

СЕКЦИЯ «ФИЛОСОФИЯ»**Феномен ресентимента и партикулярный уровень в морали***Абдрашитова Ирина Владимировна**аспирант**Мордовский государственный университет имени Н.П. Огарева**E-mail: irinaabd@list.ru*

Мораль – сложное по структуре и многофункциональное явление, при определении которого наука всегда сталкивалась с большими затруднениями. Существует насущная необходимость в определении оптимального метода этических исследований для четкого разграничения универсального и партикулярного уровней в морали, которые могут быть присутствующими в равной степени и общественной морали и морали личностного совершенствования. Универсальное в морали – это осознание единства нравственных законов человечества; партикулярное – выражение, которое, характеризуется ограниченным или индивидуальным интересом.

Претензия партикулярного уровня на универсальный является отражением «смещения» нравственного сознания, где главенствующую роль играет феномен ресентимента, введенный Ницше в работе «К генеалогии морали». Данное явление свойственно психологической характеристике человека, за счет которой достигается то, что ценности партикулярного уровня в морали трактуются в качестве всеобщих и абсолютных. Триумф ресентимента – это недействительная месть, переоценка ценностей в угоду реактивным силам в человеке. В своих произведениях Ницше прослеживает партикулярный («мораль рабов») и универсальный («мораль господ») уровни в морали, через призму которых он и рассматривает сам феномен морали. Ницше выделяет две модели феномена ресентимента – экстравертированную и интровертированную. С помощью экстравертированной модели Ницше критикует общественные формы морали, с помощью интровертированной – мораль личностного совершенствования. В первом случае месть направлена на другого, другой становится виноватым в том, что «я не такой как он» (восстание рабов в морали – «мораль рабов», современная культура и история; во втором – месть направлена на самого себя, когда «человек страдает человеком» (аскетический идеал, «нечистая совесть»). Теоретические понятия ницшеанской философии («воля к власти», «ресентимент», «мораль рабов», «мораль господ» и др.), позволяют говорить об особой методологии, вскрывающей сущность этического учения на любом этапе развития человеческой культуры. В частности «ресентиментологический подход», на наш взгляд, является плодотворным в процессе распознавания моральных систем, одни из которых содержат в себе мощный позитивный потенциал, а другие направлены на формирование человека пассивного, управляемого, с рабским сознанием, не выходящим за пределы своего обыденного существования.

Новаторство Ницше в моральной философии – это точечное обозначение основных пунктов декаданса морали, который был отмечен философами во все времена. Декаданс морали – это торжество партикулярного уровня в морали, когда активный способ оценивания доступен избранным – тем, кто не гонится за частной пользой и выгодой, а видит в совершении действительно активного поступка отражение своего бытия.

Фиксация морали как результата измышлений пользы и выгоды, говорит о декадансе моральных оценок, который успешно был зафиксирован М. Шелером в критике идеи чело-веколюбия и современного гуманизма. Торжество реактивного способа оценивания имеет место быть лишь в частных сферах человеческого бытия, но не в самом его полагании. Так в современной бизнес-этике, являющейся отражением некоей прикладной области, моральные оценки складываются в частном пространстве экономики и могут распространяться только на нее. Если прикладная этика на современном этапе не заменит собственно универсальный уровень в морали (насаждение своего способа оценивания на всю сферу человеческого бытия), то можно говорить не о декадансе в морали, а о динамичном и позитивном ее развитии. Превращение частного суждения в норму – ресентиментное проявление – влечет за собой отсутствие нравственно должной установки, исходящей из человека. Таким образом, любое частное решение прикладной области нравственности должно не противоречить

универсальному в морали. Также частные суждения не должны быть приняты в ранг универсальности, по которому должна ориентироваться теория морали.

Литература:

1. Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. - М., 1995. - 353 с.
2. Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т.1, Т.2 – М.: Мысль, 1990.
3. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей – СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 231 с.

Мифологема Дома в историческом измерении

Алехина Светлана Николаевна

научный сотрудник

Курский институт социального образования (филиал Московского государственного социального университета), Курск, Россия

E-mail: svetaleh@mail.ru

Вопрос об отношении человека к своему Дому сегодня приобретает особую актуальность, поскольку человек современной эпохи ощущает себя «брошенным в мир», у него отсутствует «почва» под ногами. Он не помнит истоков своей культуры, национальных традиций и зачастую лишен цели и смысла жизни.

Отметим, что Дом выступает как один из важнейших факторов человеческого существования, организующий все основополагающие аспекты бытия. Тем самым все бытийные проблемы, так или иначе, оказываются связанными с идеей Дома. В антропологическом контексте понятие «Дом» можно определить как *место жизнеосуществления* человека, а также как *способ его существования*. Дом выступает местом со-бытия человека – антропологической размерности человеческого существования, и мира – его онтологической размерности; человеческого времени-памяти и человеческого пространства – обитаемого Космоса.

Есть все основания утверждать, что характер отношения человека к Дому представляет собой серьезную философско-антропологическую проблему, проявляющуюся в особенностях бытия человека в Доме, в частности, во влиянии атмосферы дома на формирование жизни человека, на процесс самоидентификации индивида. На наш взгляд, представляется важным заострить внимание на изменении содержания мифологема Дома в историческом процессе. Мифологема Дома в отдельные периоды истории была наполнена разным смысловым содержанием.

Так, для человека традиционного общества феномены «дом», «природа» наполнены таинства, некоего сакрального смысла. Дом в язычестве, например, представляется сакральным пространством, таким же, как и природа, но это пространство воплощается в небольшом участке природного мира, который непосредственно окружает человека. Таким образом, в язычестве *Дом* может символизировать близкая человеку *Природа*.

