основе создает свои отношения с другими в форме толерантности, эмпатии, а природный, "естественный человек" - преимущественно негативные эмоции и создает свои отношения с другими в форме нетерпимости, вражды.

Терпимость, толерантность представляет основу мира и согласия в обществе, тогда как нетерпимость, злоба, агрессивность - основу конфронтационности, конфликтов. Человек не является полностью рационализированным существом, в нем есть животное-телесное и бессознательное начала, задатки и к терпимости, и к конфронтационности. То, каким он будет, в значительной мере зависит от среды, воспитания. Если среда укрепляет положительные эмоции, то у индивида имеется больше возможностей стать существом, в духовном мире которого доминируют духовные ценности, особенно нравственные. Если среда укрепляет отрицательные эмоции, то у индивида, наоборот, больше возможностей стать тем, у кого доминируют витальные и прагматические ценности. Эмоции, таким образом, могут играть роль и ценностей, и антиценностей.

Литература

1. Василюк Ф.Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). - М., 1984.
2. Декарт Р. Страсти души / Р.Декарт. Избранные произведения. - М., 1950.
3. Спиноза Б. Этика // Б.Спиноза. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. - М., 1957.
4. Ильин Е.П. Эмоции и чувства. - СПб., 2001.
5. Додонов Б.И. Эмоция как ценность. - М., 1978.
6. Цит. по: Бачинин В.А. "Человек-наук" и "человек-зверь" две ипостаси "естественного человека" // Человек. - 2001. - № 4.

Е.В.Манакова, г.Курган

МИР ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В "ПОВЕСТИ ДИВНОЙ" В.ТРЕГУБОВА

"Повесть дивная" написана в середине XIX века одним из крестьянских писателей Южного Зауралья - Владимиром Трегубовым. Она представляет

собой автобиографию оренбургского казака, раскрытую на широком фоне старообрядческой борьбы против никонианства-"окаянства" и антихристовой власти. Обстоятельства, легшие в основу документального сюжета Повести, следующие.

Шестеро казаков-старообрядцев Оренбургского казачьего войска (один из них - Владимир Трегубов) стали открыто говорить об Антихристе на царском троне. Выпады в адрес государя стали известны начальству. В результате проведенного следствия казаки были приговорены к 3000 ударам розгами каждому и каторжным работам на двенадцать лет. Страшное наказание-истязание не сломило старообрядцев, а лишь укрепило страстотерпцев в их решении. Каторга, побег с нее, снова этап и опять побег, еще одна экзекуция, а в перерывах между этими мытарствами - бесконечные попытки организации семейных скитов, независимых от власти царя-Антихриста и его слуг. Таковы основные вехи биографии Владимира Трегубова, получившей художественное осмысление на страницах "Повести дивной".

Цель данной статьи - рассмотрение "Повести дивной" в аспекте аксиологии. Созданная писателем-старообрядцем, Повесть ориентирована на систему религиозных ценностей, связанных с "истинной", "старой" верой.

Весь мир в сознании автора Владимира Трегубова оказался расколотым на две части. С одной стороны, есть мир, потонувший в грехе, где правит Антихрист. "Сатана сотворил по своей злобе сосуд, при Никоне создал злой совет лукавого сатаны. И начал он всех обольщати и мало-помалу апостольские предания и святых отцов отвергати. Царь же покорился лживому его совету, и оба в единой мысли сошлись, всю правду истребив и погубив и без вести оставив" (1). С другой - истинно верующие, противники Антихриста. Первое - это все то, что окружает человека. Фальшивое, но принявшее обличье настоящего. Только пробуждение от дьявольского наваждения - осознание антихристовой природы окружающего мира и активное сопротивление ему - способно спасти человека. Переживший такое освобождение Владимир Трегубов вступает на открытый путь борьбы. Он заявляет, что "служить намерен одному только царю Небесному, а земному не будет и знать его не хочет" (1). И здесь опорой для него, спасительным стержнем становится вера. Вера, если она "истинная", настоящая, оказывается высшей ценностью для человека, вырвавшегося из губительных сетей Антихриста. Этимологически термин "вера" происходит от древнеиранского корня "вар", что означает "правда" и "верность". Обретая правдивое знание, Владимир Трегубов остается верным ему навсегда. Он доказывает это, вновь и вновь обрекая себя на мучительные истязания, демонстрирующие его желание очиститься от малейших частиц антихристовой печати.

Итак, основной ценностью для автора и героя "Повести дивной" является "старая" вера. Ценностное отношение к ней проявляется не только в стоическом терпении, с которым переносит Владимир Трегубов все "мучения за веру". Оно выражается и в его активной деятельности по пропаганде своих взглядов. Это прежде всего - создание скитов, недоступных Антихристу и его слугам, и написание книг, несущих людям "истинную" веру.

Отношение к книге в среде старообрядчества всегда было особенно почетным. Это обусловлено, во-первых, тем, что христианство - религия

книжная, и книжное знание составляет сущность христианского вероучения. Во-вторых, в старообрядчестве это положение получило личностное осмысление и закрепилось на уровне народного крестьянского осознания особой ценности книги. Одной из существенных причин, вызвавших недовольство и появление раскола в русском православии, стало внесение "дьявольских", никоновских поправок в священные старинные книги.

Величие книги как духовного учителя, сакрального предмета подчеркивал протопоп Аввакум. Обличая своего бывшего духовного сына Фетьку - "от Никониан положенца", - он поучает его: "...веруй и исповеждь по писанию, яко же святые книги научают, а не по своему обольщенному смыслу" (2, 123). Владимир Трегубов воспринял апологию старинных книг, завещанную Аввакумом, как неоспоримый завет. В скитах, им организованных, он создает мини-заводы по изготовлению книг, противопоставленных новым, "дьявольским". "Книги предания апостольские и учения святых отцов берегут, потому их беречь и хранить надлежит" (1). Подобно своему духовному учителю, Трегубов счел также необходимым написать книгу о собственной жизни как пример, образец мужества в борьбе за "древнее благочестие".

Материализацией основной ценностной категории - веры - в "Повести дивной" является Беловодье. "Беловодье - название легендарной страны, где, по народным представлениям, распространенным среди старообрядцев в XVIII-XIX веках, сохранилось древнее благочестие в первоизданном виде: с благоверным государем и святейшим патриархом во главе, сонмом благочестивого духовенства" (3, 44). Многие старообрядцы пытались найти эту страну. Недовольные новшествами Никона, они устремлялись к Алтайским горам в поисках справедливого царства веры.

После очередного своего побега с каторги Владимир Трегубов и его сподвижники принимают решение отправиться на поиски чудесной страны: бежать туда, где давно уже существует обширный мир тайных убежищ, скрывающих толпы беглецов: "Тогда паки начаша совет творити с христороубцы, еже бо поехати в Алтайские горы и тамо осмотреть все пустынные места" (1). Единоверцы Владимира Трегубова были посланы по традиционному маршруту крестьянского побега и по освоенной бегунами дороге на Алтай, дороге искателей "вольных" земель, страны крестьянской свободы Беловодья. "Они же ехаша тамо и обшедше несколько гор и на едином холму найдоша пещеру удобну ко вселению и невходну человеком, возлюблша же место то зело" (1).

Своеобразием ценностной концепции Беловодья в "Повести дивной" является то, что герои не только пытаются отыскать его, как это было распространено среди старообрядцев. Они сами создают свое Беловодье в соответствии с собственными представлениями о справедливости, свободе, истинной вере и "древнем благочестии". Беловодье для Владимира Трегубова и его единоверцев становится олицетворением смысла жизни, жизни, наполненной служением "истинной" вере. Такова система ценностей "Повести дивной", позволяющая говорить о высокой степени духовности ее автора Владимира Трегубова.

Литература

1. Трегубов В. Повесть дивная. Рукопись хранится в Отделе редких книг СО: РАН.

2. *Житие пророка Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения.* - Иркутск, 1979.
3. *Вургафт С.В., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события, символы. Опыт энциклопедического словаря.* - М., 1996.

В.И.Миллер, г.Сургут

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

В философии культуры XIX века понятия "культура" и "цивилизация" являлись практически синонимами, в XX веке наблюдается их постепенное разведение; первое продолжает оставаться символом всего позитивного, второе - получает нейтральную оценку. Цивилизация как синоним материальной культуры, как достаточно высокая ступень овладения силами природы, способствует формированию материальных благ. Вместе с тем, техника, материальное изобилие сами по себе не означают собственно культурного, духовного расцвета, они не могут быть оценены как нравственные или безнравственные, они нейтральны. Поэтому понятие цивилизации связывают с культурно-нейтральным по своей внутренней природе развитием техники, которую можно использовать в самых разнообразных целях, а понятие культуры сближают с понятием духовного прогресса. Цивилизация - преобразованный человеком мир материальных объектов, а культура - это внутреннее достояние самого человека, оценка его духовной автономности.

Негативное отношение к цивилизации возникает еще в античной философии. Гесиод писал об отдалении людей от богов и героев, а Платон был убежден, что золотой век для Греции прошел безвозвратно. Французский философ-просветитель Ж.-Ж.Руссо призывал "назад к природе", к естественному и гармоничному человеку, утверждая, что люди теряют свои естественные черты, все более уподобляясь механизмам.

К негативным качествам цивилизации обычно относят ее тенденцию к стандартизации мышления, ориентацию на абсолютную верность общепринятых истин, свойственную ей низкую оценку независимости и оригинальности индивидуального мышления. Если культура формирует совершенную личность, то цивилизация - идеального законопослушного члена общества, довольствующегося предоставляемыми ему благами, поэтому цивилизация все чаще понимается как источник дегуманизации мира. Техника и наука сами по себе не могут обеспечить духовного прогресса, здесь необходима культура как духовное образование, включающее в себя весь спектр интеллектуальных, нравственных, эстетических достижений человечества.

Современный общественный идеал есть полная, завершающая объективность, в нем растворяются личные страдания и чужие муки о грезах, о мессианском единении, внимание сосредоточено на потребительских ин-

тересах. Мысль работает в космологических категориях, лица и поколения воспринимаются как детали и черточки объемлющего целого. Мир представляется законченным, и сколько бы ни было в нем движения, в нем ничего нового не возникает, в процессе развития лишь обнаруживаются предзаложенные потенции. Внести что-либо новое человек не в состоянии, назначение его служебное, индивиды служат прогрессу кораллового рифа. Из индивидуального цветения, из нескончаемых смертей складывается жизнь целого. Мир живет, развивается, оформляется за счет гибели всякого особенного существования. В этом замкнутом мировом всеединстве нет места для самоопределения и свободы, оправдывается именно такой мир, история в целом, а не личная жизнь. Человек превращается в орган или элемент мировой сущности, приносится в жертву целому.

Современное гуманистическое движение объединено задачей культивирования общечеловеческих моральных, политических, юридических ценностей, составляющих общую основу идеологических доктрин. Приверженец гуманистической философии называет себя филогуманистом, для которого гуманизм - жизненная позиция, а не звание или моральное качество (1, 123-130).

Гуманисты считают свободу высшей ценностью. Они выступают против любой тирании, посягающей на свободу духа и свободу мысли. Современный отечественный и западный гуманизм признает жизненно важными и другие ценности, такие, как равенство и справедливость, но именно свобода является основной идеей. В наше время необходимо призывать инакомыслие, в какой бы форме оно ни выступало. Никто не имеет права устанавливать монополию на истину, только посредством свободного обмена идеями и конструктивную критику можно ее достичь.

Другая форма свободы, существенная для гуманистов, - это моральная свобода или самоопределение. Основополагающий принцип моральной свободы был провозглашен Дж.Ст.Миллем: "Людям должно быть позволено все, что им угодно, до тех пор, пока это не причиняет зла другим или не ограничивает их права". Право на личную жизнь означает, что индивиду должно быть позволено самому утверждать собственный стиль жизни. Индивидуальность и уникальность человека должна быть признана хрупкой и бережно хранимой ценностью, и все, что может подавлять творчество, должно быть осуждено. Общество не должно подходить с единым моральным штампом к кому бы то ни было, напротив, должно поощрять альтернативные стили жизни и мышления индивидов.

Признавая личность высшей ценностью, гуманисты исходят из единства целей и средств: последние не должны приноситься на алтарь идеальных целей. Нельзя поступаться моральными принципами по соображениям стратегической необходимости. Попытки любыми средствами добиваться своих целей должны быть ограничены этическим сознанием первичных общих моральных правил и нашей обязанности им следовать. Таким образом, этические принципы не должны нарушаться даже во имя спасения в чрезвычайных обстоятельствах. Согласно этике гуманизма данные принципы не могут рассматриваться как нечто вторичное, в них нельзя видеть простое отражение основных условий общественной жизни, производительных сил и производ-

ственных отношений, они независимы и жизнеспособны сами по себе.

Этические принципы - не второстепенные элементы определенной надстройки, по своей значимости они равны наиболее фундаментальным элементам социальной структуры. Поступки людей определяются конкретной ситуацией, поэтому наиболее эффективным методом разрешения вопросов о том, что следует предпринять в подобных случаях, является метод критического анализа. Необходимо развивать рефлексивное этическое исследование как наиболее продуктивный метод разрешения проблем и привести в относительную стабильность противоречащие друг другу ценности и нормы (2, 169-170). Этика гуманизма имеет некоторый оттенок универсализма, поскольку ее принципы и ценности применимы ко всем людям и ко всем социальным системам. Человечество может разработать новую глобальную этику, выходящую за рамки культурной относительности, национальных, экономических, религиозных, расовых и идеологических различий.

В наше время человеческое сообщество сталкивается с проблемами религиозного экстремизма, политического насилия. Эти угрозы ярко высветили более глубокий процесс размывания самих основ техногенной цивилизации, затрагивающий ее субъективно-человеческое измерение, смысл жизни человека и общества. Кризис цивилизации означает обесценивание тех мотивов, целей, которые сформировали ее целостность, являлись ведущей силой поступательного развития. Происходит разрушение сложившейся системы детерминации мотивов и поведения человека. Кризис смысла порождается возросшей степенью человеческой свободы.

По мнению Г.Г.Дилигенского, прогрессирующая свобода представляет результат двух параллельно развивающихся процессов. Один из них радикально меняет отношения между человеком и техникой. Потребности и интеллектуальные способности человека были движущей силой технического процесса, но эти потребности, в свою очередь, детерминировались, а проявление способностей лимитировалось достигнутым уровнем развития науки и техники. Люди стремятся производить все большее количество вещей и предметов, услуг ценой все меньших затрат и усилий; сам же набор их определялся базовыми человеческими потребностями. Современная научно-техническая революция произвела переворот во всей системе отношений. Отныне техника детерминирует в амплитуде множества векторов. Как справедливо отмечают исследователи современной развитой экономики, она существует в недетерминированном мире, где возрастает роль свободы и ответственности человека. Собственно человеческий выбор становится решающей детерминантой научно-технического, экономического, и общественного развития (3, 32-37).

Кризис техногенной цивилизации обусловлен одновременно нестабильным положением двух видов детерминизма - технологического и социального. Последний представляет собой рост интеллектуальной и поведенческой автономии индивидуального человека, открывающий новый этап всемирно-исторического процесса индивидуализации. В современном обществе происходит радикальный переворот в системе социальных связей людей. Значительно ослабевают связи между социальными группами и входящими в них индивидами. Резко возросшие темпы социальных изменений

лишают групповые единения былой устойчивости, определенности, размыывают реально переживаемую ими социально-групповую идентичность. На место прежней изоляции групповых культур приходят возрастающие сближение, усреднение и интернационализация типов материального и культурного потребления, образов жизни, источников и содержания социальной информации.

Эти тенденции, отраженные в концепциях "массового общества" и "массового человека", ставят индивида в ситуацию культурного и психологического одиночества: массовая культура неустойчива в сравнении с традиционными культурами, гораздо менее их способна внушить человеку ясную систему ориентаций, мотивов, ценностей. Одиночество - обратная сторона автономии индивида, его возросшей свободы от какого-либо однозначного социального влияния.

Кризис техногенной цивилизации не означает, что человек приобретает независимость от техники, экономики и объективно существующих общественных отношений. Люди оказываются перед необходимостью самостоятельно определять динамику внешних условий жизни и характер своих общественных отношений. Человеческая мотивация и направленность воли становятся непроемкой величиной. К такому пониманию будущего одним из первых подошел А.Печчеи, по мнению которого выход из тупиков прогресса надо искать не вне человека, а внутри его - во всей полноте личности, со всеми ее потребностями и стремлениями (4, 208).

Н.К.Рерих, исследуя проблему смысла культуры и ее роли в человеческой эволюции, подчеркивал, что "культ" как латинский корень слова "культура" имеет глубокое духовное значение, тогда как цивилизация в корне своем имеет гражданственное, общественное строение жизни. Оба понятия различаются и как два вида деятельности, имеющие различный смысл существования и назначения. отождествление цивилизации и культуры приводит к путанице основных понятий, к недооценке духовного фактора в истории человечества. Культура, в отличие от цивилизации, является самоорганизующей системой духа, действующей в согласии с уровнем и качеством энергетики этого духа.

Литература

1. Балашов Л. Тезисы о гуманизме // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. - М., 2000.
2. Куртц П. Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях // Вопросы философии. - 1990. - № 10.
3. Дилигенский Г.Г. Конец истории или смена цивилизации? // Вопросы философии. - 1991. - № 3.
4. Печчеи А. Человеческие качества. - М., 1985.

К ПРОБЛЕМЕ ЦЕННОСТИ СУБЪЕКТА В НОВОЕ ВРЕМЯ

Начиная с Нового времени, именно самосознание субъекта является собой единственно безусловно значимую реальность. Необходимо отметить один общий процесс в религиозном и научном сознании Нового времени - стремление к систематизации. Как следствие этого в начале XVII века в теологию вводится понятие "система", первоначально это касалось лишь протестантской теологии, но впоследствии перешло и в другие конфессии, как попытка создания системного знания о Боге по образцам, предложенным наукой. Это позволяет воспринимать истину о Боге или природе как установленную достоверность. По словам М.Хайдеггера, "поиски достоверности, прежде всего, дают о себе знать в области веры как поиски достоверности спасения (Лютер), затем в области физики как отыскание математической достоверности в природе (Галилей)" (1, 346). Эту же цель преследует и растущая интеллектуализация образа мира в соответствии с новым субъектом, обеспечивающая его единство. В протестантизме (в кальвинизме, в первую очередь) для той же достоверности устанавливается некое подобие эксперимента, игравшего аналогичную роль в науке, как испытание своей избранности, то есть предопределенности к спасению, получающей свое подтверждение, в частности, в профессиональной деятельности и поведении, и опирающейся на развитую рациональную методологию.

В философии наиболее завершенный вид идеальный мыслящий субъект Нового времени получает у Канта, одновременно осознавая в нем свою ограниченность и конечность в каждый момент времени и абсолютизируясь у Гегеля. В этом субъекте западный человек осознает себя, достигая высшей точки развития возможностей в начавшейся складываться в античности исторической форме человеческой субъективности. М.Фуко утверждает даже, что лишь к началу XIX века и появляется собственно современный человек, хотя лишь для того, чтобы скоро исчезнуть. И кантовская критика составляет, по его мнению, "порог современной эпохи" (2, 321), приближившейся к своему концу в XX веке.

Соответственно с этим формируется и научная парадигма. Пользуясь образным выражением Куна, "создается впечатление, будто бы природу пытаются "втиснуть" в парадигму как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку... Явления, которые не умещаются в эту коробку, часто, в сущности вообще, упускаются из вида" (3, 50). Глубинным смыслом этого правила является стремление к подчинению природы правилам и контролю человеческого разума, эту парадигму создавшего, т.е. нового субъекта рациональности, осознающего себя человеческим разумом, взятым в своем бесконечном развитии трансцендентального субъекта, абсолютным духом или воплощением абсолютной воли (причем, ее разумным воплощением).

Но в любом случае это приводит к осознанию конечности этого субъекта и одновременно обретению твердой почвы и уверенности в реальностях и

закономерностях окружающего мира, обретая в самом себе основу собственного бытия. И в этом смысле cogito Декарта есть еще чистое мышление или сознание, не пришедшее или не нашедшее еще окончательно своего субъекта, а лишь противопоставляемое как мыслящая субстанция субстанции материальной и требующее для себя разума абсолютного, о котором не так много говорится, но существование которого всегда предполагается, и который продолжает оставаться конечной точкой опоры, чего уже нельзя найти в мышлении XIX века.

До этого времени порядок в мире предполагался или как предустановленная гармония, или потому, что "бог не обманщик", а великий часовщик, что легко позволяло создавать механическую картину мира. Великие научные системы и механическая парадигма во многом есть следствие уверенности в разумности и рациональности мира и тождества бытия и мышления, воспринятой от прежней эпохи, от идеи Бога как абсолютного разумного субъекта и Логоса - воплощенного в мире, хотя и подвергшегося крайней рационализации с позиций нового субъекта рациональности и, соответственно, фактического отказа от основных положений христианской догматики при формальном их признании (это касается, в первую очередь, тринитарного и христианского догматов), у наиболее выдающихся ученых. Хотя и вряд ли можно говорить о столь резком разрыве между классической и современной (т.е. возникшей на рубеже XVIII - XIX веков) эпистемами, как говорит об этом М.Фуко в "Словах и вещах". Скорее можно говорить об окончательном утверждении нового субъекта, нашедшего свое место в человеческом разуме, утвердившегося в нем и не нуждающегося более в поддержке извне, вследствие чего и изменился угол восприятия мира, в котором человек занял свое особое место.

Возможно, это было вершиной развития западной рациональности как самосознания европейского человечества. Однако новый субъект, видимо, в самом себе имел причину для своего падения, которое в конечном счете означало бы конец рациональности (в ее классическом понимании) вообще, поскольку она не существует в отсутствии своего субъекта, какой бы идеальный характер он не носил. Мышление требует своего субъекта, и если в обыденной жизни достаточно здравого смысла, то рациональность как разумность, как основа мироустройства, как истинность, как форма отношения к бытию требуют того, кто мыслит и мыслит истинно, если под истиной понимать соответствие бытия и мышления о нем. А это возможно лишь при логоцентрическом восприятии мира и отношения к бытию. Но если сама идея Логоса как истины подвергается деструкции, то теряется смысл рациональности вообще. Это выражение само уже, едва написанное, становится атавизмом, поскольку вне логоцентризма понятие "смысл" отсутствует.

Можно выделить два этапа становления этого субъекта, хотя М.Фуко считает их совершенно разными эпистемами, рассматривая их смену как разрыв, предполагающий изменение самого знания, как способа бытия, неразрывно связанного с предшествующим и познающим субъектом и познаваемым объектом (2, 231). Ниже мы рассмотрим этот переход и остановимся на причинах, приведших к разрушению как самого субъекта, так и его

знания, которое более не может быть истинным в классическом смысле этого слова как соответствие бытия и мышления, поскольку без субъекта как своего носителя истина сама по себе существовать не может.

Эта тенденция к самоотрицанию проявляется уже на первом этапе, называемом М.Фуко "классической эпохой", разрывая ее с современной, основанной на совершенно иной эпистеме. Следует поэтому рассматривать данный момент как постсовременный, лики которого только еще вырисовываются перед нами, но в любом случае ясно, что субъект-объектная парадигма и необходимый для рациональности субъект уже остались в прошлом и, соответственно, рациональность как способ отношения мышления к бытию невозможна. Говоря о смерти человека, М.Фуко прав в том смысле, что прежняя форма человеческой субъективности, связанная с логоцентризмом и бывшая долгие годы судьбой тысячелетий логоцентристской цивилизации, по-видимому, пришла к своему завершению, что, конечно, вовсе не означает конца человечества как биологического вида, но, безусловно, приводит к необходимости осознания нового отношения к бытию, основанному на иных принципах, что, по сути, и является свершившимся фактом, но не может быть адекватно отражено с помощью рационального дискурса с позиций рациональности и традиционного разума (тесно связанного с идеей тождества бытия и мышления) вообще.

Выделенные нами основы формирования нового субъекта так или иначе полностью разрушили структуру старого, постепенно минимизируя его роль. При этом нельзя забывать, что формируемый субъект в обоих случаях является не только субъектом разума, но и воли.

Таким образом, формированию субъекта предшествует период разрушения прежнего через его рационализацию, с точки зрения новой рациональности, сформировавшейся в Новое время. М.Фуко выделяет этот период в особую эпистему, хотя его можно рассматривать как своего рода переход к модерну, содержащему черты как прежнего, так и нового периода, эпоху окончательного формирования нового субъекта, уже содержащего в себе тенденции к саморазрушению. Воля западного человека, направленная на покорение мира, реализовалась в этом субъекте, чтобы затем осознать свое бессилие перед окружающим хаосом, который она оказалась не в силах покорить, и растворилась в нем, что ни в коей мере не означает отказа от достижений ее цивилизации, оказавшейся лишь островком в пучине безбрежного хаоса бытия и возвращаясь, таким образом, к своему истоку.

Но в любом случае можно говорить об отказе от субъект-объектной парадигмы, как результате дальнейшего развития кантовской философии. В этих целях было бы целесообразно рассматривать немецкую классическую философию как единый проект, в котором человеческий разум, наконец, осознал себя, окончательно поставил на место Логоса как формирующего рационального принципа и дальнейшее его саморазрушение могло бы означать не более и не менее как конец той формы человеческой субъективности, которая выбрала разум в качестве самоидентифицирующего принципа, сохраняя ему удивительную верность на протяжении двух тысячелетий, чтобы затем вновь погрузиться в хаос, что значило бы возвращение к истокам, к чему призывал М.Хайдеггер в своем стремлении сохранить хотя

бы экзистирующего субъекта, как весь экзистенциализм в самых ярких своих проявлениях. Но подобный проект был не под силу тому разуму, который признал уже себя бессильным перед ужасами надвигающегося Ничто. А постмодерн окончательно распрощался и с идеей субъекта как продукта европейской цивилизации, что сделало невозможным любые разговоры о рациональном устройстве мира, отодвигая саму рациональность в сферу практической жизни.

Литература

1. Хайдеггер М. *Время и бытие*. - М., 1993.
2. Фуко М. *Слова и вещи*. - М., 1977.
3. Кун Т. *Структура научных революций*. - М., 2002.

Н.Ф.Новосадов, г. Сургут

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННАЯ ОСНОВА ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ОБЩЕСТВА

Некоторое время назад, когда весь западный мир сотрясала "молодежная революция", знаменитый американский социолог и теоретик контркультуры Чарльз Рейх в своей нашумевшей книге пришел к выводу, что "молодежная революция" 60-х годов в США оказалась возможной только потому, что ее участники были (или пытались стать) носителями "нового сознания", или "сознания-три", ориентированного на творчество. Этим молодым тогда американцам предшествовали поколения носителей двух типов совсем другого сознания. Сначала - грубо примитивного "сознания-один", типичного для эпохи первоначального накопления и "дикого капитализма", сознания героя вестерна, полуграмотного агрессивного эгоиста, носителя расовых и религиозных предрассудков. Затем - "сознания-два", сознания обывателя времен развитого, корпоративного капитализма, сознания классического современного обывателя (1).

Чуть позже, Маргарет Мид, антрополог с мировым именем, специально занимавшаяся молодежными проблемами, описала варианты общества, где примером подражания для юношества служили образцы поведения не родителей, не ровесников и не "идеальных" героев (персонажей книг, фильмов и мифов), а победителей - в завоеванном обществе. В таких случаях вполне возможно восприятие молодым поколением поведения более примитивного, более отсталого, чем поведения их отцов, и это влечет за собой деградацию общества.

Если воспользоваться терминологией Чарльза Рейха, то сегодня российской молодежи искусственно навязывается "сознание-один" - самого примитивного из возможных в индустриальном обществе. Материальный достаток стал главным критерием не только развития общества, но и творческой деятельности молодежи. Так, аналитики под руководством профессора Н.И.Лапина сделали вывод: хаос 1990-х годов в целом миновал. Пре-

одолена аномия, или несоответствие между официально декларируемыми нормами и реальным поведением граждан. Закрепляется новый социальный порядок, при котором западные либеральные ценности сочетаются с традиционными; возник некий "российский либерализм" с ощутимым влиянием православной культуры и персонификацией власти.

Между тем, собранные данные говорят об обратном. Про выход из хаоса говорить рано: 80% россиян не чувствуют себя защищенными от преступности, 78% - от экологических угроз, 73% - от бедности, 70% - от произвола чиновников. Большинство опрошенных готовы отказаться от приобретенных "свобод" ради физических, социальных и юридических гарантий (2). Зачастую социологи спрашивают у простого народа, желая подчеркнуть "приобретения" реформ: вы что предпочитаете? Дефицит или изобилие? И недомек подопытным гражданам, что смысла в этом вопросе нет. Не может быть прогрессивного развития в обществе, когда в нем доминируют представители с "сознанием-один".

Миф о все нарастающем "совершенствовании" человеческого общества наглядно опровергается простым сопоставлением конкретных и целостных воплощений этого общества на разных, отделенных столетиями и тысячелетиями стадиях его развития: кто, в самом деле решится утверждать, что Платон и Фидий, Христовы апостолы и император Марк Аврелий, Сергей Радонежский и Андрей Рублев менее "совершенны", нежели самые "совершенные" люди нашего времени, которому предшествовал столь длительный человеческий "прогресс"? А ведь истинная реальность общества - это все же не количество потребляемой энергии, не характер политического устройства, не система образования и т.п., но сами люди, так или иначе вобравшие в себя все стороны и элементы общественной жизни своего времени. И еще: кто решится доказывать, что люди, живущие в позднейшую, более "прогрессивную" эпоху, более счастливы, чем люди предшествующих эпох? Искусство, запечатлевшее так или иначе духовную и душевную жизнь людей любой эпохи, ни в коей мере не подтвердит подобный тезис.

В свое время президент США Франклин Д. Рузвельт сформулировал основные требования установления народовластия: свобода слова, свобода религии, свобода от страха и свобода от нужды. Ни одного из данных критериев в России не наблюдается. За годы перестройки и реформ Россия переняла у Запада отнюдь не обещанные ей высокие технологии и материальное благосостояние. Обнищавшая Россия "догнала и перегнала Америку", вырвавшись в мировые лидеры по детской проституции и порнографии, наркомании школьников, уголовщине, казнокрадству, взяточничеству, количеству маньяков и серийных убийц на душу населения (3, 201). Пропаганду "исторического материализма" сменила пропаганда наживы, насилия, разврата. Такого глобального "промывания мозгов" не было даже в СССР.

Всем известно, что в преуспевающих странах Запада существуют собственные самобытные системы духовных, нравственных и социальных опор. При отсутствии духовно-нравственных опор любая экономическая система приводит к пещерному, жестокому и подлому социал-дарвинизму. Духовно-нравственные основы должны быть и в России. Исторически такой духовно-нравственной опорой в России являлось Православие, на основе которого

зиждилось национальное сознание. М.М.Бахтин утверждал, что любой подлинно высший разум - религиозен, ибо нельзя достичь безусловного величия без Веры в Бога, дающей истинную свободу мысли. Поскольку люди вообще не могут жить без какой-либо веры (пусть хотя бы веры в правду безверия), отсутствие Веры в Бога, воплощающего в Себе безграничность, с необходимостью означает идолопоклонство, то есть веру в нечто ограниченное (например, гуманизм, обожествляющий человека, социальный идеал, обожествляющий определенную организацию общества, и т. п.).

Сейчас стало модно обращаться к проблемам духовности. Но процесс возрождения ее идет очень трудно. В чем же проблема? Современные русские люди, полагающие, что можно возродить в душе народа - или хотя бы весомой его части - то зиждившееся на православной Вере национальное сознание, которое было реальностью еще в XIX веке, не принимают во внимание своего рода переворот в самом "строении", "структуре" человеческих душ, совершившийся за последнее десятилетие. Народ стал другим: поменялись ценности, жизненные ориентиры. Утрату людьми убежденной, как бы врожденной Веры обычно истолковывают только как последствие запретов и борьбы с христианством в советское время. Между тем история дает немало доказательств тому, что жестокие гонения на христиан нередко вели к противоположному результату - к укреплению и росту Веры; есть подобные примеры и в советское время. И характерно, что очень многие люди, родившиеся накануне или в первые годы после революции и под воздействием жестоких гонений и антирелигиозной пропаганды вроде бы совсем отошедшие от Церкви, в пожилом возрасте стали возвращаться к ней; это даже дало серьезные основания говорить о "православном возрождении" конца 1960 - 1970-х годов.

Однако с теми, кто начинали жизнь, скажем, в 1950-х годах и, тем более, позднее, дело обстоит по-иному. Правда, в наши дни, когда все запреты с религии и Церкви сняты, многие из этих людей посещают храмы. Но нередко это, увы, диктуется модным поветрием, а не духовным прозрением. И причина утраты глубокой подлинной Веры заключается не только в воздействии официального атеизма и всякого рода запретов, имевших место до последнего десятилетия, сколько в кардинальном изменении самой "структуры" человеческого сознания в условиях современной цивилизации. Религиозное сознание стало "объектом", который можно осмыслить и оценить. Превращение своего собственного религиозного сознания в объект неизбежно ведет в "критическому" отношению к нему. А осмысление и оценка основ религиозного сознания - это поистине труднейшая и сложнейшая задача, плодотворное решение которой под силу только богато одаренным или исключительно высокоразвитым людям.

И сегодня подлинная Вера присуща, надо думать, либо людям особенного духовного склада и своеобразной судьбы, сумевшим сохранить в себе изначальную, первородную религиозность, не поддавшуюся "критике" со стороны "отделившегося" сознания, либо людям наивысшей культуры, которые, пройдя неизбежную стадию "критики", обрели вполне осознанную Веру, каковая явлена в глубоких размышлениях классиков богословия (4, 15).

Это, конечно, отнюдь не значит, что подлинная вера доступна только людям великого разума; речь идет в данном случае о глубоко осознанной вере,

но вера, впитанная, как говорится, с молоком матери и нерушимо пронесенная через все испытания, являет собой безусловную ценность и свидетельствует об особенной духовной одаренности ее носителя. Другой вопрос, что люди, наделенные таким даром, едва ли составляют значительную часть населения страны, хотя их, очевидно, намного больше, чем людей, обладающих высшим разумом, дающим возможность всецело осознанно обрести веру.

Но положение не безнадежное. Возможно, усилия тех немногих людей, обладающих высшим разумом, и позволят привнести в общество то сознание творчества, которое Ч.Рейх назвал "сознание три".

Литература

1. *Контингент*. - 1996. - № 49.
2. *Литературная газета*, № 5, 5-11 февраля.
3. *Владимир, архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский. Слово, растворенное любовью: Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II о современной России и ее церкви*. - М., 2001.
4. *Кожин В. Россия. Век XX-й. (1901-1939). История страны от 1901 года до "загадочного" 1937 года. Опыт беспристрастного исследования*. - М., 2002.

Г.А.Ожогин, г.Екатеринбург

МЕНТАЛЬНЫЕ УНИВЕРСАЛИИ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ

В человеческом сознании, в той или иной форме, находят своё преломление самые разные проявления бытия, закрепляясь, с течением времени, в определённой системе представлений, символах, конкретных и образных картинах мира, в этимологических ценностях языка, поэтических и художественных образах. Такую систему заложенных в основание культуры (какой-либо этнической группы) взаимосвязанных универсалий, являющуюся формой хранения и трансформации фундаментальных представлений о мире и социального опыта жизни, принято называть ментальностью. Если человеческое сознание представить как многослойную сложноорганизованную систему понятий, представлений, привычек, чувств, эмоций и т.д., то ментальность будет являться смысловым ядром, пронизывающим все вышеупомянутые компоненты сознания.

Ментальные универсалии в таком случае являются фундаментальными способами осмысления мира, в которых фиксируются не только мировоззренческие конструкции, но и свойственные данной культуре наиболее общие представления о человеческом бытии, независимо от методов и форм организации мышления, исторического времени и социального устройства общества. Выражают себя ментальные универсалии через определённые инвариантные основания, имеющие, в значительной степени, надэтничес-

кий характер и пронизывающие все компоненты как традиционных, так и современных культур. Эти основания формируют априорные суждения, воздействуют на человеческое мышление и действия, выступают в качестве обязательных стандартов и стереотипов поведения.

Однако ментальность не только представляет систему определённых установок, но и обладает функциональным свойством: эти установки одновременно участвуют как в постижении окружающего мира, так и в отношении к нему, во многом формируя способы мировосприятия и миропонимания человека, живущего в конкретной культурной среде. Это отношение подразумевает существование содержательного компонента ментальности - ценностных ориентаций, несущих явную социокультурную нагруженность, но подверженных относительной изменчивости.