В христианстве Дома для человека не существует или же он временный, а истинный и постоянный Дом воплощается в Боге. Иисус Христос указал своим ученикам путь, сказав: «Всякий, кто оставит отца и мать, земли и жилища свои ради имени моего, получит во сто крат, а в будущей жизни наследует царство небесное» (Киево-Печерский патерик, 1980, С. 457). Таким образом, *Дом* в христианском Средневековье получает воплощение в *Боге*.

В Новое время человеческие горизонты расширяются в связи с великими географическими открытиями, человек начинает покорять природу. Процесс отделения человека от земли и хозяйства и массового переселения крестьян в города приводит к ослаблению прежде незыблемых связей человека и дома. Мир постепенно теряет сакральность, исчезает трепетное отношение к нему со стороны человека. Гигантское преобразование Мира в целом в результате начала процесса индустриализации повлекла за собой и десакрализацию Дома. Этот процесс продолжается по настоящее время и сегодня в человеческом восприятии Домом оказывается весь земной шар, поскольку человек уже не может отгородиться от мира. Он каждый день слышит про события, происходящие в том или ином уголке Земли, видит их и, несомненно, реагирует на них. Таким образом, утверждается установка: *Мир как Дом*. Конкретный дом для современного сознания характеризуется

понятием «обычность, обыденность». Средой обитания человека становится вся страна, континент, наконец, вся планета. Индивид получает астрономический адресат. Человек становится «кочевником» и теряет статус «старожила», а с ним и священную связь со своим неповторимым клочком земли (Панарин, 1991, С. 21). Если человек традиционного общества живет в освященном Космосе, он приобщен к космической священности, проявляющейся через мир живого, то для современного человека онтологический статус живого часто утерян, Космос для него характеризуется лишь набором физических констант.

Во многих работах, посвященных теме духовной ситуации времени, отмечается процесс падения ценности Дома в жизни человека, а современность характеризуется всеобщей незащищенностью, бездомностью, усилением чувства безродности, атмосферой потерянности и духовной дезориентации (Гиренок, 1992, С. 38-41; Мильдон, 1994, С. 56; Панарин, 2002, С. 225-228). Предвосхищение данной ситуации мы находим и в прозрениях русской философской мысли начала XX века (В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, И.А. Ильин). Русским философам удалось отметить и уловить то психическое и социальное напряжение, которое усилилось в культурно-исторической жизни человека, расставшегося с привычными условиями существования.

Отметим также, что интеграционные процессы в современном мире обесценивают местное, уникальное. Глобальная унификация и стандартизация бытия приводит к переоценке роли Дома и места вообще в бытии человека. При этом Дом, место чаще всего воспринимается как *фон*, на котором разворачивается человеческая драма, а не как генетическое основание уникального в человеке.

Литература:

1. Гиренок Ф.И. (1992) К умному безмолвию бытия // Человек, философия и природа. М.
2. Киево-Печерский патерик (1980) // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М.
3. Мильдон В.И. (1994) «Отцеубийство» как русский вопрос // Вопросы философии, №12.
4. Панарин А.С. (2002) Православная цивилизация в глобальном мире. М.
5. Панарин А.С. (1991) Революционные кочевники и цивилизационные предприниматели // Вест. АН СССР, № 10.

Восприятие реальности в контексте философии мадхьямаки

*Андреева Галина Гарриевна*¹

студент

Красноярский государственный университет, Красноярск, Россия

Распространяясь по азиатскому континенту, буддизм отличался двояким притяжением – влияние и его философской мысли, и общечеловеческой направленности было потрясающим. Буддизм обнаруживает замечательное родство с современной мыслью. В сфере чисто философской мысли – это утверждение единства Сознания и Материи (выраженные в формуле нама-рупа), в сфере социальной этики – служение человечеству как единому целому, т.к. никакой разницы между живыми существами нет, реальность недвойственна, и лишь освобождение всех и есть освобождение каждого.

Доктрина пустоты представляет собой глубинную сущность буддийского учения и является той отличительной чертой, которая выделяет его среди всех других систем философской и религиозной мысли.

Шуньята, или пустота, является понятием, которое охватывает все, лишённое свабхавы (самости). Все сущее возникает в зависимости от обстоятельств, а последние неизменно переменчивы. Так как все сущее условно, то этот закон распространяется на дхармы. Таким образом, дхармы также были идентифицированы с шуньятой.

Все существует лишь постольку, поскольку является причинно обусловленным, и нет ничего (ни одной дхармы), что было бы не причинно обусловлено. А это означает, что ничто (ни одна дхарма) не обладает своебытием, то есть, нет такой сущности, которая бы самодовлела, которая существовала бы сама по себе в силу своей собственной природы. Раз

¹ Автор выражает благодарность д.ф.н, профессору Н. П. Копцевой.

это так и все причинно обусловлено, никаких самосущих сущностей нет, ибо заимствованное бытие не есть подлинное бытие.

«Все вещи – ничто. Мысль вызывает их из небытия, и мысль может заставить их вновь раствориться в нем» [3, с.77].

Мадхьямики пришли к выводу о том, что между нирваной и сансарой не существует принципиальной разницы (несмотря на то, что в относительном смысле это явления разного порядка). Если сансара не может быть идентифицирована как некая самостоятельная и неизменная сущность, то в принципе ее невозможно противопоставить любой другой субстанции, в данном случае нирване. В то же время состояние, в котором все исполнено покоя и благодати, в такой же степени не может считаться чем-то неизменным и, соответственно, противопоставляться чему-либо иному. Нирвана противостоит лишь напору страстей, переполняющих мир сансары, и помогает осознать пустоту всего сущего, а сама по себе не имеет сущностного начала.

Это означает, что «сансара есть иллюзорный, сконструированный различающим сознанием, аспект нирваны, исчезающий при правильном постижении реальности, подобно тому как исчезает змея, за которую по ошибке была в темноте принята веревка после осознания этой ошибки» [2, с.29].

Для современного человека суть проблемы заключается не в том, является ли с точки зрения нашего рационального анализа личность, явления и т.д. изменяющимся, составным рядом событий, зависящих от множества факторов. Вопрос заключается в том, почему мы себя ведём так, как будто наша личность, внутренние и внешние явления являются самосущими. Так, проявлением естественной установки нашего сознания на восприятие внутренних и внешних явлений как самосущих является присущая нам склонность абсолютизировать отдельные аспекты нашего бытия, придавать им сверхзначимость.

То есть можно сказать, что в нашей психике имеется тенденция абсолютизировать те или иные ее состояния, вырывать их из взаимосвязи с другими состояниями, фактически делать их самосущими. В силу этого мы привязываемся к ним, они для нас становятся сверхзначимыми. Самосущие внутренние и внешние явления становятся опорой для веры в самосущее «я». Они как бы взаимно подкрепляют друг друга. Во всем этом проявляется общая тенденция нашей психики к представлению самой себя и своих явлений как самосущих, независимых ни от чего другого, и это неразрывно связано с нашей склонностью иметь объекты привязанности (как внутренние, так и внешние). В том случае, если бы объекты не рассматривались как самосущие, мы не имели бы к ним той привязанности, которую имеем. Ведь если нечто является несамосущим, то есть зависимым, то это означает, что оно представляет собой совокупность причин, условий, связей и т.д. Понимая это, мы в принципе не могли бы именно к этому привязываться, так как оно не существует само по себе. То есть мы должны были бы строить свои отношения не с этим явлением, взятым обособленно, а со всем комплексом причин и условий, то есть, в пределе, со всем универсумом, рассматриваемом как протекающий во времени процесс.

Литература:

1. Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. – СПб., 1993.
2. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.
3. Чандракирти. Введение в мадхьямику. - М., Шечен, 2001.

Концепция дхармы у Васубандху и Догэна: сравнительно-религиоведческий анализ

Бабкова Майя Владимировна

студент

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

E-mail: Maymayl@yandex.ru

Теория дхарм занимает чрезвычайно важное положение в классическом буддизме. Вокруг вопросов, связанных с трактовкой природы дхарм, признанием или непризнанием их реального существования, определением их количества и классификацией, строилась по-

лемика различных школ буддизма Индии. Некоторые исследователи буддизма придают теории дхарм настолько важное значение, что сводят к ней всю буддийскую философию (одним из первых такую позицию занял авторитетнейший российский буддолог О.О. Розенберг). В настоящее время большинство буддологов не согласны с изложенной точкой зрения, однако отводят теории дхарм весьма почетное место в системе буддизма. Один из наиболее важных текстов, посвященных дхармам, принадлежит Васубандху. Значение этого мыслителя для буддизма трудно переоценить. Он построил две цельные философские системы: сначала Малой колесницы, или хинаяны, (более корректное ее название – тхеравада), а потом Великой колесницы, или махаяны. Его сочинение «Абхидхармакоша», написанное с позиций школы саутрантики, содержит в себе полное изложение теории дхарм, включая их классификацию в разных школах того времени. Название «Абхидхармакоша» означает «вместилище абхидхармы», то есть изложение философского содержания трактатов третьей корзины буддийского канона, Трипитаки (она включает в себя Виная-питаку, Сутта-питаку и Абхидхарма-питаку, среди которых Виная представляет собой свод правил поведения для монахов и монахинь, Сутта содержит слова самого Будды Шакьямуни, а Абхидхарма состоит из философских трактатов, комментирующих сутры). «Абхидхармакоша» считается текстом, принадлежащим традиции буддизма хинаяны, или тхеравады, но несмотря на это, ее признают и последователи буддизма махаяны. Благодаря переводу на китайский язык, выполненному в VI веке монахом Сюань-цзаном, «Абхидхармакоша» стала известна на Дальнем Востоке. В Японии на протяжении всей истории буддизма ссылались на «Абхидхармакошу» решали доктринальные споры, а сам текст до сих пор является обязательным для изучения во всех буддийских семинариях. Поэтому, сравнивая с ним позднейшие источники, удобно проследить эволюцию теории дхарм по мере продвижения буддизма на восток, его закрепления и развития в Японии и выработке уже на новой почве оригинальных доктрин. В данном исследовании основной акцент сделан на анализе сочинения японского мыслителя Догэна «Сёбогэндзо». Эйхэй Догэн (1200-1253) – основатель одной из двух ныне действующих школ дзэн-буддизма в Японии, один из четырех великих японских философов. «Сёбогэндзо», или «Сокровищница ока истинной Дхармы» – его главный труд, который представляет собой собрание философских трактатов на различные темы. Догэн составлял «Сёбогэндзо» на основе лекций, прочитанных им в храмах за многие годы. Тематика текста очень неоднородна: одни трактаты содержат конкретные указания по распорядку дня монахов, а другие посвящены обсуждению философских проблем бытия. В тексте «Сёбогэндзо» можно выделить несколько смысловых уровней, часто одинаково допустимы различные трактовки фрагментов, а бытовые распоряжения и побуждения к действиям имплицитно содержат общую мировоззренческую позицию автора. Все вышеперечисленные особенности необходимо учитывать при анализе. В настоящее время существует несколько переводов «Сёбогэндзо» на европейские языки, а на русский переведены отдельные трактаты. В данном исследовании использовался японский оригинал, английский перевод, выполненный Гудо Вафу Нисидзимой и Тёдо Кроссом, а также переводы на русский А.Г.Фесюна и И.Е.Гарри. Санскритское слово «дхарма» принято передавать иероглифом «хо» (закон), хотя его значение далеко не всегда соответствует тому, которое было в оригинале. В тексте «Сёбогэндзо» иероглиф «хо» употреблен 3512 раз. Следует учитывать тот факт, что во многих случаях он выступает не сам по себе, а в составе сложных слов из двух или более иероглифов, смысл которых может быть не связанным с дхармами. Кроме того, для Догэна характерно употребление устойчивых словосочетаний, несущих определенную смысловую нагрузку и выполняющих важные функции в тексте. Среди них есть и содержащие понятие дхармы. В индийском буддизме О.О.Розенберг выделяет семь значений термина «дхарма» и указывает на то, что важнейшим из них является второе, то есть «дхарма» как «трансцендентный носитель» (подробнее см. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991 – 295с.). В тексте «Сёбогэндзо» часто встречаются лишь два значения: «Дхарма» как учение Будды (шестое, согласно Розенбергу) и «дхарма» как вещь, предмет, явление в этом мире в сочетаниях типа «мириады дхарм», «все дхармы» и т.п. (седьмое значение). Таким образом, приходится сделать вывод, что если Васубандху разрабатывал теорию дхарм как основу буддийской философии и считал вопросы, связанные с определением и классификацией дхарм важнейшими, то Догэн ставил на первое место уже совсем другие