Исходя из принятых в каком-либо социокультурном сообществе аксиологических ориентиров (этических норм, эстетических канонов, религиозных верований, достигнутых знаний и т.п.), ментальные универсалии порождают определённые базовые нормы, ценности, взгляды и убеждения, правила и традиции. К ним можно отнести представления о природе, космосе, месте человека в окружающем мире; религиозно-мифологические понятия об отношениях человека с высшими силами, представления об идеалах мудрости, героизма, красоты, добра; о формах социального поведения и устройства жизни, о служении людям, родине и т.д. Посредством таких ценностных ориентаций в обществе формируются стандарты культурных оценок, определяются иерархия жизненных целей, а также выбор методов их достижений.

Если мы, в качестве примера, рассмотрим некоторые универсалии русской ментальности, то увидим, что для истории русской культуры оказывается принципиально важным исследовать глубинные, трудно рефлекслируемые структуры, комплексы, побуждения, представления, формировавшиеся в глубине веков. Претерпев в современной системе ценностей определённую трансформацию, они сохранили свою действенность и актуальность вплоть до настоящего времени.

В первую очередь, это проявилось в определении особого пути России в мире, её исторической судьбы. Эта проблема, актуальная ещё со времён Киевской Руси, и сегодня вызывает не менее ожесточённые споры. Однако если проанализировать смену и борьбу различных культурных приоритетов в русской истории на протяжении более тысячи лет, то возникает резонный вопрос: в каких именно исторических событиях проявляется исконно русская самобытность? Смешение, переплетение и наложение не только противоречивых, но и взаимоисключающих ориентаций, пронизывающих на протяжении всей истории культурную жизнь России, сформировали своеобразный национальный менталитет, сочетающей в себе рациональность и созерцательность, прагматичность и альтруизм, культ земного начала и приверженность к высоким духовным идеалам.

Вообще, иррациональные мотивы (веры, надежды, любви, всеобщего спасения, мессианства, "светлого будущего" и т.д.) и в настоящее время более характерны для русской культуры, чем рациональные критерии научности, объективности, социальности. Чтобы убедиться в мистичности русского мироощущения, достаточно окинуть взглядом древнерусскую духовную куль-

туру: многозначность и сложную символику храмов, икон. Конечно, подобные взгляды были естественны для всех древних народов, однако, как показывает исторический опыт, в России они не потеряли своей актуальности вплоть до сегодняшних дней. Мифологичность сознания очень ярко проявилась в коммунистической идеологии с её призывами к "грядущей гармонии", "равенству, братству и счастью", "раю на земле" и т.п. В постсоветское время, в связи со сменой ценностных ориентаций, появляются новые мифологемы, наверное, менее масштабные, но более разнообразные, навязываемые массовой культурой и политической конъюнктурой.

Безусловно, данная проблема требует более глубокой и детальной разработки. Однако даже из такого краткого рассмотрения можно сделать вывод, что вне зависимости от культурных парадигм эпохи, вне зависимости от системы ценностей, преобладающей в каком-либо социально-культурном сообществе, существуют определённые ментальные универсалии, способные опосредованно влиять как непосредственно на менталитет данного народа, так и на культурную традицию в целом, привнося в них уникальные самобытные черты.

Ю.В.Олейникова, г.Новосибирск

ЦЕННОСТНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ЛЕСА НАСЕЛЕНИЕМ СИБИРИ

У сибиряков издавна формировалось отношение к лесу как к кормильцу. Каждая семья искала пропитание, помимо всего прочего, и в лесу. Лес не вселял ужаса, поскольку местные жители хорошо знали лес и его обитателей. В практических аспектах они смотрели на природу, "как на мертвую массу, не населяя ее лешими и русалками" (1, 104). Определяя психологические особенности сибиряков, путешественники писали, что они "дики и вместе с тем любопытны" (отзыв аббата Шаппа о сибиряках) (1, 107). Сибиряки "строгособлюдали все духовные обряды, но без малейшего суеверия" (2, 53).

В то же время в фонде Восточно-Сибирского отдела русского географического общества находится датированное 1900 г. собрание пословиц, загадок и примет, записанных со слов местного населения, в которых прослеживается магическое отношение к лесу: "В лесу не помяни черта, - заблудишься. Если заблудишься в лесу, переверни всю одежду на левую сторону - дорогу найдешь. Если дятла убил из ружья, то потеряешь меткость. Если разоришь гнездо ласточки, - пожар будет" (3). Интересное наблюдение, свидетельствующее об отношении сибирского населения к лесным посадкам, зафиксировано в 1870 г.: "Жители Якутска, за исключением весьма немногих, не имеют при своих домах садики с деревьями, да иметь их, кажется, боятся, следуя тому предрассудку, что будто если заводить сад, то непременно умирает хозяин дома" (4).

Поскольку леса было много, постольку крестьяне считали лучшими без-

лесные места. Поселения старожилов характеризуются полным отсутствием какой-либо растительности, даже палисадников перед домами. Вполне отражали ценностное отношение к лесу пословицы: "Не руби мы леса, он бы задавил нас"; "Лес по дереву не плачет".

Отношение крестьян к лесу различается в зависимости от того, насколько богат их край лесными массивами. Там, где леса много, крестьяне "почитают нужным вырубить его" (2, 77), и смотрят они на такие порубки как на дело, нисколько не противозаконное, на основании того соображения, что лес никто не сажил и никто за ним не ходил, а возрастил его Бог на потребу человека, следовательно, "всякий и может пользоваться им в случае этой потребности..." (5, 86). Использование леса, древесины до конца XIX века не регламентировалось.

Из поколения в поколение утверждалась вера в неисчерпаемость лесных угодий, и каждый крестьянин имел право в пределах волостной межи "рубить лес, где ему угодно, в каком угодно количестве и для какого угодно назначения" (6, 6). Полагали, что ввиду богатства лесных угодий, лесоводство здесь также не требует особых попечений, ухода и забот, так как достаточно еще и того леса, который производит природа без всякого участия со стороны человека (7). Крестьянин исходил из соображения, что леса "на наш век хватит" (8, 189), и потому "нуждающийся в одном бревне, срубает десяток деревьев, чтобы выбрать лучшее; срубив огромное дерево, он увозит "сутунок" на доски, а вершину и сучья оставляет на месте" (8, 184). Крестьянин был убежден, что валежник не вредит лесу, а "усиливает плодородие почвы" (9, 58, 59), поэтому им как корень, так и верхушки оставлялись в лесу для умножения валежника (8, 190). Очевидцы свидетельствовали, что леса завалены буреломом, сучьями, целыми стволами деревьев - вообще всевозможным горючим материалом, дававшим изобильную пищу для лесных пожаров. Доброчастных лесных насаждений в крестьянских дачах, - по крайней мере, в Тобольской и Томской губерниях - почти невозможно было найти (8, 190).

Возникла необходимость введения лесного самоуправления, поскольку крестьяне должны были самостоятельно осознать ценность лесных массивов. Тем более что вред для сибирских лесов представляли некоторые обычаи и местные поверья. Например, в Троицк истреблялись десятки тысяч лучших деревьев на "обставку" жилищ красивыми деревцами. "Здесь имеют обыкновение весною пить березовый сок - сколько миллионов деревьев или умрет, или приблизится к смерти от ран. Чтобы собрать кедровых орехов, они рубят деревья и не заботятся о том, где сами они или их дети будут собирать в следующий год эти дикие произведения щедрой природы" (10). Они "сдирают болонь с молодых сосен для лакомства" (11) и уверены, что "зачерчивание" (вырубание - Ю.О.) молодого леса не ведет ни к чему, так как корни его не подсыхают, и от них идет новая поросль" (9, 58). Губительное для леса отношение к нему крестьян оказывалось предопределено вековыми традициями, "своеобразным укладом быта, унаследованным от прошлого" (5, 86).

Литература

1. Ядринцев Н.М. Сибирь как колония. - СПб., 1872.

2. Авдеев Е. Записки и замечания о Сибири. - М., 1837.
3. ГАИО, ф.293, оп.1, д.679, л.18.
4. ГАИО, ф.293, оп.1, д.553, л. 18.
5. Костров Н. Ю. Юридические обычаи крестьян старожиллов Томской губернии. - Томск, 1876.
6. Материалы для изучения... - СПб., 1890. В. 11.
7. ГАИО, ф.293, оп.1, д.553, л. 19.
8. Кауфман А. Крестьянская община в Сибири. - СПб., 1897.
9. Материалы по исследованию землепользования и хозяйственного быта сельского населения и хозяйственного быта сельского населения Ирк. и Енис.Губернии. - Иркутск, 1892. Т. 4. В.4.
10. РГИА, ф.387, оп.4, д.446, ст.58, л. 19.
11. РГИА, ф.387, оп. 4, д. 146, ст. 56, л. 19.

Л.Ф.Остроухова, г.Курган

ПРОБЛЕМА САМОУТВЕРЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В КОНЦЕПЦИИ П.ТИЛЛИХА

Крушение традиционных идеалов и привычных жизненных устоев - не уникальное явление в истории человечества. Кризис западной культуры в XX веке в очередной раз выдвинул вопрос о ценностных основаниях человеческого существования, о мобилизации его духовно-нравственных, культурно-смысловых ресурсов как необходимых условиях выживания. Попыткой найти надежные основания человеческого существования стала модернистская теология, особое внимание сосредоточившая на тех категориях религиозного мышления, без которых религия немислима и которые подвергаются наибольшей опасности в условиях секуляризующейся социальной действительности. Именно в этом контексте может быть осмыслено творчество П.Тиллиха, известного христианского философа и теолога XX века, имя которого часто ассоциировалось с его работой "Мужество быть".

Одним из важнейших понятий, позволяющих осмыслить человеческую ситуацию, является предложенное П.Тиллихом понятие "мужество быть". "Мужество, - считает П.Тиллих, - относится к сфере этики, но оно коренится во всем многообразии человеческого существования и в конечном счете в структуре самого бытия" (1, 7). Таким образом, "мужество быть" имеет два измерения: этическое и онтологическое. Мужество как совершаемый человеком акт, подлежащий оценке, есть этическое понятие. Мужество как универсальное и сущностное самоутверждение человеческого бытия есть онтологическое понятие: "...онтологический вопрос о природе бытия может быть задан как этический вопрос о природе мужества. Мужество может показать нам, что такое бытие, а бытие может показать нам, что такое мужество", - утверждает П.Тиллих (1, 8). Но понятие мужества в разные исторические периоды было разным, оно отражало положение человека в мире и его самопостижение. В результате анализа исторических типов мужества П.Тиллих приходит к выводу о том, что подлинный смысл мужества как ут-

верждения бытия может быть обнаружен лишь в христианстве, при осмыслении экзистенциального положения человека.

Суть экзистенциального понимания человеческого бытия заключается в его изначальной разорванности, антиномичности. Парадокс, по мнению П.Тиллиха, заключается не в абсолютной противоположности человека богу как временного - вечному, а в его собственной противоречивости, существовании "на грани" конечного и бесконечного. Поэтому вопрос о бытии, который ставит эпоха, есть также вопрос и о небытии. Бытие включает в себя небытие как нечто вечно присутствующее в нас, но что вечно преодолевается в ходе божественной жизни. "Основа всего сущего, - полагает П.Тиллих, - это не мертвая тождественность без движения и становления, а живое творчество. Эта основа творчески утверждает себя, вечно побеждая свое собственное небытие. Как такая она есть образец самоутверждения любого конечного существа и источник мужества быть" (1, 29).

Содержательно небытие - это символ смертности, конечности человека и в этом смысле оно является источником "тревоги". Категория тревоги в учении П.Тиллиха играет важную роль, обосновывая "аксиому" о безысходности человеческого бытия. Исследуя природу и причины тревоги, П.Тиллих признает: "Тревога - это экзистенциальное осознание небытия", - она имеет врожденный характер и входит в самую сущность человеческого существа, так как ее порождает "не абстрактное знание о небытии, но осознание того, что небытие составляет часть собственного бытия человека", "скрытое осознание неизбежности смерти..." (1, 30).

Небытие, по мнению П.Тиллиха, угрожает человеческому бытию в трех направлениях, каждое из которых рождает в человеке особый вид тревоги. Первый вид тревоги - это тревога судьбы и смерти, она экзистенциальна и не может быть устранена человеком, хотя и может быть блокирована. Это угроза "онтического" существованию человека.

Тревога пустоты и бессмысленности угрожает духовному самоутверждению человека: "Бытие человека предполагает его связь со смыслами. Человек есть человек лишь потому, что он обладает способностью понимать и формировать реальность - свой мир и самого себя - в соответствии со смыслами и ценностями" (1, 40). Но разрушение верований, традиций, дискредитация идеалов представляют реалии духовной жизни человека, и современная культура это ярко демонстрирует. Между тем, угроза духовному бытию это и угроза его онтическому существованию, всей полноте бытия человека, что часто находит выражение в отказе человека от жизни, лишь бы не испытывать отчаяния пустоты и отсутствия смысла.

Третий вид тревоги - тревога вины и осуждения - угрожает нравственному самоутверждению человека. Постольку бытие человека не просто дано ему, а предъявлено как требование, постольку человек несет ответственность за свое бытие: "Человек обязан дать ответ на вопрос о том, что он из себя сделал" (1, 41). Но поскольку человек отчужден от своей истинной сущности, он является несовершенным существом, его поступки несовершенны и поэтому он обречен на переживание чувства вины. Совесть выносит осуждающий приговор всему, что мы делаем и который мы испытываем как вину. Чтобы избежать отчаяния по поводу утраты собственного предназначения,

человек стремится преобразовать тревогу вины в нравственное действие, невзирая на то, что нравственное действие несовершенно и двусмысленно.

Все типы тревоги ведут к отчаянию. "Но, как заметил Б.Г.Соколов, в отчаянии раскрывается само сущностное положение человека, ибо сама жизнь его есть постоянное усилие избежать отчаяния" (2, 249). "Мужество быть" противостоит отчаянию, утверждает П.Тиллих: "Мужество - это самоутверждение бытия вопреки факту небытия. Это акт, который совершает индивидуальное Я, принимая тревогу бытия на себя и утверждая себя либо как часть всеохватывающего целого, либо как индивидуальную самость" (1, 109). Можно реализовать "мужество быть частью", но тем самым потерять "самого себя" в коллективизме; можно - "мужество быть собой", но тогда грозит утрата мира, его растворение в экзистенции.

Подробный анализ различных исторических форм "мужество быть частью", и "мужества быть собой" приводит П.Тиллиха к убеждению, что "всякое мужество быть имеет явные или скрытые религиозные корни" (1, 109) и что идеал мужества дает Реформация. "Это не мужество быть собой, - считает он, - но и не мужество быть частью. Она трансцендирует оба эти типа мужества и соединяет их... Этому мужеству не угрожают ни потеря человеком своего "Я"; ни потеря им своего мира (1, 114). Этот последний вид мужества П.Тиллих понимает как осознание человеком того, что он "принят", то есть оправдан "силой самого бытия", и что это принятие может произойти лишь в опыте личной встречи с Богом.

Литература

1. Тиллих П. *Избранное. Теология культуры*. - М., 1995.
2. Соколов Б.Г. *Индивидуальное самоутверждение П.Тиллиха и "коллективное" эволютивное спасение Т.де Шардена // История современной зарубежной философии*. - СПб., 1997.

Т.Л.Пантюхина, г.Курган

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ В КОНЦЕПЦИИ П.СОРОКИНА

Идеациональный тип культуры - это царство религиозной ментальности. Она основана на принципе сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности (1, 429), поклонении некоему Абсолюту, Идее. Искусство этой системы было глубоко символично, этика и право представляли разработку абсолютных заповедей христианства, нравы и обычаи, весь образ жизни, например, средневековой Европы IX-XII веков, подчеркивая, по мнению Сорокина, свое единство с Богом. Подобный тип культуры избавлял индивида от постоянного выбора ценностей как целей его жизнедеятельности. Но он уступил свое место идеалистической культуре, в которой сосуществовали две системы ценностей, взаимодополняющие и одновременно взаимоисключающие друг друга. Так, например, формы искусства

были насыщены как церковным, так и светским содержанием, служение Богу не противоречило стремлению человека к земным радостям, мировоззрение приобрело идеалистический характер, реальная же действительность была многообразной. Данный тип культуры, считает Сорокин, тоже сошел с исторической сцены к началу XV века.

В культурологии трудно обойтись без понятия ценности, так как ценности организуются в систему только в рамках определенного культурно-исторического контекста, формируя ядро той или иной культуры. П.Сорокин рассматривал историю человечества как смену социокультурных суперсистем, объединенных меняющимся единством ценностей. Анализируя мир ценностей, он получил возможность составить представление о мире культуры того или иного общества, выделить типы культур, которые являлись доминирующими на каких-либо отрезках исторического пути, пройденного человечеством, раскрыть динамику культуры, предсказать будущее цивилизации. В истории, по Сорокину, происходит чередование трех типов культуры: идеациональной, идеалистической и чувственной. Каждому типу соответствует своя система ценностей.

В чувственном типе культуры основополагающим принципом является объективная действительность. Именно этот принцип провозглашается нашей современной чувственной культурой в искусстве и науке, философии и псевдорелигии, этике и праве, в социальной, экономической и политической организациях, в образе жизни, умонастроениях людей (1, 442). "Состояние, в котором находится сейчас западное общество, - утверждает П.Сорокин, - и его культура, представляет собой трагическое зрелище начавшегося распада их чувственной суперсистемы. Чувственные ценности будут становиться все более относительными и атомарными. Настоящая атомизация чувственных ценностей, включая самого человека, обесценит их, сделает более чувственными и материальными, далекими от всего божественного, священного, абсолютного. Чувственная ментальность все в большей степени будет трактовать человека и все его ценности... как мир атомов, протонов и электронов, заключающих в своих объятиях и окутывающих своей липкой паутиной людей-рабов" (2, 807).

П.Сорокин отмечает определенные достижения чувственной культуры. Произведения искусства этого типа культуры совершенны в техническом отношении, они вошли в жизнь миллионов людей. "Если раньше музыка, картины, скульптуры, поэмы и драмы были доступны только избранному меньшинству... то в настоящее время почти каждый может наслаждаться симфониями... драмами... литературными шедеврами и т.д." (1, 443). Вместе с тем он указывает на пороки чувственной культуры, главный из которых состоит в том, что ее торжество связано с превращением культурно-творческой деятельности людей в предмет купли-продажи. Искусство "вместо того, чтобы поднимать силы до собственного уровня..., напротив, спускается до уровня толпы" (1, 449). Представления Сорокина о будущем чувственной культуры пессимистичны. "Бетховены и Бахи, - считает он, - станут привесками к велеречивому пустозвонству, рекламирующему слабительные средства, жвачки, кукурузные хлопья, пиво и прочие сплошные удовольствия. Микеланджело и Рембрандты будут украшать мыло и лезвия для бри-

тья, стиральные машины и бутылки из-под виски" (2, 809). Так совершается процесс выхолащивания сущности культуры, которая превращается в антикультуру. Судьба чувственной культуры таким образом, печальна.

Утратив гуманистический потенциал, эта культура должна переродиться, на смену ей придет новый, прогрессивный тип культуры, который и позволит человеку подняться на более высокий уровень духовного совершенства. П.Сорокин считает, что в условиях, когда все чувственные ценности будут развеяны в прах, ничто уже не сможет помешать тому, чтобы у людей Запада открылись глаза на пустоту уходящей чувственной культуры. Очистившись трагедией, "страданием и распятием, люди снова обратятся к разуму, к вечным, непреходящим, универсальным и абсолютным ценностям. Эту перемену произведут лучшие умы западного общества, которые превратятся в новых апостолов Павлов, святых Августинов, великих религиозных и нравственных лидеров" (2, 810). П.Сорокин признает, что начнется новая эра западной культуры.

Литература

1. Сорокин П.А. *Человек. Цивилизация. Общество.* - М., 1992.

2. Сорокин П. *Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений.* - СПб., 2000.

Н.Н.Перетягина, г. Екатеринбург

ЦЕННОСТНАЯ МОДЕЛЬ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА КАК ОДНО ИЗ УСЛОВИЙ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОЙ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ

В современных условиях развития общества остро стоит вопрос о развитии личности как индивидуальности, что означает прежде всего сохранение в неприкосновенности ее индивидуального пути развития, исходя из принципов природосообразности и культуросообразности. В настоящее время есть все основания утверждать, что в русле проблем, касающихся вопросов саморазвития личности учащегося, проблема формирования личной системы ценностей выходит на первый план. Это связано с тем, что новая парадигма воспитания в качестве основных понятий, связанных с личностью, выдвигает способности к самоопределению, самосозиданию, саморазвитию, свободному выбору и нравственной ответственности за него.

Система образования пытается решать поставленные задачи. Так, Государственным стандартом образования (национально-региональный компонент) в составляющие образованности введено понятие ценностно-ориентированной, в содержание которой входят "приобщение к общечелове-

ческим духовно-нравственным ценностям (безусловная ценность человеческой жизни, свободы, мира, гармоничных отношений между людьми); развитие чувств сопереживания, милосердия, участия, уважения достоинства другого; освоение эталонов, образцов как основ, оценок и регуляторов деятельности, сформированность гордости за свой народ, уважение к другим народам".

На наш взгляд, литература как учебный предмет, преследующий основную цель - формирование ценностных ориентаций - призвана максимально эффективно решать поставленные задачи. Наше исследование этого процесса у учащихся старших классов опирается на положение гуманистических философских и психологических концепций о человеке как высшей ценности, ради которой осуществляется развитие общества. Центральная роль отводится при этом мотивам, обеспечивающим не конформное поведение, а рост конструктивного начала человеческого Я, целостность и силу которого призваны поддерживать педагогические условия.

Формирование личной системы ценностей старшеклассников происходит при активном соотнесении в ходе диалога культур (1, 33) самобытного "образа Я" (индивидуального образовательного опыта) с ценностными ориентирами данной культуры, неважно, будь то эпоха, учитель или товарищ по классу. Человек есть сам носитель культуры. В то же время человек по самой своей природе, как отмечают исследователи (М.Хайдеггер, В.И.Слободчиков, Е.И.Исаев), есть бытие для других (2). Человек есть существо, в природе которого мы находим стремление трансцендировать себя, стремление быть собой с другими.

Известно, что индивид становится личностью в диалоге с собой, со всеми и со всем. В связи с этим при изучении литературы в старших классах читательское "Я" ученика (учителя) выступает как самоценность, как равноправный субъект общения в схеме: ученик - произведение как целостный образ мира (герои, автор художественного произведения) - ученики - учитель.

В основе такого подхода лежат следующие методологические принципы: взаимодействие отдельного человека с культурой избирательное и творческое; овладение предметом, знанием, умением требует непосредственного обращения к их вещной форме; передача культуры не в процессе пассивного усвоения готовой информации, а в личностном общении, то есть в общении с личностью как носителем нестандартных творческих устремлений и ценностей; основная цель воспитания (М.Бубер, Л.Кольберг, Э.Х.Эриксон) - не прямая передача воспитанникам общечеловеческого ценностного опыта, а развитие у молодежи способностей к самостоятельному выбору нравственных ценностей, создание у нее нравственных ориентиров, основанных на гуманистических идеалах. Таким образом, можно сделать вывод о том, что трансляция культуры как совокупности материальных и духовных ценностей всегда включает сотворчество ее восприимчика, поскольку в ходе осмысления и переживания физической или иной реальности требует индивидуального творчества.

Трансляция культуры происходит в культурной среде. Под "культурной средой", согласно концепции М.Коула (3), понимается окружение (совокупность природных и социальными - бытовых условий), состоящее из целого мно-

жества преобразований, накопленных человечеством в ходе своего исторического развития. Поэтому представляется важным создание духовной среды, учет системы ценностей коллектива. В связи с этим модель образовательного процесса как единого целого (особое образовательное пространство, где ребенок приобретает опыт жизни, опыт общения с другими), на наш взгляд, должна организовываться в формах духовного общения, обеспечивая целостность духовной жизни коллектива.

Хотя природа ценностей и процесс их интериоризации в отдельных концепциях трактуются различно, для их авторов характерна общая воспитательная цель, которая лежит в основе и нашей педагогической деятельности: "Помочь людям жить в соответствии с ценностями". Все концепции можно разделить на группы по методам передачи ценностей: имитация и метод примера; убеждение; разъяснение ценностей; тренировки в деятельности.

Особо следует выделить последние три группы, поскольку метод убеждения ("ценностный анализ") направлен на активизацию мыслительной деятельности учащихся с целью их непосредственного участия в процессе интериоризации ценностей; методы разъяснения предоставляют учащимся свободу в выборе ценностей и обучение их так называемому ценностному процессу, состоящему, по мнению теоретиков ценностного воспитания, из трех основных этапов: выбор, оценивание и действие. Роль учителя при этом сводится к созданию в классе атмосферы раскованности и спокойствия, побуждающих учеников к откровенным размышлениям; тренировка в деятельности ("ценностное действие") стимулирует активность учащихся в нравственных поступках в конкретных жизненных ситуациях (написание дидактических пьес).

Содержание духовного общения предполагает не просто наличие суммы знаний, информационный поток, но и способствует выявлению, уточнению, обретению духовных личностных смыслов, порождению нового духовного содержания. При этом используется витагенный (жизненный) опыт ученика, а именно, опыт жизнедеятельности, приобретаемый ребенком в конкретных условиях семьи, социокультурного окружения, в процессе восприятия и понимания им мира людей и вещей. В процессе познания ребенок открывает и специфику предмета, и самого себя.

На каждом уроке либо во внеурочной деятельности идут два процесса: познание и самопознание. Педагогическая теория и практика показывает, что эти процессы будут протекать эффективно при создании условий для продуктивной деятельности учителя и учащихся и версионном характере образовательного процесса, учитывающего сиюминутное состояние (физическое, психическое, духовное) ученика и учителя на основе диалогических постигающих отношений. При этом каждое явление культуры рассматривается как новая духовная модель с ее системой ценностей.

Основные методы и виды деятельности по формированию личной системы ценностей старшеклассников при изучении ими литературы включают аналитическое чтение художественных произведений учителем и учащимися, исходя из своей системы ценностей; изучение системы ценностей автора. В связи с этим развитие умения увидеть авторскую позицию в образах и языковых и композиционных средствах; выход на метапредметный уровень образования: приближение произведения прошлого к современности, уме-

ние находить ответы на волнующие вопросы; творческие работы и мысленные игры ("Во что я верю"; "Есть ли рамки в любви? Если "да", то какие?"; "Человек - "бог" или "червь", по мнению Гете? Выскажите свою точку зрения" и другие); дискуссии, обсуждения, встречи по волнующим вопросам современности; написание дидактических пьес ("Маленькие трагедии о большой культуре", "Еще один бал у Фамусова").

Принципы, на которых строится воспитательно-образовательный процесс "ценностной" модели (применительно к литературе как предмету), в основе своей содержат положения педагогики сотрудничества: высокий уровень трудности, учеба без принуждения (личный смысл учебы), гласность успехов каждого, соединение обучения и воспитания, включение значимых взрослых в процесс формирования личной системы ценностей и другие.

Особо следует отметить, на наш взгляд, роль третьего субъекта образовательного процесса, от которого также зависит формирование личной системы ценностей учащегося - родителя. К сожалению, часто наличие его в реализации образовательного процесса, как правило, номинально. В то же время практика показывает, что если ребенок и педагог будут нацелены на реализацию ценностно-ориентированной составляющей образования, а родитель нет, то данное положение вещей породит противоречие, которое не будет способствовать формированию стабильной системы ценностей ребенка. Поэтому современной школе, на наш взгляд, необходимо обеспечить родителю психолого-педагогическую поддержку его процесса саморазвития, что будет содействовать развитию способности учащегося к самоопределению в культуре.

Мы считаем, что "ценностная" модель образовательного процесса может включать индивидуально-образовательный опыт (ИОО) всех участников воспитательно-образовательного процесса (ценностные ориентации личности педагога, родителя, учеников как носителей индивидуальной уникальной системы ценностей), продуктивную деятельность учащихся, учителя и родителей в зоне их ближайшего развития, версионный характер, личный смысл изучаемого материала (предметный материал как система ценностей). Центральное место в модели может быть предоставлено индивидуально-образовательному опыту учащегося, поскольку он включает в себя системы ценностей педагога, родителя и учебного коллектива, обеспечивает версионный характер изучения материала и продуктивную деятельность участников процесса, а также является "инструментом" в освоении предметного материала как системы ценностей.

Такая модель, на наш взгляд, может обеспечить творческую (свободную) активность духа: обмен мыслями, овладение знаниями в поиске истины, обмен чувствами, развитие и расширение предпочтений, выборов, обмен желаниями ("хотениями"), что, в свою очередь, способствует формированию личной системы ценностей старшеклассников при изучении ими литературы.

Литература

1. Библер В.С. *Культура. Диалог культур // Вопросы философии. - 1989. - № 6.*
2. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. *Психология человека. - М., 1995.*
3. Коул М. *Культурные механизмы развития // Вопросы психологии. - 1995. - № 3.*

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ КАК ТЕНДЕНЦИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

С легкой руки автора "Галактика Гутенберга" в истории культуры выделяют два периода, которые условно можно обозначить как культура устного слова и культура письменного слова. Для каждого из названных периодов доминантой является форма существования слова, которая обуславливает способ мышления, эмоциональное переживание мира, в конечном счете, формирует иной тип личности.

В период доминирования устного слова существовала непосредственная передача от человека к человеку знаний, опыта, традиций. Возникновение письменности формирует новые, ранее не существовавшие потребности и способности человеческой личности: желание и умение писать и читать письмо, книгу, общаться с документами, посещать библиотеки и т.д. Письменное слово изменило саму систему ценностей, мировосприятие. С одной стороны, письмо преодолело пространство и время, ввело огромное количество знаний, традиций в вечность, о чем свидетельствует появление в фольклоре таких пословиц и поговорок как "рукописи не горят", "что написано пером, не вырубишь топором". Но, с другой стороны, письменность совершенно изменила форму общения между людьми, привела к появлению посредника в общении - мертвого листа бумаги.

Общение при помощи устного слова предполагает непосредственный визуальный образ объекта общения. Мы видим другого человека, видим его реакцию на наши слова. Письменность же уничтожает непосредственный визуальный образ другого человека. Мы, конечно же, можем себе представить, как другой человек читает наше письмо и реагирует на него, но это будет лишь наше представление.

Современный этап развития культуры характеризуется доминантой новой формы общения - глобальной компьютерной сети, где господствует визуальный образ, высвечивающийся на мониторе, который является главным средством хранения и передачи информации. Однако этот визуальный образ лишен уже той глубины, которой обладает образ, возникающий при устном общении людей. Наша цивилизация становится ориентированной на зрительный образ, что ведет к изменению интеллектуального развития. В определенной мере сокращается поле свободного творчества, усиливается степень принудительности образа. Мы получаем готовые образы и готовые суждения, без права и возможности критического отбора получаемой информации.

Каждый владелец электронного адреса делает себя открытым для миллионов потенциальных корреспондентов, ввязываясь в электронную переписку, он приковывает себя к компьютеру на всю оставшуюся жизнь. Это похоже на путы, когда вежливость просто обязывает вас отвечать, даже когда вам этого совсем не хочется. Электронная почта для большинства людей стала сегодня столь же необходимой, как сигарета или даже чистка

зубов. Это заменило многим живое устное общение. Происходит подмена реального общения виртуальным, где все происходит так, как хочется и мечтается человеку. И вырваться из этого идеального виртуального мира, созданного самим человеком, в мир реальный с его проблемами и заботами, бывает очень сложно. В связи с этим возникает новая проблема, которую компьютерный эксперт Маршал Маклюэн обозначает следующим образом: "Вначале мы формируем наши технологии, а потом они формируют нас".

Об этом сейчас заявляют многие исследователи, например, Пико Ивер: "Я боюсь, что технология ускоряет даже то, что совсем и не надо ускорять. Компьютеры поставляют нам гораздо больше информации, чем мы в силах осознать и переварить. Говорят, что Интернет дает одиноким людям возможность общаться со всем миром, но на самом деле компьютер делает людей еще более одинокими. Я совсем не хочу сказать, что не верю машинам, я просто чувствую, что не могу противостоять их натиску. Компьютер приучил меня быстро воспринимать и складывать числа, но тем самым он лишил меня умения неспешно размышлять и верить в нелогичное".

Человек создал компьютер, а теперь компьютер меняет наш способ мышления, эмоции, и мы уже вместе с ними движемся в новом направлении. Технология заставляет нас поверить в то, что это мы ее сотворили, мы ее подчинили. На самом деле она развивается по своим собственным законам и ритмам, в какой-то момент, подчиняя нас себе.

Т.Н.Романюк, г.Курган

В.С.СОЛОВЬЕВ О СМЫСЛЕ ЛЮБВИ

Выдающийся русский философ В.С.Соловьев создал философию всеединства, в которой отвел важную роль человеку как посреднику между Богом и миром. Человек призван одухотворить, обожить мир, привести его к совершенной интеграции. Важным средством обретения всеединства русский мыслитель видел любовь. Он создал оригинальную концепцию смысла половой любви.

В своей работе "Смысл любви" В.С.Соловьев критикует распространенную точку зрения, согласно которой смысл половой любви заключается в размножении рода. Опираясь на естественнонаучные данные, философ показывает, что размножение живых существ может обходиться без половой любви вообще (делением, почкованием, спорами), а там, где разделение полов необходимо для продолжения рода, половая любовь и размножение рода оказываются между собой в обратном отношении: чем сильнее выражено половое влечение, тем слабее размножение в мире животных. У человека же, подчеркивает В.С.Соловьев, сильная половая любовь возможна даже с полным отсутствием размножения. Следовательно, смысл половой любви не может быть в размножении.

В.С.Соловьев подвергает критике концепцию А.Шопенгауэра и Н.Гартмана, согласно которой, чем сильнее половая любовь, тем более замеча-

тельное потомство она порождает. Русский философ, опираясь на данные мировой истории и художественной литературы, убедительно доказывает, что сильная любовь часто бывает неразделенной и не имеет потомства (уход в монастырь, самоубийство); разделенная сильная любовь бывает несчастливою и часто не производит потомства; сильная разделенная любовь бывает счастливою, но не оставляет потомства; сильная разделенная любовь производит вполне заурядное потомство. Поэтому смысл половой любви нельзя усматривать в целесообразном деторождении.

В.С.Соловьев показывает на примере священной истории, что половая любовь не является средством промысла Божьего, подбирающего производителей. Любовь в Библии встречается как факт самостоятельный, не служащий историческим целям, человеческому роду (половая любовь оказалась ненужной для происхождения Мессии). Отсюда философ делает вывод, что значение половой любви коренится не в жизни рода, а в индивидуальной жизни.

В.С.Соловьев рассматривает половую любовь как высший расцвет индивидуальной жизни. Первоначально и непосредственно человек как животное находит себя как обособленную частицу всемирного целого. Это свое частичное бытие он утверждает в эгоизме. Основная ложь и зло эгоизма, подчеркивает философ, заключается в том, что приписывая себе по справедливости безусловное значение, он несправедливо отказывает другим в этом значении. Признавая себя центром жизни, что справедливо, он других относит к окружности своего бытия, оставляя за ними только относительную ценность. Но утверждая себя вне другого, человек отнимает у себя, считает мыслитель, истинное содержание жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму. Эгоизм, таким образом, есть самоотрицание и гибель.

В.С.Соловьев признает, что всю полноту Бытия является Бог ("Бог есть все"), а человек, будучи только этим, а не другим, может становиться всем, снимая внутреннюю грань, которая отделяет его от другого, только вместе с другими. Поэтому истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства, некоторый определенный способ восприятия и усвоения себе всего другого.

Человек, говорит В.С.Соловьев, благодаря разумному сознанию, может отличать свою истинную индивидуальность от своего эгоизма. Единственной силой, по его мнению, способной не только смягчить, а в корне подорвать эгоизм, является половая любовь. Она во внутреннем чувстве и жизненной воле заставляет человека признать для себя безусловное значение другого, признать за другим то центральное значение, которое в силу эгоизма человек ощущает только за собой. Именно в любви, перенеся центр своей жизни на деле за пределы своей эмпирической особенности, человек проявляет способность жить не только в себе, но и в другом. В.С.Соловьев подчеркивает уникальное значение половой любви, считая, что только она (а не мистическая, материнская и другие виды любви) может вести к неразрывному соединению двух жизней в одну, только про нее в Библии говорится, что "будут два в плоть едину".

В.С.Соловьев полагает, что идеальный смысл любви не осуществляется

в действительности, любовь как чувство временно овладевает человеком, но его нельзя признавать неосуществленным, так как любовь существует еще в своих зачатках (каким был когда-то разум для мира животного). Но если действительность разумного сознания явилась в человеке, но не через человека, пишет философ, то реализация любви как высшая ступень к собственной жизни самого человечества, должна произойти не только в нем, но через него. Задача любви, согласно философии всеединства, состоит в том, чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве.

Необходимо сочетание двух данных ограниченных существ, которое сделало бы из них одну абсолютную идеальную личность. Эта задача соответствует духовной природе человека, особенность которой, говорит В.С.Соловьев, в том, что человек может, оставаясь самим собой, в своей форме вместить абсолютное содержание, стать абсолютной личностью. Но чтобы наполниться абсолютным содержанием, сама человеческая форма должна быть восстановлена в своей целостности. В эмпирической действительности человека как такового вовсе нет, он существует как мужская и женская индивидуальность, считает мыслитель. Создать истинного человека как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свое распадение - задача любви.

В.С.Соловьев ориентирует супружескую любовь на нравственный подвиг, основанный на глубокой религиозной вере. В человеке высшим началом является начало духовное, божественное, поэтому В.С.Соловьев считает, что прежде физиологического соединения в животной природе и законного союза в порядке социально-нравственном, должно быть соединение в Боге. Любовь показывает сквозь эмпирическую видимость идеальный образ любимого (то есть образ Божий). Это происходит, согласно В.С.Соловьеву не за тем, чтобы человек этим образом любовался, а затем, чтобы силою истинной веры, действующего воображения и реального творчества преобразовал и воплотил его в реальном явлении. Такая интеграция жизни индивидуальной, по мнению В.С.Соловьева, с необходимостью требует и непременно приведет к такой же интеграции в сферах жизни общественной и всемирной.

Е.Ю.Рудкевич, г.Уфа

ЦЕННОСТИ ПРОТЕСТАНТИЗМА КАК ОСНОВА ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Отражая образ жизни людей, религия как массовая "практическая" идеология во многом предопределяет их повседневную деятельность. Кроме того, именно религия, будучи господствующей идеологией в определенные исторические эпохи, наиболее концептуально оформляла опыт массо-

вого сознания, обнаруживая общий вектор движения культуры.

Протестантизм в этом отношении весьма поучителен. Религиозные конфликты, характерные для эпохи Возрождения и Реформации, являлись своего рода формой обнаружения основных социальных проблем и способа их разрешения и оказывали на развитие общества заметное влияние. Так, протестантизм выдвинул новые для того времени представления о личности и месте религии в обществе, а также предугадал ведущие тенденции развития общественной мысли Нового времени и западной цивилизации. Здесь под термином "цивилизация" понимается "культурная общность наивысшего ранга", "самый широкий уровень культурной идентичности людей... Цивилизация определяется наличием общих черт объективного порядка, таких, как язык, история, религия, обычаи, институты" (1, 50-51). В своем развитии западная цивилизация последовательно прошла несколько важных этапов, среди которых необходимо выделить общество традиционное и индустриальное, представляющие для нас первостепенный интерес.

Общество средневекового периода являет собой яркий пример общества традиционного. Как указывает В.Г.Федотова, традиционные общества - это "общества, воспроизводящие себя на основе традиций и имеющие источником легитимизации активности прошлое, традиционный опыт" (2, 11). С точки зрения данного автора, главной чертой, отличающей традиционное общество от современного, является "доминирование традиции над инновацией". Вторым по значению признаком традиционного общества является "наличие религиозного или мифологического оправдания традиции". К числу основных характеристик традиционного общества Федотова относит также "коллективистский характер общества и отсутствие выделенной персональности" (2, 11).

Подтверждение этим выводам мы можем найти и у С.Хантингтона. Он считает, что "...традиционное общество было основано на сельском хозяйстве... Модели сельского хозяйства и связанной с ним социальной структуры намного больше зависят от естественной окружающей среды... Они формируются в зависимости от почвы и климата и могут, таким образом, породить различные формы владения землей, социальной структуры и правления" (1, 96). На этой стадии развития общество еще в сильной степени зависит от природы. Производство основано на преобладании живого труда, естественных факторов, социальной кооперации труда. И процесс труда, и сам образ жизни населения практически во всем зависят от географических и климатических условий и от устоявшихся в прошлом социальных отношений.

Традиционализм средневекового общества проявляется в крайне медленных темпах развития, что свойственно и производственной сфере, и сфере регуляции человеческих отношений. Последние осуществлялись на основе традиции, являвшейся аккумуляцией социального и исторического опыта людей, в которой сосредоточены все алгоритмы деятельности. В данном случае традиция призвана ориентировать деятельность людей по направлению к образцам, существующим в обществе. "Сила традиции, - подчеркивает Ж.Ле Гофф, - обрела особую мощь в применении к общественному устройству" (3, 305).

В традиционном обществе жизнедеятельность индивида направлена на воспроизведение имеющихся образцов, и он лишен инициативы, на его долю выпадает выполнение одного и того же набора традиционных образцов действий. Поэтому католицизм как религия вполне органичен данной эпохе. Он, как и традиционная культура, основан на традиции, имевшей в нем характер религиозных догматов. Как и любая традиция, они уходили корнями в прошлое, не требовали со стороны индивида никакой рефлексии, являясь абсолютными и непререкаемыми ценностями и образцами поведения.

Католическая церковь выступала в качестве "наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя" (4, 361). Любое общественное и политическое движение было вынуждено принимать такую форму, которая была бы одобрена церковью. Церковь как социальный институт феодализма нельзя было низвергнуть или уменьшить ее роль, не разрушив догматический фундамент, на котором она основывала свое господство в обществе. И это было достигнуто в результате Реформации, с возникновением протестантизма.

Протестантизм коренным образом пересматривает отношение к спасению. Если в католицизме человек еще надеется получить спасение, то последователь протестантизма должен верить в то, что он уже спасен. Тем самым верующий осознает себя как слугу Бога. Воля Бога представляет социально-психологическую ориентацию, побудительный мотив и высшую духовную ценность. Таким образом, протестантизм выступает против отношения личной зависимости, уравнивает людей перед Богом, наделяет их одинаковой надеждой на лучшую жизнь, предоставляя своеобразный нравственно-психологический кредит, отработать который должен каждый человек.

В глазах реформаторов ни папа, ни церковные соборы не обладали духовным первенством в определении христианской веры. "Протестантизм был возмущением против ложных авторитетов, первым, предварительным, правда, мучительным, но необходимым шагом к тому, чтобы истинные авторитеты заняли наконец свое место среди нас!" (5, 101). Утверждалось, что религиозным авторитетом обличен любой христианин, и любой верующий вправе читать и толковать Библию в согласии со своей собственной совестью и собственным взаимоотношением с Богом. В каждом христианине должно утвердиться присутствие Святого Духа, истинный христианский опыт основывается не на отлаженном церковном механизме, но на духовном отклике верующего. "Вся сущность религии, - подчеркивает Н.Я.Данилевский, - по протестантскому воззрению, необходимо сводится на одно лишь личное субъективное чувство" (6, 198).

Представления протестантизма обернулись новым утверждением индивидуализма, но индивидуализм этой эпохи отличался от индивидуализма эпохи Возрождения. Он утверждал, прежде всего, личную совесть, христианскую свободу, ответственность каждого перед лицом Бога: "Протестантизм... составляет совершенно новую эру, радикально отличающуюся от всех, пережитых до тех пор миром: эру "личного суждения" (5, 101). Р.Генон, характеризующий протестантизм как выражение индивидуализма, в частности, пишет: "Нетрудно заметить, что протестантизм с очевидностью был прояв-

лением именно индивидуализма, а точнее индивидуализма в области религии" (7, 62).

Следует, тем не менее, отметить некий парадокс религиозного движения, получившего название Реформации. Если его основная направленность была религиозной, то окончательное его воздействие на западную культуру дало сильный крен в сторону секуляризации, а также дальнейшей рационализации общественной жизни. Следствием Реформации стало освящение внешних форм активности, что способствовало утверждению индустриального общества в Западной Европе. Преобразования, происходившие в сфере религиозного сознания, не могли не сказаться на преобразовании и общественного сознания в целом. В конечном итоге следствием трансформации религиозного сознания явилось изменение ценностной системы, сложившейся к этому времени в западноевропейском мире.

В качестве примера можно рассмотреть отношение к труду. Следует отметить, что оно не есть некий несущественный момент, поскольку радикальное изменение отношения к труду меняет мировоззренческие ориентиры верующих, переключая их ценностные ориентации с внутреннего мира на мир внешний. Традиционное христианство не рассматривает труд как высшую ценность, как форму служения Богу, поскольку Христос, воплощающий в себе нравственный идеал католиков, не трудился и даже, собирая вокруг себя своих учеников, убеждал их оставить свои мирские занятия и следовать за ним. Именно поэтому католицизм исходил из того, что спасительным для человека является прежде всего молитва, выполнение христианских обрядов, а не мирской труд. Протестантизм же возвеличивает мирской труд человека, рассматривает его как выполнение своего долга, служение Богу. Как показывает М.Вебер, с точки зрения протестантизма, Бог судит о достоинстве человека по тому, как он выполняет свои профессиональные обязанности. В отличие от традиционного христианства, превозносящего монашеский аскетизм, Лютер утверждает, что "...монашеский образ жизни не только бессмыслен для оправдания перед Богом, но и являет собой лишь порождение эгоизма и холодного равнодушия, пренебрегающего мирские обязанностями человека. Мирская же деятельность, напротив, характеризуется им как проявление христианской любви к ближнему ..." (8, 97-98).

Протестантизм радикально пересмотрел и своё отношение к богатству по сравнению с традиционным христианством, которое решительно отрицает как собственность, так и богатство. М.Вебер показывает логику оправдания богатства протестантизмом следующим образом: "Если Бог указывает вам этот путь, следуя которому, вы можете без ущерба для души своей и, не вредя другим, законным способом заработать больше, чем на каком-либо ином пути, и вы отвергаете это и избираете менее доходный путь, то вы тем самым препятствуете осуществлению одной из целей призвания, вы отказываетесь быть управляющим Бога и принимать дары его для того, чтобы иметь возможность употребить их на благо Ему, когда Он того пожелает" (8, 190-191).

Таким образом, протестантизм, коренным образом изменив своё отношение к труду и богатству, в большой мере способствовал переориентации западного мышления, перенося акцент с религиозных ценностей на земные. Если традиционное христианство ориентировало человека на жизнь по прин-

ципу "быть", ставя в основу жизнедеятельности христианина заботу о самосовершенствовании, то логика протестантизма неумолимо влечет его к ориентации по принципу "иметь", когда ценность человеческой личности начинает измеряться тем, что ей принадлежит.

Типологическую особенность протестантизма определяет все же акцент на личностном общении с Богом. Наступление новой эпохи - эпохи предпринимательской рациональной деятельности человека, которую Вебер определяет как современный капитализм, - в какой-то степени было подготовлено формированием новой идеологии, нового мироощущения человека, осуществляющегося под влиянием протестантизма. Повышенный интерес протестантизма к внутреннему, личностному миру человека в конечном итоге объясняет его огромное влияние на европейскую историю. Социально-этические идеи протестантизма явились духовным выражением новой тенденции общественного развития и становления индустриального общества и в таком качестве действительно сыграли важную роль в становлении современного капитализма, его идейном оправдании, формировании новой культуры труда. Кроме того, они воплотили такие ценности, как высокий социальный статус труда, уважительное отношение к любому виду полезной людям деятельности, необходимость профессионального совершенствования, честность и обязательность в человеческих отношениях.

Литература

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М., 2003.
2. Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. - 2000. - № 4.
3. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. - М., 1992.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. - М., 1977.
5. Карлейль Т. Теперь и прежде. - М., 1994.
6. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. - М., 2003.
7. Гёнен Р. Кризис современного мира. - М., 1991.
8. Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990.

А.Л.Савитский, г.Курган

СРЕДНЕВЕКОВАЯ НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА О ЦЕННОСТИ ВНУТРЕННЕЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

Мистические учения в средневековой Германии возникли как оппозиция официальной идеологии в вопросе, который составлял центр и смысл существования каждого верующего, - в вопросе о спасении. Если официальная идеология, подчеркивая противоположность Божественного и человеческого, настаивала на посреднической роли церкви и института священнослужителей, то мистические доктрины, признавая наличие в основе че-

ловеческой души мистического аналога трансцендентного бога и возможность непосредственного общения верующего с Богом, приводили к мысли о ненужности церковной организации и бесполезности внешнего благочестия в деле спасения души.

Ясно обозначившийся в эпоху позднего средневековья кризис христианской догматики и однообразных теологических рассуждений по привычной схеме положительной теологии в сочетании с неприятием широко распространившегося процесса обмирщения церкви привел немецких мистиков к поиску таких мировоззренческих конструкций, которые, с одной стороны, делали совершенно невозможными дальнейшие теологические спекуляции по уже заданному масштабу, а с другой - метафизически обосновывали способ непосредственной коммуникации верующего с Богом. Так, в конце средневековья вызревает совершенно новая модель отношения человека к Богу. Уже у Мейстера Экхарта (1260-1327/28) обнаруживается такое измерение Божественного, которое позволяло человеку без всяких внешних средств испытывать чувство субстанциальной близости Богу.

Сугубо метафизические спекуляции приводят немецких мистиков к поиску "в основе души" мистического аналога трансцендентного Бога. Экхарт представлял себе этот аналог как *scintilla anima*, Таулер (1300-1361) - как "праоснову души". Этот элемент в учении немецких мистиков подтачивал изнутри традиционную систему религиозной жизни и был главным аргументом всех реформационных движений за обновление церкви. Достижение *unio mystica* с Богом немецкие теологи XVI века понимали как двусторонний процесс обожения человека и очеловечивания Бога. В учении о *unio mystica* центр тяжести перемещается на мотив *imitatio Christi*, и уже у Экхарта христология становится связующим звеном между теологией и антропологией. Усиление этической интерпретации основных идей немецкого мистического пантеизма у Таулера, автора "Немецкой теологии", и Рейсбрука было подхвачено представителями течения "новое благочестие" и анабаптистами, во взглядах которых происходит перенос теологического интереса в область внутренней религиозной жизни. Мистический аналог трансцендентного Бога "в основе души" каждого человека анабаптисты видели во "внутреннем слове", которое отождествляли с Христом.

Традиции немецких мистиков были продолжены в учении выдающегося мыслителя эпохи Реформации С.Франка (1499-1542). Непосредственным источником теологических спекуляций С.Франка были универсалистско - панентеистические идеи позднесредневековой немецкой мистики, которые он соединял со спиритуалистическими учениями анабаптистов о "внутреннем слове". Своеобразие пантеизма Франка особенно очевидно при сопоставлении с теологическими учениями его современников: с натуралистическими концепциями пантеизма (Парацельс, Агриппа), с морально-рационалистическим пониманием Бога у Эразма, с трактовкой Бога как трансцендентного существа у Лютера и Кальвина. Критика антитринитаризма была у Франка предпосылкой для поиска единого рационального инварианта всех существующих религий. Поиск такого инварианта сочетался у немецкого мыслителя с поиском мистического аналога "невидимого Бога" в основе души. Оба эти пути (рационалистический и мистический) привели

донаувертца к отрицанию аффирмативной теологии и к пониманию Бога как "Ничто". Отсутствие критерия верности любого образа Бога приводят к тому, что непознаваемость Бога и относительность его проявления оказываются у Франка взаимосвязанными. Поэтому, полагает Франк, каждый народ имеет зерно истинного понимания Бога.

Критика С.Франком церкви как института, выполняющего роль посредника между богом и людьми, опиралась на его учение о "внутреннем слове" и "невидимой церкви". Среди всех идейных споров Реформации проблема понимания Писания была одной из самых важных. Критическая настроенность С.Франка к буквальному пониманию Писания была инспирирована идеями немецких мистиков, Эразмом и Агриппой Неттесгеймским. Эта критика опиралась на признание противоречивости буквального смысла Писания, на понимание откровения как внутреннего, невидимого процесса веры. Отвергая буквальный смысл Писания, т.е. его мифологический, сюжетный, а тем самым и исторический фон, Франк ориентируется на аллегорическую трактовку Библии. Аллегорический и духовный способ трактовки Писания позволяет, согласно Франку, избежать раскола церкви на многочисленные секты и вероисповедания и устранить причины нетерпимости и войн на религиозной почве. Франк отыскивает в Писании только те идеи, всеобщая истинность которых обусловлена их универсальной нравственной значимостью для каждого человека. Сближение религиозной идеи и нравственной истины, переживаемой каждым человеком, явилось еще одним выражением мысли Франка о единстве философии и религии. Идея Франка об имманентности "внутреннего слова", априорно и субстанциально пребывающего в душе каждого человека, было основным источником гуманистического в своей основе универсализма его теологических воззрений.

Критика С.Франком лютеровской концепции *ecclesia visibilis* как неподлинной формы религиозного сообщества приводит его к учению о "невидимой церкви". Это учение сформировалось также под влиянием новой трактовки религии, которая опиралась на противопоставление прежнему способу теологизирования как "ученому знанию" нового понимания теологии, основанной на опыте и чувстве. Такое понимание теологии С.Франка свидетельствовало, что процесс веры, бывший в то время "центром личного бытия", становился универсальным, независимым от места и времени и повсюду действительным в истории человечества. Все внешние атрибуты веры оказывались недействительными, поэтому исторически сложившиеся различия вероисповеданий теряло всякий смысл.

Учение Франка о "*ecclesia spiritalis*" было непосредственно связано, во-первых, с историческим подходом к религии и церкви; во-вторых, с отрицанием церковных обрядов и церемоний и, в-третьих, с отрицанием церковной организации. Членами же этой "невидимой церкви" являются, по Франку, "все благочестивые и новые люди" (включая язычников и мусульман), которые осознают в себе наличие "внутреннего слова". Такое понимание церкви отличалось от экклезиологии северных гуманистов и анабаптистов. Только в учении о церкви Цвингли и в идеях Парацельса об "окультном обществе" людей встречается столь же последовательно проведенная трактовка новой человеческой общности.

Идеалами "невидимой церкви", согласно С.Франку, являются религиозная толерантность, мир, и общественная собственность. В раннем немецком гуманизме идея религиозной терпимости пропагандировалась Николаем Кузанским, Иоганном Рейхлином, Муцианом Руфом, а также северными гуманистами. Принимая в общем понимание терпимости гуманистами, Франк в обосновании этой идеи ориентировался на спиритуалистические течения Реформации, главным образом на анабаптистов. В своей "Исторической библии" и в "Парадоксах" Франк осудил религиозное рвение и преследование еретиков.

Универсалистская трактовка христианства определяла "беспартийное" отношение ко всем религиям и сектам. Обосновывая идею тотальной терпимости, С.Франк апеллирует к индивидуальному благочестию, опирающемуся на принципы совести и справедливости. Таким образом, свобода веры у Франка гарантируется негласным договором о терпимости, покоящемся, в свою очередь, на этическом принципе взаимности. Важнейшим следствием из принципа тотальной терпимости было отношение к ересям, существование которых является, по его мнению, нормальным состоянием религии. Евангелический радикализм Франка приводит его к мысли о необходимости утверждения идеала всеобщего мира среди всех народов, исповедующих различные веры. Усматривая в войнах знаки приближающегося апокалипсиса, Франк заключает, что "мир должен погибнуть или стать иным".

"Внутреннее слово", являющееся в учении Франка внутренним интегрирующим элементом всех отношений "невидимой общины" и выражающее идеалы этих отношений - гуманистические принципы толерантности и мира, дополнялось у него поисками внешней интегрирующей основы, способствующей формированию нового человеческого сообщества. Эту основу С.Франк находит в идее общей собственности. Новую общность людей, объединенных в "невидимую церковь" Франк видел реально воплощенной не только в исторических формах - в виде пифагорейского союза, платоновской Академии, эпикурейской школы и раннехристианских общин, но и в существующем мистическом братстве членов "невидимой общины", принадлежащих к *ecclesia spiritualis*.

Н.В.Саврулина, г.Курган

ИДЕЯ РУССКОГО МЕССИАНСТВА КАК ЦЕННОСТЬ КУЛЬТУРЫ

Когда социальные катаклизмы сотрясают общество, а актуальная действительность не дает ответа на жизненно важные вопросы, то люди обращаются к прошлому, ищут ответ в глубинах истории, возвращаясь к "своим корням". Российское общество сегодня переживает не самые лучшие времена, и поэтому общественные деятели, политики, интеллектуалы заняты поиском национальной идеи, способной вывести Россию из очередного исторического тупика. При этом много говорится о российском менталите-

те, о самобытности россиян и даже об их особой миссии для всего человечества. Взгляд ищущих, как всегда в таких случаях, обращается к культурной традиции, в которой заложены идеи, помогающие консолидировать русский народ во время очередного кризиса. Речь и пойдет о философско-исторических истоках русского мессианства, его происхождении и эволюции в учениях русских мыслителей.

Мессианство как явление истории существует с незапамятных времен. Оно является результатом духовного производства конкретного народа или народов и в специфических формах закрепляется в его культуре, постоянно воспроизводя себя в тех или иных формах. Мессианство, мессианизм определяют как настроение того или иного общества, убежденного в своей избранности, считающего, что оно имеет особую просветительскую, национальную, религиозную, политическую миссию. Этот феномен уходит корнями в общественное движение в древнем Израиле и во многом связан с учениями ветхозаветных пророков. Существуют русская мессианская идея, американская, французская, немецкая и итальянская, а также можно говорить об исламском мессианизме.

Представления о собственной особой роли в человеческой истории существовали в национальном самосознании русских с начала возникновения философской мысли, развитие которой начинается одновременно с процессом христианизации Руси. В XI веке Киевский митрополит Илларион создает знаменитое "Слово о законе и благодати", в котором развивает богословско-историческую концепцию, обосновывающую включенность "русской земли" в общемировой процесс торжества божественного света. В "Слове..." содержатся глубокие размышления о судьбе Руси, о высоком предназначении русского народа и русского государства в мире. К середине XV века Русская Православная Церковь начинает осознавать себя единственной хранительницей Истины Христовой в ее чистоте. После Флорентийской унии в русских церковных кругах окончательно утвердилось недоверие к грекам, согласившимся на эту унию. Русский народ, объединенный православной христианской верой, усваивает мысль об особой миссии Руси, о Москве как третьем Риме.

В 1453 году произошло падение Константинополя. Византия, которая всегда служила высшим авторитетом в духовной жизни Руси, рухнула под ударами "язычников". Многие увидели в этом предвестие гибели православной веры и конца света, тем более, что Русь тогда еще находилась под властью мусульманской Орды. Но Русь, несмотря на все испытания, выстояла и освободилась от ига завоевателей. Теперь она становится главной опорой православия и возлагает на себя всю тяжесть божественного предназначения. Византийское наследие еще более возвысило Московское государство. Иван III, принимая византийскую эстафету, укрепляется в мысли о богоизбранности своего престола. Именно в годы его правления появляется легенда о шапке Мономаха, возводившая происхождение московских государей к первому римскому императору Августу, а на печатях Московского государства появляется символ Византии - двуглавый орел. Утверждая свое божественное предназначение, власть и церковь постепенно внедряли эту идею в сознание широких народных масс.

Тема византийского наследия находит свое отражение в идее "Третьего Рима", которую впервые изложил в посланиях Василию III игумен Елизаверовского монастыря Филофей. Мировая история, по Филофею, является сменой мировых держав. Первой был Рим Древний, второй - Византия, отпавшая от православной веры и потому погибшая. Третьей мировой державой и последней защитницей истины веры стала Москва. Теперь высшим призванием светской власти является сохранение православного христианства как подлинно истинного учения. Москва, по Филофею, становится истинным православным продолжателем христианского учения и ему "стоит вечно".

Время появления данной идеи, выраженной старцем Филофеем, совпало с окончательным разгромом татаро-монгольских завоевателей. С этого времени Московская Русь начинает укрепляться и утверждаться как мировая держава, народ которой стал спасителем западноевропейской цивилизации и культуры от разрушения. Идея "Москва - третий Рим", по существу, стала идеологическим обоснованием объединения Руси вокруг Москвы. Таким образом, с XVI века берет свое начало идея русского религиозного мессианства, особой миссии русского царства и народа как идея "Святой Руси". Русский народ, объединенный православной христианской верой, усваивает мысль об особой миссии Российского государства.

С верой в свою исключительность Московская Русь жила до середины XVII века, до Раскола, с которого начинается разрыв между церковью и властью. Церковь уже не имеет прежнего влияния на царскую власть. Идея об особом предназначении России как бы отходит на второй план. В XVIII веке Петр I создает сильную державу, но делает это во многом с опорой на западные ценности. Тем не менее, его деятельность воспринимается значительной частью населения как борьба за реализацию мессианской идеи в новой исторической форме, на которую царь как божий помазанник имеет право. В середине XIX века начинается борьба двух тенденций в русской религиозно-философской мысли, которая оформилась как спор между славянофилами и западниками. Славянофилы вновь воскрешают тему об особом предназначении российского общества. Но и западники, в лице Чаадаева, дают свою интерпретацию мессианской идеи: "Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача - дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе... придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы" (1, 39).

Октябрьская революция в России дала новую форму проявления мессианской идеи. Искренне уверовав в свое предназначение быть в авангарде всемирной социалистической революции, русский народ в 30-50-е годы построил на месте российской империи куда более мощную державу, подняв страну на небывалую высоту мирового могущества. Социализм был воспринят русским народом как светлое царство правды и справедливости. Благодаря распространившейся коммунистической идеологии русский народ поверил в то, что благодаря социалистической революции он находится в авангарде человеческого прогресса.

Но советское коммунистическое мессианство потерпело крах. Объясняя причины этого, Я.Бутаков полагает, что "оно не было Национальным.

Половина населения СССР в исторически-ментальном плане не способна к восприятию мессианской идеи. Однако их заставляли верить в то, что социализм является идеей интернационалистической. Мессианская идея, не опирающаяся на чувство национального превосходства, очень скоро угасает. Таким же абсурдом является мессианство атеистическое, то есть такое, которое не ищет себе обоснование в сакральной сфере. Коммунисты заменили веру в Бога типично либеральной верой в прогресс. По этим причинам коммунистическое мессианство не надолго пережило Сталина - своего создателя" (2).

Итак, краткий экскурс в историю показал, что мессианство присущее русскому народу, имеет как религиозные, так и светские корни, и способно постоянно воспроизводиться в различных исторических формах. Эта идея себя в самосознании народа в периоды кризиса общества, которые были связаны с интеллектуальной и территориальной экспансией извне. В эти моменты народ пытался сохранить свою духовную целостность, культуру и независимость, и идея мессианства даже в самые страшные моменты российской истории помогала мобилизовать ему свои силы, придавала уверенность. Наряду с этим идею мессианства в той или иной форме пытались эксплуатировать и использовать в своих целях самые различные силы в истории, как в царской империи, так и в коммунистической державе.

Одно остается неоспоримым: то, что возникнув в далеком историческом прошлом, мессианский идеал прочно утверждается в культуре русского народа. Все неудачи и поражения, как это ни парадоксально, лишь укрепляют его, и он снова и снова воспроизводится в различных исторических формах. Об этом надо помнить и тем, кто пытается "вести" Россию в европейский дом, и тем, кто хотел бы увидеть ее среди стран, которые довольствуются третьими ролями в мировой истории.

Литература

1. Ильин В.В., Ахиезер А.С. *Российская цивилизация: содержание, границы, возможности.* - М., 2000.
2. Бутаков Я. *Священная миссия России.* <http://www.nationalism.org>

В.А.Самкова, г.Екатеринбург

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК СПОСОБ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Всеобщий контакт, интеграция культур, которая чревата стиранием этнокультурных черт, с одной стороны, и сохранение самобытности этнокультуры, с другой - интересующее нас противоречие. Несмотря на процессы глобализации, урбанизации, этнокультурные чувства тождества и стремления к

сохранению этнической самобытности глубоко укоренимы в сознании каждого народа. "Человек рождается в атмосфере духовной культуры своего народа", - утверждает Л.Шумихина (1). Этнокультура на протяжении жизни множества поколений вырабатывает некую "предустановленную" гармонию реальных представлений, смыслов, ценностей, способов восприятия, оценок, социально-психологических установок, идеалов и символов. Каждая этнокультурная установка, каждый этнокультурный смысл и оценка содержат в себе духовную целостность нации.

С "манерой чувствовать и думать" не рождаются. Эта манера складывается в процессе идентификации при условии адаптации, социализации, инкультурации. Меняются мироощущения и мировосприятия человека, социально-психологические установки, но менталитет этноса, нации остается. Необходимо учитывать, что этнокультура и ментальность предопределены в силу объективных и субъективных причин. При всем единстве человеческого рода, общекультурных ценностей и ориентаций имеются фундаментальные предпосылки для сохранения своеобразия этнических культур и сохранения условий подлинной культурной идентификации индивида в целом. Несмотря на то, что наша эпоха смешала, нивелировала истинное, сокровенное понятие культуры, забыла ее первичный смысл, этнокультурные традиции, их роль в духовной жизни общества и личности неоспорима.

Становление духовного пути человека, путь к духовности - это путь сознательного воспитания и самовоспитания, требующий усилий и большого труда. Многовековой опыт человечества показывает, что духовность принадлежит к таким утонченным понятиям, как душа и дух, которые не зависят от принадлежности человека к той или иной религиозной конфессии. "Духовность" - понятие, близкое каждому человеку, категория, определяющая богатство внутреннего мира человека, степень совершенства его внутреннего Я, внутреннего состояния души человека. Духовность - прежде всего, нравственно-этическое явление. И создается она тяжким трудом самосовершенствования. Человек - есть существо личностно-общественное, т.е. существо биосоциокультурное, духовное. Способность занимать определенную личностную позицию по отношению к миру, быть субъектом мироотношения - это способность по сути своей социальная. Она присуща только человеку, в этой способности заключается одно из оснований духовности.

Духовность выступает как характеристика мироотношения, мировоззрения человека, как свойство психической деятельности, как степень культурной компетенции, как степень гармонизации мироотношения. Длительная культурно-историческая традиция русского народа прочно связала представление о духовности с православием, признав русскую духовность исключительным достоянием православного мира. В жизни православного человека Истина, Добро и Красота есть смысложизненные универсалии, которые придают бытию любого всеобщий смысл общечеловеческой значимости, без которого наше бытие перестает быть подлинно человеческим, то есть духовным.

Традиция "как броня" прикрывала индивида в бытийной практике, освобождая его от многочисленных ситуаций личного выбора и ответственности. Основная проблема сегодняшнего дня - не только сохранение человека,

как личности, социальной, активной, культурной индивидуальности, возможность которой очевидна только при условии культурной идентичности, но и сама проблема сохранения культурных, духовных ценностей, которая становится более злободневной и актуальной, чем когда-либо в истории. Культурная самоидентификация - один из важнейших этапов и процессов культурного устройства всякого общества. Культурные традиции, духовные ценности являются аналогом "культурных текстов", аккумулирующих в себе всю совокупность норм и образцов социально-рекомендуемого поведения, сложившиеся формы социально значимой культурной организации; регуляции и коммуникации, нравы, обычаи, обряды и ритуалы.

Культурные традиции касаются в основном духовно-практической области жизни народа и могут иметь как прагматический, так и культовый характер. В целом основная задача традиций - "зона культурной компетенции". Традиции представляют регуляторы межличностных отношений и межгрупповых отношений, а также трансляторы социального, практического и духовного опыта. Исходя из этой точки зрения, систему духовных православных христианских традиций можно считать функциональной предшественницей системы светского образования. В православной духовной традиции была ярко выражена установка на жизнь, ее культурные, духовные, этические и эстетические ценности. Публичность, открытость, коллективизм, соборность всегда были сущностными качествами духовного настроя в русской духовной культуре. Духовная сторона жизни народа вырабатывается не только умом, но и душой народа.

Традиции и обряды в содержательном плане носят характер общественный и личностно-экзистенциальный, так как в них объективируются и личные переживания, и причастность индивида к первоначалу мира, Богу, общности. Традиции детерминируют страхи и сомнения, переживания и возможности, надежду и веру, меру ответственности не только перед обществом, но и перед высшим надличностным законом. Духовная традиция выступает как экзистенциальный выход из всех жизненных коллизий. Обряды и традиции являются своеобразной формой катарсиса - духовного очищения на экзистенциальном уровне бытия человека. Только культура, культурная традиция могут и должны выступать в роли медиатора, нацеленного на интеграцию общества. Религии и философские концепции всех народов, включая христианство, установили, что человек, его сознание, все мировое бытие влечется сознательно или бессознательно ввысь к "абсолютному совершенству, к Богу" (2). И "различие между людьми и народами состоит в том, в какой форме и в какой степени осуществляется у них это стремление ввысь, к абсолютному идеалу и каким соблазнам они поддаются при этом" (2). Яркое проявление абсолютного идеала возможно не только в религиозных концепциях, но и в этнокультуре, где четко обозначены главные вопросы и ответы о смысле жизни человека и его предназначении. Традициями формируется, закрепляется, раскрывается суть этноса, человека.

"Энергия вверенных идеалов культуры начала иссыхать в философии XX-го века как смысл ценностей культуры" (3). Нет более мировоззрения, для которого были бы характерны внутренняя стройность и целостность, мы наблюдаем "туман гипотез" и бездомность этических идеалов. Но "дви-

жащая энергия" культуры находится в сфере идеального, духовного, ментального. Вот почему важна для нас практика духовных ценностей православия. Еще Н.А.Бердяев утверждал сакральность происхождения любой культуры, считая, что "культура зародилась из культа" (4). Подлинная "настоящая" культура либо от Бога, либо от потребности человеческого в человеке, когда посредством культуры "человек учится быть человеком". Культура - путь развития человека и человечества, а душой культуры является духовность.

Генезис русского православия, русской духовности сопряжен с нравственностью, где центральное место занимают чувство совести, представления о святости и праведности, дух милосердия, жертвенность и терпение. Особое место занимают ценности, регулирующие правосознание: воля к миру, братству, обостренное чувство справедливости, а также эстетические ценности - особое художественное восприятие мира. "Все самобытное русское искусство, - считал И.А.Ильин, - проросло из православия, впитывая в себя его дух" (5). В русской живописи - духовное парение от иконы, в русской музыке - духовное единение церковного песнопения. В русской архитектуре сохранились лучшие традиции храмового зодчества, где приобретает устойчивость модель мироздания и идет процесс сакрализации пространства. Русская литература также берет свое начало от православной церкви и культа монашества и затворничества, что, в свою очередь, рождает традицию духовного анализа бытия и предвосхищает русскую самобытную философскую мысль. Историческая память отвечает за "возраст традиции", за ее устойчивость.

Русской философской мысли присуще утверждение, что "человек в своей индивидуальности является нравственной ценностью" (4). Нам необходимо понять закономерности возникновения перемен в социальных и культурных отношениях, понять их взаимодействие в повседневной практике человека. "Мы еще не прониклись в полной мере сознанием нашей духовной нищеты", - восклицал А.Швейцер (3). И эта духовная нищета является вопиющим фактом XX века. Ее критериями служат одиночество, отчуждение, апатия, аномия. Поэтому важно при рассмотрении исторических типов общества определить и выявить роль этнокультурных традиций в сохранении подлинной культурной идентичности индивида.

Любая деятельность человека нравственна в той мере, в какой направлена на осуществление идеала всеобщего блага, который, по мнению Н.К.Рериха, зиждется на космическом законе даяния. Чем больше человек дает миру, тем радостнее, возвышеннее и светлее становится его жизнь. Средством осуществления этого закона является самоотверженный труд и всепрощающая, всевозвышающая любовь. Космос пронизан красотой и беспределен в своей неизведанности. Восприятие красоты мироздания, познание законов бытия и познание Бога также лежат в основе православной культуры. В сегодняшнем мире человеческий разум достиг немислимых высот, но все, что возникает в разуме, должно быть пропущено через сердце. Д.Лихачев утверждал, что образованность не тождественна воспитанности, которая напрямую связана с духовной практикой. Человеческий разум не в состоянии раскрыть тайны космоса, так как его возможности оказались исчерпанными. Культура передается от сердца к сердцу через чувствование.

Но далеко не все люди способны на это. Чтобы чувствование "заработа-

ло", нужно усвоить язык сердца и раскрыть последнее навстречу любви и свету. Может быть, это и есть та божественная истина, от которой мы отказались. Отказавшись от Бога в XX веке, нам остается уповать на культуру. Культура является источником благородства духа, человеческого достоинства, взаимного доверия и сотрудничества. Человек, усвоивший культуру, освобождается от страха и предрассудков, понимает важность сотрудничества, продуктивность общего созидания. Особое место в культуре занимает искусство, объединяющее человеческое сознание и выступающее знаменем грядущей гармонии миропорядка. Образование как условие усвоения прошлого служит не тому, чтобы уничтожить настоящее как неполноценное, но тому, чтобы сохранить и приумножить все лучшее в духовной и культурной практике.