проблемы. Косвенным подтверждением этому служит почти полное отсутствие интереса к теории дхарм в сочинениях современных японских буддистов.

Влияние Г.В.Ф. Гегеля на этическое учение Ф.Г. Брэдли

Бабушкина Дина Александровна
аспирант

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия
E-mail: dibish@mail.ru, dibishe@yahoo.com

Тема влияния Гегеля на философию Брэдли, наиболее яркого представителя школы абсолютного идеализма изучена мало как в отечественной, так и западной науке. Существуют две крайние точки зрения: согласно одной из них, Брэдли догматично следовал философии Гегеля (Сиджвиг); согласно другой – вовсе не понял ее (Айраксинен). Ряд ученых придерживаются обоснованного мнения, что учение Брэдли имеет самостоятельный характер, хотя и основано на идеях Гегеля и Канта (Воллхейм, Мэндер). Детальное исследование раннего периода Брэдли (этика) позволяет сделать следующие выводы.

1. На концепцию самореализации, которая составляет ядро этического учения Брэдли, заметное влияние оказал зрелый Гегель («Энциклопедия философских наук», «Философия права»), а именно логический и этический разделы его системы. У Гегеля логика – основа этики. Понятие поступка имеет под собой идею отношения внутреннего и внешнего; понятие истинной свободы воли – идею единства формы и содержания; идея нравственной субстанции – идею целого, относящегося к себе в своих моментах, а также понятие единства свободы и необходимости.

2. Брэдли не следует Гегелю догматично. Он не принимает метод Гегеля, идею философии как науки, принцип систематичности и развития. Понятия Гегеля берутся Брэдли как уже ставшие, все контекста развития.

3. Брэдли рассматривает положения философии Гегеля под углом зрения проблемы поступка, ключевой для его этического учения. Он часто использует гегелевские понятия для прояснения собственных идей. Это дает право говорить о методологическом влиянии Гегеля на Брэдли.

4. Подход Брэдли к философии Гегеля – попытка поставить внутри системы проблему индивида, пересмотреть отношение всеобщего (целого) к себе в своих моментах с точки зрения момента целого, имеющего самостоятельное существование. Для Гегеля существенно определение всеобщего. Брэдли обращается преимущественно к человеку, основным определением которого является отношение к обществу как целому и к другим. Для Брэдли особенно важно акцентировать внимание на отношении внутри целого, и выделить то, чем является момент целого, чем для него выступает универсальное, как он обретает свою определенность, и как сохраняет свою индивидуальность, даже будучи отождествленным с целым. Моральное целое Брэдли – целое целых, единство волей, каждая из которых есть также целое.

5. С точки зрения этического учения Брэдли, «Наука логики» рассматривает структуру организации морального организма как целого. Определения, которые Брэдли дает моральному целому, представляют собой интерпретацию идеи целого, изложенную Гегелем в «Науке логики». Основные определения целого: а) целое относится к самому себе в своих моментах, б) это отношение есть знание; целое знает самого себя при посредстве своих моментов и есть только благодаря им; каждый из членов целого также знает себя и существует только через целое; в) целое есть истинно бесконечное целое; г) в отношении к себе, целое осуществляет спецификацию, т.е. обособляет себя от самого себя, но остается при этом однородным, поскольку в каждом из моментов остается равным самому себе. Оно есть единство гомогенности и спецификации или д) целое, специфицирующее себя самим собой.

6. На концепцию целого у Брэдли повлияли такие идеи и понятия логического учения Гегеля, как: идея отношения, понятия предела и конечности; понятия истинной и дурной бесконечности; понятия абстрактного и конкретного тождества; определения единичности и истинной всеобщности; идея единства формы и содержания, внутреннего и внешнего (в том числе мыслимое в понятии действительности), реальности и идеальности; различие свободы как необходимости и как произвола (формальная свобода); понятие реализации цели; идея противо-

речивости воления; идея становления и снятия. Брэдли использует характерные для Гегеля принципы утверждения отрицания отрицания и единства противоположностей; принцип нераздельности при различности моментов целого; а также принципы критики дуализма конечного и бесконечного, дурной бесконечности взаимного перехода цели и средства, «голового» формализма и формального тождества как закона рассудочного мышления. В силу этого целое у Брэдли оказывается а) конкретным тождеством, б) единством формы и содержания, в) единством реального и идеального, г) внутреннего и внешнего, е) свободы и необходимости. Все эти принципы организации целого суть условия возможности самореализации.