Литература

1. Шумихина Л. *Генезис Русской Духовности*. - Екатеринбург, 1998.
2. Лосский Н. *Ценность и бытие*. - М., 1994.
3. Швейцер А. *Культура и этика*. - М., 1994.
4. Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. - М., 1990.
5. Ильин И.А. *Основы православной культуры*. - М., 1992.

Н.Н.Свирида, г. Сургут

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Обращение к историческому прошлому не знает остановки, на его пути человеку приходится возвращаться к пройденным этапам для их переосмысления. "Человек - явление социальное, национальное, историческое, и как таковой он трехмерен", - подчеркивал В.Солоухин (1, 495). Поэтому с помощью исторического сознания устанавливается его связь с историческими периодами этносоциальной общности. В историческом сознании человека взаимодействуют "большая" и "малая" истории. Их рубежи не всегда совпадают, как не совпадают с общепринятыми личные оценки отдельных исторических событий и периодов. "Малая" (личная) история, в отличие от истории общества, в большей степени имеет для человека эмоциональную окраску - это история чувств, переживаний, впечатлений. Оценка исторических событий, процессов, исторических субъектов прошлого и настоящего осуществляется с позиций "добра и зла".

Преобладание эмоционального элемента над аналитическим в восприятии пережитого вообще характерно не только для индивидуального, но и для массового сознания. Накал эмоциональной защиты в оценках соответствующих исторических событий также увеличивается от младших поколений к старшим. Последующие поколения, не являющиеся современниками событий, будут судить о них уже не по собственному опыту, а доверяя (или не доверяя) опыту предшественников, но в том и другом случае в основе восприятия будут лежать относительно сложившиеся образы и схемы прошлого.

Массовое историческое сознание отличается такими особенностями как наличие устойчивых стереотипов, тяготение к упрощенным причинно-следственным связям, к персонификации событий и явлений, к преобладанию психологического над историческим и т.д. Информация о прошлом усваивается на уровне массового сознания, как правило, не в результате аналитической работы, а готовыми информационными блоками. В процессе коррекции исторической памяти обычно происходит замена одних информационных блоков другими. Но такая переоценка возможна только в том случае, когда знание не противоречит личному опыту. "Только тогда, - отмечает Э.Трёлч, - чужие прошлые и будущие оценки могут быть восприняты как собственные, ибо мы содержим чужие "я" одновременно в себе. Тогда возможны совпадения в оценках, потому что все мы, в конечном счете, происходим из одной и той же основы полноты жизни и можем чувствовать друг друга и друг с другом" (2, 175). Таким образом, создается структура памяти, перерабатывающей новые факты и знания в соответствии со старой программой.

Когда говорят о значении какого-либо события, явления, конечно, мыслят ту роль, которую оно играло и может играть в жизни, деятельности людей с точки зрения их потребностей, интересов, целей. В зависимости от последствий значение предмета может меняться, быть положительным или отрицательным, более важным или менее важным. Время меняет исторические оценки. Поэтому "следует осторожно относиться к оценкам прошлого, как к чему-то исключительному - такому, с чем не может сравниться ничто в более поздние времена", - подчеркивал Н.И.Конрад (3, 503-504).

Историческое сознание субъекта истории в этом случае может питаться различными внеаучными источниками: от мифов и преданий до исторической романистики, беллетристики. Например, в последнее время в исторической беллетристике появились новые, но уже антисоветские мифы. Обратимся к самому важному для национального самосознания символу Великой Отечественной войны. "Возник популярный жанр предательской литературы. Это не только книги Резуна (Суворова!), но и масса "научных книг", - пишет С.Карамурза (4, 530). Созданы "черные мифы", считает он, о Г.К.Жукове, З.Космодемьянской, А.Матросове и т.д.

Действительно, за годы перестройки и постперестройки мы стали свидетелями, участниками антисоветской кампании, в результате которой удалось исказить в массовом сознании историческую картину недавнего прошлого. "Попытке переосмыслить исторический опыт, - пишет Г.Л.Тулчинский, - подверглось все и вся. Прошлое: дореволюционное и революционное, гражданская война, нэп, коллективизация, война 1941-45гг, внешняя политика. Настоящее: национальные проблемы, кооперирование, перспективы рыночной экономики" (5, 316). Это состояние нашего общества определяется автором как "меланома понимания", когда "пораженный ею, жаждущий понимания разум подобен Мидасу - все, чего он не касается, превращается в неожиданную собственную противоположность" (5, 317). Очевидно, что глубочайшие социальные перемены последних лет инициировали процесс разрушения старых самоочевидностей сознания. Но искажение исторических фактов, ложные ассоциации формируют у социального субъекта деформированное историческое сознание, что "ведет к неправильным

выводам и соответственно практическим действиям" (6, 10).

В области социальных идей порой происходит опасная подмена познания политико-идеологическими оценками. Надо признать, что весьма широко распространен оценочный подход к историческим феноменам и даже к истории России вообще. Иногда возникает такое чувство, что сегодня и среди историков идет "поход за негативом", который осуществляется во многом по старой схеме: поиск "виноватых", установление степени вины и констатация ошибки. Наиболее часто в роли такой ошибки в исторических работах, в публицистике выступает октябрь 1917 г. Для одних это была "великая революция", главное событие XX века, коренным образом изменившее социальный облик России и всей планеты. Другие видят в ней национальную катастрофу, государственный переворот, даже вооруженный заговор, как, например, академик А.Н.Яковлев (7, 69-70).

Вместе с тем для большинства историков октябрьские события - это прежде всего предмет научного, объективного исследования, требующий выявления как положительных, так и негативных сторон этого важнейшего исторического события XX века. Сегодня продолжается трудный, но существенно необходимый процесс очищения отечественной истории от умолчаний, фальсификаций и полуправды. Однако взгляды на ряд событий, оценки некоторых исторических фигур приобретают неоднозначный, а иногда и полярный характер. Видимо, данная ситуация объясняется не только гносеологическими причинами (сложностью добывания истины в области истории), но и неодинаковостью ценностных ориентаций спорящих, а также инерционностью исторических представлений, стереотипов, иллюзий определенных групп населения.

Поэтому интерпретация значимых событий прошлого и настоящего должна осуществляться с позиций рационального анализа, способного умерить опасные социальные страсти. В круг ценностей историка входит ориентация на истину. Как отмечал мыслитель поздней античности Лукиан из Самосаты, историк должен быть "бесстрашен, неподкупен, независим, друг свободного слова и истины..." (8, 644). Можно выделить два отношения историка к временной перспективе: объективное, когда историк пытается раскрыть сущность событий, пересказать их последовательность; субъективное, когда он "проецирует на историю формы своего разума, ибо мир, включая историю, дан ему только как проекция форм его собственного сознания" (9, 230).

Перед исследованием какого-либо события прошлого происходит его предварительная оценка с той или иной позиции. Причем, в зависимости от индивидуального способа мышления, эта оценка производится с разных платформ. При повышении степени оценки возникают новые ракурсы взгляда, казалось бы, на уже известные события. Нельзя не согласиться с мнением Л.П.Карсавина, что "познание есть любовь, а любовь, ... всегда предпочтение, выбор и оценка. Если запретить историку оценивать, он перестает познавать" (10, 236). Значит, именно взаимодействие познавательных и оценочных сторон в историческом сознании позволяет ему выполнять свои функции и быть именно историческим. Тем не менее, субъективное мнение историка не должно выдаваться за объективную истину. Например, представитель Баденской школы неокантианства философ Г.Риккерт отмечал, что историк "дол-

жен воздерживаться от прямой оценки своих объектов, и ввиду этого логика истории должна резко отделять теоретическое отнесение к ценности от практической оценки" (11, 190). Сама же история как специфический способ бытия является сферой, где историк обнаруживает ценности. Мыслитель доказывал, что философия истории "оставляет себе царство ценностей", причем исходит она из логики истории. Таким образом, можно сказать, что философская рефлексия (она составляет важную компоненту философии истории) тематизирует аксиологическое измерение истории.

В последнее время возрос интерес к нарративной истории, которая "выполняет в культуре как раз функцию транслятора аксиологического опыта предшествующих поколений" (12, 219). Через нарративную историю осуществляется усвоение ценностей, формируется ценностное отношение к прошлому, но для усиления ценностного воздействия истории необходима гуманизация исторического знания. Это значит, что объективный мир истории должен быть интегрирован в "мир человека", а он посредством самопереживания, самоосмысления, понимания сможет ответить на сложные вопросы, разрешить неясность и путаницу в оценке прошлого, настоящего, будущего.

Другими словами, свою жизнедеятельность человек делает предметом своего исторического сознания. Будучи осознанием деятельности человека в истории, оно включает в себя самопознание, самооценку познающего субъекта, да и "стабильные общечеловеческие ценности можно найти в историческом бытии человечества" (13, 152). В ценностях воплощается результат и способ отношения человека к миру, определяемые социальной системой и определенной, исторически сложившейся культурой. В связи с этим А.В.Гулыга подчеркивал: "Есть ценности, представляющие значение для той или иной социальной группы (класса, нации), есть, наконец, ценности, которые носят сугубо личный характер. Отсюда и тот выборочный интерес к прошлому, с которым приходится сталкиваться..." (14, 26). Индивидуальные, общественные ценности находятся в постоянной динамике и не могут быть определены вне времени. В процессе жизнедеятельности (исходя из практического характера, практических целей) человека формируются аксиологическая ориентация, стиль исторического поведения.

Таким образом, историческое сознание в любом из своих слагаемых, относится ли они к уровню стихийно сложившихся представлений или к историческому познанию, носит ценностный характер. Все сказанное подводит к выводу, что историческое сознание - это не только знания о прошлом, но и его оценка, ценности, дающие социальному субъекту необходимую ориентацию в мире исторических явлений.

Литература

1. Солоухин В.А. *Время собирать камни*. - М., 1990.
2. Трельч Э. *Историзм и его проблемы*. - М., 1994.
3. Конрад Н.И. *Запад и Восток*. - М., 1966.
4. Кара-Мурза С.Г. *Манипуляция сознанием*. - М., 2001.
5. Тульчинский Г.П. *Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы*. - СПб., 1996.
6. Тоценко Ж.Т. *Метаморфозы общественного сознания: методологические основы социологического анализа // Социс*. - 2001. - №6.

7. Искендеров А.А. *Очерки новейшей истории советского общества // Общественные науки и современность*. - 2002. - №5.
8. Лукиан. *Как следует писать историю. Избранная проза / Сост. И. Нахов*. - М., 1991.
9. Колосов Н.Е. *Как думают историки*. - М., 2001.
10. Карсавин Л.П. *Философия истории*. - СПб., 1993.
11. Риккерт Г. *Философия истории // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре*. - М., 1998.
12. Антипов Г.А. *Историческое прошлое и пути его познания*. - Новосибирск, 1987.
13. Каган М.С. *Философская теория ценностей*. - СПб., 1997.
14. Гулыга А.В. *Эстетика истории*. - М., 1990.

И.Н.Степанова, г. Курган

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ ЗАУРАЛЬЦЕВ

Данная тема разрабатывалась автором в рамках реализации проекта "Ценностное пространство региона (прикладной аспект)" по гранту, полученному в соавторстве от администрации Курганской области в 2003 г. Выводы исследования основывались главным образом на обработанных материалах анкеты "Мои ценностные предпочтения", распространенной среди жителей Курганской области, а также на данных других региональных конкретно-социологических исследований и областной статистики. Исследования позволяют в известной мере (в силу его репрезентативности) судить о духовности жителей провинциальной России.

* * *

Согласно М.Шелеру, ценности представляют собой предпочтения, формирующиеся в отношениях между субъектом и объектом, где по результатам оценок (в форме интенционального чувствования) они выстраиваются в виде иерархии модальностей: "Ценности благородного и низкого образуют более высокий ценностный ряд, чем ряд приятного и неприятного; духовные ценности - более высокий ряд, чем витальные ценности, ценности святого - более высокий ряд, чем духовные ценности" (1,328). Без учета специфики светского и религиозного мировоззрения ценности можно, таким образом, классифицировать на витальные (в пище, питье, продолжении рода и т.д.), прагматические (ценности власти, обладания, потребления, пользы и т.д.) и духовные.

В проведенном нами исследовании вопросы о ценностях выступали как вопросы о ценностях-условиях, ценностях-целях и ценностях-мотивах. Посмотрим, как распределились вышеназванные виды ценностей в этих трех формах их функционирования в жизни общества и личности. В шкале ценностей-условий, гарантирующих достойную жизнь, витальные ценности в среднем выбраны в 73% ответов, прагматические - 47,2%, духовные - 37,7%. Из десяти наибольших предпочтений два показателя ценностей (семья и безопасность) относятся к витальным, шесть - к прагматическим (в порядке уменьшения выбора - труд, деньги, порядок, права человека, успех, законность), два - к духовным (свобода выбора, духовность). У респондентов не

выявилось доминирующей ориентации на социалистические и коммунистические ценности (интернационализм, коллективизм, равенство), но они довольно равнодушно отнеслись и к таким либеральным ценностям как индивидуализм и демократия. Вместе с тем намечается тенденция принятия людьми ряда либеральных ценностей: права человека (62,6% ответов), успех (61%), собственность (59,8%), деньги (77%), законность (54,6%).

Шкала основных ценностей-мотивов оказалась гораздо уже, чем шкала основных ценностей-целей. Первая включает семь предпочтений, выбираемых в более чем 50% ответов, вторая - девятнадцать. В шкале ценностей-мотивов ведущее место занимают витальные ценности, на втором месте находятся прагматические ценности, на третьем - духовные. Этот иерархизм ценностей отражает объективные условия жизни жителей нашего региона, с его экономической депрессивностью, низким жизненным уровнем, безработицей. Содержание основных ценностей-целей и ценностей-мотивов совпадает: доминируют одни и те же предпочтения по общему числу ответов. Среди ценностей-целей имеются все основные группы ценностей: витальные включают четыре предпочтения, прагматические - двенадцать, духовные - два. Из духовных ценностей-целей выбираются больше всего ценности гуманных отношений между людьми (83,2% ответов) и свободы выбора убеждений и поведения (76%). Первые относятся к числу общечеловеческих ценностей, вторые - к ценностям демократического общества. Детерминирующими факторами всех групп ценностей являются пол, возраст, образование, социальная принадлежность и профессиональная занятость.

По ответу на вопрос о преобладающих в обществе настроениях курганских жителей можно отнести к группам оптимистов, реалистов и пессимистов. Ответы, что улучшения в российском обществе произойдут скоро или не очень скоро, дали 41,7% респондентов, 33,9% считают, что особых изменений не предвидится, но можно еще потерпеть. Ответы о разочарованных ожиданиях, необходимости вернуться к прежним порядкам, об опасениях относительно ухудшения жизни дали 23,9% опрошенных. Эти настроения дают власти определенный шанс провести реформы в стране.

К духовным ценностям мы относим те, которые 1) детерминируются духовными потребностями, 2) выводят человека за рамки его повседневной обыденной жизни в сферу возвышенного, 3) включают в себя в качестве высших ценности святости, теоретические, нравственные и эстетические. Интегративным показателем духовных ценностей является идеал. В исследовании обнаружилось, что хотя ориентация на жизнь в соответствии с идеалами и является доминирующей (75% ответов) по сравнению с ориентацией на жизнь без идеалов, тем не менее последняя также находит немало приверженцев, что преимущественно связано с сегодняшней прагматизацией жизни в условиях перехода к рыночной экономике и либеральной идеологии.

Социализм как общественный идеал перестал для большинства служить безусловным императивом жизни (он положительно оценивается только в 39,2% ответах), но и капитализм многими не рассматривается как идеал. Похоже, наступила прагматическая эпоха без социальных идеалов и ценностей. Но такие умонастроения грозят переходом на позицию соци-

ального атомизма во взглядах на российское общество, а также дезориентированностью в понимании направленности его развития. В.Хёсле назвал данное духовное состояние "кризисом коллективной идентичности", связанное с распадом коллективной памяти, представленной традициями, дисгармонией между описательными и нормативными образами себя, уменьшением "идентификации индивидов с коллективной реальностью, которую они прежде поддерживали" (2, 121).

В систему ценностных представлений человека кроме ценностей общества входят и ценности личности, в частности, представления об идеале личности и о том, какие качества личности обеспечивают ей достойную жизнь. Из четырех групп качеств идеальной личности (духовно-нравственные, душевные, духовно-интеллектуальные, прагматические) наиболее высоко оценены (оценены духовно-нравственные (52,3% ответов) и душевные (22,2% ответов) качества. К первым были отнесены порядочность, уважение человеческого достоинства, долг, совесть, доброта, честность. Эти черты менталитета русского народа, отмечаемые русскими религиозными философами начала XX века, несмотря на кардинальные социальные изменения, сохранились и по сей день. Ниже оценены духовно-интеллектуальные качества идеальной личности (что отражает низкий престиж науки сегодня) и особенно низко - прагматические качества (дисциплинированность, инициативность, ответственность и т.д.). Приходится вспомнить слова Н.А.Бердяева о том, что "Россия не призвана к благополучию, к телесному и духовному благоустройству... В ней нет дара создания средней культуры, и этим она действительно глубоко отличается от стран Запада, отличается... по духу своему" (3, 25). Правда, можно предположить, что в крупных городах и экономически развитых регионах прагматические качества идеальной личности оцениваются выше.

Что касается ценностей-качеств реальной личности, которые могут обеспечить ей достойную жизнь, в ответах половину составляют прагматические профессионально-трудовые качества, а половину (все же) духовно-моральные. Средний балл качеств первой группы составляет 76,8% ответов, второй - 57,2% ответов. Из десяти качеств, которые не могут обеспечить сегодня достойную жизнь, два являются мировоззренческими (религиозность - атеизм), семь - нравственными (самопожертвование, энтузиазм, толерантность, патриотизм, бескорыстие, гостеприимство, благотворительность), одно - политическим (законопослушание). Эти оценки отражают реальное положение дел в нашем обществе.

Мировоззренческая составляющая идеалов (религия или атеизм) оценивается невысоко: половина респондентов высказывает безразличие по отношению к обоим видам мировоззрения. Более значимой для индивидов является нравственная составляющая идеалов, прежде всего по отношению к Родине, затем к работе, другим людям. Только треть опрошенных усматривает нравственную ценность материального благосостояния; около 40% отвечают, что они всегда, а около 50% - в зависимости от обстоятельств придерживаются этических норм поведения; 87,5% положительно оценивают необходимость терпимости в общении между людьми.

Вместе с тем около 50% полагают, что в сегодняшней России ситуация в

сфере нравственности ухудшается. Причины создавшегося положения респонденты видят в основном в стремлении людей быстро разбогатеть, жить легко и беззаботно, в пренебрежении этическими средствами в устройстве личной жизни (48,3% ответов); распространении в обществе принципов "моя хата с краю" (18,3%) и "ты мне - я тебе" (13,1%). Опрошенные выделяют три категории, которые служат для них символами безнравственности в отношениях между людьми сегодня: деньги (77% ответов), успех (61%) и собственность (59,8%). Все эти ответы отражают нецивилизованный характер периода первоначального накопления капитала в эпоху экономических реформ в современной России. Вместе с тем в качестве базовых долговременных ценностных ориентаций они представляют тот субъективный фактор, с которым следует считаться власти и усилить социальную направленность реформ, активизировать борьбу с коррупцией, организованной преступностью, произволом чиновничества.

Ценности-условия, ценности-цели, ценности-мотивы и ценности-качества интегрируются в таком показателе как оценки своей судьбы. 5,9% оценивают свою судьбу положительно, как очень удачную, 52% - как довольно удачную, 16% - как довольно неудачную и 3,5% - как очень неудачную, 32,6% - не определили своей оценки. Оценки своей судьбы можно дифференцировать на четыре группы, которые обозначим как трудоголизм (иметь интересную работу), гедонизм (делать только то, что самому хочется), натуроэссенциаризм (удовлетворять исключительно материальные потребности) и профессиональный карьеризм (продвигаться по службе, сделать карьеру). Оказалось, что в ответах преобладает позиция реализма. "Мои возможности приблизительно такие же", - ответили 40,3% трудоголиков, 41,8% гедонистов, 36,6% натуроэссенциаристов и 37,8% - карьеристов. Хотя реформы в стране продолжаются более десяти лет, в провинции у многих людей не сформировалась рыночная ценностная ориентация и отсутствует культ личного успеха.

Среди мировоззренческих ценностей 20,6% выбирают религию, 7,5% - атеизм, но большинство относит себя к колеблющимся между верой и неверием (31,5%), верующим в некие неизвестные сверхъестественные силы (17,3%) или равнодушным к религии (20,6%). Демографические и социальные факторы воздействуют на мировоззрение людей. Среди мужчин больше равнодушных к религии и убежденных атеистов, а среди женщин - верующих в Бога или некие сверхъестественные силы, а также колеблющихся. Среди верующих преобладают две основных демографических группы: молодежь до 30 лет и пожилые люди старше 50 лет. Образование является менее детерминирующим фактором: среди верующих 41,1% составляют люди с неполным высшим и высшим образованием, 31% - со средне-специальным, 26,4% со средним и неполным средним. По социальному положению среди верующих доминируют пенсионеры (34,9%), на втором месте находятся работники гуманитарной и социальной сфер (19,4%), среди атеистов также преобладают пенсионеры (34%). Сельское население мировоззренчески четко себя не идентифицирует, а среди предпринимателей - религиозность исключительно низкая.

Опрошенные выделяют две основные причины, побуждающие людей

обращаться к религии: присущие религии идеи любви, терпимости, ненасилия в отношениях между людьми, и компенсирующая роль религии в обществе, дающей им духовную опору в жизни в условиях аксиологического вакуума. Респонденты подчеркивают важную роль религии главным образом для психических состояний индивидов и их жизни в семье. Они считают, что религиозным воспитанием должны заниматься церковь и семья. Им чужда как идея государственной церкви, так и идея участия школы в религиозном воспитании, что соответствует результатам общероссийского исследования 1990-1991гг. Среди религиозных ценностей больше выбирают свободу вероисповедания, чем посвящение себя богу.

Последнюю ценность больше выбирают женщины, старики, люди с неполным средним образованием, пенсионеры, крестьяне и безработные. Но и всех, кто называет себя истинно верующими, трудно отнести к таковым, ибо 80,8% респондентов не интересуются религиозной литературой, только 5,8% регулярно соблюдают религиозные обряды, причем в основном церковные праздники (34,9%), только 5,3% признают наличие у себя религиозных убеждений. Эти цифры ниже, чем в ряде регионов России, где проводились подобные исследования.

В исследовании обнаружилась связь между мировоззренческими убеждениями и политическими взглядами опрошенных. Хотя социализм как строй, обеспечивающий социальную справедливость, наиболее высоко оценивают убежденные атеисты (36,2% ответов), но на втором месте находятся верующие в Бога (19,4%), далее следуют равнодушные к религии (15,5%), колеблющиеся (10,2%), верующие в некие неизвестные сверхъестественные силы (9,3%). Выше колеблющихся и верующих в сверхъестественные силы оценивают верующие в Бога социалистические и коммунистические идеи. Эти данные можно объяснить теоретически, как это делает ряд западных и отечественных философов (Н.А.Бердяев, К.М.Кантор и др.), усматривающих близость между коммунистическим и религиозным мировоззрением.

Верующие в Бога критически относятся к Западу. С мнением "Россия и Запад имеют мало общего" полностью согласны 28,7% верующих в Бога, 26,4% колеблющихся, 43,5% верующих в некие неизвестные сверхъестественные силы, 31,8% равнодушных к религии и 53,2% атеистов. Верующие в Бога являются патриотами своей страны, ибо она для них есть родина православного христианства. С мнением "Родина, хорошая или плохая, всегда остается Родиной" выражают полностью согласие 76% верующих в Бога, 75,6% колеблющихся, 65,9% равнодушных к религии, 76,6% убежденных атеистов и 80,6% верующих в некие неизвестные сверхъестественные силы. Верующие в Бога находятся на втором месте по числу положительных ответов (34,9%) после атеистов (57,4%) в признании необходимости возрождения СССР.

Отношение верующих в Бога к современному состоянию российского общества довольно негативное: 20,2% оценивают его как загнивание, распад, а 34,1% как кризис. В этих оценках они сближаются с убежденными атеистами (соответственно 25,5% и 29,8%). Эти данные коррелируют с результатами общероссийского исследования 1990-1991гг., авторы которого пришли к выводу о том, что "дедогматизация, демократизация марксизма у

нас не состоялась... поэтому наша демократия оказывается как бы висящей в идеологической пустоте. Наши относительно цельные идейные системы - остатки догматического марксизма и православия - не опоры демократии" (4, 14, 15).

Данные исследования свидетельствуют о недостаточно развитых культурно-художественных запросах респондентов (и соответственно жителей Курганской области). Систематически не посещают художественные мероприятия от 59,7% до 86,6%, что объясняется не только демографическими показателями (основная масса населения находится в зрелом и пожилом возрасте), но и социальными: отсутствие широкого выбора этих мероприятий, дороговизна цен на билеты, низкий жизненный уровень, отсутствие высокого уровня урбанизированности (более 40 % населения живет в сельской местности). Сама посещаемость художественных мероприятий выглядит следующим образом. 59,2% посещают дискотеки, эстрадные концерты и кинотеатры, олицетворяющие собой так называемую массовую культуру; 29,4% - спектакли в драмтеатрах; 34,4% - музеи; 9,3% - концерты классической музыки; 6,9% - литературные вечера. Таким образом, большинство жителей Курганской области вынуждены довольствоваться просмотром телевизионных программ, где художественные передачи идут преимущественно на одном канале "Культура". Жизнь в провинции не создает широких возможностей для духовно-культурного развития людей, что и выявилось в исследовании.

Таким образом, предпочтение духовных ценностей, особенно нравственных, зауральцы выражают главным образом применительно к сфере идеалов, тогда как в оценках реальной жизни оказывают предпочтение витальным и прагматическим ценностям.

Литература

1. Шелер М. *Формализм в этике и материальная этика ценностей* / М.Шелер. *Избранные произведения.* - М., 1994.
2. Хёсле В. *Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии.* - 1994. - № 10.
3. Бердяев Н. *Судьба России.* - М., 1990.
4. *Религия и политика в посткоммунистической России (материалы "Круглого стола") // Вопросы философии.* - 1992. - № 7.

Д.А.Строганов, г.Курган

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ СОВРЕМЕННОГО ОЛИМПИЗМА: МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

Спорт не развивается в вакууме спортивных залов, а является органической частью человеческого социума. Каждой исторической эпохе соответствует определенный взгляд на физическое и психическое состояние общества и его членов. В нем, как в фокусе, сходятся основные обществен-

но-политические, экономические и культурные процессы данного исторического периода, которые, в конечном счете и определяют цену олимпийского "золота".

В первой половине 80-х гг. XX века ледяные ветры "холодной войны" едва не затушили олимпийское пламя - впервые в мирное время за всю свою, почти вековую историю, современное олимпийское движение было поставлено на грань исчезновения. Именно в этот период наиболее выпукло обнаружилось несоответствие между вербальным и реальным компонентами олимпийского движения. С одной стороны, согласно официальным целям, зафиксированным в "Олимпийской хартии" Олимпийские игры должны способствовать "созданию лучшего и более спокойного мира" (1, 1) и представлять из себя "соревнования между отдельными лицами и командами, а не между странами" (1, 4). С другой стороны, в практическом воплощении Олимпийские игры предстали, по словам профессора университета Сан Диего Р.Мечикоффа (США), как "поле битвы между Востоком и Западом", "бешеным источником пропаганды", "войной без оружия", а олимпийцы - "солдатами спортивного фронта" (2, 4), а Р.Рейган в интервью газете "Вашингтон пост" заявил, что "спорт - это проявление ненависти в ее чистом виде", "спорт - по своей сути такой вид деятельности, которая, не являясь смертельной, наиболее близка войне" (3, 10-11).

Это противоречие во взглядах на Олимпийские игры лишь отчасти объясняется риторикой политико-идеологического противостояния в годы "холодной войны", а является базовой тенденцией развития современного Олимпийского движения с момента его возникновения в конце XIX века.

Возрождение олимпийских игр на рубеже XIX-XX веков стало возможным благодаря новым историческим условиям, сложившимся в эпоху модернизации. Экономическая и политическая конкуренция между ведущими мировыми державами приводила к постоянному росту международной напряженности. Именно в конце XIX века появляется термин "холодная война", которым немецкий социал-демократ Э.Бернштейн охарактеризовал милитаристскую политику тогдашних коронованных и некоронованных правителей Западной Европы (4, 18). В условиях повышенной конфронтации, как в самих обществах, так и на международной арене, правящие круги мобилизуют ресурсы своих государств, неуклонно расширяя сферу использования различных социальных областей. В результате, спорт перестает рассматриваться как чисто эстетическое занятие и превращается в мощное политическое оружие, предназначенное для пропаганды преимуществ собственной системы.

Это приводит к выдвиганию на первый план "рекордного" направления, для которого характерным является сопоставление на основе высоких требований силы, быстроты, ловкости и выносливости спортсменов. Развитие спорта в одной стране становится невозможным без международных контактов, необходимым условием которых является единая организация, стоящая над международными спортивными федерациями, а также соревнования, которые охватывали бы все виды спорта, периодически повторялись и в ходе которых фиксировались бы достигнутые результаты. Для придания этой системе наибольшего международного авторитета была использована оживленная в XIX веке благодаря эллинофильству олимпийская традиция.

Пьер де Кубертен ясно представлял себе возможности злоупотребления влиянием соревновательного спорта. Именно поэтому он разработал идеологическую базу олимпизма, органично сочетающую международное развитие спортивного движения и стремление внушить миру гуманистические идеи всеобщего характера. Взаимосвязь развития физических и духовных качеств личности через занятия спортом определяется тем, что в нем воспроизводится ситуация человеческого самоопределения, которое реализуется в процессе соревнования. Состязательность, являясь объективным содержанием спортивной деятельности, представляет собой деятельно-практическое сопоставление способностей с эмоционально-волевой установкой на "другого". При этом "другой" выступает по отношению к определяющему себя индивиду не как противник, а как союзник, ибо он помогает ему превзойти себя. Следовательно, гуманистический характер спортивной деятельности определяется тем, что состязательность одновременно есть стремление, как превзойти себя, так и помочь другому. Последнее детерминировано социальной природой человека.

В начале XX века американская пресса для того, чтобы подчеркнуть выдающиеся спортивные успехи олимпийцев США, выдвинула идею о том, что кроме спортсмена может признаваться победителем и государство, которое он представляет, и ввела систему подсчета очков и медалей, завоеванных национальными сборными, не признанную МОК, - неофициальный командный зачет (НКЗ). Широкое применение НКЗ всю последующую историю Олимпийских игр до наших дней служит свидетельством колоссального политического значения "великого праздника спорта". Социальная и политическая значимость спортивной победы, как блистательного знака успеха, заключается в том, что рекорд - это конечный продукт, который "аккумулирует" в себе деятельность всей общности людей, представителем которой и является чемпион, тем самым персонифицируя преимущества своих общественных отношений и демонстрируя их на международной арене посредством высших спортивных достижений. С другой стороны, поражение (отставание) спортсменов враждебной страны, широко трактуется как показатель того, насколько "слабым и жалким" стало их общество.

Провозглашаемые в качестве основной цели олимпийского движения высокие гуманистические идеалы неизбежно становились заложниками политической игры. Разработанная в качестве универсальной гуманистическая основа олимпийской идеологии трактовалась самыми различными политическими силами с точки зрения собственных интересов.

Причины противоречия между вербальным и реальным компонентами олимпийского движения заключаются в том, что как на высшем политическом, так и на массовом бытовом уровне, понятия "спорт высших достижений", представленный на Олимпийских играх, и "массовый любительский спорт", как раз и отражающий качество и уровень жизни, намеренно отождествляются, так как без этого практически становится нецелесообразно существование спорта высших достижений. Причины столь устойчивого мифа заключаются в феномене отождествления зрителя со спортсменом, выраженного в соперничестве. Мало ещё какая из сфер деятельности человека столь же популярна и притягательна как спорт, отличающийся эмоциональ-

ностью и лёгкостью восприятия и в отличие, скажем, от науки или искусства доступный каждому. Когда побеждает спортсмен, "побеждает" и зритель, а в глазах последнего - вся страна. Спорт как "феномен XX века" является составной частью "массовой культуры" и, широко используя средства массовой информации, служит популярным пропагандистским оружием в руках правящих элит в осуществлении охранительной функции по отношению к устоям своего общества.

Литература

1. Олимпийская хартия. - МОК, 1984.
2. Гуськов С. Маневры апологетов "холодной войны" // Советский спорт. - 1984. - № 79.
3. Маринов И. Игроки из Белого дома // Спорт за рубежом. - 1984. - №2.
4. Филитов А. М. "Холодная война". Историко-графические дискуссии на Западе. - М., 1991.

Б.К. Сулейменова., г.Курган

ФЕНОМЕН СУБЪЕКТИЗАЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ РЕПРЕЗЕНТАЦИЙ МИРА И СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ

Под термином "субъектизация" понимается процесс взаимодействия специфических структур в сознании человека и построение репрезентаций мира посредством их функционирования.

В сознании присутствуют априорные и индивидуальные структуры. Априорные структуры в ходе эволюции сознания человека проявляют себя во все большей степени. Принцип работы таких структур является общим для всех людей, в силу чего у них имеется практически идентичное основание для построения системы ценностей. Иллюстрацией этого положения может служить такое явление как сходство в системах ценностей у людей, принадлежащих к разным религиозным течениям, разным культурам и эпохам. Индивидуальные структуры появляются в процессе индивидуальной жизни и продолжают формироваться и все больше вовлекать в работу новые структуры, обеспечивая этим развитие сознания человека, обогащая репрезентации мира и многообразие систем ценностей. Примером этого положения может служить такое явление как существенное различие в системах ценностей у людей, принадлежащих одному этносу, одной культуре, одному поколению.

Одна из закономерностей процесса субъектизации выражается в поступательном развитии всех структур, отвечающих за построение картины мира и связанной с ней системы ценностей. Априорные структуры, взаимодействуя с более поздними, возникшими в ходе эволюции структурами, преобразуются в эволюционно новые структуры качественно отличные, потенциально превосходящие прежние структуры по целому ряду параметров.

Трансформация структур в более сложные сопровождается достиже-

ем нового уровня человеческого сознания. И, как следствие этого, видоизменяется природа интенциональных конструкций - прижизненно сформированных схем репрезентаций мира и связанных с ними систем ценностей. Степень усложнения таких структур зависит от конкретного этапа процесса субъективизации. В силу того, что в них соединяются и взаимодействуют общечеловеческие и индивидуальные структуры, интенциональные конструкции, в данном случае системы ценностей, носят уникальный характер.

В нашей концепции разновидности репрезентаций мира и систем ценностей выступают в роли синтагм, представляющих абстрактные комбинации. Синтагма имеет пространственную структуру. Это явление отражается в грамматических построениях произведений любого творчества. "Наиболее систематическое исследование пространственной организации в художественной литературе было проведено Р.Якобсоном. При анализе поэзии он показал, что все пласты высказывания, от фонемы и ее дифференциальных признаков и до грамматических категорий и тропов, образуют сложнейшую конструкцию, основанную на симметриях, нарастаниях, противопоставлениях, параллелизмах, которые в совокупности складываются в настоящую пространственную структуру" (1). Исследования ученых о феноменах зрительного поля и принципах организации перцептивных процессов таких, например, как близость, сходство, продолжение, замкнутость, транспозиция, выделение фигуры из фона, также свидетельствуют об образовании пространственных конструкций.

Все эти исследования пространственной организации говорят в пользу существования некоего принципа упорядочивания пространственных структур в синтагмы. В нашей концепции этот принцип носит название структурности. Структурность - принцип деятельности процесса субъективизации. Априорные и индивидуальные структуры, осуществляющие данный процесс, и энергемы связывающие наполняющие синтагмы, функционируют, подчиняясь принципу структурности процесса субъективизации.

Во избежание отождествления нашей концепции с идеями структуралистов проясним ситуацию следующими положениями. Структуралисты не связывали развитие идей с результатами активности человеческого разума. В нашей концепции, наоборот, развитие идей порождается деятельностью субъекта. Априоризм структуралистов другого рода, так как способы функционирования интеллекта обусловлены внешними факторами, априорными формами, выведенными за рамки субъекта. Но структуралисты вывели ряд закономерностей, которым бессознательно подчиняется человек. В исследованиях мифологического мышления они обнаружили логику отношений между предметами, логику созидательной деятельности, которая формировалась уже в примитивных культурах и является единой для древнего мира и современного человека (2).

Не смотря на то, что структуралисты не смогли объяснить, как и почему происходит смена структур, само противопоставление структуры человеку можно рассматривать как одно из проявлений бытия субъективизации. Однако они развили идею единого для всех культур коллективного бессознательного, закрепившего в структурах мышления логику деятельности по первоначальному освоению мира.

Именно принцип структурности априорных структур в нашей концепции объясняет идентичность систем ценностей у большинства людей. Открытие специфического способа "снятия" фундаментальных противоречий человеческого бытия (например, противоречия жизни и смерти) через умножение бинарных оппозиций в исследованиях структуралистов приводит к мысли идентичного принципа конституирования репрезентаций мира и репрезентаций системы ценностей.

Различие репрезентаций мира и систем ценностей обусловлено тем, что интенциональные конструкции синтезируются по отношению к субъектному полюсу. Полнание субъектного полюса трансцендентального субъекта и жизни конкретного его было введено Гуссерлем (3). Достижение нового психического уровня и трансформация структур обусловлены эволюцией его. Система ценностей представляет собой результат параллельных процессов работы априорных и индивидуальных структур и конституирующего его в психике человека.

Литература

1. Тодоров Цветан. *Поэтика // Структурализм: "за" и "против"*. - М., 1975.
2. Леви-Стросс К. *Первобытное мышление*. - М., 1994.
3. Гуссерль Э. *Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука* - Мн.; М., 2000.

Н.Г.Супрун, г. Магнитогорск

О ЦЕННОСТЯХ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

В XVII-XVIII столетиях наука завоевывает себе право на формирование самостоятельной целостной картины человека и природы как результата объективного исследования мира. Тем самым наука обретает мировоззренческие функции, а научная рациональность начинает рассматриваться в качестве одной из важнейших ценностей человеческой жизнедеятельности.

Обращаясь к проблеме ценностей в связи с научным познанием, мы оставляем в стороне рассмотрение различных определений понятия ценности, истории возникновения и развития этого понятия в рамках аксиологии, так как подобный анализ уже проделан, в том числе и в отечественной литературе (В.П.Тугаринов, О.Г.Дробницкий и другие). Будем исходить из того более или менее признанного среди отечественных философов-марксистов определения, согласно которому, ценность - это своеобразная форма проявления отношения между субъектом и объектом, при которой свойства объекта подвергаются оценке в соответствии с тем, как они удовлетворяют потребности субъекта.

О ценности науки и научных знаний говорят, когда определяют место и роль науки в общем контексте человеческой культуры, соотнося научное сознание с другими формами общественного сознания, с развитием техники, производственных отношений, нравственных, эстетических, наконец, мировоззренческих позиций личности.

Ценностные суждения в науке, касающиеся логической структуры знания, аксиологического базиса методологических норм и отношений внутри научного сообщества, по крайней мере в одной из этих сфер, в равной мере присущи не только социальным и гуманитарным наукам, где они попросту неустранимы, но и естествознанию, поскольку они проникают в него также через философскую ориентацию и методологический базис. И в этом смысле можно сказать, что нет науки, свободной от ценностей. Сфера исследования природы естественными науками, по сути, неисчерпаема. Она включает объекты микро-, макро- и мегамиров. Естественные науки основываются на исследовании функционирования изучаемого объекта, чтобы было возможным предсказать его поведение.

Гуманитарная культура основывается на знаниях этики, религиоведения, искусствознания, философии и ряда других наук. В связи с этим системообразующими ценностями гуманитарных наук выступают: гуманизм, идеалы добра, истины, красоты, свободы и т.д. Этические ценности регулируют процесс использования обществом результатов научных открытий. Они регулируют отношения между различными исследователями в рамках научного сообщества. Система ценностей и жизненных смыслов, которая характерна для техногенного развития, включает особое понимание человека и его места в мире. В системе доминирующих жизненных смыслов техногенной цивилизации особое место занимает ценность инноваций и прогресса, а в качестве ценностного приоритета выступает идеал свободной индивидуальности, автономной личности.

В зависимости от конкретной социально-исторической обстановки, общественного строя, системы воспитания и образования и т.д. меняются как сами ценности, так и способы их влияния на научную деятельность. И в этом многообразии мы можем найти нечто общее, а именно: ценности становятся факторами изменений в науке тогда, когда они применяются для оценки научного знания, его элементов и их совокупностей. Научное знание может иметь ценность само по себе как возможность человека ориентироваться в мире, преобразовывать его, используя объективно существующие связи и зависимости, а не тот факт, который оно отражает.

Современные потребности развития общества требуют, чтобы ценностные представления нашего мировоззрения относительно роли науки вошли составной частью в повседневную практическую деятельность людей. Научные знания лучше усваиваются тогда, когда показана их связь с жизненными интересами и нуждами людей. В этом случае значимость науки заключается в том, что она формирует соответствующее мировоззрение людей, дает теоретические основы, является средством развития творческих способностей личности.

Чтобы наука обеспечила прорыв к новым предметным структурам, осваиваемым и часто не осваиваемым в практике сегодняшнего дня, чтобы она могла систематически заготавливать знания, практически приложимые лишь на будущих этапах развития цивилизации, ей нужен принцип объективной истины. Это принцип представляет собой фундаментальную ценность развитой науки. Он органически сочетается с наличием ценностных отношений как внутри самого научного познания, являющегося достижением определенной

цели - истины - соответствующими ей средствами, так и со стороны общества, соотносящего науку в целом, понимаемую в качестве специфически человеческого средства организации человека в мире, со своими целями.

Второй фундаментальной ценностью развитой науки выступает установка на постоянное приращение объективного знания о мире, требование постоянной новизны как результата исследования. Утверждение этих ценностных ориентаций было условием формирования развитой науки и тех оснований научной рациональности, которые отличают ее от других форм познания мира.

Значение науки определяется ее функционированием в различных социально-экономических условиях: ценность науки относительна, исторична, изменяется в зависимости от развития трудовой деятельности человека, предметно-орудийного оснащения, социальной среды и т.д. Современные потребности развития общества требуют, чтобы ценностные представления нашего мировоззрения относительно роли науки вошли составной частью в повседневную практическую деятельность людей.

Литература

1. Каган М.С. *Философская теория ценностей*. - СПб., 1997.
2. Косарев Л.М. *Ценностные ориентации и развитие научного знания // Вопросы философии*. - 1987. - № 8.
3. Ивин А.А. *Ценности и понимание // Вопросы философии*. - 1987. - № 8.
4. Филатов В.П. *Научное познание и мир человека - М., 1989.*

Т.А.Сытчева, г. Пермь

ЦЕННОСТИ И РЕЛИГИЯ

Проблема ценности, на наш взгляд, является одной из приоритетных в контексте ситуации духовного кризиса, переживаемого современным российским обществом. В своем исследовании мы исходим из принятого в философии определения В.П. Тугаринова: "Ценности суть те явления (или стороны, свойства явлений) природы и общества, которые полезны, нужны людям определенного общества или класса в качестве действительной цели или идеала" (1, 15). Из него со всей очевидностью следует, что понятие ценности соотносительно с понятиями "значимости", "полезности" и "реализуемости".

Что же наиболее значимо в современной духовной жизни? Нет сомнения в том, что в качестве ключевого феномена, играющего доминирующую роль в ее структуре, стала выступать религия. Поэтому мы сфокусируем свое внимание на сущности религии и продуцируемым ею ценностях.

Еще не забыты те времена, когда религия оценивалась как реакционное явление, "опиум народа", "род духовной сивухи", всякие попытки отыскать в ней нравственные и эстетические ценности рассматривались как несостоятельные и воспринимались как проявление некомпетентности, антинаучности и антипартийности. В настоящее время религия трактуется как основа нравственности, духовности, цивилизации, как единственная

платформа, на которой возможно возрождение российской культуры и национального самосознания, а библейские заповеди провозглашаются моральным кодексом и воплощением принципов подлинного гуманизма.

Чем обусловлен столь стремительный переход от атеизма к религии, от материализма к идеализму? Поиски ответа предполагают анализ того, что произошло с религией и того, что произошло с обществом. Религия по своей сути остается прежней. Она не претерпела значительных модификаций в связи с деформацией социально-экономических отношений. Двуслойность онтологии сохраняется как непререкаемая истина в силу ее догматического характера. Наличие двух миров - дольного и горнего, а иными словами реального и трансцендентного, которые отнюдь не равнозначны - основа религиозного миропонимания. Принижение земного ради возвышения небесного, принижение человека ради возвеличивания бога - основа религиозной аксиологии. Обесценивание человеческого разума ради провозглашения божественной мудрости - суть религиозной гносеологии. Расширение границ религиозной праксиологии (она приемлет ныне наряду с культовыми элементами "деятельное социальное служение") коренным образом не изменило ее сущности, так как социальная активность не выходит за рамки провиденциализма.

Таким образом, специфика и функциональная сущность религии сохраняют свои традиционные характеристики. Тогда почему этот духовный феномен стал столь привлекателен, значим, а возможно и полезен в условиях современного бытия? Великий мыслитель XX века Э.В.Ильенков заметил, что человек выбирает себе такую философию, каков он сам. И не менее великий философ XIX века Л.Фейербах считал, что "ценность бога не превышает ценности человека... О человеке можно судить по богу и о боге - по человеку" (2, 42). Перефразируя их, скажем: "Какие ценности выбирает общество, зависит от самого общества и характеризует его". Если виртуальная реальность и трансцендентность приобретают для человека большую значимость, чем тот объективный мир, в котором он живет и пытается утвердить себя, то есть основания говорить об ограниченности и несовершенстве этого мира.

Религиозный всплеск не мог произойти случайно. Подтверждается азбучная истина марксизма: общественное сознание определяется общественным бытием. "Религиозное убожество, - писал К.Маркс, - есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества" (3, 1). Есть над чем задуматься. Возможно, и современный религиозный ренессанс обусловлен не столько несовершенством бытия, которое переживает кризисную ситуацию, связанную с крушением прежнего уклада жизни, формированием ущербных рыночных отношений, ведущих ко все большей социальной поляризации, сколько протестом против этих социальных условий.

С другой стороны, религиозность на поверку оказывается псевдорелигиозностью, являясь реакцией на недавнее неприятие религии, что прослеживается как на уровне обыденного, так и систематизированного общественного сознания. Совершаются религиозные обряды и таинства, отмечаются праздники в силу традиции, без осмысления их сущности и без проникновения в специфику религиозной догматики. Постулируется "религиоз-

ная духовность" в противовес "атеистической бездуховности", которая предстает в средствах массовой информации не иначе как безбожие и вандализм, искоренение из душ человеческих веры в бога. Именем бога преподносятся нравственные ценности, имеющие реальные корни в целесообразности человеческого бытия и оправдавшие себя в ходе совершенствования общественных отношений. Актуализируются религиозные нравственные ценности, которым якобы нет аналога ни в какой иной гуманистической системе, но эти трансцендентные ценности, уводящие человека от решения реальных задач и удовлетворения реальных жизненных потребностей, нереализуемы и нерезультативны.

И в условиях современности, в сложный период социальных катаклизмов, когда решаются проблемы радикального экономического реформирования и поисков путей выхода России из кризиса, Русская православная церковь, популяризируя православные ценности, продолжает руководствоваться принципами и догмами, направленными на инобытие, сохраняя верность "евангельскому и святоотеческому духу".

Это подтвердил Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в эксклюзивном интервью еженедельнику "Аргументы и факты", подчеркнув убежденность РПЦ в том, что "есть более важные вещи и более высокие ценности, чем экономическое процветание", а это не что иное как восхождение по лестнице духовного совершенствования. Причем, если человек "не идет за Христом - все его земные труды на самом деле останутся бесплодными. Ни деньги, ни слава и власть, ни даже благодарность близких не помогут ему стяжать вечную жизнь, а именно это главное в жизни земной" (4, 3). Следовательно, земная жизнь - это преддверие жизни вечной, - и смысл земного бытия сводится к подготовке к бытию небесному. В этом пункте радикальным образом идет размежевание подлинных и мнимых ценностей.

Итак, высшей ценностью на земле является человек. Это неоспоримо и для научного, и для религиозного мировоззрения. Мы подчеркиваем - "на земле", поскольку абсолютной ценностью в религиозной догматике выступает бог. Нынешнюю эпоху философы называют эпохой тревоги. И это вполне соответствует действительному состоянию души человека-индивида и состоянию человеческой цивилизации. Человека и человечество надо спасать. Это несомненно. И их есть от чего спасать. Но это спасение, судя по предлагаемым способам, может иметь два русла, два направления - реальное и иллюзорное. Реальное спасение - создание для человека человеческих условий в реальном мире, преобразование его в соответствии с социальными и духовными потребностями и обретение человеком смысла собственного бытия. Иллюзорное - это создание мысленной модели трансцендентного и надежда на спасение души в трансцендентном мире.

Ситуация крушения общественного бытия всегда приводила к разлому общественного сознания, его деформациям, а это в свою очередь порождало разобщенность, отчуждение, потерю чувства солидарности. Современная эпоха уже привела человечество к потере чувства солидарности, на смену которому пришло противостояние (мнений, идеологий, мировоззрений, религий, цивилизаций), но не менее трагичны ощущение и осмысление человеком своего бессилия, потеря чувства самоценности и смысла жизни. И тогда он начинает

искать спасение не в реальности (раз она не проецирует образ будущего), а в мире иллюзий, пытаясь заполнить возникший "экзистенциальный вакуум". В.Франкл справедливо отмечает, что именно религия "дает человеку духовный якорь спасения с таким чувством уверенности, который он не может найти нигде больше" (5, 16), что она "дает человеку... убежище и опору в трансцендентном, в абсолютном" (5, 269). И в такой ситуации религия может стать нишей спасения, может сыграть роль интеллектуальной терапии, а религиозные ценности, несмотря на их иллюзорность, приобрести особую значимость, потому что они помогут потерявшему человеку найти смысл жизни.

Литература

1. Тугаринов В.П. *Марксистская философия и проблема ценности // Проблема ценности в философии.* - М; Л., 1966.
2. Фейербах Л. *Сущность христианства / Л.Фейербах. Избранные философские произведения.* Т. II. - М., 1955.
3. Маркс К. *К критике гегелевской философии права / К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. Т. I.* - М., 1984.
4. *Веру силой не навязать // Аргументы и факты.* - 2003. - № 1, 2.
5. Франкл В. *Основы логотерапии / В.Франкл. Основы логотерапии. Психотерапия и религия.* - СПб, 2000.

В.Г.Татаринцев, А.В.Мурашова, г. Курган

ОБ ИНТЕГРАЦИОННО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЭЛИТАРНОЙ ВЛАСТИ

Власть необъяснима, и в этом ее сила.

Эмиль Шартье

Избитая сентенция по поводу непостижимости власти была бы безупрочной тривиальностью, если бы не упорное воспроизводство загадки власти при всякой содержательной попытке выяснить ее природу.

С собственно философской точки зрения власть не менее загадочна, чем любой другой феномен человеческого существования. Прежде всего, загадочен сам человек в его отношении к самоценности жизни. Быть или не быть? - вопрос не для животного, это вопрос для человека. Для животного жизнь - абсолютная потребность, для человека же жизнь является благом лишь постольку, поскольку дает возможность удовлетворять совершенно ненужные с позиции простого выживания избыточные потребности. Человеку мало только пищи, он скорее умрет, чем будет вечно питаться сырым мясом. Человеку мало просто крыши над головой, ему необходимо минимально комфортное жилье. Человеку мало просто реализовать инстинкт продолжения рода, ему нужна любовь. Человек, осознавший, что ему придется просто присутствовать, так сказать, состоять в мире без благополучия, пусть весьма относительно, кончает жизнь самоубийством.

Значит, жизнь для человека имеет смысл лишь постольку, поскольку служит избытку. Вся человеческая культура избыточна - избыточна и власть как, безусловно, надприродное культурное явление. Культура как таковая не имеет никакого отношения к простому животному выживанию. Животное жестко и непреложно привязано к элементарному набору жизненных потребностей. Когда условия среды исключают их удовлетворение, животное никогда ничего не предпринимает, оно просто гибнет. Человек же преодолевает нужду и обездоленность, создавая искусственную культурную среду своего обитания. Вся история культуры - это история преобразования природы той природы, которая делает нас нуждающимися и обездоленными.

Любой феномен культуры - техника, наука, искусство, власть - избыточен с точки зрения простого выживания, так как служит не выживанию, а благополучию. Культура - это и есть благополучие, а мера благополучия - мера развитости культуры. Власть и техника при этом, пожалуй, наиболее организационно связанные между собой культурные феномены.

В самом деле техника - это орудийно-вещественное средство преобразования природы в сверхприродную культурную среду. Среду, где естественная потребность выживания в отторгающей человека природе попросту уничтожена и преодолена. Стержневой вектор развития техники - это нарастание времени, освобожденного от срочных повседневных забот простого биологического выживания. Посредством техники человек тратит в настоящем силу, чтобы сберечь большую силу для будущего.

Сбереженное усилие - это усилие, обернувшееся свободным временем, и оно - это выигранное у природы время - тратится на науку, искусство, политику. Однако только потраченный на политику временной избыток зримо организует технику.

Техника до тех пор, пока она находится в примитивном состоянии, не нуждается ни в какой внешней по отношению к себе организующей силе. Самое орудие труда служит образцом для воспроизводства подобных себе технических средств. Оно играет роль нормативной ценности, по программе которой в новом орудии труда человек опредмечивает операционно-продуктивную утилитарность старого орудия труда.

С разделением труда ситуация меняется в корне. Целостная вещь в сфере потребления (а потреблять частичную "полу-вещь" вообще невозможно) осваивается как утилитарная жизненная ценность. Однако при этом потребителю неведома и недоступна ее нормативная ценность: привыкший выполнять лишь отдельную операцию, он не усваивает технологии производства вещи в целом. В сфере производства дело обстоит прямо противоположным образом. Изготовитель осваивает нормативную ценность производимой им детали, не осознавая утилитарного предназначения вещи в целом. Обнаруживается противоречие между утилитарной и нормативной ценностью вещи - противоречие между целостностью действий человеческого рода и частичностью действий отдельного человеческого индивида.

Разделение труда порождает противоречие между деятельностью рода и индивида, но, возрастая, продуктивность технического производства выливается в эффект избыточного времени, времени свободного от сиюминутных забот повседневного труда, а следовательно, времени потенциально

пригодного для преодоления технических коллизий производства.

Избыточное время питает деятельность особого конкретно-социального слоя - слоя интеграторов производства, которым одним только и ведома технология производства в целом. Так возникает властвующая элита, в сущности своей являющаяся хранительницей производственных технологий и интегрантом производства. Она обладает властью потому, что монопольно контролирует ценнейший из дефицитов - технологически-организационный дефицит. В обмен на компенсацию организационно-технологического дефицита элита подавляет волю масс и навязывает им свою собственную.

Однако интеграционно-технологическая концепция власти представляет только первый шаг на пути к разгадке этого феномена. Ведь в контексте этой концепции власть возникает как заполнение пустоты, образованной избыточным временем. Избыточное время подлинно ценно лишь постольку, поскольку служит подлинно человеческим потребностям - жажде сохранения человеческого в человеке. Но человечно ли тратить время на подавление другого человека?

Избыточное, освобожденное от чисто зоологических забот время, чтобы не стать мертвенной пустотой, заполняется изобретенными надприродными заботами, в том числе и заботами властвования. И именно эту, изобретенную как театральная пьеса жизнь, человек называет подлинно человеческой. Но если подлинная жизнь всего-навсего изобретена человеком, то не есть ли она погоня за химерой?

М.С.Теплых, г. Магнитогорск

РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА КАК АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

В акте веры познание объективного мира опосредовано ценностным отношением личности к этому миру ("чаемостью", предельной устремленностью субъекта). Поэтому, помимо гносеологического, феномен веры включает в себе и аксиологический смысл - вера выступает ценностным компонентом общего процесса познания.

Религиозная вера, вера в сверхъестественное - это, несомненно, самая яркая форма веры как ценностно-смыслового образования духовного бытия личности. Религиозная вера составляет центр и основу всего религиозно-нравственного бытия человека. В первом ее приближении она есть особый вид личностно-ценного знания (вера как "достоверность", "уверенность", "откровение", "очевидность") в процессе духовного познания. В духовно-нравственной сфере человек действует как "личностная целостность", по М.Буберу: "Когда я верю, то в веру вступает все мое бытие, целостность моего бытия" (1, 234).

Конституирующей чертой религиозной веры является ее абсолютный (безусловный) характер: религиозная вера в смысле личностного веры-знания означает безусловную достоверность трансцендентного божественно-

го бытия, не доказуемую обычным рациональным путем. "Любой, кто заявляет, что есть вероятность существования Бога, - отмечает М.Томпсон, - фактически отрицает Бога. Вероятный бог - это вообще не Бог" (2, 103).

В основе индивидуально-религиозной веры, по мнению С.Л.Франка, лежит нечувственный опыт личности как особое переживание, полученное душой от Бога в результате "личной встречи": "вера есть непосредственное знание Бога, то есть знание, которое может быть яснее в младенцах, чем в "книжниках" - знатоках Писания, законов и преданий" (3, 229).

Религиозная вера начинается с неверия в прочность и ценность обычного, с разрушения мира здравого смысла. Дело не в слове "Бог". Оно может и не произноситься. Будде известно истинно трансцендентно-божественное, это "нерожденное, неставшее, несотворенное", и всем своим существом Будда находится в жизненной связи с этим началом.

Вера есть личностно-ценностное самоопределение человека к имеющемуся у него знанию. Когда человек открывает, что имеющееся у него религиозное знание не может быть им просто "принято к сведению", а требует от него жизненного ответа, этим ответом оказывается религиозная вера. В акте религиозной веры человек проявившееся у него знание о Боге переносит волевым актом из периферии своего сознания и жизни в их центр. Религиозная вера утверждает ценность свободного личного выбора: вне самости, вне возможности выбора субъекта она лишается своего статуса. Как подчеркивает И.А.Ильин, "религиозный опыт нельзя построить принуждением" (4).

В силу аксиологической природы религиозной веры божественная реальность открывается как реальность персоналистическая: не безликое и безразличное Нечто, но живая Личность обращена к человеку в опыте богообщения. Бог - это реальность, принципиально выразимая лишь в "звательном" падеже: первично "Ты", вторично "Он". "Встречаясь с любимым человеком, - отмечает С.Л.Франк, - мы не формулируем суждения: "Он существует", в крайнем случае, мы восклицаем: "Ты жив!" (3, 258). Религиозный человек соотносит себя и мир не по основанию "Я-Оно", а по основанию "Я-Ты" (1, 16). Таким образом, религиозная вера утверждает ценность диалогически-личностного, субъект-субъектного отношения человека и бытия в отличие от монологически-безличностного, субъект-объектного отношения, свойственного научно-теоретическому познанию.

Религиозная вера как аксиологический феномен характеризуется качеством сверхценности - веровательные установки религиозной личности обладают чрезвычайно высокой ценностью и определяют ее основные жизненные смыслы. Качество сверхценности религиозной веры центрирует и подчиняет весь комплекс ценностей религиозной личности и определяет смысл ее жизни. В качестве сверхценного состояния религиозная вера характеризуется императивностью - безусловным характером устанавливаемых ею ценностей в отличие от опосредованных ценностей разума. Религиозная вера не допускает сомнения, чего нельзя сказать в отношении, например, состояния надежды, которая по своей природе вероятностна, т.е. окутана тенью легкого сомнения.

Таким образом, специфика религиозной веры, прежде всего, - в ее ценностной природе: она всегда связана с ценностью и смыслом. Религиозная вера - это отработанный в культуре способ разрешения фундаментальных,

вечных экзистенциальных проблем. Возможность приобщения к вечности, к Абсолюту посредством религиозной веры дает для верующего ощущение гарантий существования незыблемых высших ценностей и смыслов, а тем самым задает этические принципы и утверждает смысл жизни человека.

Литература

1. Бубер М. Два образа веры. - М., 1995.
2. Томпсон М. Философия религии. - М., 2001.
3. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления / С.Л.Франк. Духовные основы общества. - М., 1992.
4. Ильин И.А. Путь к очевидности. - М., 1993.

Е.И.Тишкина, г.Курган

ТРАНСФОРМАЦИЯ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В МАССОВОЙ КУЛЬТУРЕ

Ценности являются фундаментом культуры общества и социальной жизни в целом (1, 271). Различные виды культуры способны, несмотря на присутствие им внутренние конфликты, поддерживать своё существование, лишь опираясь на некую систему ценностей, значимую для большинства общества. Наиболее ярким примером данного утверждения служит массовая культура. Действительно, если представители элитарной культуры стремятся обозначить границы между "своими" и "чужими", то массовая культура, по определению, рассчитана на "широкого потребителя". Под влиянием массовой культуры формируется культура общества. Сегодня трудно встретить человека, так или иначе, не соприкасающегося с проявлением масскультура в быту, политике или искусстве. Вероятно, массовую культуру следует рассматривать как явление, близкое к образу жизни.

Однако подобное расширение сферы влияния было бы невозможно, если бы система ценностей массовой культуры, ориентируясь на повседневные запросы "человека-массы" (2), не имела бы, помимо всеобщего характера, утилитарной направленности. И поскольку эти запросы не всегда возвышенны и благородны, мы можем наблюдать искажения в трактовке массовой культурой тех или иных фундаментальных ценностей.

Одной из таких глубинных, основополагающих ценностей для человека является свобода. Способен ли человек в условиях масскультура оценить свободу, воспользоваться ею? Ответить однозначно на этот вопрос невозможно. По своей сути массовая культура предполагает одинаковость людей, возможность ими манипулировать. Следовательно, применительно к массовой культуре, можно говорить о снятии проблемы самостоятельного выбора. Структура бытия, по крайней мере, той его части, что касается индивида непосредственно, задается человеку как набор более или менее стандартных ситуаций и их решений. Всё уже выбрано "гидами по жизни" (3): журналистами, рекламными агентами, публичными политиками, звёздами

шоу-бизнеса и др. В массовой культуре всё известно заранее: что надо носить в новом сезоне, какую книгу читать, какой фильм смотреть, за кого из политиков голосовать (или не голосовать), каким стиральным порошком пользоваться. Однако, с другой стороны, потеряв свободу выбора, человек чувствует себя в мире масскульты довольным и счастливым. Он не ощущает, а следовательно, не понимает своей несвободы.

В системе массовой культуры изменяется отношение человека к жизни. Осознание ценности жизни было необходимо человеческому сообществу, чтобы выжить. Европейская цивилизация, основанная на христианской культуре, осуждала убийство и самоубийство, как тяжёлые грехи. Однако на уровне подсознания у человека всегда сохранялся интерес к запретному. Масскульт смог разрушить барьер страха перед смертью, смерть перестает быть значимым событием, гранью, отделяющей бытие от небытия. Бог заменяется Кумиром и, как следствие - самоубийство фанатов на могилах знаменитостей, заповедь "Не убий" - показом бесконечных боевиков, где герой, спасая мир, убивает направо и налево. Зритель привыкает к кровавым подробностям в кино и новостных программах. Смерть не вызывает сочувствия. И постепенно осознание ценности, неприкосновенности человеческой жизни уступает место безразличию, которое очень часто оборачивается жестокостью.

Массовая культура оперирует предельно простой, отработанной другими культурами, техникой. Если в основе элитарной культуры находится творчество индивида, то массовая культура, обращаясь к огромной аудитории, не вправе позволить себе эксперименты, которые общество может не принять. Ценность индивидуального творчества была признана культурой только в Новое время. В средние века автор произведения, в большинстве случаев, оставался неизвестен, так как в сознании христиан изначально автором всего был Бог. В XX веке технология массовой культуры вновь привела к "гибели" Автора, как самостоятельной творческой личности. Так, например, эстетика книжной серии становится более значимой, чем автор книги. Читатель выбирает книгу из серии: "Женский роман", "Черная кошка", "Ироничный детектив", - порой даже не интересуясь, кто же написал данный "бестселлер". Автором становится издательство, которое, зачастую, приобретает и авторские права на издаваемые книги.

Развитие науки и техники, усовершенствование политической системы позволяет современному массовому человеку удовлетворять свои потребности, не затрачивая при этом особых усилий. Эта лёгкость в достижении желаемого, простота запросов (а запросы массового человека, как правило, ограничены решением материальных проблем), агрессивная реклама, превращение искусства в производство - всё это способствует отчуждению массового человека от творчества. Потребительство становится доминирующей чертой, определяющей духовную и материальную жизнь человека. Зачастую оно носит агрессивный характер: человек всё время что-то требует от других, забывая, что и сам он что-то должен отдать миру. Ему трудно понять, что "все эти легко достижимые блага держаться на определённых и нелегко достижимых человеческих качествах, малейший недостаток которых незамедлительно развеет прахом великолепное сооружение" (4, 319).

Массовую культуру нельзя рассматривать как внешнее, по отношению к

человеку, явление. Эта точка зрения противоречит самому пониманию культуры. Массовый человек не только пассивен, но и активен, требуя культуру "под себя" (5, 412). Истоки тех изменений, которые массовая культура произвела с системой фундаментальных ценностей, кроются не только в ней самой, масскульт - это ответ на потребности и ожидания его потребителей.

Литература

1. Бердяев Н. Судьба России. - М., 1990.
2. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. - М., 2002.
3. Флиер А.Я. Массовая культура и ее социальные функции. - М., 2002.
4. Ерасов Б.С. Социальная культурология. - М., 1998.
5. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. - М., 1991.

И.Б.Фан, г. Екатеринбург

ЦЕННОСТИ ПРАВА В РОССИЙСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Возможности реализации ценностей и принципов права в России во многом определяются уровнем массового правового и политического сознания, характером ментальности граждан. Ценности права, зафиксированные в Конституции РФ и законах, остаются декларацией, слабо связанной с правовой и политической практикой. Особенности ментальности россиян касаются понимания истины веры, сферы действия рациональной истины, роли человеческого разума, отношения человека и Бога, места морали, права, власти, закона.

Традиционные массовые представления россиян о законе представляют собой противоречивую, мозаичную, но устойчивую целостность. Они характеризуются нерасчлененностью политических, правовых, нравственно-религиозных аспектов, доминированием бессознательного и эмоционально-оценочного отношения к закону над рациональным. Концепт "закон" существует в различных сферах русской культуры, отсюда три его основных значения: 1) закон юридический, 2) закон божеский (христианский), а также нравственный, 3) закон науки. Во всех этих сферах "закон" мыслится как "предел", за которым лежит иная сфера жизни или духа. "Закон" - не то, чему подчинено все лежащее в данной сфере, а лишь некая граница внутри более широкой сферы. Взгляд "из-за", "с той стороны" этого предела, неподчинение пределу - основная черта этого культурного концепта. В понятии "закона юридического" эта черта проступает, во-первых, как понятие "закона совести", нравственность (идущая от божественных заповедей) здесь выше формализма юридического закона; во-вторых, как понятие "харизматической личности" следовать образцу поведения которой более нравственно, чем исполнять букву юридического закона; в-третьих, как особенное русское отношение к преступникам как к "несчастливым". В понятии "Божественного закона" эта черта принимает вид типично русского двоеверия. В поня-

тии "закона науки" - в виде протеста против "объективных" законов общества и природы, открываемых наукой.

Исходная черта русского понятия "закон" - его формальная неотработанность, неопределенность, - в той или иной степени сохраняется во все времена. В европейской культуре понятию "закон" противопоставлено понятие "беззаконие". В русской ментальности "закону" противопоставлено не только "беззаконие" как нечто негативное, но и нечто позитивное, возвышающееся над законом. За или над сферой закона существует еще некая не официальная, не регламентированная, не формальная сфера добра, совести и справедливости (правды). Первый и главный слой ментальных представлений о законе составляет противопоставление юридическому закону правды - внутренней справедливости, чувствуемой, предзнаемой в душе, т.е. совести. Еще один слой - понятие "Осужденного как несчастного". Третий слой народной ментальности образует противопоставление формальному закону харизматической личности. От древнерусского периода до наших дней в русском концепте "закон" доминирует понятие "предела"- это единое основание для органического сочетания закона юридического и закона божеского в одном целом. Закон божеский есть "предел", положенный Богом воле человека свыше. Естественный (Божественный) закон - нравственный Абсолют, присущий совести человека.

Закону Божескому, как и юридическому закону, в русской душе находится некая оппозиция форме закона, но не его духу. Даже в этой области в русской культуре за пределами закона остается еще пространство духовной свободы. В этом пространстве Бог не отрицается, но в отношении обрядности у русского человека есть чувство протеста, стремление к свободе выбора. В противостоянии формальности, "букве" закона - одна из существенных черт русского двоеверия. Внутреннее чувство (ощущение свободы) противопоставляется формальности закона. Альтернатива "по закону или по совести" сохраняет актуальность и в наши дни. Свобода воли - вот главный предел божественному закону, это и есть внутреннее духовное пространство за рамками закона.

Закону в русской ментальности противостоят две стихийные силы. Первая - изнутри человека, в виде его воли не только к добру (когда нравственный выбор совершается на основе абсолютного закона нравственности, данного Богом), но и к злу, или страданиям (когда человека изнутри обуревают либо бессознательная природная стихия, либо сознательный протест против законов нравственности (или веры - атеизм, нигилизм) или разума, или природы). Вторая - извне человека, безликая, бессмысленная стихия природы. За пределами закона в русской ментальности существует оппозиция обрядности, церковности, т.е. закону Божескому в формальном его выражении. Это особое русское двоеверие. "Двоеверие" - постоянное состояние русского общества, при этом соотносимые "веры" (идеологии, подходы и пр.) могут меняться. "Двоеверие" в наши дни сменяется "многостилием". В разных ситуациях человек избирает разные "стили поведения", представляя в качестве "разных социальных личностей".

Характер обыденных представлений о законе проявляется в пословицах (в них можно выделить социальный, политический, религиозно-нрав-

ственный, уголовно-правовой аспекты): Воля царя - закон; не будь закона, не стало б и греха; где закон, там и преступление; нужда закона не знает; закон - паутина: шмель проскочит, муха увязнет; то-то и закон, как судья знаком; законы святы, да судьи супостаты; закон - дышло: куда хочешь, туда и вышло и другие. Некоторые из них употребляются и в наше время. Современный вариант пословицы "Дураку закон не писан" выглядит так: "Дураку закон не писан, а если и писан, то не читан, а если и читан, то не понят, а если и понят, то не так".

Отношение большинства населения к закону и праву в целом неотделимо от отношения к власти, юридические знания недостаточны и смешаны с моральными суждениями. Массовая ментальность представляет собой многослоное образование, в котором один над другим надстраиваются слабо рационализированные комплексы представлений и ценностей разных исторических эпох и идеологических ориентаций.

Существовали ли предпосылки вызревания идеи верховенства права в российской истории? В Византийской империи многие черты духовной и политической культуры которой унаследовала Россия, логический расчет не мог вторгаться в истину веры, а мысль о необходимости доказывать существование Бога рационально-логическим способом считалась святотатством. Бог не мог быть подчинен рациональной истине и правовому мышлению, основанному на ней, в силу несовершенства человеческого разума. Бог и человек не могли выступать в качестве равных величин (тем более, сторон правового договора) ни в каком отношении. Подобие человека Богу не означало их равенства. Русская православная церковь и богословие не делали шага к возвышению права над Богом, более того, они осуждали за это католицизм и протестантизм. Вопрос о соотношении Закона и Благодати в православии решался в пользу Благодати.

Иным было и отношение церкви и власти. Российский самодержец в православной традиции расценивался в качестве наместника Бога на земле, главы всего христианского (отождествляемого с православным) мира. Его власть считалась сакральной. Перестав нуждаться в религиозном способе легитимации собственной власти, российские императоры подчинили церковь государству. Понятие легитимности мало применимо к российской системе власти, поскольку самодержец был единственным источником легитимности власти, права и закона. Законодательное и частное волеизъявления российского императора были неразличимы. Право не возвышалось над ним, не связывало его. Власть в России была (и остается) выше права. Русский самодержец был единственным "лицом" в государстве, только он мог выступать в качестве носителя прав и обязанностей. В этом качестве император обладал неограниченной властью принимать решения, контролировать их исполнение, и нес ответственность за все действия бюрократического аппарата. Право единственного источника прав и ответственности тождественно произволу. В России процессы формирования воли внутри каких-либо объединений лиц (например, государства) никогда не были подчинены закону и определялись фактором власти. Российское государство нельзя рассматривать в качестве корпорации, нельзя считать государством ("правовым состоянием") в западном смысле.