7. На этическое учение Брэдли оказали влияние такие положения этики Гегеля, как: определение поступка как осуществления внутреннего во внешнее; представление об объекте воления как о мысли; понимание воли как «конкретно-всеобщего»; представление о противоречивости воли; понятие цели воления, истинной свободы воли и произвола. Моральное целое, как его определяет Брэдли, оказывается во многом, аналогичным понятию нравственной субстанции.

Литература:

1. Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности. М., 1996.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1, Т.3 М., 1974, 1977
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
5. Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Сочин. в 4-х тт. М., 1997. Т. III.
6. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
7. Киссель М.А., Эмдин М.В. Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. Л., 1966.
8. Косич И.В. Критика абсолютного идеализма Ф.Г.Брэдли. М., 1989.
9. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к "Науке логики": формирование принципов системности и историзма. М., 1984.
10. Нерсесянц В.С. Гегелевская диалектика права: этатизм против тоталитаризма // Вопросы философии. 1975. № 11. С. 145-150.
11. Airaksinen T. The ontological criteria of reality. A study of Bradley and McTaggart, Turku, 1975.
12. Bradley F.H. Association and Thought. Mind. OS. XII. 1887
13. Bradley F.H. Essays on truth and reality. Oxford, 1925
14. Bradley F.H. Ethical studies. London, 1962
15. Bradley F.H. Pleasure, pain and volition. Mind. OS. XII. 1887
16. Don MacNiven, Bradley's Moral Psychology. Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 1987
17. English thought in the nineteenth century. New York, 1940
18. Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hamburg, 1991.
19. Hegel's Political Philosophy. Problems and perspectives. London, 1971
20. Hughes R. The principle of identity in the idealist thought of F.H. Bradley, 1997
21. <http://www.cogito.de/sicetnon/artikel/historie/bradley.htm>
22. Sidgwick H. Bradley's Ethical Studies // Mind. OS. I. 1976.
23. Ward J. Mr. Bradley's analysis of mind // Mind. OS. XII. 1887.
24. Weldon T.D. States and morals. A study in political conflicts. New York: London, 1947.
25. Zapasnik S. Absolut jako projekt idealu moralnego w filozofii F.H. Bradleys. Warszawa, 1973.

Речь как моральный феномен: философия диалога

Баженова Наталья Васильевна

аспирант

Институт философии Российской Академии Наук, сектор философии, Москва, Россия

E-mail: natabazhenova@yandex.ru

Над природой речи размышляли много и давно, однако именно в XX веке в европейской культуре произошел «лингвистический поворот»: язык осознали как самостоятельную реальность, создающую человеческий мир. Речь – такой же определяющий человека феномен, как и мышление. Мысль не может ни возникнуть, ни протекать, ни существовать вне языка, вне речи. В речи мысль не только формулируется, но и формируется, развивается.

Теории языка и речи разрабатывались и продолжают изучаться многими школами, но лишь диалогисты (М.М.Бахтин, М.Бубер, О.Розеншток-Хюсси, Ф. Розенцвейг, А. Эбнер и др.) сконцентрировали внимание на этическом аспекте речи. Именно речь вводит нас из мира природы в мир культуры, т.е. собственно человеческую реальность, и законы морали человек усваивает не через прямое подражание, но посредством разумного слова. Наиболее кратко это выразил О. Розеншток-Хюсси: общество живет речью, погибает в отсутствии речи. Мирный договор – речь. Для объявления войны достаточно бросить животный клич. Все проблемы между людьми – это проблемы речи, ее «заболевания». Утешение, оскорбление, клевета, благодарность – это отношение к другому, выражаемое в речи. Но не всякая человеческая речь несет в себе этический потенциал. Исполняя множество повседневных функций, нам приходится обращаться к другим, по терминологии М. Бубера, как к «Оно». Это неизбежно, и само по себе такое отношение не является злом, как не является злом материя; злом это отношение становится тогда, когда претендует на исключительность. Назначение же «языка рода человеческого», по выражению О. Розенштока-Хюсси, – заключать мир, оказывать доверие, почитать стариков и делать свободным следующее поколение». Лишь говоря человеку «Ты», мы вступаем в диалогические речевые отношения, которые только и являются моральными. Эти отношения изучаются философией диалога, которая начинается с трудов двух выдающихся мыслителей: в 1923 г. выходит работа М. Бубера «Я и Ты», и в начале 20-х гг. начинается разработка концепции универсального диалога на материале творчества Достоевского М.М. Бахтин.

Первое определение диалога дает Диоген Лаэртский: «Диалог есть речь, состоящая из вопросов и ответов, о предмете философском или государственном, соблюдающая верность выведенных характеров и отделку речи» [6, С. 164]. Уточнение «о предмете...» подразумевает, что не всякая речь, состоящая из реплик, является диалогом, но вплоть до появления философии диалога под диалогом понималась именно определенная форма речи. Однако на протяжении долгого времени диалог понимался именно как форма речи. Диалогисты же сосредоточивают внимание на его содержании, придавая понятию диалога этический смысл. М. Бубер отмечает, что «существует и диалог, который... выступая в своем явлении как диалог, не обладает его сущностью» [3, С. 108]. Бубер же переходит от формального понимания диалога к содержательному, определяя диалог как отношение людей, выражаемое в общении. Он выделяет три вида диалога: подлинный, который может быть выражен как в словах, так и в молчании, в котором каждый обращается к другому, учитывая его «инаковость» и стремясь установить «живое» взаимоотношение; технический, вызванный необходимостью объективного взаимопонимания в силу того, что мы выполняем в жизни различные функции; монолог, лишь маскирующийся под диалог, где участники говорят сами с собой, ошибочно полагая, что общаются друг с другом, – это псевдиалог. Первый вид диалога, по Буберу, встречается очень редко.