Российское мышление до сих пор не улавливает разницу между лицом (абстрактной единицей права) и конкретной личностью. Не абстрактное понимание лица, отсутствие правовых традиций и механизмов представительства, корпорации и компетенции на практике ведут к тому, что в государственных отношениях в России действует не равное для всех, абстрактное право как единая система, а право как произвол конкретных личностей: произвол одного лица (в Российской империи) и произвол высшей бюрократии (СССР и РФ). Все это порождает цепь важных последствий в сфере государства, управления и права. Представительство, корпорация и компетенция лиц осуществляется неправовыми способами. Да и реальное существование данных феноменов проблематично. Там, где отсутствуют корпорации, невозможно установить круг лиц, участвующих в формировании коллективной воли. Вместо волеизъявления корпорации (в том числе государства) в России действует произвол конкретной личности, обладающей определенной властью или произвол приближенных к ней лиц. В России существуют неправовые критерии формирования коллективной воли объединений лиц. Санкционирующая воля вышестоящего государственного органа и/или должностного лица для представителей нижестоящих органов является лишь директивой, но не обязывает к исполнению в юридическом смысле. Ее исполнение может достигаться лишь принуждением.

Понятие представительства в западном смысле также не было сформировано российским мышлением. Вместо представительства как юридически связывающего делегирования прав в Российской империи представительство осуществлялось посредством императорского доверия приближенным лицам, которое не имело юридических ограничений.

Российское мышление и культура строятся не на основе рационально-логических, правовых, формальных принципов, а на основе аксиологических принципов. Именно ценности в истории России выступали в качестве источника познания и истины. Критерием правды или лжи испокон века была не действительность, а идеальное состояние. Источником истины в разное время выступали понятия Благодати, благочестия, чести, доверия, традиции, симфонии, всеединства, соборности, коллективности, авторитета, идеологии и другие, но не разума или реальности. Лишь нравственные ценности в российской истории играли роль ограничителей произвола власти. Мораль в нашей реальности не подчинена праву. Для России традиционна содержательная слитность права и морали. Различия между ними имеют преимущественно внешний характер: специфика правовых норм заключается в том, что они исходят от власти законодателя, но законодатель у нас не автономен от исполнительной власти. Эффективность морали в ограничении произвола власти всегда была крайне низкой. Между тем опора лишь на нравственные ценности непосредственно влияет на социальные отношения. Действия чиновника оцениваются общественным мнением сквозь призму представлений о должном поведении идеального чиновника, служащего общественному благу.

В России принцип верховенства права был и остается исключительно идеалом, ценностью, не обязательной для исполнения, юридически не связывающей ни власть, ни граждан. Право не отделено от власти. Принципы

уравнивающего граждан права не применялись в качестве основы для регулирования межличностных и социально-политических отношений. Нормативная концепция правового государства попадает в контекст традиционной российской склонности к этико-социальным идеалам и утопиям, к разрыву норм и реальности. Тем не менее, есть надежда на утверждение ценностей права, особенно гражданского права, касающегося повседневной жизни людей (завещаний, договоров и т.п.), и поэтому способного изменить стереотипы массовой ментальности и поведения.

Н.Л.Худякова, г. Челябинск

Ф.НИЦШЕ О РАЗВИТИИ ЦЕННОСТЕЙ КАК ИХ УНИВЕРСАЛИЗАЦИИ

Анализ ценностного мира различных социальных общностей и различных людей позволяет выделить общезначимость ценностей, как их основную качественную характеристику. Связывая возникновение и развитие ценностей, прежде всего, с личностным развитием человека, мы исходим из того, что различному уровню освоения культуры индивидов (уровню образования) соответствует различная степень общезначимости ценностей. В основе этого процесса лежит соотносительность возникновения ценностей с освоением человеком основных культурных средств (орудий, представлений, понятий, категорий) и выделяемых этими средствами предметностей мира. Такое закономерное, направленное, качественное изменение основных характеристик возникающих личностных ценностей характеризуется как их развитие, которое можно рассматривать и как процесс универсализации ценностей. Подтверждением этих положений нашего исследования служат идеи Ф.Ницше, высказанные им при обосновании необходимости смены принципа внешнего полагания ценностей принципом воли к власти, реализация которого предполагает "взращивание" новых ценностных потребностей в самом человеке (1; 2).

Качественное изменение ценностей Ницше связывает с переходом человека на все новые и новые ступени осуществления воли к власти, сопровождающимся возникновением соответствующих каждой ступени власти ценностей, которые представляют собой условия сохранения и возрастания власти, которые создаются самой волей к власти и определяют возможную перспективу её осуществления. Анализ работ Ницше показывает, что его требование переоценки всех ценностей и смены принципов их полагания вызвано наблюдаемым им переходом общества на новый этап развития ценностного мира человека. Этот этап отличается тем, что у большого количества людей возникают ценности такого категориального уровня, который отличен как от уровня моральных ценностей, фиксирующих значимое посредством общих представлений, так и от уровня ценностей, обозначаемых через категории. Это могут быть только ценности, фиксирующие те

условия сохранения и установления воли к власти, которые описываются посредством понятий. Возможное разнообразие в определении содержания и объема понятий, обусловленное их природой, позволяет установить индивидуальной перспективе жизни человека, что не достигается ни через следование моральным, ни через следование интегрированных с ними высшим ценностям.

Таким образом, Ницше выделил новый категориальный уровень ценностей, являющихся промежуточным звеном между традиционными моральными ценностями, фиксирующими значимость чего-либо для определенного социума, и высшими ценностями, фиксирующими то, что воспринимается как значимое всеми людьми во все времена и во всех культурах. Ценности уровня понятий, соотносимые с личностно значимым, позволяя человеку выйти "за" значимое для социума, и прийти к всеобщему, родовому значимому. Причем, это не застывшее личностно значимое. Оно качественно преобразуется в соответствии со ступенями воли к власти, характеризующимися сменой ценностей. Оно позволяет человеку на каждой ступени воли к власти возрастать и властвовать над самим собой, т.е. выходить за то, что было личностно значимым на одной ступени в другое личностно значимое для человека, соответствующее следующей ступени его развития и определяющее, что будет в результате ее преодоления.

Ценности, возникающие на каждой ступени становления воли человека к власти - это равные для него по значимости ценности. Эту закономерность Ницше обозначает как "вечное возвращение равного". Это положение Ницше полностью соответствует положению о смене одних систем ценностей другими системами ценностей, выдвигаемому Б.Вышеславцевым (3).

Обнаружить ограниченность моральных ценностей и непосредственно соотнесенных с ними высших ценностей Ницше смог потому, что выделил ценность жизни как главную. Жизнь он рассматривал как целостность, как "длительную форму процессов уравнивания силы, в течение которых силы борющихся, в свою очередь, растут в неодинаковой степени. Такое понимание жизни, как, впрочем, и любое другое её понимание, невозможно соотнести ни только с уровнем традиционно сохраняемых моральных ценностей, но и с высшими ценностями, взятыми вне процесса развития ценностей. Первые входят в противоречие и с целостностью жизни, и с её динамичностью. Вторые выводят вообще за пределы жизни, входя в противоречие с ней самой. Таким образом, Ницше выделил ценность нового категориального уровня, которая фиксировала значимость условий, ничем не угнетающих жизнь индивида.

Ориентируясь на ценность жизни как таковой, Ницше связал новый принцип полагания ценностей с волей к власти. Введение этого принципа означает переход на ценности, фиксирующие и новый принцип построения человеком своих отношений с действительностью, позволяющий ему выступать мерой всех вещей. Но сущность жизни человека фактически была соотнесена Ф.Ницше с волей к власти, и поэтому, мерой вещей стало именно это качество человека, которое Ницше, таким образом, провозгласил и сущностью человека. Другими словами, сам Ницше в своей работе опирался на ценности уровня понятий, которые в отличие от ценностей моральных, по-

зволяют осуществить собственную перспективу, которая им была связана с осуществлением воли к власти.

Основанием движения, характеризующего жизнь, Ницше называет противоречия. Хайдеггер, анализируя его работы, настойчиво подводит к мысли, что действительный общий принцип полагания новых ценностей, который определяет и переход с одного частного принципа полагания на другой частный принцип, скрыт в нигилизме. Опора на это сочетание отрицания с утверждением позволяет человеку выходить за пределы уже достигнутой им ступени. Проявление нигилизма Хайдеггер видит и в объявленной Ницше смерти Бога, который для последнего был олицетворением непоколебимого господства ценностей христианства и их вечной неизменности (4).

В то же время Хайдеггер поднимает проблему необходимости святого места, как ценностнообразующего основания, которое не должно быть занято чем-то слишком определенным. Для того, чтобы удерживать пустым святое место и в то же время пресечь стремление занять его чем-то частным, слишком определенным, Хайдеггер ищет имя для отсутствующего Бога. В качестве такого имени им был предложен словесный эквивалент бытийствующему отсутствованию богов: слово *Fehl*. Это слово совершенно непереводаемо по-русски, однако название работы Хайдеггера условно воспроизводят как "Нечто священных имен". Таким образом, Хайдеггер очень близко подошел к тому, чтобы на место Бога как высшей ценности, которая должна играть роль ценностнообразующего основания, поставить слово, обозначающее "ничто" (4). Посредством этой категории может быть выражено такое сущностное качество человека, как его открытость миру, условия адекватной реализации которого только и могут выступать всеобщезначимыми, т.е. быть зафиксированными предельно универсальной ценностью.

Но Ницше не удалось избежать выделения той сверхценности, которая задала границу возможностей человека, не обеспечив решения его проблем. Такой сверхценностью, то есть ценностнообразующим основанием стала сама воля к власти. Подтверждая логику развития ценностей, воля к власти, выступающая в качестве ценностнообразующего основания, выполнила свою главную функцию в процессе развития человека как такового: она развернула человека к самому себе, показала, что человек может надеяться только на самого себя. В то же время осуществленная воля к власти породила новые, гораздо более масштабные для человечества в целом проблемы. Таким образом, человечество стало перед необходимостью выявления другого ценностнообразующего основания.

Исследования Хайдеггера показали, что оно может быть выделено только при рассмотрении бытия человека из целостности бытия всего сущего. Ценностнообразующим основанием может стать только такая ценность, которая задаст перспективу развития человечества, в наибольшей степени сообразной бытию. Р.Тарнас усматривает такую перспективу в исследованиях Ф.Шиллера, Ф.В.Й.Шеллинга, Г.В.Ф.Гегеля, С.Кольриджа, Р.У.Эмерсона, Р.Штайнера, М.Шелера, которые, по его мнению, внесли свой особый вклад в развитие концепции сопричастности, в основе которой лежит убеждение в том, что связь человеческого разума с миром носит характер не враждебной раздвоенности, а сопричастности. С позиций концепции со-

причастности будущее человечества видится во всемирности (5). Будущее человека, его перспективу, которая в наибольшей степени сообразна бытию и М.Шелер (6), и М.Хайдеггер связывают с актуализацией человеком своей открытости миру, осознание которой и выводит человека за границу, устанавливаемую волей к власти. Поэтому, на современном этапе развития человечества ценностнообразующим основанием утверждается не воля к власти, возможности которой уже исчерпаны, а воля к актуализации открытости человека миру.

В выделении Ницше воли к власти как нового принципа полагания можно усмотреть проявление механизма оборачивания в определении ценностного содержания стремлений людей. Так как общим для разнообразных ценностей, предлагаемых человеку извне через моральные ценности, было проявление власти по отношению к другим людям, то, обращая внимание на отдельного человека, Ницше и выделил волю к власти как основную общую направленность его влечений. И теперь всё разнообразие ценностей, признаваемых таковыми людьми, стало рассматриваться как становление у них воли к власти.

Но реализация воли к власти, осуществление которой предполагает разворачивание творческих способностей человека, привела к осуществлению множества разнообразных ценностно определенных стремлений человека. При этом обнаружилось, что разнообразие предметной определенности ценностного содержания стремлений человека ничем не ограничено. В то же время это стремление к расширению своих возможностей, которое является актуализацией открытости человека миру, выдвинулось как общая характеристика всех ценностных стремлений.

Эта характеристика претендует стать новым ценностно образующим основанием, которое позволяет в будущем прийти к осуществлению всемирности. Таким образом, опять происходит оборачивание, в результате которого принцип полагания ценностей, фиксирующий волю к власти, как ценностно образующее основание, сменяется новым принципом полагания ценностей. Этапы развития ценностного мира человека, соответствующие разным принципам полагания ценностей, соотносимы с возникновением ценностей различного уровня общезначимости.

Литература

1. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей /Ф.Ницше. Воля к власти. - М.; Харьков, 2003.
2. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое / Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла: Сочинения. - М.; Харьков, 1999.
3. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. Проблемы закона и благодати. - М., 1994.
4. Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мертв" // Вопросы философии. - 1990. - № 7.
5. Тарнас Р. История западного мышления. - М., 1995.
6. Шелер М. Положение человека в космосе / М.Шелер. Избранные произведения. - М., 1994.

КУЛЬТУРА КАК ПРЕДПОСЫЛКА РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Глобальные проблемы человечества в современном мире в основном порождаются ценностной состязательностью, в основе которой лежат противоречия, порождаемые многообразием ценностного мира, как общественных, так и индивидуальных субъектов. Попытки найти выход из создавшегося положения, в основном, связаны с устранением причины такого положения, т.е. с поиском такой общечеловеческой системы ценностей, которая может быть названа системой универсально общезначимых ценностей, позволяющей преодолеть ценностное многообразие и обеспечивающей возникновение единой для всех людей ценностной ориентации. Пока что это направление исследований ощутимых результатов не принесло. Более того, его сторонников все больше начинает тревожить вопрос: каким образом единая ценностная ориентация может воплотиться в сердцах людей и в их деяниях? Между тем, исследования М.Шелера (1), Б.Вышеславцева (2) говорят о том, что универсально общезначимая система ценностей может возникнуть в результате социокультурного развития индивида, которое будет характеризоваться, как и всякий процесс развития, качественной сменой личностных ценностей.

Опираясь на исследования Н.Гартмана (3), М.Шелера, Б.Вышеславцева, К.Риккерта, В.И.Плотникова (4–6), А.Б.Невелева (7) и других, мы считаем, что ценности являются личностным новообразованием, возникшим в процессе развития мира и свойственным человеку. Исследования В.И.Плотникова и М.Шелера позволили нам установить, что возникновение культурно-опосредованной формы отношений, сложившейся в результате возникновения элементарной социальной связи, привело к качественному преобразованию внутреннего энергетического центра, обеспечивающего целостность жизни живых организмов, в индивидуальный дух, рассматриваемый как энергетический центр, управляющий и руководящий влечениями человека. Управление влечениями человека М.Шелер трактует как уничтожение предметной определенности влечений, а руководство как возникновение ценностей, фиксирующих новую предметную определенность этих влечений.

Воспроизводство качеств индивидуального духа выразилось в возникновении открытости человека миру, признанной М.Шелером, М.Хайдеггером, А.Геленом, А.Портманом, В.Франклом сущностным качеством человека, выражающимся в способности к преодолению границ среды обитания настолько, насколько простираются границы мира наличных вещей. А так как основным продуктом работы индивидуального духа выступают личностные ценности, то предметом влечений человека потенциально может являться любой объект или явление мира. Это позволяет говорить о том, что индивидуальный дух управляет и руководит не просто влечениями человека, а энергией универсальной его любви, что подтверждается исследованиями Б.Вышеславцева, В.Соловьева, И.Ильина, В.Франкла, А.Б.Невелева и других.

Что же определяет характеристики предметной определенности энергии универсальной любви, фиксируемой личностными ценностями? Наиболее важными моментами при решении этой задачи выступают, во-первых, идея Л.Фейербаха о функции духа по обеспечению единства чувств; во-вторых, идея о возникновении ценностей через оценивание, высказанная еще в исследованиях В.Виндельбанда и принятая во многих аксиологических теориях; в-третьих, идея В.И.Плотникова о взаимосвязи работы индивидуального духа со свойствами, задаваемыми культурно-опосредованной формой отношения. Наиболее существенной характеристикой духа В.И.Плотников считает его деятельностную способность связывать все со всем. В качестве априорной схемы, определяющей архетипическую структуру осуществления деятельностной способности духа, он выделяет культурно-опосредованную форму отношений.

В.Виндельбанд, К.Риккерт, Н.Гартман, связывая возникновение ценностей с операцией оценивания, настаивали на объективном основании этой процедуры. Это значит, что она не может осуществляться в сфере рационального сознания, придающего любому оцениванию субъективный характер. Таким образом, возникновение ценностей происходит за порогом сознания, о чем говорят исследования С.Франка, Г.В.Ф.Гегеля, Э.Блоха, В.В.Плотникова, К.Леви-Стросса, Ж.Лакана, Г.Э.Хенгстенберга, В.Э.Кассирера.

Рассматривая единство чувств как согласование информации о чувственно воспринимаемых человеком элементах как внешней, так и внутренней сторонах переживаемого им отношения, мы пришли к выводу, что такое согласование осуществляется через процедуру взаимного оценивания всех элементов отношения человека с действительностью. Согласование информации об этих элементах приводит к возникновению образа, отражающего возможную для этого отношения оптимальную или гармоничную форму его организации, - идеального образа этого отношения. Возникнув в сознании человека, это образ переживается им как необходимый, как значимый. Он начинает определять направленность активности человека, т.е. и представляет собой то, что обозначается как личностная ценность.

Все вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что возникновение ценностей происходит в особом виде оценочного отношения, которое, в аксиологии принято обозначать как ценностное отношение. Наши исследования показывают, что ценностное отношение не является самостоятельным существующим видом отношений, а выступает аспектом любого целостно-нерасчлененного отношения человека с действительностью, и складывается в результате работы индивидуального духа человека, представленной актами сублимации, трансценденции и интенциональности, посредством которых и осуществляется процедура взаимного оценивания всех элементов отношения человека с действительностью. Порядок осуществления этих актов определяется функциями и свойствами культурно-опосредованной формы отношения, которое задает априорную структуру процедуры возникновения ценностей, отражаемую структурой ценностей, возникших как мыслительная форма.

Исследования Г.Г.Шпета (8), Н.Гартмана, Ф.Соссюра, К.Леви-Стросса, В.И.Плотникова, В.В.Бибихина (9), А.Б.Невелева и других показывают, что наиболее существенная характеристика культурно-опосредованной формы

отношений - это закономерная взаимосвязь означающего и означаемого. Ее сущность состоит в том, что любое культурное средство в отношениях человека с действительностью выступает как знак, который указывает на означаемое, выделяя при этом определенные качества и свойства этого обозначаемого, характер которых задается возможностями культурного средства. При этом означаемое становится носителем конкретной значимости, а означающее - абстрактной значимости.

Конкретная и абстрактная значимости составляют значение для человека установленного отношения как целостности. Конкретная значимость всегда связана с жизненной потребностью индивида, удовлетворяемой в устанавливаемом отношении с действительностью в настоящем. Абстрактная же значимость фиксирует всю полноту возможности используемого в отношении культурного средства, которое не исчерпывается необходимостью конкретного отношения. Таким образом, любое культурное средство несет в себе потенциальную возможность выведения человека за пределы конкретных отношений, которая определяет перспективу жизни человека, его будущее.

Возникновение ценности, одну из основных характеристики которой представляет возникшая интенциональность, происходит на основе множества актов сублимации и трансценденции влечений человека, при осуществлении которых совершается неоднократная смена означаемого и означающего в переживаемом человеком отношении. Результатом этого является выделение соотносимых с характеристиками основного культурного средства отношения предметных характеристик должной формы отношений, стремление к которой фиксируется как ценность. Как показывают исследования Ф.Ницше, В.И.Плотникова, А.Б.Невелева, повышение категориального уровня предметных характеристик ценностей происходит в результате последовательного освоения человеком основных культурных средств, к которым относятся орудия, представления, понятия, категории и предельно универсальные категории "ничто" и "все". В соответствии с ними возникают предметные характеристики ценностей, соответствующие основным предметностям мира.

Так, на первом этапе развития ценностного мира человека, соотносимом с этапом освоения им свойств материальных предметов, у него возникают ценности, фиксирующие те формы отношений, которые представляются ему индивидуально полезными. При построении человеком своих отношений с миром с опорой на общие представления начинают возникать ценности, фиксирующие стремление человека к формам поведения и деятельности, характеристики которых выделены на уровне общих представлений. Такого рода личностные ценности обладают большей степенью общезначимости. Эти ценности соотносят с правилами. Дальнейшее культурное развитие человека приводит к возникновению ценностей, предметные характеристики которых выражены посредством понятий или категорий. Эти ценности фиксируют стремление человека к формам отношений, способ организации которых определяется принципами, обозначающими основные характеристики значимой формы отношений.

Степень общезначимости ценностей уровня понятий и категорий возрастает

тает. Именно такого рода ценности выделяют как общечеловеческие, т.е. значимые для большого количества людей в различное время и в различных культурах. Но сами по себе общечеловеческие ценности не могут образовать всеобщезначимую систему ценностей, т.е. такую, которая бы создавала общую для всех людей ценностную ориентацию, позволяющую согласовать все многообразие ценностей, как различных индивидов, так и социальных общностей. Необходимую ориентацию создает предельно общезначимая ценность, фиксирующая стремление человека к форме отношений, необходимой для полного воспроизводства его родового качества - открытости миру. Такой формой отношений является гармоничная форма отношений, которую можно представить и как отношение любви как таковое, и как отношение, в котором любовь к себе гармонично сочетается с любовью к другому (человеку, природе, культуре).

Предельно универсальная ценность может возникнуть только при использовании человеком в качестве основного культурного средства при установлении его отношений с действительностью предельно универсальных категорий. Исследования М.Хайдеггера, Ж.-П.Сартра, Э.Блоха (10), А.Б.Невелева показывают, что в качестве таковых могут выступать категории "ничто" ("не") и "все". В нашем исследовании обосновано, что структура предельно универсальной ценности, фиксирующей стремление человека к гармоничной форме отношений, отражает главное условие возникновения такого рода ценности. Таким условием является опора человека на категорию "не", которая обозначает установление персональной идентичности неравенству себе.

Поэтому абстрактный полюс значимости предельно универсальной ценности не занимает никакая система ценностей, - это положение фиксируется посредством категории "не", а конкретным полюсом значимости выступает отношение любви как таковое (гармоничное отношение), которое выражает значимость при построении отношения человека с действительностью всего существующего во всем многообразии качеств и свойств. Это положение может быть обозначено посредством категории "все". При воплощении этой ценности в любых отношениях человека с действительностью человек на эту ценность опирается как на основное культурное средство. Это означает, что проект любого отношения выстраивается в сознании человека на основе комплексного применения всех групп культурных средств, что позволяет учесть все качества и свойства относящихся сторон и найти такую форму отношений между ними, которая бы отвечала требованиям гармонии.

Таким образом, рассмотрение ценностей как развивающихся структур личностного сознания позволяет установить, что изменение их предметных характеристик, приводящее к возникновению предельно общезначимой ценности, обусловлено последовательным освоением человеком основных культурных средств. Процедура этого освоения требует её соотнесения с общей направленностью развития ценностного мира человека, которая определяется возможностью закономерного возникновения предельно универсальной ценности, фиксирующей стремление человека к гармоничной форме отношений с действительностью.

Литература

1. Шелер М. Положение человека в космосе / М.Шелер. Избранные произведения. - М., 1994.
2. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. Проблемы закона и благодати. - М., 1994.
3. Гартман Н. Старая и новая онтология / Историко-философский ежегодник: Научное издание АН СССР. Институт философии. Вып.3. - М., - 1988.
4. Плотников В.И. Социально-биологическая проблема. - Свердловск, 1975.
5. Плотников В.И. Ценностный мир человека и его судьба // Двенадцать лекций по философии. - Екатеринбург, 1996.
6. Плотников В.И. Дух и его культурно-исторические модификации. Духовность и культура. Духовность мироотношения: Материалы всер. конф. - Екатеринбург, 1994.
7. Невелев А.Б. Событие духа: от мысли к Лику. - Челябинск, 1997.
8. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова // Психология социального бытия. - М., 1996.
9. Бибихин В. В. Язык философии. - М., 1993.
10. Вершинин С.Е. Жизнь - это надежда: Введение в философию Эрнста Блоха. - Екатеринбург, 2001.

Р.Ю.Царёв, г. Курган

ПОНИМАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ В ОСНОВНЫХ ПОДХОДАХ К ИССЛЕДОВАНИЮ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Проблематика ценностей в истории тесно связана с цивилизационным подходом к историческому процессу. Однако имеют место различные подходы к исследованию цивилизаций: 1) акцент на локальном измерении исторического процесса; 2) акцент на глобальности и системной логике; 3) акцент на глобальной проблематике с одновременным раскрытием специфики цивилизаций. В связи с этим изменяется степень внимания к аксиологической проблематике, ракурс рассмотрения проблемы ценностей, понимание их роли как механизма социальной регуляции.

Первый подход представлен концепцией А.Тойнби и школы "Анналов". Классическая концепция локальных цивилизаций А.Тойнби была своеобразным ответом на европоцентризм и позитивистский эволюционизм. Цивилизация рассматривалась как хронотоп, локальная и относительно автономная реальность. Принцип локальности, если и не абсолютизировался, то, по крайней мере, выдвигался на первый план. Своеобразие цивилизаций определялось рядом факторов, среди которых ценности занимали важное место (в особенности, религиозные).

Концепция А.Тойнби была в значительной степени переосмыслена школой "Анналов" (М.Блок, Л.Февр, Ж.Дюби, Ж.Ле Гофф и другие). Цивилизация Средних веков в Западной Европе рассматривается ими как хронотоп, локальная социокультурная система. Ее специфика раскрывается, прежде всего, в рамках исследования менталитета и системы ценностей, часть которых

функционировали на уровне менталитета, а также ценностей, разделяемых всеми членами данного общества, и ценностей, свойственных представителям различных социальных групп. В целом аксиологическая проблематика заняла в концепции школы "Анналов" центральное место, что нашло выражение в возникновении особой стратегии исследования - исторической антропологии. Люди в истории, их смысложизненные ценности выступают одним из главных объектов исследования представителей этой школы.

Однако историки-"анналисты", исследователи менталитета и традиций культуры, невольно сужали историческую перспективу, поскольку сосредоточили своё внимание на специфике только одной цивилизации. Более того, специфика самой цивилизации Средневековья в Западной Европе была бы показана отчётливее при её сопоставлении с другими цивилизациями на уровне менталитета и системы ценностей. Между тем концепция А.Тойнби создавала возможности для широкого сравнительного исследования цивилизаций. Кроме того, принцип локальности в варианте школы "Анналов" блокировал разработку проблемы логики исторического процесса, тогда как концепция А.Тойнби подразумевает раскрытие смыслового единства истории человечества и логики его развития.

В то же время нельзя усомниться в теоретической новизне и эвристической эффективности исследовательских принципов школы "Анналов". В частности, Ж.Ле Гоффом глубоко раскрыта сущность ценностей и их роль как механизма социальной регуляции, средства индивидуального и коллективного самосознания людей в конкретном обществе (1).

Второй подход можно обнаружить в концепции мир-системного анализа И.Валлерстайна, главным объектом исследования в которой является современная мировая система. В строгом смысле слова эту концепцию нельзя назвать "подходом к исследованию цивилизаций", поскольку ставится и решается совсем иная теоретическая проблема. Вместе с тем цивилизационная (и аксиологическая) проблематика в видоизменённой форме в этой концепции присутствует. Это обусловлено тем, что И.Валлерстайн, создавая теорию современной мировой системы, чётко поставил и реализовал цель демаркации своей концепции, с одной стороны, от формационного подхода к историческому процессу, а с другой стороны, от цивилизационного подхода. В связи с этим и трактовка цивилизаций и их ценностей приобретает в концепции И.Валлерстайна совершенно иной характер по сравнению с предыдущим подходом, что связано со спецификой изучаемого объекта и стратегией его исследования.

И.Валлерстайн переносит внимание на глобальный уровень исторического процесса, им ставится и реализуется задача раскрытия системной логики объекта, выявления фундаментальных принципов её функционирования и развития. В связи с этим возникает стремление редуцировать специфику локального уровня к закономерностям глобального уровня исторического процесса. В результате цивилизации стали рассматриваться не как реальные исторические объекты, а как эпифеномены современной мировой системы, а традиция и связанные с ней ценности обьявлены "современным творением", с помощью которого социальные группы заявляют о своих интересах и притязаниях в системе (2, 161-162, 169-172).

Такой подход отодвигает аксиологическую проблематику на второй план, ценности лишаются в значительной степени роли самостоятельного объекта исследования. Это обусловлено тем, что И.Валлерстайн создал принципиально новую сферу исследования, главным объектом в которой является не отдельное общество, государство, цивилизация, а мир как сложная целостная система, обладающая экономическим единством (3). В связи с избранным им ракурсом рассмотрения исторического процесса и проблема ценностей решается весьма своеобразно: ценности сводятся, во многом, к идеологии и экономическим интересам.

Третий подход представлен в теоретических построениях В.Макнила. Его идеи формировались под влиянием двух важнейших теоретических источников - концепции А.Тойнби и мир-системного анализа. Поэтому в концепции В.Макнила, с одной стороны, специфика цивилизаций и их систем ценностей не отрицается, но, с другой стороны, и принцип локальности, автономности цивилизаций отступает на второй план.

Он признает, как и И.Валлерстайн, существование современной мировой системы, но её структуру и возникновение трактует иначе. Современная мировая система понимается В.Макнилом как совокупность и история взаимодействия цивилизаций, постепенно утративших свою замкнутость в связи с европейской экспансией, что создало возможность для культурной диффузии и обмена ценностями между цивилизациями. Следовательно, существует общая мир-системная логика развития цивилизаций, по крайней мере, начиная с XV века, сквозные процессы, которые преломляются сквозь призму традиций и систем ценностей (4, 25-26).

Сравнительно-исторический метод позволил В.Макнилу сформулировать очередной вариант решения проблемы единства и многообразия исторического процесса, восходящей к Г.Гегелю и К.Марксу. В отличие от И.Валлерстайна, он считает цивилизации не эпифеноменами современной мировой системы, а реальными историческими объектами. Взаимодействие различных цивилизаций порождает глобальные процессы и тенденции, которые по принципу обратной связи воздействуют на развитие цивилизаций. В этом плане концепция В.Макнила тесно связана с теорией исторического процесса Ф.Броделя, в которой этот подход реализуется особенно отчётливо.

Во многом этот же подход своеобразно представлен у Р.Коллинза, несмотря на избрание им иного объекта исследования - истории формирования и развития идей, интеллектуального сообщества в мировом масштабе. Он показывает, с одной стороны, общую логику философского творчества во всех регионах мира, а с другой стороны, раскрывает, каким образом общий набор компонентов интеллектуального творчества складывается в неповторимые конфигурации различных, в том числе, национальных, философских традиций, в зависимости от исторических условий и ценностных, мировоззренческих установок определённой эпохи (5).

Можно сказать, что концепции В.Макнила и Р.Коллинза являются своеобразным "снятием" двух предыдущих подходов и довольно удачной попыткой совместить исследование и глобального, и локального уровней в избранной ими сфере исследования исторического процесса.

Как показывает исторический опыт, наиболее успешно развиваются те народы, которые не чуждаются межкультурных контактов и заимствований,

обмена ценностями, тогда как длительная историческая изоляция чаще всего ведёт к отсталости. Этот вывод следует, в частности, из концепции В.Макнила. В то же время можно согласиться с убеждёностью К.Левистроса в том, что мировая цивилизация не может быть ничем иным, как коалицией культур, каждая из которых сохраняет свою самобытность. Только в общем, мировоззренческом плане очень важно осознание меры своеобразия цивилизаций, что способствует формированию терпимости, диалогу культур, обмену ценностями, движению в направлении становления человечества как субъекта истории на основе понимания общности судеб всех народов мира, несмотря на различия их культур.

Литература

1. Царёв Р.Ю. Проблема ценностей в исторической концепции Ж.Ле Гоффа // *Философия ценностей: Тезисы Российской конференции (Курган, 26-27 марта 1998г.)*. - Курган, 1998.
2. Wallerstein I. *The politics of the world-economy: The states, the movements and the civilizations. Essays*. - Cambridge-Paris, 1984.
3. Царёв Р.Ю. Концепция мир-системного анализа И.Валлерстайна и некоторые проблемы исторического познания // *Человек, индивид, общество: сущность и ценности: Сб. науч. тр.* - Курган, 2000.
4. Макнил В. *Цивилизация, цивилизации и мировая система // Цивилизации: Сб. ст. Вып. 2.* - М., 1993.
5. Коллинз Р. *Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения.* - Новосибирск, 2002.

Л.Г.Чернышкова, г. Магнитогорск

ГУМАНИЗМ КАК ЦЕННОСТНЫЙ ОРИЕНТИР

Ключевая задача духовного формирования личности - выработка ценностных ориентиров, позволяющих человеку самоутвердиться, обрести смысл личного и социального бытия. В духовной культуре XX века человек рассматривается как высшая ценность, а гуманизм как абсолютное благо. С точки зрения типичных черт личности, гуманизм как благо способствует развитию личного достоинства и индивидуальности, веры в безграничные возможности и свободу человека.

Изменение социального строя в России остро поставило вопрос об участии широких слоев населения в этом процессе. Институциональные преобразования в обществе становятся необратимыми, когда восприняты обществом и закреплены в системе ценностей, на которые ориентируется общество, т.е. социальные изменения требуют изменения системы ценностей. Важнейшая роль в этом принадлежит принципу гуманизма.

Логика исторического развития России такова, что любая перестройка общества ставит вопрос выбора между двумя типами гуманизма, которые условно можно обозначить как "западно-европейский" и "византийско-пра-

вославный". В отличие от тоталитаризма любой гуманизм исходит из того, что человек - свободная, самоценная, способная к саморазвитию личность, но выводятся эти черты из различных оснований.

Западно-европейский гуманизм сложился под влиянием христианских ценностей позднего средневековья в эпоху Просвещения. Он исходит из того, что человек самодостаточное, автономное бытие. Человек - не бог и не зверь (К.Ясперс, М.Шелер), он особое, самоотждествленное бытие, он сам себе граница, для человека внешний мир - его собственное ограничение, "тюрьма без стен", по выражению Ж.-П.Сартра. И.Кант водит понятие "моральной автономии человека", по его мнению человек "мыслит себя по аналогии с божеством, которое, хотя субъективно и не нуждается ни в каком внешнем предмете, тем не менее нельзя мыслить так, будто оно замкнулось в самом себе" (1, 67). Отстаивая идею гуманизма, Ж.-П.Сартр в статье "Экзистенциализм - это гуманизм" пишет: "Всякому позволено поступать как ему вздумается, и никто не может судить о взглядах и поступках других людей" (2, 320). Поскольку "судьба человека полагается в нем самом", постольку обосновывается моральный принцип индивидуализма и либерализма в политике.

Другой тип гуманизма, наследуя идеи буддизма и православного христианства, исходит из понимания человека не как данности, но как задания, проекта истинного бытия. Человек является центром мира в той мере, в какой он обладает потенцией к совершенству, человек не ограничен своим бытием, он способен выйти за свои пределы к более совершенному бытию. Личность идентифицирует себя как индивида в рамках какой-то всеобщности (Бог, нация, государство, общество). Благодаря достижению человеком онтологического предела осуществляется единство мира, Вселенная антропологизируется, индивид становится микрокосмосом (Вл.Соловьев, Н.Бердяев). Бытие человека трагично: так как он периферичен, далек от идеала, но преодоление этой трагичности находится во власти самого человека, так как он имеет бытийные возможности развития к высшему. На базе этого типа гуманизма формируется моральный принцип соборности, коллективизма или социоцентризма и идея полной рационализации, планирования и общественного контроля в политике.

Замена в России 90-х гг. социалистической системы хозяйствования рыночными отношениями, борьба с государственным тоталитаризмом в политике породили острые противоречия (даже кризис) в духовном бытии общества, приведя к разрушению прежних ценностей, норм и идеалов (стоит отметить, что это разрушение было осознанным и целенаправленным). Вместе с критикой псевдоколлективизма, построенного на социоцентризме, были отвергнуты идеи патриотизма и взаимопомощи, лежавшие в основе самооценки советского человека.

Попытка привить российскому общественному сознанию либеральные ценности привела в целом не к росту индивидуального самосознания, не к гуманизации личности, а к анархии и социальному пессимизму. Традиционное сознание россиян пришло в противоречие с новолиберальным, и поскольку это противоречие не осознается, происходит в глубинных психологических структурах личности, то складываются "нормы-химеры": личная независимость сочетается с патерналистским отношением к государству, идея рыночной экономики - с поисками единой национальной идеи, космополи-

тизм - с идеями внешнего врага и т.д.

Кризис традиционного гуманизма создает предпосылки для становления крайнего индивидуализма, разрушающего личность. В поисках новых идеалов многие люди обращаются к маргинальным ценностям. Устав от коллективистских призывов, массовый человек выбирает путь "социально-го дезертирства", неучастия в жизни общества, отрицательную свободу как свободу "от" (армии, работы, дисциплины, ответственности). Происходит ложная идентификация личности, готовность удовлетвориться символами вместо ценностей реальной жизни.