Бахтинский диалог универсален, т.е. сама человеческая жизнь диалогична; жить – значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, ответственность, соглашаться и т.п. М.М. Бахтин полагал, что соприкосновение с любым предметом культуры становится спрашиванием и беседой, то есть диалогом, и в этот диалог человек погружен всегда и полностью – пока он человек.

Вступающий в подлинный диалог стремится не к истине, ибо она известна и заключается в том, наши различия нуждаются не в нивелировании, а в бережном сохранении, т.к. только через осознание инаковости других собственно и формируется сознание человека. Цель диалога – понимание, или согласие, которое, по концепции М. Бахтина, никогда не бывает простым логическим тождеством. Чтобы понять позицию другого, не нужно, да и нельзя отказываться от собственных принципов. Даже формальная логика в ее неклассическом варианте отказывается от закона исключенного третьего, согласно которому две противоречащих друг другу мысли не могут быть истинны. Этика диалогической речи не является релятивистской, она не просто не отказывается от универсальных человеческих ценностей, но только при их признании и возможна.

Введение понятия «диалог» принципиально важно, ибо оно не является синонимом понятий коммуникация и общение. Конечно, любая коммуникация является передачей информации, и значит, подразумевает определенную интенцию, однако направленность к другому может быть как к «Ты» и как к «Оно»; никто не может сказать, что он обращается

к другому только как к «Ты»: это было бы равнозначно произнесению «я морально совершенен»; поэтому можно говорить об уровнях, или видах диалога. В целом же этическое значение речи заключается не в том, что она является обменом информацией, а в том, что посредством нее мы создаем реальность для разворачивания моральных отношений. Диалогические отношения преодолевают болезнь последних веков - отчуждение, связанное с овеществлением отношений. Таким образом, разворачивание речи, позволяющее выстраивать субъект-субъектные отношения (т.е. такие, в которых ни один из участников не рассматривается как объект, как средство) и является целью диалога.

Диалог – этическое понятие, передающее экзистенциальную сущность человека. Отождествляя человека и мотив его поступка, мы заключаем его в статичные рамки. Оценивая его как существо, находящееся в речевой, притом именно диалогической ситуации, мы воспринимаем его динамически и таким образом понимаем, что какие бы то ни было окончательные и однозначные оценки выносить ему нельзя. В этом и состоит исполнение основного морального закона: никто не имеет права выступать от имени добра. Стремление к диалогу является добродетелью: он несовместим с любым видом насилия, ведь диалог предполагает наличие собеседника, способного отвечать. Он - универсальное средство отношений. Границы возможного применения диалога – это скользящие границы, отодвигающиеся по мере развертывания диалога.

Литература:

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
2. Балла О. Власть слова и власть символа // Знание-сила. 1998, № 11-12 (on-line версия). http://www.znanie-sila.ru/online/issue_213.html
3. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
4. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
5. Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, Кант, Бахтин) // Этическая мысль. Вып. 2. М., 2001.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., 1979.
7. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994.
8. Розеншток-Хюсси О. Человеческий тип как форма для чеканки, или повседневные истоки языка // Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. М-СПб., 2000.

Синергетический подход в исследовании мирового политического процесса

Бараи Раиса Эдуардовна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: ras189@yandex.ru

Основным системным принципам (целостность, структурность, взаимозависимость системы и среды, иерархичность, множественности описания каждой системы (1)) отвечает система международных отношений (2).

Международные системы - открытые слабоорганизованные системы, пространственные границы носят условный характер, характеризуются отсутствием верховной власти и «плюрализмом суверенитетов», низким уровнем внешней и внутренней централизации.

Фундаментальный принцип поведения сложных систем – периодическое чередование эволюции и инволюции (3). Возможны аналогии с историческими теориями процветания и гибели цивилизаций, с циклами Н. Д. Кондратьева, колебательными режимами Дж. К. Гелбрайта, этногенными ритмами Л. Н. Гумилева. С. П. Капица выделяет 11 периодов в истории развития человечества (4).

Применение бифуркационного подхода к исследованию логики существования государства позволяет делать выводы о неустойчивости и устойчивости ветвей развития некоторого процесса, детерминирующего принципиальные изменения жизни общества (5). Свойства цикличности видны и на примере круговорота политических элит, описанные Г. Москвой. Оказавшаяся у власти группа поначалу действует на благо общества. Спустя некоторое время она замыкается и обслуживают свои интересы. Возрастает недовольно общест-

ва. Наконец, правящая верхушка свергается и устанавливается новая. Подобная теория нашла практическое воплощение в Грузии и на Украине.

С помощью синергетической методологии возможно исследование взаимоотношений стран-членов Европейского Союза. С одной стороны - блок стран, придерживающихся американской внешнеполитической линии (на примере Ирака). С другой - не одобряющие США. Анализируемые объекты задаются как координатные точки. Динамическое пространство получается после введения дополнительной координатной оси – оси времени. «На выходе» получается аттрактор. Изменение состояний системы во времени можно представить линией в фазовом пространстве.

Таким образом, с позиций синергетики возможно развитие некоторого общего взгляда на принципы эволюции природы и человечества, закономерности эволюции, объединения суверенных государств и геополитических регионов в мировое сообщество.

Методология нелинейного синтеза может лечь в основу проектирования различных путей человечества в будущее, а так же обеспечить философскую уверенность и надежду в математически высчитанном завтрашнем дне.