Смена ценностных ориентиров остро проявляется в российской системе образования. Идеал всестороннего развития личности, как условия самореализации, заменяется курсом на узкую профессионализацию. Однако ни учителя, ни родители, как правило, не осознают принципиальных источников этих изменений. Обсуждение реформы образования в отечественной печати чаще всего ограничивается рассмотрением формальных изменений (срок обучения, оплата, характер организации школы), но не затрагивает существенных вопросов, в том числе и вопроса о типе личности и основополагающих ценностях человеческого бытия.

Пафосом данного сообщения является не призыв следовать тому или иному конкретному типу гуманизма. Каждый из них имеет свои положительные и отрицательные черты. Речь идет о том, что общество и, в первую очередь, гуманитарная интеллигенция, должны быть четко сориентированы на выбор, а не простое принятие тех или иных норм и ценностей. Большую роль в раскрытии гуманистических основ ценностей могут сыграть философы.

Литература

1. Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. - М., 1694.
2. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм - это гуманизм // Сумерки богов. - М., 1989.
3. Панарин А.С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств // Вопросы философии. - 2003. - № 6.

Л.Н. Чертова, г. Курган

ПРИНЦИП НЕДЕЯНИЯ КАК ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Идеал политического участия в древневосточной философии был выражен в принципе недеяния. Здесь он был возведен в абсолют и оценивался как достойная форма существования субъекта, идеал политической пассивности. Однако говорить о недеянии как синониме понятия "пассивность" можно лишь с определенной долей условности, так как сами индийские философы подразумевали под этим особый род деятельности, направленный на самопознание и самосовершенствование.

Все философские системы Индии, несмотря на некоторые различия, видят цель жизни человека в устранении страданий. К прекращению страданий ведут знания, постижение истины. На пути к познанию человек должен не размениваться на заурядное, а должен отрешиться от мирских желаний и не вдаваться в заботы о делах. Только при таких условиях возможно постижение истины, а значит и счастья. "Нет счастья равного спокойствию", - заключает "Дхаммапада" (1, 202).

По буддистским представлениям физическое страдание перестает действовать на душу, когда человек осознает свою отчужденность от тела и от внешнего мира: "Цель философских размышлений - свобода от объективного космического закона Кармы и слияние с высшим сознанием или свободой. Стоит человеку отказаться от земных связей, перед человеком открываются все дороги, ведущие к вечному счастью и бессмертию" (1, 254). Буддист, причисляющий себя к когорте мудрых, не должен предаваться практическим занятиям (заниматься физическим трудом, общественно-полезной деятельностью). Единственно благородным, ведущим человека к совершенствованию, признавался труд над собой, прививавший терпение и смирение. В результате упорного труда по самовоспитанию буддист мог достичь состояния невозмутимости, безразличия и освободиться от всех чувств. Порывая узы, связывающие его с внешним миром, такой человек достигает желаемой цели - прекращения страдания.

Это состояние пассивности буддисты называют нирваной и описывают его как достижение чувства внутренней гармонии, духовного покоя, свободного от напряжения и конфликта, согласованности всех наличных способностей, делающих необязательной внешнюю деятельность. Нирвана - это не утверждение "Я", а наоборот - раскрытие его реального несуществования, так как при гармонии конфликты с окружающими исчезают. Это и уход от обычных человеческих ценностей, и установление своих ценностей. Внутреннее ощущение покоя, блаженства и внешней независимости. В таком состоянии происходит снятие противопоставления жизни и смерти.

Нирвана - это гарантия от нового рождения, условия которого уничтожены, с другой стороны, просветленные до конца жизни испытывают совершенный покой. Покой нирваны выходит за пределы земных радостей и страданий, он освобождает от всех переживаний. Установка на индивидуальный путь спасения и достижение нирваны объясняет и характерную для буддистов отчужденность от общественно-политической жизни. Активная общественная деятельность рассматривается как часть общей цепи земных несчастий и поэтому оценивается негативно.

В древнекитайском трактате "Дао дэ цзин" недеяние предстает как принцип, сопутствующий эволюции человека. Категория "недеяние" - "у вэй", употребляется в значении "отсутствии целенаправленной активности" субъекта, противоречащей спонтанной "естественности" "дао". Эта категория предполагает невмешательство в естественный порядок вещей и ход событий. Только не нарушая естественного ритма жизни, можно добиться желаемой цели. Насилие, воинственность - удел варваров и создают только иллюзию победы. Применение силы не имеет смысла, так как все развивается самостоятельно по законам дао: "Дао постоянно осуществляет недеяние, однако

нет ничего такого, чтобы оно не делало. Отсутствие желания (делать) приносит покой, и тогда порядок в стране сам собой установится" (2, 41).

Принцип недеяния в даосизме - это "действие вне действия" ("вэй у вэй"), то есть самоестественное действие, порожденное природной необходимостью, а не человеческим желанием, и только человек с высшим "дэ" (добродетелью) способен осознать это. Народ перестанет бедствовать и будет самостоятельно развиваться, если правитель мудр и не грабит поданных. Такая деятельность мудрого правителя может принести народу пользу и спокойствие. Совершенномудрый правит справедливо, не притесняя своих поданных. Кто притесняет народ и не соблюдает принцип недеяния, - не в состоянии управлять страной и превращается в тирана. Недеяние в даосизме понимается как призыв к политикам оставить народ в покое и воздерживаться от активных мер, притесняющих поданных.

В конфуцианстве принцип недеяния распространяется только на личность императора, который мыслился проводником общекосмических импульсов в земной жизни. Мудрый правитель подобен полярной звезде. К ней притягиваются остальные звезды, но сама она остается недвижимой: "Шунь управлял, не действуя. Как он это делал? Он ничего не делал другого, кроме как почтительно сидел, повернувшись лицом к югу" (3, 167).

Таким образом, содержание принципа недеяния в древнеиндийской и древнекитайской философии было различным. Для буддистов этот принцип обозначал отрицание всякой социальной активности, для даосов и конфуцианцев - призыв к монарху воздерживаться от деспотической деятельности. Недеяние в буддизме выступает как цель и смысл жизни личности, путь постижения истины и средство освобождения от страданий, в даосизме и конфуцианстве как средство достижения гармонии в обществе, в отношениях между правителем и подданными. Буддизм считал политическую деятельность недостойной человека, даосизм и конфуцианство выступали за политику умеренной деятельности, ограниченную законами дао.

Литература

1. Дхаммапада. - М., 1960.

2. Дао дэ цзин. - СПб., 1998.

3. Лунь Юй /Пер. В.А. Кривцова // Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. Т. 1. - М., 1972.

Э.Э. Чистякова, г. Санкт-Петербург

К ВОПРОСУ О МЕСТЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ВМИРОВОЗРЕНЧЕСКОЙ ОРИЕНТАЦИИ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ

Как известно, годы "перестройки" постсоветского периода сопровождались коренными изменениями в общественной жизни, общественном и ин-

дивидуальном сознании. Одним из компонентов данного явления стало изменение роли и места религии и религиозных организаций в жизни современной России. Социологи, как в центре, так и других регионах страны выявляют качественные и количественные параметры происшедших изменений, их динамику и факторы, ее обуславливающие.

Так, в процессе обсуждения проблем вокруг введения в школьный курс "Основ православной культуры", а еще раньше - изучения в школе православия, сторонники тезиса о необходимости предпочтительного изучения в школе православия одним из аргументов выдвинули утверждение о приверженности большей части россиян именно этой традиционной религии. При этом они ссылались на результаты социологических опросов. Действительно, как следует из социологических исследований, среди учащихся российских школ доля верующих составляет примерно 46-48%, однако 90% из них - "пассивные верующие", а часть - просто "суеверные" (1, 222). По результатам нашего опроса более 50% учащихся идентифицируют себя с православием. Однако, следует признать, что эта самоидентификация носит все же формальный характер и практически не сказывается ни на мировоззренческой, ни на социальной ориентации учащихся.

Анкетные опросы, проведенные нами в гг.Магнитогорске и Санкт-Петербурге среди выпускников средних школ подтверждают наличие общих тенденций в отношении к религиозным ценностям среди выпускников. В 2000-2001 г. нами было обследовано 744 учащихся выпускных классов. Проведенный нами сравнительный анализ ответов учащихся гг. Магнитогорска и Санкт-Петербурга в 2000-2001 г. по вопросу о роли религии в жизни человека о общества показал, что большинство из них положительно оценивает ее роль, но у учащихся г.Санкт-Петербурга эта оценка является доминирующей:

Мнения учащихся о роли религии в жизни человека и общества (в % от числа опрошенных)

Ответы	Магнитогорск	Санкт-Петербург
«Религия определяет всю жизнь»	11,4	8,4
«Религия нужна для определения нравственных ценностей»	25,4	53
«Религия находится на окраине сознания»	17,2	8,4
«Религия необходима для обуздания страстей и низменных инстинктов»	3,5	20,5
«Религия необходима для объяснения событий и явлений, не объяснимых с точки зрения науки»	7,6	13,29
«Религия утешает и помогает в критических ситуациях»	23,3	43,4
«Религия необходима для воспитания в духе национальных традиций и культуры»	14,9	30,1
«Религия формирует эгоистов, думающих лишь о спасении своей души»	2	0
«Религия воспитывает неприязнь к другим религиям и культурам»	1,4	0
«Религия ограничивает свободу личности»	5,5	14,4

Очевидно, это обусловлено активной деятельностью православных организаций Санкт-Петербурга в различных фондах, благотворительных акциях, сфере культуры. История города, страны и ее культуры дают богатый материал, с которым школьники знакомятся на экскурсиях, занятиях по истории

и литературе, что в меньшей степени доступно для учащихся г.Магнитогорска. К тому же многие школы г.Санкт-Петербурга работают по программам нравственного воспитания, педагогике ненасилия, разработанным методическими отделами Университета педагогического мастерства и группами исследователей. Анализ программ показывает, что достаточно широко в них используются библейские материалы, а также нравственные ценности буддизма и индуизма в решении проблем нравственного воспитания и утверждения принципа ненасилия.

Таким образом, 86% магнитогорских учащихся, из числа опрошенных, признают положительную роль религии в жизни общества и человека, особенно высоко оценивая ее с точки зрения культуры и нравственности (67,1%). Эта позиция выпускников прямо противоположна мировоззренческой ориентации учащихся 1985г., когда 77,6% респондентов считали, что религия "приносит вред обществу" (2). Данные исследований, полученных в обоих городах, свидетельствуют о том, что в настоящее время в общественной жизни и учебно-воспитательном процессе в школе действует тенденция, противоположная направлению в доперестроечной школе. Она состоит в замалчивании роли религиозного свободомыслия и атеизма в истории общества и культуры. Так, только 11,7% (г. Магнитогорск) и 25,3% (г. Санкт-Петербург) респондентов признают атеизм в качестве составной части общечеловеческой культуры.

На наш взгляд, при формировании ценностных ориентаций учащейся молодежи не менее важной становится проблема более "взвешенного" отношения к религии и церкви, создание педагогических условий для воспитания своей собственной мировоззренческой позиции, характеризующейся в то же время научностью, объективностью, учетом альтернативных оценок, толерантностью.

Литература

1. Шереги Ф. Социология образования: прикладные исследования. - М., 2001.
2. Архив Магнитогорского краеведческого музея. Рукописный фонд. Раздел "Атеистическое воспитание", ед.хр. 37.

Е.А.Швецова, г.Екатеринбург

ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ТЕКСТА КОНЦА XX - НАЧАЛА XXI ВЕКА

Среди актуальных проблем конца XX - начала XXI века, обсуждаемых зарубежными и отечественными исследователями, особое внимание уделяется методологии интерпретации текстов. Подобное изменение ситуа-

ции связано с тем, что именно с конца 50-х годов XX века формируется, так называемое информационное общество. В философской и культурологической мысли центральное место занимает проблема языка. Известно, что всё бытие человека в мире - это своего рода "проживание в языке" (как пишет М.Хайдеггер, "язык есть дом бытия"). Таким образом, язык рассматривается как главное средство коммуникации людей и, соответственно, подчёркивается его диалогический характер. Были выдвинуты новые концепции (Ю.Хабермас - концепция коммуникативного действия, Ж.Лиотар - языковые игры), главный акцент в которых был "перенесён" на область различных контактов, в процессе которых происходило обновление, изменение и обогащение культурного потенциала.

Важно отметить, что в любой отдельно взятой культуре содержится множество несходных смыслов, для лучшего понимания которых необходимо воспользоваться процедурой истолкования / интерпретации. При выделении двух главных объектов интерпретации - "вещей" (реальных событий, явлений) и "текстов", главной задачей интерпретации является, по мнению К.Гирца, "попытка выделить "сказанное" из исчезающего потока происходящего и зафиксировать его в читаемой форме".

Причём следует учитывать, что любое отдельно взятое явление в аспекте интерпретации, безусловно, будет содержать элемент "непредсказуемости", "неисчерпаемости", "немыслимости" (Л.М.Баткин). Отсюда возникает одна из основных проблем интерпретации - множественность интерпретаций. Оценка данной проблемы не может быть однозначной. Многое зависит от того, каких позиций придерживается тот или иной исследователь, допускает ли он вариативность истолкований ("открытость текстов" - М.М.Бахтин (1), У.Эко (2, 18), "восполнение" - Ж.Деррида (3, 27)) или придерживается некоторой однозначной идеи, усвоенной в виде образца (однозначность интерпретации).

Анализ проблемы множественности интерпретаций содержится в работах многих известных исследователей, в частности П.Рикёра, Х.-Г.Гадамера, У.Эко. Известный французский исследователь П.Рикёр считает множественность интерпретаций "не недостатком, а достоинством понимания" (4, 8). Аналогичных взглядов придерживается Ж.Деррида, полагающий, что "гетерогенность" является основным условием "различия, установки отношений между людьми" (3, 23). О том, что "внутри речи присутствует скрытый смысл", подчёркивает и Х.-Г.Гадамер (5, 65).

Таким образом, интерпретация не является однонаправленным движением сознания, а требует согласования с опрашиваемым. В процессе интерпретации наблюдается слияние некоего уже имеющегося смысла и вновь приобретаемого. Однако, как справедливо отметил Д.В. Пивоваров, "парные категории выражают разные опыты, разные факты и разные мироотношения, и, в силу равновеликости этих опытов ни одному из них нельзя отдавать явного предпочтения и невозможно игнорировать ни один из этих опытов" (6, 10).

Второй главной проблемой интерпретации является проблема адекватности интерпретаций. В этом случае исследователям необходимо воспользоваться, так называемым сравнительным методом, с целью выявления неправомерных истолкований. Возникает определённая трудность,

связанная с тем, что одно и то же явление может рассматриваться с совершенно разных сторон.

Третья проблема - проблема плодотворности истолкования в связи с учётом временной дистанции. С точки зрения культурологии, в данном случае применим комплексный подход. Например, для того, чтобы конкретная культура была осмыслена в реальной целостности, функционировании и развитии, необходимо отказаться от одностороннего аналитического "расчленения" её на составляющие и попытаться рассмотреть её, руководствуясь органическим сочетанием приёмов нескольких смежных дисциплин. По мнению английского исследователя Л.Уайта, при изучении культуры необходимо использовать "три типа интерпретации: исторический, эволюционный и функциональный" с целью возможности её дальнейшего развития.

Положительная значимость позиции "внеаходимости" понимающего во времени, в пространстве, в культуре проявляется в формировании объективности. Известно, что Х.-Г.Гадамер считал, что "подлинное понимание не является мгновенным, оно требует исторической дистанции". И даже при критическом анализе того или иного явления традиция не прерывается, а является условием достижения понимания. Следовательно, необходимо отказываться от устоявшихся методов восприятия объектов, уходить от клише.

Проблема методологии интерпретации всё больше приобретает ценностное значение. Данная проблема, безусловно, должна разрабатываться как в философском, так и в культурологическом контекстах, позволяя выявить многообразие и глубину осмыслений тех или иных проблем.

Литература

1. Бахтин М.М. *К методологии гуманитарных наук* / М.М.Бахтин. Эстетика словесного творчества. - М., 1979.
2. Умберто Эко. *Два типа интерпретации* // *Новое литературное обозрение*. - 1996. - № 21.
3. Деррида Ж. *О грамматологии*. - М., 2000.
4. Рикёр П. *Конфликт интерпретаций*. - М., 2002.
5. Гадамер Х.-Г. *Актуальность прекрасного*. - М., 1991.
6. Пивоваров Д.В. *Метод антиномизма в русской философии* // *Судьба России: исторический опыт XX столетия: Тезисы Третьей Всероссийской конференции*. - Екатеринбург, 1998.

Е.А. Ширяева, г. Екатеринбург

КРИЗИС ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Информация, признанная сегодня "третьим компонентом бытия наряду с энергией и материей", моделирует новую реальность. Масс-медиа особым образом опосредуют опыт человека, изменяя онтологические структуры сознания (время, пространство) в соответствии с условиями своего фун-

кционирования. При анализе этих изменений необходимо понимать относительность тех плюсов, что дает человеку тотальная включенность в информационную среду. Оптимизм по поводу открывшихся человеку таких новых возможностей, как "коммуникационное раскрепощение" (1), оправдан лишь отчасти. Вопросы экологии сознания, духовности, культуры приобрели еще более острую форму. Представляется важным видеть тот предел, где заканчивается удовлетворенность гносеологической потребности человека и начинается переизбыток информации и как следствие, потеря чувства адекватности, расшатывание личной системы ценностей, существование на поверхности вещей.

В основе развития средств массовой коммуникации лежат потребности постиндустриального производства охватить как можно больше сфер человеческой активности, придать всем процессам массовый характер. Эффективность этого процесса зависит от степени свободы информации от любого контекста и, в первую очередь, личного. Действительно, для того беспрепятственного циркулирования информации, что ставит условием постиндустриальное общество, она должна быть одинаково воспринята всеми членами общества вне зависимости от их возраста, социального положения, образования, профессии и т.д. Отрицая обусловленность человека традициями, системой ценностей и игнорируя его самоидентификацию, информация обезличивает человека. В сознание проецируется нейтральный по отношению к человеку мир. По мнению В.В.Савчука, "информация - стерилизованное знание" (2). Бесповоротный разрыв с традицией оборачивается разрушением самых устойчивых компонентов сознания, утрачивается значимость прежних идеалов, сложившихся ценностей.

Доступность информации для человека, возможность для большого количества людей приобщиться к новым знаниям, ценностям цивилизации требует комментария. Вернее, переноса акцента с существования этой возможности на способы, методы ее использования. Поскольку поток информации не имеет смысловой логики (по крайней мере, не требует), основной характеристикой информационного общества является его фрагментарность, хаотичность продуцируемых смыслов. Такая мозаичная модель коммуникации (в отличие от классической миссионерской модели: информация из одного источника, обладающего статусом истинности, поддерживаемая определенной системой ценностей) определяет принцип случайности в получении и усвоении знания современным человеком.

"Навигация" в пространстве масс-медиа - это набор произвольных ориентиров кратчайшего времени действия. К ним относятся мода, массовые стереотипы сознания и настроения, имиджи как временный образ себя для конкретных обстоятельств. Кроме того, человек, вписанный в средства массовой коммуникации, становится носителем ценностей разных субкультур. Быстрая смена ценностных ориентиров, их эклектичность противоречат фундаментальному требованию целостности личности. Система ценностей, как каркасная основа духовности человека, оказывается весьма неустойчивой, лишается самого качества системности.

В информационном обществе понятие свободы превращается в произвол, диалог подменяется коммуникативностью, система ценностей пере-

живает кризис востребованности. Коммуникативная личность в произвольном движении по необозримому информационному пространству обречена на потерю. Восстановление подлинных для человека ценностных ориентиров, в этом случае, рассматривается, как шанс вернуться к самому себе.

Литература

1. Олешко В.Ф. *Массово-коммуникационные процессы и духовное обновление личности: синергетический аспект // Духовность и культура. - Екатеринбург, 1995.*
2. Савчук В.В. *Человек постинформационного общества // Вестник Санкт-Петербург. ун-та. Сер 6, вып.3, (№ 20).*

Н.В. Шихардин, г. Курган

ЖАН БОДРИЙАР: ЦЕННОСТНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

1. Предметом глобалистики как относительно самостоятельного направления исследования в системе социокультурного знания является достаточно широкий спектр процессов глобализации, общие тенденции мирового развития, связи между их экономическими, политическими, религиозными и другими параметрами. Однако обрести парадигмальный характер глобалистика может, только выходя на проблемы человеческого бытия. Смыслопереживательная составляющая человеческой жизни онтологична по своей сути, она представляет собой факт динамичного духовного бытия. И хотя смыслопереживания личности, общности не могут быть полностью объективированы на языке понятий, они становятся объектом познания и самопознания.

2. Минувший век показал как достоинства и ограниченность классического разума, так и возможность иных, неклассических подходов к пониманию социальной и исторической реальности. Поскольку постнеклассическая рациональность учитывает соотнесённость знаний об объекте не только средствами исследования, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности, она способна продуцировать обсуждение смысложизненного, ценностного содержания процесса глобализации. Подтверждением этого могут служить работы профессора Парижского университета Жана Бодрийара.

3. Ещё в начале 80-х годов им было опубликовано небольшое по объёму исследование "В тени молчаливого большинства, или Конец социального", указывающего на те социальные сдвиги, которые свидетельствовали об истощении сил, лежащих в основе современной цивилизации. По мнению автора, распространение либерализма на все сферы общественной жизни приводит к разрушению социального как институций, рационально канализирующих активность человека, к производству молчаливого большинства. Масса впитывает всю социальную энергию, и та перестаёт быть социальной энергией; масса вбирает в себя все знаки и смыслы, и те уже не являются знаками и символами; она поглощает все обращённые к ней призывы и от

них ничего не остаётся. Специфика социального исчезает, "его исторической и логической определённости больше не существует ...у социального больше нет имени, вперёд выступает анонимность" (1, 25). Такая трактовка социального укоренена в философской позиции Ж.Бодрийара - знаковой фигуры постмодернизма.

4. Именно постмодернизм определяет критический характер его теории. Критика Бодрийара направлена, во-первых, на современное общество; во-вторых, на теории, застывшие в своём восприятии реальности и потому описывающие вместо действительной жизни абстрактную схему: в лучшем случае - идеал, в худшем - "идеальный тип".

4.1. По Бодрийару, эпоха постмодерна - эпоха видимостей, когда основные формы жизни виртуализируются, превращаясь в знаки, образы событий: "хор греческой трагедии на американском телевидении заменил смех, он перенесён на экран, интегрирован в зрелище, и это экран хохочет, это он развлекается" (2, 119). Для описания этого социального феномена им разрабатывается теория симулякра. Симулякр (от французского *simulacre* - подобие, видимость) - одно из ключевых понятий постмодернистской французской философской мысли, возникшее в связи с проблемой различия и тождества, соотношения копии и оригинала. Симулякр - это фантом сознания, кажимость, то, что воспроизводит образ объекта вне его субстанциальных свойств.

Ж.Бодрийар определяет социальную реальность как симулятивную: образ реальности имеет не меньшее значение, чем сама реальность, симулякры живут собственной жизнью: рождаются, стареют, умирают независимо от значений, их породивших. Императивом обыденного сознания становится удовольствие, оно присутствует во всех артефактах повседневности; постоянный разговор об удовольствии создаёт иллюзию его постоянного присутствия в мире. Если "симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка - на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка - на основе структурного закона ценностей" (3, 113), в силу которого всё становится эквивалентным, равноценным. Происходит нивелировка ценностей, их опошление, и в этот момент всеобщего упрощения окончательно уходят страсть, идеал и торжествует банальность (1, 89). Западный мир входит в стадию энтропии - физической формы обезличивания.

4.2. Следуя логике Бодрийара, эпоху постмодернизма следует рассматривать, опираясь на принципиально иной тип дискурса, чем при анализе предыдущих исторических форм социальности. Традиционный способ исследования с привычными константами: логичность, форма - содержание, доказательство - опровержение и т. п. - должен быть заменён иными принципами узнавания и толкования реальности, вырастающими из неё самой. Главным становится способ использования и репрезентации в культуре того или иного феномена. Ложным может оказаться и образ явления, и метафизика его присутствия в мире, и способы его истолкования. Саморазрушающаяся, по оценке Бодрийара, общество не может быть описано в застывших терминах, которые не признают его и своей собственной симулятивной природы.

4.3. Эквивалентность симулякров разрушила ценностный потенциал западной культуры, сведя её достоинства к технологичности, функциональности, эффективности. Люди перестают ценить либеральные ценности: они не хотят пользоваться своим правом избирать и быть избранным; они не заботятся о свободе информации, обнаружив, что одновременно с ростом информации множится и дезинформация, массам преподносят смысл, а они жаждут зрелищ. То же самое происходит и со свободой: в умеренном количестве она - благо, в избыточном - зло. Ж.Бодрийар указывает на необходимость различать свободу и освобождение. "Свобода - это идеал, трансцендентальная и непреходящая ценность, и взаимоотношение субъекта со своей свободой - это вопрос философии, морали" (4, 86). Освобождение - акт безнравственный, так как освобождаются и силы зла, и силы добра. В иные моменты они уравниваются друг друга, но, как иронизирует Бодрийар, это равновесие неустойчиво, ибо к добру человек испытывает лишь стремление, а к пороку - тягу. Теряет свой сакральный, символический смысл и церковь, хотя она успешно функционирует как социальный институт, как объединяющая социальная сила, вдохновение из неё ушло. Массы растворили религию в переживании чудес, истинно христианским Запад был лишь в Средние века. Описывая симптомы кризиса социального, Бодрийар фиксирует различия в процессах гибели ценностей в Старом и Новом свете: у Европы - кризис исторических идеалов, вызванный невозможностью их реализации, у Америки - кризис реализованной утопии (2, 151).

5. Мир, утративший свои ценности, утверждает Бодрийар, ревностно относится к другим мирам, у которых эти ценности есть. Равнодушие дает силу для экспансии. Глобализация - это ценностный конфликт, в основе которого лежит не стремление навязать, продать, подарить свои ценности, а месть за их утрату. Это стремление упростить, обеднить ценности иной культуры: когда своих ценностей не осталось, надо разрушать чужие.

Китай, Япония, Индия - носители уникальных культур, но сегодня они не противопоставляют себя открыто процессу глобализации. Их культуры не антагонистичны западному мондиализму, хотя существует множество религиозных, этнических, лингвистических противоречий, которые могут в любой момент взорвать ситуацию. Что касается исламского мира, то он отрицает универсальный консенсус относительно западных ценностей прогресса, рациональности, демократии и морали. Это противостояние, считает Ж.Бодрийар, не имеет религиозной сущности, нынешний ислам - отнюдь не варварская, архаическая, средневековая сила, а сила современная, противостоящая мондиализму и модернизму в их системе координат: политических, экономических, технологических и ценностных.

Глобализация в её ценностном измерении - это попытка решить проблемы системы, которая находится в состоянии борьбы со своей внутренней катастрофой и несет в себе нечто самоубийственное. Терроризм со своими религиозными, фанатичными мотивациями становится посредником, "оператором" кризиса, это "внешняя сила, которая приходит извне принять участие во внутренней драме системы" (4, 41).

Прогнозы Ж.Бодрийара апокалиптичны для западного мира: глобализация меняет не только характер противоречий, но и форму их проявления

и разрешения. Если прежде мир сталкивался с кризисами, то нынешняя ситуация создаёт идеальные условия для мировой революции - иного способа оспорить огромные привилегии абсолютного меньшинства населения нет у обитателей всемирного гетто.

Жана Бодрийара называют меланхолическим Ницше. Он глубоко разочарован в том, что в европейской культуре принято называть общечеловеческими ценностями, понимаемыми как инварианты или универсалии культуры, как своеобразный цементирующий материал, объединяющий разнородные социальные образования. Но из его критики ушла та страсть, которая сжигала Ницше, он не требует переоценки ценностей: "Наши старые ценности - революция, прогресс, свобода - исчезли прежде, чем мы к ним приблизились, так и не получив возможности материализоваться. Отсюда и меланхолия" (2, 153).

Позиция Бодрийара отражает характерное для европейской гуманистической культуры нарастание нигилистических и релятивистских тенденций, которое вряд ли можно объяснить лишь умонастроениями довольно узкого круга гуманитариев, больше всего боящихся самим впасть в банальность. За манифестно-шокирующими приговорами истории, несомненно, лежат объективные социокультурные основания, и их звристический посыл очевиден.

В одном из своих интервью Бодрийар вспоминает новеллу Х.Л. Борхеса, где идёт речь о некой империи, которая, поработив соседние народы и приговорив их оставаться по ту сторону зеркала, быть отражением своих хозяев, слишком поздно обнаружила, что эти народы вновь обретают свои черты, выходят из зазеркалья и готовы к борьбе за свою идентичность. Только в том случае, если признание различий станет универсальной ценностью, может появиться шанс, что конец истории окажется просто одной из многих уловок истории.

Литература

1. Бодрийар Ж. *В тени молчаливого меньшинства, или Конец социального*. - Екатеринбург, 2000.
2. Бодрийар Ж. *Америка*. - СПб, 2000.
3. Бодрийар Ж. *Символический обмен и смерть*. - М., 2000.
4. Baudrillard J. *La Transparence du Mal*. - Paris, 1990.

НЕТЕРПИМОСТЬ В ДИАЛОГЕ О ТОЛЕРАНТНОСТИ: ВЛ.СОЛОВЬЕВ И В.РОЗАНОВ

*Друг другу мы тайно враждебны,
Завистливы, глухи, чужды.
А как бы и жить и работать,
Не зная извечной вражды!*

А.Блок

Вести ретроспективный диалог, осваивая философское наследие прошлого, нередко проще, нежели проявлять понимание и терпимость в отношении философских концепций современников. И чем многограннее учение, парадоксальнее идеи, чем интимнее они слиты с системой ценностей мыслителя, тем чаще на месте диалога возникает открытая конфронтация. Всегда ли подобные ситуации контрпродуктивны или они могут стать катализатором процесса развития общественной мысли? Один из вариантов ответа на этот вопрос можно обнаружить, рассмотрев полемику между Вл.Соловьевым и В.В.Розановым.

В судьбах этих русских мыслителей множество несовпадений, но они принадлежали к одной исторической эпохе, сближаемые неприятием позитивизма, глубоко религиозным, мистическим подходом к осмыслению мира, что определило сначала их заочный интерес к друг другу, а потом и личное знакомство. Poleмика между ними начинается в 1890 году с рецензии Соловьева на книгу Розанова "Место христианства в истории" и вбирает в себя несколько ключевых тем: возможность религиозной терпимости, понимание пушкинского дара, в частности, и природы творчества вообще, эсхатологическое понимание мира. Мы рассмотрим лишь первую из них.

Поводом к началу конфликта стала статья Соловьева "Исторический сфинкс", в которой речь шла о необходимости свободы веры. Православие, по мнению автора, аргументированно толерантно, поскольку заключает в себе "требования, имеющие два предела: будьте совершенны как Отец ваш небесный совершенен есть; и низший, минимальный предел, совпадающий с естественным требованием справедливости" (1, 101). Абсолютный идеал существует только в стремлении, в процессе достижения, но справедливость должна быть реальной, осуществленной основой жизни, без которой эта жизнь не может иметь никакого достоинства. Однако существующее православие подобно сфинксу с прекрасным женским лицом и звериными когтями. Оно содержит как религиозную толерантность, так и нетерпимость по отношению к представителям иных конфессий и религий. И как только дело из области отвлеченных формул переносится на жизненную почву, различие между ними стирается и всегда в пользу второго (1, 100).

Развернувшаяся полемика приняла весьма некорректные формы, и аргументы ad hominem стали ее составной частью наряду с доводами фи-

лософскими, теологическими и историческими. Сначала Розанов в статье "Свобода и вера" развивает тезис о том, что церковь, "как и все, живущие каким-нибудь утверждением, ...допускает свободу лишь при условии слияния с собой" и "не допускает какой-либо борьбы с собою" (2, 288). По его мнению, "...доля свободы, уже теперь допущенной церковью, безмерно превышает ту, которая допустима по существу ее веры в себя" (2, 288). Согласиться на обсуждение истин своей веры церковь не может - не по боязни их колебания, но по отвращению к подобному обсуждению.

Розанов, опираясь на учение Августина о *liberty minor* и *liberty major*, обосновывает понятие субъективной свободы и делает категорический вывод: терпимости нет в вере, в церкви, в религии, ...негодование и наказание есть то, что следует после долготерпения, любви... долготерпения без конца не указал человеку Бог" (2, 292).

Соловьев ответил статьей "Порфирий Головлев о свободе и вере", обвинив оппонента в искажении некоторых исторических фактов, в смешении полицейских и идеологических средств борьбы с противником: "Вопрос был и есть только в том: какими средствами должно защищать истину веры - духовным ли оружием, то есть словом убеждения и обличения лжи, или же вещественным оружием: то есть принуждением к молчанию тюрьмою, ссылкой и т.п." (2, 288).

Для Розанова, который не раз демонстрировал свое неприятие М.Е.-Салтыкова-Щедрина как писателя и публициста, обвинение в псевдохристианском фарисействовании было вдвойне чувствительное. Соловьев попытался объяснить, утверждая, что образ Иудушки относится не к конкретному эмпирическому автору, а к явлению, "духу", но услышан не был, да и объяснения его выглядели не слишком убедительными.

Розановский "Ответ г. Соловьеву" полон оскорбительных высказываний. Он называет Соловьева "слепцом, ушедшим в букву страницы", "блудницей, бесстыдно потрясающей богословием", "татем, прокравшимся в церковь". Он предсказывает наступление новой эры, когда православие и русский народ должны будут сменить светлые ризы радости на черные ризы скорби и проявить нетерпимость к апологии католицизма, который с теологической точки зрения является пелагианской ересью (3, 156). Позднее Розанов заметил, что первая подобная попытка принадлежала Чаадаеву, вторая - Соловьеву, третья - Бердяеву. В этой же статье Розанов формулирует свое понимание усиливающегося противостояния с Соловьевым: "...Мы живем различными утверждениями: он - утверждением хаоса, разрушения; ... я - утверждением планомерного движения в истории" (3, 157).

Соловьев выбирает более деликатное, но не менее болезненное оружие: иронию. В одном из его стихотворений герой мечтает о наказании тех, кто преступил божественные заповеди; о времени, когда "культуры западной начала падут при громе колесниц", когда "на воздух кирпичи полетят", "на океане Ледовитом божницы чукчей затрещат". И хотя это стихотворение не имело посвящения, современникам было ясно, о ком идет речь. На слуху у многих были и иные, не менее сатирические строки.

Точку или скорее многоточие на этом направлении конфликта поставила статья Соловьева "Конец спора". Отмечая противоположность полити-

ческих позиций и взглядов на национальный вопрос, он отвергает предложенный оппонентом "высший идеал", содержащий чуждую христианству проповедь нетерпимости. Соловьев видит источник заблуждений Розанова в подмене общего частным, в бесосновательном присвоении себе права говорить за Россию (4, 154).

Смерть Соловьева не прекратила полемику, но внесла в нее коррективы. В последней работе, непосредственно обращенной к своему антагонисту - "Памяти Вл.Соловьева", Розанов назовет его самым ярким за истекшую четверть века светочем философской и философско-религиозной мысли и выразит сожаление по поводу формы их диалога: "Хоть поздно, но можно и хочется обратиться к нему не общее всем людям надмогильное "прощай", но и отдельное свое прости" (5, 68).

Возможно, одна из причин взаимного непонимания, ставшего постоянным спутником данного диалога, заключается в том, что образы и личности его участников были глубже их философских систем, определяя присущий им пророческий дар. Они шли в своем ощущении мира от разных оснований и поэтому бессознательно боялись друг друга. Страшный, странный, необъяснимый, сухо-аскетичный, неприятно-старческий, воистину-темный - это Розанов о Соловьеве. Органист, пифик, юродствующий, вдохновляющая сила которого идет откуда-то снизу - это Соловьев о Розанове. В романтически-утопическом пророчестве Соловьева высшей ценностью выступает всеединство. В основе пророчества Розанова - доведенный до крайнего предела ценностный релятивизм, умение видеть в каждом бытовом факте отражение вечного, вневременного и одновременно национально-самобытного.

Противостояние Соловьева и Розанова назлектризовывало общественное мнение, подтверждая невозможность монополизировать истину, способную выразить себя и в терпимости, и в нетерпимости, смотря по обстоятельствам времени и складывающейся судьбе. Противоположные концепции образовали ту ось, вокруг которой шло столкновение нового уровня знания, понимания, новой системы ценностей. "Розанов, конечно, страшный разрушитель, - записал в своем дневнике М.П.Пришвин, - но его разрушение истории... столь глубоко, что ближайший сосед его на том же пути неминуемо должен уже начать созидание" (2, 119).