Литература:

1. Философский энциклопедический словарь. М., Советская энциклопедия, 1983, С. 610.
2. Бергаланфи Л. Фон. Общая теория систем – обзор проблем и результатов // Системные исследования. Ежегодник 1969. М., Наука, 1969
3. Малинецкий Г. Г. Нелинейная динамика – ключ к теоретической истории // Общественные науки и современность. 1996, № 4.
4. Капица С. П. Сколько людей жило, живет и будет жить на Земле: Очерк теории роста человечества. М., Международная программа образования, 1999, С. 75.
5. Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г., Потапов А. Б. Синергетика – новые направления. М., 1989.

Проблема концептуализации времени у Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти: сравнительный анализ

Безмолитвенный Антон Сергеевич

аспирант

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

E-mail: organize@list.ru

Время – одна из самых традиционных тем философской рефлексии. Вместе с тем средства, с помощью которых осуществляется концептуализация времени в философской традиции, обнаруживают большую вариабельность. Столь же велико разнообразие подходов к пониманию того, что скрывается за этим термином, какого рода предметность ему соответствует. Данное исследование посвящено экспликации проблемы концептуализации времени и выявлению условий возможности ее решения в рамках феноменологического проекта.

Двумя крупнейшими репрезентативными фигурами феноменологического движения, активно разрабатывавшими в своих произведениях тему времени, по праву считаются Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти. Исходя из этого, отправным пунктом исследования выступил сравнительный анализ и сопоставление двух оригинальных подходов к пониманию времени, представленных в трудах этих мыслителей.

В результате анализа первого из них удалось выявить проблемное поле представленной концепции, отсылающее к невозможности осуществления акта схватывания – а следовательно, и опредмечивания – времени, данного в непосредственном усмотрении. Это приводит к необходимости введения в рамки означенной концепции понятия абсолютного темпорально-конститутивного потока, являющегося вневременным, опредмеченным коррелятом феномена времени. Данное обстоятельство влечет за собой невозможность сказать об исследуемом феномене что-либо определенное. Более того, введение этого понятия, не подкрепленного каким-либо непосредственным созерцанием, является нарушением «принципа всех принципов» феноменологического исследования. Таким образом, проведенная рекон-

струкция предложенного Гуссерлем варианта концептуализации времени показала, что введение абсолютного темпорально-конститутивного потока, отождествляемого также с абсолютной субъективностью, неизбежно приводит к имплицитным противоречиям, оставаясь, в то же время, совершенно необходимым в рамках используемого подхода – для того, чтобы фиксировать целостность и самотождественность Я, ничем не гарантированную после проведения феноменологической редукции.

Анализ второго из представленных подходов также выявил специфические трудности, заключающиеся в принципиальной невозможности дать в его рамках четкое представление о том, что такое время. Мерло-Понти прекрасно осознает эту трудность, учитывая проблемы варианта концептуализации, предложенного Гуссерлем, но не находит адекватных способов представления развернутого и точного описания феномена времени. Его стратегия заключается в том, чтобы попытаться дать косвенные указания на то, что такое время, с помощью обращения к традиционным средствам феноменологической дескрипции – негативному определению (т.е., говорить о том, что временем *не* является) и аналогиям, в разной степени изоморфным описываемому феномену. В целом такой подход, могущий быть названным остенсивным, ориентирован не на воссоздание предметности в понятиях, а на обращение к личному внутреннему опыту читателя, используя довольно расплывчатое указание на некую неопределенную сферу в его рамках.

В результате сравнительного анализа представленных подходов удалось показать, что феномен времени имеет особый статус в рамках феноменологии благодаря своей способности «сопротивляться» опредмечиванию. Любая попытка фиксации его в понятии является самопротиворечивой в силу того, что для осуществления такой процедуры необходимо выйти за пределы потока времени и дать его целостное описание «со стороны», что невозможно, поскольку сам акт фиксации и описания производится во времени. Это приводит к тому, что в традиционных дескрипциях времени фигурирует не сам феномен, а его определенная и вневременная коррелят, как это наглядно продемонстрировано на примере абсолютного темпорально-конститутивного потока Гуссерля.

Дальнейшее рассмотрение показало значимость исследования основ феноменологического метода для решения проблемы концептуализации времени и расширения феноменологического инструментария для работы с означенной предметностью в целом. Анализ феноменологической методологии выявил причину затруднений при концептуализации времени, которая заключается в невозможности посредством использования традиционного феноменологического арсенала дескриптивных средств дать точное и развернутое описание самого феномена времени, данного в непосредственном созерцании. В ходе исследования делается вывод о том, что, используя традиционные феноменологические методы экспликации, полностью решить проблему концептуализации времени невозможно. Любые вероятные попытки решения этой задачи необходимо должны быть предварены исследованием альтернативных методов феноменологической дескрипции, позволяющих описывать непосредственные данности.

Таким образом, проведенное исследование приводит к выводу о необходимости нахождения новых методологических средств для удовлетворительного решения проблемы концептуализации времени в рамках феноменологии. В заключение представляется возможным сделать осторожное предположение о том, что подобным средством мог бы выступить новый, более точный и гибкий, язык феноменологического описания, релевантный концептуализируемому феномену.

Литература:

1. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собрание сочинений. Т. 1. М., 1994.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999.
3. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.
4. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
5. Мерло-Понти М. Феноменология языка // Логос, № 6. М., 1994.
6. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.
7. Свасьян К.А. Феноменологическое познание (пропедевтика и критика). Ереван, 1987.
8. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002

Интерпретация деконструкции и деконструкция интерпретации у Ж. Деррида.**Беляева Анастасия Михайловна***аспирант**Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: blovaska@inbox.ru*

Большинство текстов Ж. Деррида можно отнести к интерпретациям, в том смысле, что они по форме представляют собой истолкования тех или иных работ других авторов. Источниками для Деррида выступают, прежде всего, произведения философов (Ж-Ж. Руссо, К. Маркс, Э. Левинас, Гегель, Э. Гуссерль, З. Фрейд, Ж. Батай и т.д.), но так же он обращается и к творчеству поэтов (П. Целан) и писателей (Ш. Бодлер, Ф. Понж). Иногда в качестве интерпретируемого материала он использует отдельные фразы, своеобразные языковые выражения, или идиоматические словосочетания, на истолковании которых выстраивается вся ткань текста и основывается его концептуальное богатство.