Подобно тому как полемика между гегельянской школой и последователями А.Шопенгауэра дала импульс развитию европейской философии, конфликт ценностей, исповедуемых Вл.Соловьевым и В.В.Розановым, стимулировал развитие русской философской мысли и национального самосознания. "Зачем мы ссорились с Владимиром Соловьевым? Ведь мы оба были пророки..." - последнее, что сказал о своем оппоненте умирающий Розанов (3, 327).

Литература

1. Соловьев В.С. Сочинения: В 3 т. Т. 2. - СПб., 1996.
2. Розанов В.В.: *pro et contra*: В 2 т. Т. 1. - СПб., 2002.
3. Соловьев В.С.: *pro et contra*: В 2 т. Т. 1. - СПб., 2002.
4. Соловьев В.С. Сочинения: В 3 т. Т. 3. - СПб., 1996.
5. Розанов В.В. *Собр.соч.*: В 10 т. Т. 4. - М., 1995.

ГУМАНИТАРНАЯ КУЛЬТУРА КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ

Дальнейшая демократизация общества и увеличение информационного потока ежеминутно ставят человека в ситуацию того или иного выбора. Благополучие, а порой, и жизнь зависят от правильности принятия этих решений, что требует повышения личной ответственности. В связи с этим встает проблема подготовленности индивидуума к данному виду деятельности.

Современный мир предоставляет возможность человеку самому создавать свою систему ценностей, предоставляя в качестве "заготовок" широкий спектр вариантов сконцентрированных в культуре. У нас не вызывает сомнений наличие данного вида потребностей у каждого человека, мы видим отличия лишь в уровне осознанности и самостоятельности. Так, например, М.С.Каган выделяет следующие культурные потребности: в знаниях, в ценностях, в других людях, в проектах, в вещах, в дополнительном иллюзорном опыте (1, 147). Для их удовлетворения, необходимо выработать индивидуальные способы ориентации в окружающей действительности. В качестве одного из них мы можем использовать гуманитарную культуру.

При анализе содержания гуманитарной культуры, которая включает в себя в качестве базовых компонентов гуманистические ценности, гуманитарные знания, бескорыстную помощь как деятельность, становится очевидным ее доминирующее духовное начало. Это не означает, что материальная сторона в ней отсутствует. Последняя является важной составляющей, необходимой для полноценного функционирования гуманитарной культуры, но, тем не менее, не доминирующей. Поэтому, если при определении места гуманитарной культуры придерживаться традиционной классификации, то гуманитарную культуру можно отнести к сфере духовной культуры, соотнося как частное и общее. Гуманитарная культура является подсистемой в системе духовной культуры.

В исследовательской литературе мы часто встречаем использование понятий "гуманитарная культура" и "гуманистическая культура" в качестве синонимичных. По нашему мнению, оба понятия характеризуют сферу духовной культуры, но они не являются равноположенными, поскольку "гуманистическая культура" характеризует явление, не имеющее локальных границ: она универсальна и проявляется в гуманитарной культуре в огромном множестве различных сфер деятельности. При стратификации трех вышеперечисленных понятий мы получили следующие результаты (см. схема 1).

Человеческая деятельность включает два аспекта: деятельность сообщества людей (социальный) и деятельность отдельного индивидуума (индивидуальный), что делает возможным классификацию культуры по количеству участников деятельности. В работе А.Моля "Социодинамика культуры" большое внимание уделяется вопросам гуманитарной культуры. Трудно

не согласиться с мнением исследователя, выделяющего в структуре культуры два вида: общественную и личную. Согласно данной классификации, мы представляем целесообразным выделение в структуре гуманитарной культуры ее общественные и личностные составляющие (2, 51). В соответствии с данной классификацией мы считаем возможным выделение внутри целостного явления гуманитарной культуры два подвида: социально-гуманитарный и индивидуально-гуманитарный.

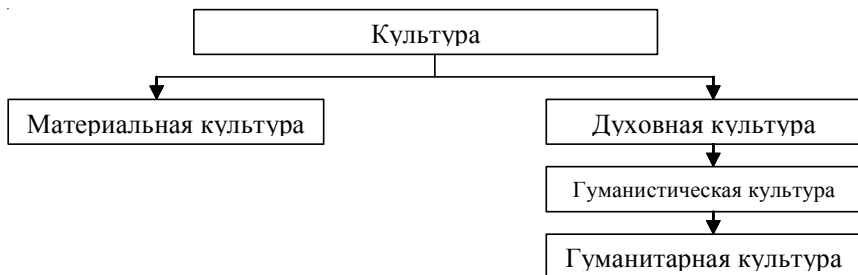


Схема 1. Гуманитарная культура в структуре культуры

Социально-гуманитарная культура является одним из видов социальной (общественной) культуры, поскольку, существует специфический вид деятельности - гуманитарная деятельность. Э.С.Маркарян не использует понятия "гуманитарная культура", однако в структуре социорегулятивной подсистемы культуры наряду с соционормативной и когнитивной формами выделяет гуманитарную сферу и считает воспроизводство отдельных индивидов основной ее функцией (3, 62-71).

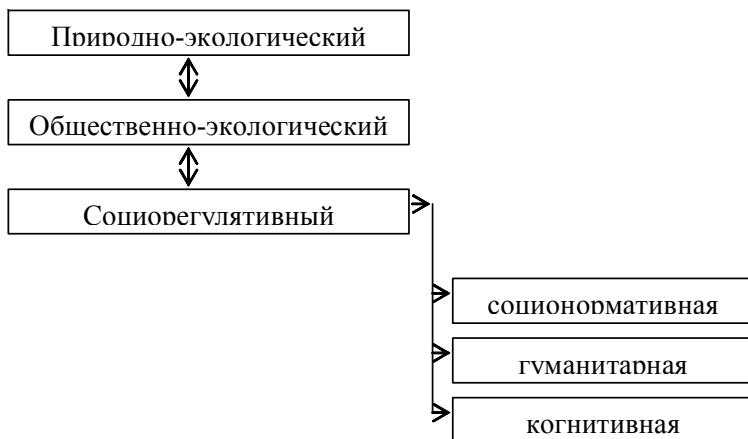


Схема 2. Уровни и сферы культуры (по Э.С.Маркаряну)

М.С.Каган определяет гуманитарную культуру как "массив способов и плодов деятельности людей, который ориентирован экзистенционально, т.е. направлен на воплощение, утверждение и развитие человеческой духовности, которые - подобно науке и технике, экономике и способам социальной организации имеют собственную логику существования и развития, независимо от того, благоприятны или враждебны человеку их достижения" (4, 161).

Говоря о возможном спектре вариаций индивидуальной культуры, М.С.Каган выделяет пять основных ее типов: "культура эрудита", "культура практика", "культура моралиста", "культура общительного человека", "культура художника". По мнению Кагана, тип "культура эрудита" "разделяется на два подтипа - социально-гуманитарный и естественно-технический" (5). Автор выделяет антагонизм между двумя видами культур (социально-гуманитарным и естественно-техническим), что обусловлено определенными социальными условиями. Однако, несмотря на возможность преодоления антагонизма, как считает исследователь, различия между ними все равно сохранятся, поскольку они обусловлены особенностями лежащих в них типов знания и, как следствие, особенностями психологии добывающих их людей.

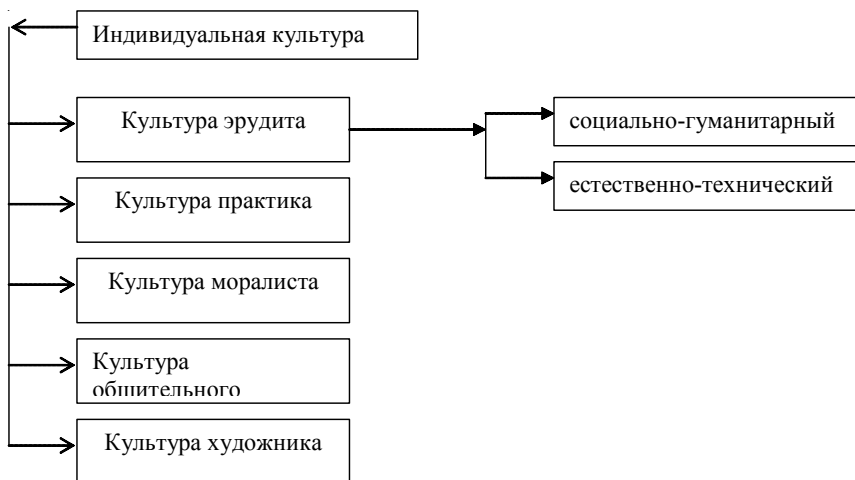


Схема 3. Виды индивидуальной культуры (по М.С.Кагану)

Проблема использования гуманитарной культуры в качестве средства воспитания человека сегодня рассматривается в педагогических исследованиях. Анализ работ ряда современных исследователей показывает, что понимание индивидуальной гуманитарной культуры как определенного объема знаний, умений и навыков в гуманитарной области на сегодняшний день является не актуальным. Происходит постепенное осознание уникальности, психологичности данного явления, которое позволяет гармонично сочетать универсализацию и индивидуализацию, глубину внутренней духовной жизни с полноценной социальной реализацией. Так, например, В.А.Сластенин приходит к выводу о том, что гуманитарная культура "представляет

собой упорядоченную совокупность общечеловеческих идей, ценностных ориентаций и качеств личности, универсальных способов познания и гуманистических технологий профессиональной деятельности" (6, 16).

Гармонией знания, чувств, общения, творческого действия считает Е.Н.-Шиянов гуманитарную культуру. Она характеризуется внутренним богатством личности, уровнем развития ее духовных потребностей, уровнем их интенсивности в созидательной творческой деятельности. Сущность гуманитарной культуры выражают гуманистические ориентации (7). "Гуманитарная культура, - подчеркивает Н.Б.Крылова, - это не обладание знанием о культуре, а целенаправленная творческая деятельность в ее процессе и системе (в науке, морали, в общении, искусства, самосовершенствовании)" (8, 20).

По мнению Н.Г.Сикорской, гуманитарная культура, представляет "...собой совокупность эмоционального, когнитивно-мотивационного, конативного и коммуникативного компонентов, в структуре которых интегрируются наиболее значимые ценностные ориентации и качества личности, выражающие ее интеллектуальные, коммуникативные, эмоциональные, волевые, деятельностные проявления, без которых ни одна из культур не получит своего развития" (8, 23).

Таким образом, гуманитарная культура, присвоенная индивидом, органично превращается в сложное интегративно-личностное образование, активно способствующее творческому самораскрытию личности. Кроме того, мы считаем, что она способна вооружить человека универсальными способами ориентации в постоянно изменяющемся мире, создавать и корректировать его ценностные ориентации, осваивать механизмы индивидуально-го саморазвития, самосохранения и психологической защиты.

Высоко оценивая возможности гуманитарной культуры, М.С.Каган подчеркивает, что "...значение гуманитарной культуры, состоит в том, что она всеми доступными ей средствами - теоретическими, практическими, педагогическими и художественными - утверждает и формирует в сознании общества идею высшей ценности Человека, понимаемого в диалектически противоречивом единстве индивидуального и общечеловеческого. В единстве, реализующемся в общении, в диалектических связях "Я" и "Ты" как свободных и потому уникальных, но и необходимых друг другу личностей. Именно в этом состоит историческая миссия гуманизма как системного свойства антропоцентричного типа культуры, т. е. такого, которое соотносит с интересами свободного развития целостного Человека все содержание культуры - и его взаимоотношения с природой, и формы организации общественной жизни, и отношения людей друг к другу" (4, 161 - 162).

Литература

1. Каган М.С. *Философия культуры*. - СПб., 1996.
2. Моль А. *Социодинамика культуры / Пер. с франц.* - М., 1973.
3. Маркарян Э.С. *Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ)*. - М., 1983.
4. Запесоцкий А.С. *Гуманитарная культура как фактор индивидуализации и интеграции молодежи. Дис. ...д-ра культурологии.* - Санкт-Петербург, 1996.
5. Каган М.С. *Человеческая деятельность*. - М., 1974.
6. Сластенин В.А. *Гуманитарная культура специалиста // Магистр*. - 1991. -№1.

7. Шиянов Е.Н. *Теоретические основы гуманизации педагогического образования: Автореф. дис. ...д-ра. пед. наук. - М., 1991.*
8. Сикорская Н.Г. *Развитие гуманитарной культуры учителя как основания его профессионализма. Дис. ...канд. пед. наук.- Ставрополь, 1996.*

Н.Г.Юровских, г.Курган

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ДУХОВНОСТЬ

Философия, изучая проблему духовности, связывает ее с отношениями между людьми, их ценностным общением. Так, Н.А.Бердяев утверждал, что "человека можно понять только через дух. ...В порядке природы господствует детерминизм и безличность, в нем неуловима победа смысла, в порядке же духовном господствует свобода, и все основано на личности и личных отношениях, в нем побеждает смысл" (1, 380, 381). Отсюда терпимость, по мнению Н.А.Бердяева, создается только на духовном уровне отношений между индивидами. Эту же идею поддерживает и Р.Л.Лившиц, связывая духовность с гуманными отношениями между людьми. Быть духовным, утверждает он, значит "открываться миру - значит в конечном счете принять другого человека в его собственной человеческой определенности, как наивысшую ценность, как цель, но не как средство для реализации других целей" (2, 49).

Принять другую личность как данность, с ее самоценным смыслом, выраженным в ее духовности, означает отнестись к ней толерантно. Различный уровень образования, социальный статус индивидов не мешают толерантному общению, ибо в духовной сфере нет иерархизма, все являются личностями. О высшем уровне духовности и толерантности свидетельствует примат нравственных ценностей. Связь толерантности и духовности заключается и в том, что им имманентно присуща свобода - свобода выбора, свобода обмена ценностями, свобода выражения ценностной позиции. Духовность и толерантность несовместимы с идеологией принудительного осчастливливания.

Толерантность как раз и выражается в том, что индивиды согласовывают свои ценности, отыскивают их общее основание, осуществляют диалог. Понятие "духовность" шире по содержанию, чем понятие "толерантность", оно включает "толерантность", но не сводится к ней, характеризуя ориентации и на теоретические, эстетические, религиозные ценности. Вместе с тем "толерантность" шире "духовности", так как представляет общий механизм выражения духовности в сфере общения индивидов.

Толерантность, таким образом, не просто связана с духовным миром человека-индивида, а является его составляющей и специфическим духовным качеством. Нет серьезных оснований относить, как это делают некоторые философы, толерантность к эмоционально-душевному (В.Г.Федотова) или к прагматическим качествам человека-индивида (А.А.Гусейнов). Попытаемся обосновать нашу точку зрения.

Во-первых, толерантность выражает специфику духовности и духовных

качеств личности, ибо обусловлена духовными потребностями человека-индивида и направлена на создание его духовного мира. Толерантность позволяет выявить значимость другой личности, ценность внутреннего мира другого и накладывает определенную ответственность на индивида понимать и принимать других индивидов как ценность. Как духовное качество личности толерантность способствует формированию открытости индивида, стимулирует выработку жизненной ориентации на существование, бытие, а не на обладание, участвует в создании духовных ценностей индивида.

Во-вторых, толерантность является общечеловеческой, общезначимой ценностью, которой придерживается большинство людей. Для современной гуманитарной мысли проблема структуры и формирования общечеловеческих ценностей еще не разрешена, тем не менее, для многих очевидно, что эта система находится в процессе становления. По мнению С.М.Шалютина, терпимость не только относится к общечеловеческим ценностям, но и является важнейшим условием формирования указанной системы. Человеческие цивилизации и общества отличаются друг от друга ценностями, нравами, обычаями. В современном мире "эти различия зачастую порождают недоверие, боязнь, ксенофобию, которые лежат в основе многих этнических и конфессиональных конфликтов. Без преодоления этой нетерпимости не может быть и речи, о формировании системы общечеловеческих ценностей" (3, 53). Терпимость при этом не будет означать стирания границ и различий между цивилизациями или обществами, что привело бы к уничтожению национальной самобытности народов, а поможет преодолеть конфликт их специфических ценностей. Более того, использование терпимости как общечеловеческой ценности будет способствовать усилению экономических, политических, культурных и других связей между разными странами, без чего современный мир не может существовать.

В-третьих, толерантность выражает суть субъект-субъектных отношений духовного, личностно ориентированного общения, для которого характерна диалогичность, содружество, сотрудничество, способность к сочувствию, сопереживанию, взаимопониманию.

Таким образом, духовность и толерантность тесно связаны между собой как феномены, выражающие примат духовных ценностей во внутреннем мире человека-индивида и его отношениях с другими.

Литература

- 1. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности/ Н.А.Бердяев. Философия свободного духа. - М., 1994.*
- 2. Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. - Екатеринбург, 1997.*
- 3. Шалютин С.М. Что такое общечеловеческие ценности // Человек, его ценности и жизненный путь. Ч. 1. - Барнаул, 1997.*

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Азаматов Д.М. - доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой философии и политологии Башкирского государственного медицинского университета.

Амельченко С.Н. - кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории мировой культуры и литературы Магнитогорского государственного университета.

Архангельская Р.В. - аспирант кафедры философии Уральского государственного технического университета.

Бажутина О.Ю. - аспирант кафедры философии Пермского государственного педагогического университета.

Богомолова Г.В. - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Курганского государственного университета.

Вишев И.В. - доктор философских наук, профессор кафедры философии Южно-Уральского государственного университета.

Вострякова Н.А. - ст.преподаватель кафедры философии Курганского государственного университета.

Вотинцева Н.Н. - аспирант кафедры философии Пермского государственного педагогического университета.

Выгузова Е.В. - г.Екатеринбург

Герт В.А. - кандидат философских наук, доцент кафедры управления качеством образования Екатеринбургского института развития регионального образования.

Гребнева Г.А. - аспирант Института философии и права УрО РАН.

Десярев Е.В. - кандидат философских наук, профессор кафедры философии Магнитогорского государственного университета.

Денисов С.Ф. - доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Омского государственного педагогического университета, зав.кафедрой философии.

Дроздов В.В. - аспирант кафедры философии Магнитогорского государственного университета.

Жукоцкая З.Р. - доктор культурологии, профессор кафедры философии Нижневартковского экономико-правового института (филиала) Тюменского государственного университета.

Жукоцкий В.Д. - доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой философии Нижневартковского экономико-правового института (филиала) Тюменского государственного университета.

Зброжек Е.В. - г.Екатеринбург

Иванова В.А. - аспирант кафедры философии Курганского государственного университета.

Калашникова Е.М. - доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой философии Пермского государственного педагогического университета.

Кирик Т.А. - аспирант кафедры философии Курганского государственного университета.

Ковалев С.А. - аспирант кафедры философии Омского государственного университета.

Ковальчук С.А. - ст.преподаватель кафедры философии Пермского государственного технического университета.

Комиссарова Э.Я. - кандидат исторических наук, профессор кафедры философии Магнитогорского государственного университета.

Конев В.А. - доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета.

Коробова Е.В. - кандидат педагогических наук, доцент кафедры древней литературы и фольклора Курганского государственного университета.

Корниенко В.И. - кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и социальной работы Курганского государственного университета.

Костылев Е.Н. - аспирант кафедры философии Курганского государственного университета.

Крамарук С.В. - аспирант кафедры философии Нижневартковского экономико-правового института (филиала) Тюменского государственного университета.

Красиков В.И. - доктор философских наук, профессор кафедры философии Кемеровского государственного университета.

Кузнецов О.В. - доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой культурологии Курганского государственного университета.

Куликов В.Б. - доктор философских наук, профессор, старший научный сотрудник Института философии и права УрО РАН.

Лешков В.В. - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Курганского государственного университета.

Лобовиков В.О. - доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права УрО РАН.

Логиновских Т.А. - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Курганского государственного университета.

Маковеев Д.В. - аспирант кафедры философии и религиоведения Пермского государственного технического университета.

Максименко Н.Н. - аспирант кафедры философии Курганского государственного университета.

Манакова Е.В. - кандидат филологических наук, доцент кафедры древней литературы и фольклора Курганского государственного университета.

Миллер В.И. - ст.преподаватель кафедры социально-экономических и гуманитарных дисциплин Сургутского государственного педагогического института.

Минин А.Н. - ст.преподаватель кафедры философии Курганского государственного университета.

Мурашова А.В. - ст.преподаватель Курганского института государственной и муниципальной службы.

Назарычева А.И. - ст.преподаватель кафедры теории и истории мировой культуры и литературы Магнитогорского государственного университета.

Новосадов Н.Ф. - кандидат философских наук, доцент кафедры социально-экономических и гуманитарных дисциплин Сургутского государственного педагогического института.

Ожогин Г.А. - аспирант кафедры культурологии Уральского государственного университета.

- Олейникова Ю.В.* - г.Новосибирск
- Остроухова Л.Ф.* - ст.преподаватель кафедры философии Курганского государственного университета.
- Пантюхина Т.Л.* - кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологии Курганского государственного университета.
- Перетягина Н.Н.* - зав.кафедрой педагогического проектирования и развития образовательных систем Екатеринбургского института развития регионального образования Свердловской области.
- Петухова О.А.* - г.Екатеринбург
- Портнова В.В.* - г.Магнитогорск
- Постоялко Л.С.* - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Уральской государственной юридической академии.
- Розов Н.С.* - доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения РАН.
- Романюк Т.Н.* - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Курганского государственного университета.
- Рудкевич Е.Ю.* - ст.преподаватель кафедры лингвистики Башкирского государственного университета.
- Савитский А.Л.* - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Курганского государственного университета.
- Саврулина Н.В.* - соискатель кафедры социологии и социальной работы философии Курганского государственного университета.
- Саливон А.Н.* - кандидат исторических наук, доцент, зав.кафедрой всеобщей истории Курганского государственного университета.
- Самкова В.А.* - преподаватель кафедры социального и гуманитарного образования МГСУ, УРИСО.
- Свирида Н.Н.* - ст.преподаватель кафедры социально-экономических и гуманитарных дисциплин Сургутского государственного педагогического института.
- Святов А.В.* - ст.преподаватель кафедры социальных и гуманитарных дисциплин Миасского филиала Южно-Уральского государственного университета.
- Серегин А.В.* - кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Уфимского института Российского государственного торгово-экономического университета.
- Степанова И.Н.* - кандидат философских наук, доцент, зав.кафедрой философии Курганского государственного университета.
- Строганов Д.А.* - аспирант кафедры отечественной истории Курганского государственного университета.
- Сулейменова Б.К.* - аспирант кафедры философии Курганского государственного университета.
- Супрун Н.Г.* - аспирант кафедры философии Магнитогорского государственного университета.
- Сыпачева Т.А.* - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Пермского государственного педагогического университета.
- Татаринцев В.Г.* - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Курганского государственного университета.

Теплых М.С. - ассистент кафедры философии Магнитогорского государственного университета.

Тишкина Е.И. - аспирант кафедры культурологии Курганского государственного университета.

Фан И.Б. - кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и права УрО РАН.

Федорова В.П. - доктор филологических наук, профессор, зав.кафедрой древней литературы и фольклора Курганского государственного университета.

Филатов В.И. - доктор философских наук, профессор кафедры философии Омского государственного университета.

Худякова Н.Л. - кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии Челябинского государственного университета.

Царев Р.Ю. - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Курганского государственного университета.

Чернышкова Л.Г. - кандидат философских наук, профессор кафедры философии Магнитогорского государственного университета.

Чертова Л.Н. - кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Курганского государственного университета.

Чистякова Э.Э. - кандидат педагогических наук, ст.преподаватель кафедры философии Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета.

Шалютин Б.С. - доктор философских наук, профессор кафедры философии Курганского государственного университета.

Шапошникова Ю.В. - аспирант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Швецова Е.А. - аспирант кафедры культурологии Уральского государственного университета.

Ширяева Е.А. - соискатель Уральской государственной художественной академии.

Шихардин Н.В. - кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и социальной работы Курганского государственного университета.

Шихардина Т.Н. - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Курганского государственного университета.

Шулева Е.И. - кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии Магнитогорского государственного университета.

Юровских Н.Г. - аспирант кафедры философии Курганского государственного университета.

СОДЕРЖАНИЕ

ДОКЛАДЫ

<i>Амельченко С.Н.</i> ДОЛЖНОЕ КАК ЦЕННОСТНАЯ ДОМИНАНТА БЫТИЯ КУЛЬТУРЫ	3
<i>Вишев И.В., Святов А.В.</i> ЗДОРОВЬЕ, МОЛОДОСТЬ И ЛИЧНОЕ БЕССМЕРТИЕ В СИСТЕМЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ	7
<i>Денисов С.Ф.</i> ЦЕННОСТИ И СОСТОЯНИЕ ДУШИ ЧЕЛОВЕКА ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА .	11
<i>Жукоцкая З.Р.</i> СИСТЕМА ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ОНТОЛОГИИ ТВОРЧЕСТВА РУССКОГО СИМВОЛИЗМА	13
<i>Жукоцкий В.Д.</i> ПРИЗВАНИЕ ФИЛОСОФИИ: ВЕРА И ЗНАНИЕ	16
<i>Калашиникова Е.М.</i> КУЛЬТУРА ЦЕННОСТНОЙ ОРИЕНТАЦИИ ЛИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	21
<i>Конев В.А.</i> КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО И ЕГО ЦЕННОСТНАЯ АРХИТЕКТОНИКА	25
<i>Корниенко В.И.</i> ЦЕННОСТИ ГУМАНИТАРНОГО ПРОГРЕССА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ	30
<i>Красиков В.И.</i> СЧАСТЬЕ КАК ФОКУС ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ОЦЕНИВАНИЯ	37
<i>Кузнецов О.В.</i> ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ "КАТАСТРОФИЧЕСКОГО" СОЗНАНИЯ В ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЕ	41
<i>Лобовиков В.О.</i> МЕТАФИЗИКА КАК ТОЧНАЯ НАУКА О ЦЕННОСТЯХ (МАТЕМАТИЧЕСКАЯ АКСИОЛОГИЯ)	47
<i>Назарычева А.И.</i> ПОНИМАНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ СВОБОДЫ И ТВОРЧЕСТВА В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ БУДДИЗМА	57
<i>Портнова В.В.</i> ЦЕННОСТНЫЕ УСТАНОВКИ МЫСЛИТЕЛЯ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИСКУССТВА (ШПЕНГЛЕР И ФЛОРЕНСКИЙ. ЗАОЧНЫЙ ДИАЛОГ)	61
<i>Постоялко Л.С.</i> ЦЕННОСТНЫЕ ПРИНЦИПЫ ЮРИДИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ	65
<i>Розов Н.С.</i> ОБЩЕЗНАЧИМЫЕ ЦЕННОСТИ И СМЫСЛ ИСТОРИИ	69
<i>Саливон А.Н.</i> РЕНЕССАНСНАЯ ОБРАЗОВАННОСТЬ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	73

<i>Степанова И.Н.</i> ДУХОВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И СТРАТЕГИЯ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ	77
<i>Федорова В.П.</i> РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ ЖИЗНЕННОГО ОПЫТА В АРХАИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ ЗАУРАЛЬСКОГО КРЕСТЬЯНСТВА	83
<i>Филатов В.И.</i> ИДЕАЛ В РАСКОЛОТОМ МИРЕ	89
<i>Шалютин Б.С.</i> ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК СМЕНА ЦЕННОСТНЫХ АБСОЛЮТОВ ..	95
<i>Шапошникова Ю.В., Сергеев К.А.</i> ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТЕЙ КАК НОВОЕВРОПЕЙСКИЙ ФЕНОМЕН	98

СООБЩЕНИЯ

<i>Азаматов Д.М., Серегин А.В.</i> ГУМАНИЗМ И АНТИГУМАНИЗМ СОВРЕМЕННОГО ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА	103
<i>Архангельская Р.В.</i> ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ	107
<i>Бажутина О.Ю.</i> ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ВЫПОЛНЯЕТ ЛИ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ СЕГОДНЯ СВОИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФУНКЦИИ?	108
<i>Богомолова Г.В.</i> НАУКА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ	110
<i>Вострякова Н.А.</i> ТИПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ ОБ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ	113
<i>Вотинцева Н.Н.</i> ОБЩЕЗНАЧИМОСТЬ ЦЕННОСТЕЙ КАК ОСНОВА В РЕШЕНИИ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ	116
<i>Выгузова Е.В.</i> ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО	118
<i>Герт В.А.</i> ПРИТЯЖАНИЯ ЛИЧНОСТИ КАК ЦЕННОСТЬ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА	119
<i>Гребнева Г.А., Куликов В.Б.</i> ПРАВО И ДУХОВНОСТЬ КАК ФИЛОСОФСКИЕ ЦЕННОСТИ ОБРАЗОВАНИЯ	123
<i>Дегтярев Е.В.</i> ЦЕННОСТНЫЕ УСТАНОВКИ МЫСЛИТЕЛЯ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА НАУКИ	125
<i>Дроздов В.В.</i> ЦЕННОСТИ КАК ФОРМА ОТЧУЖДЕНИЯ И ОТЧУЖДЕННЫЕ ЦЕННОСТИ	128

<i>Зброжек Е.В.</i>	
ЦЕННОСТИ ВИКТОРИАНСТВА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ XIX-XX ВЕКОВ	130
<i>Иванова В.А.</i>	
ОСНОВНЫЕ МОДЕЛИ КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ	133
<i>Кирик Т.А.</i>	
ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	136
<i>Ковалев С.А.</i>	
ЦИВИЛИЗАЦИИ И СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ	140
<i>Ковальчук С.А.</i>	
РОЛЬ ЦЕННОСТЕЙ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ	142
<i>Комиссарова Э.Я.</i>	
РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ФИЛОСОФЫ О РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЯХ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ	144
<i>Коробова Е.В.</i>	
ИСКУССТВО И ЛИТЕРАТУРА КАК МИР ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СМЫСЛОВ	145
<i>Костылев Е.Н.</i>	
ЦЕННОСТНЫЕ МОДЕЛИ БИОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ	148
<i>Крамарук С.В.</i>	
ПРАВО КАК ЦЕННОСТЬ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ	151
<i>Кузнецов О.В.</i>	
"ФУТУРОШОК" КАК МИРООЩУЩЕНИЕ "ЧЕЛОВЕКА МАССОВОГО"	154
<i>Лешков В.В.</i>	
МОДЕРНИЗАЦИЯ БАЗОВЫХ ЦЕННОСТЕЙ ЗАУРАЛЬСКОГО СТУДЕНЧЕСТВА	162
<i>Лобовиков В.О.</i>	
НОУМЕНЫ И ФЕНОМЕНЫ КАК ЦЕННОСТНЫЕ ФУНКЦИИ В ДВУЗНАЧНОЙ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ФОРМАЛЬНОЙ АКСИОЛОГИИ	165
<i>Логиновских Т.А.</i>	
ПРАВДА КАК ЦЕННОСТНОЕ ОСНОВАНИЕ РУССКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ	173
<i>Маковеев Д.В.</i>	
АГРЕССИЯ И ЦЕННОСТИ ГУМАНИЗМА	176
<i>Маковеев Д.В.</i>	
"НЕ УБИЙ"	177
<i>Максименко Н.Н.</i>	
ЭМОЦИИ КАК ЦЕННОСТИ И АНТИЦЕННОСТИ	179
<i>Манакова Е.В.</i>	
МИР ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В "ПОВЕСТИ ДИВНОЙ" В.ТРЕГУБОВА .	181
<i>Миллер В.И.</i>	
КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ	184
<i>Минин А.Н.</i>	
К ПРОБЛЕМЕ ЦЕННОСТИ СУБЪЕКТА В НОВОЕ ВРЕМЯ	188
<i>Новосадов Н.Ф.</i>	
ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННАЯ ОСНОВА ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ОБЩЕСТВА ..	191

<i>Ожогин Г.А.</i> МЕНТАЛЬНЫЕ УНИВЕРСАЛИИ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ	194
<i>Олейникова Ю.В.</i> ЦЕННОСТНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ЛЕСА НАСЕЛЕНИЕМ СИБИРИ	196
<i>Остроухова Л.Ф.</i> ПРОБЛЕМА САМОУТВЕРЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В КОНЦЕПЦИИ П.ТИЛЛИХА	198
<i>Пантюхина Т.Л.</i> ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ В КОНЦЕПЦИИ П.СОРОКИНА	200
<i>Перетягина Н.Н.</i> ЦЕННОСТНАЯ МОДЕЛЬ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА КАК ОДНО ИЗ УСЛОВИЙ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОЙ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ	202
<i>Петухова О.А.</i> ВИЗУАЛИЗАЦИЯ КАК ТЕНДЕНЦИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ	206
<i>Романюк Т.Н.</i> В.С.СОЛОВЬЕВ О СМЫСЛЕ ЛЮБВИ	207
<i>Рудкевич Е.Ю.</i> ЦЕННОСТИ ПРОТЕСТАНТИЗМА КАК ОСНОВА ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА	209
<i>Савитский А.Л.</i> СРЕДНЕВЕКОВАЯ НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА О ЦЕННОСТИ ВНУТРЕННЕЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ	213
<i>Саврулина Н.В.</i> ИДЕЯ РУССКОГО МЕССИАНСТВА КАК ЦЕННОСТЬ КУЛЬТУРЫ	216
<i>Самкова В.А.</i> ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК СПОСОБ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ	219
<i>Свирида Н.Н.</i> АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ	223
<i>Степанова И.Н.</i> ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ ЗАУРАЛЬЦЕВ	227
<i>Строганов Д.А.</i> ПОЛИТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ СОВРЕМЕННОГО ОЛИМПИЗМА: МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?	232
<i>Сулейменова Б.К.</i> ФЕНОМЕН СУБЪЕКТИЗАЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ РЕПРЕЗЕНТАЦИЙ МИРА И СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ	235
<i>Супрун Н.Г.</i> О ЦЕННОСТЯХ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ	237
<i>Сыпачева Т.А.</i> ЦЕННОСТИ И РЕЛИГИЯ	239
<i>Татаринцев В.Г., Мурашова А.В.</i> ОБ ИНТЕГРАЦИОННО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЭЛИТАРНОЙ ВЛАСТИ	242
<i>Теплых М.С.</i> РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА КАК АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН	244

<i>Тишкина Е.И.</i> ТРАНСФОРМАЦИЯ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В МАССОВОЙ КУЛЬТУРЕ	246
<i>Фан И.Б.</i> ЦЕННОСТИ ПРАВА В РОССИЙСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ	248
<i>Худякова Н.Л.</i> Ф.НИЦШЕ О РАЗВИТИИ ЦЕННОСТЕЙ КАК ИХ УНИВЕРСАЛИЗАЦИИ	252
<i>Худякова Н.Л.</i> КУЛЬТУРА КАК ПРЕДПОСЫЛКА РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТНЫХ ЦЕННОСТЕЙ	256
<i>Царёв Р.Ю.</i> ПОНИМАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ В ОСНОВНЫХ ПОДХОДАХ К ИССЛЕДОВАНИЮ ЦИВИЛИЗАЦИЙ	260
<i>Чернышкова Л.Г.</i> ГУМАНИЗМ КАК ЦЕННОСТНЫЙ ОРИЕНТИР	263
<i>Чертova Л.Н.</i> ПРИНЦИП НЕДЕЯНИЯ КАК ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА	265
<i>Чистякова Э.Э.</i> К ВОПРОСУ О МЕСТЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ВМИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ОРИЕНТАЦИИ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ	267
<i>Швецова Е.А.</i> ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ТЕКСТА КОНЦА XX - НАЧАЛА XXI ВЕКА	269
<i>Ширяева Е.А.</i> КРИЗИС ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ	271
<i>Шихардин Н.В.</i> ЖАН БОДРИЙАР: ЦЕННОСТНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ГЛОБАЛИЗАЦИИ ..	273
<i>Шихардина Т.Н.</i> НЕТЕРПИМОСТЬ В ДИАЛОГЕ О ТОЛЕРАНТНОСТИ: ВЛ.СОЛОВЬЕВ И В.РОЗАНОВ	277
<i>Шулева Е.И.</i> ГУМАНИТАРНАЯ КУЛЬТУРА КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ	280
<i>Юровских Н.Г.</i> ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ДУХОВНОСТЬ	284
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	286

Научное издание

ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Материалы Российской конференции

[г.Курган, 15-16 апреля 2004 г.]

Редактор Н.М.Кокина

Компьютерный набор М.Ю.Прокопьева

Оригинал-макет выполнен полиграфическим центром КГУ

Подписано в печать
Формат 60x84x 1/16
Заказ №

Усл.печ.л. 18,43
Тираж 150

Бумага тип № 1
Уч.-изд.л. 18,43
Цена свободная

Издательство Курганского государственного университета.
640669, г.Курган, ул.Гоголя, 25.
Курганский государственный университет, ризограф.