Однако, Деррида, столь внимательный к процедурам работы с текстом, к проблемам собственно интерпретации в своих произведениях обращается не очень часто. В противоположность этому, основное внимание он уделяет другой текстуальной стратегии – деконструкции. Основной вопрос, который возникает перед нами в связи с этим, будет касаться соотношения двух указанных процедур – деконструкции и интерпретации. Точнее, нам предстоит ответить, возможно ли свести деконструкцию к одной из интерпретативных стратегий, можно ли назвать её новым видом, способом или методом интерпретации.

Учитывая все тонкости, связанные с тем, как Деррида описывает деконструкцию, мы можем попытаться охарактеризовать её лишь некоторыми штрихами, пунктиром наметить её контуры. Осуществление стратегии деконструкции Деррида описывает как двойной жест. Двойной жест деконструкции контурно изображает её ход, который включает в себе два шага: «перевертывание» и «позитивное смещение, трансгрессия, переступание границ» [1, с. 119]. Первый шаг предполагает выявить в тексте такой концепт, который будет в своем роде ключом, помогающим «разобрать» деконструируемый текст, достичь его репрессированных и смыслополагающих пластов. Принципиально важным моментом на этом этапе деконструкции является «опрокидывание» иерархии, заключенной во всяком тексте, и выдвигание на первый план такого понятия, которое до этого момента не представлялось сколько-нибудь значительным, однако, именно оно сыграет важнейшую роль в деконструкции текста. На следующем этапе разрушается весь порядок онтологических и телеологических иерархий и бинарных оппозиций, на котором строится вся классическая логоцентричная метафизика. Это происходит из-за того, что концепт, благодаря которому мы перевернули иерархию в дихотомии, рассматривается вообще вне контекста предшествующих оппозиций. Иными словами, здесь осуществляется «трансгрессия деконструированного философского поля» [1, с. 122-123], т.е. переход границы метафизики, выход за пределы того философского поля, которое размечено бинарными оппозициями и наличием. Таким образом, эти два шага направлены на формирование «нового» «концепта» – такого, который уже не будет включен в прежнее положение дел, в классический метафизический дискурс, что позволит выйти за пределы философии наличия.

Одной из характерных черт деконструкции, а как следствие, и текстов Деррида в целом является недоверие и подозрительность относительно традиционного языка философии наличия, её понятий и конструктов, которые, на первый взгляд, кажутся столь естественными. Поэтому, применительно к любой теме для Деррида очень важным является шаг продумывания, выведения на поверхность и критики той традиции или традиций, вводящих в оборот и предоставляющих философам те термины и понятия, которыми они, порой машинально, оперируют в своих концепциях. И именно в этом направлении Деррида начинает рассуждения об интерпретации: он рассматривает откуда, из какой философской традиции к нам приходит само представление о ней, на каких основаниях она базируется и что влечет за собой обращение к этому понятию.

В ходе рассуждений, можно сделать вывод, что интерпретация как гносеологическая практика основывается исключительно на наличии, проявляющемся, в частности, в иерархиях: например, текст-оригинал vs истолкования и автор vs интерпретаторы. Интерпретация

обращается к оригиналу и автору потому, что именно обращение к этому истоку и создает её саму: «заказывает... приказывает, указывает, полагая закон» [3, с.35], заключающийся в транслировании этой необходимой иерархической структуры, открывающей доступ к наличию, истоку, истине. То есть, обращение к наличию – это определенный способ легитимации интерпретации, из чего следует, что она как феномен целиком и полностью принадлежит дискурсу метафизики.

Достигнув оснований интерпретации как исключительно метафизической стратегии, мы видим, что она в своей классической форме противоречит замыслу Деррида, который заключается в попытке выхода за пределы философии наличия. По этой причине, само понятие «интерпретации» оказывается для Деррида под подозрением.

Казалось бы, Деррида следует отказаться от понятия интерпретации вообще, если оно столь неадекватно его текстам, но он находит другой путь, связанный с операцией вычеркивания, которая иллюстрирует стратегию деконструкции. Её суть заключается в особом «жесте стирания, который позволяет прочесть выскабливаемое им» [1, с. 14], т.е. с его помощью удаётся проявить и сделать очевидными основания и границы того понятия, которое вычеркивается. Такой способ работы с концептами разрешает провести своего рода «пероценку», которая избавит термин от метафизических коннотаций, от онто-теологического содержания, выведет из иерархического порядка.

Точно так же Деррида поступает и с понятием интерпретации: не доверяя интерпретации как исключительно метафизическому концепту, он вычеркивает её, избавляя таким образом от всех онто-теологических оснований. Вычеркнутая интерпретация «не будет... предлагать представление присутствующего» [2, с.377], т.е. она не будет играть подчиненную роль простого приложения к чему-то уже написанному, присутствующему, наоборот, она дистанцируется от подобных иерархических метафизических оснований. В этой характеристике вычеркнутой интерпретации разрушаются иерархии, вписанные в классическое представление об интерпретации.

Резюмируя, можно утверждать, что не следует ставить знак равенства между деконструкцией и интерпретацией, т.к. последняя является методом философии наличия, т.е. истолкование относится к расшатываемой Деррида метафизике, а деконструкция выходит за её пределы, поэтому её не следует относить к классическому представлению об интерпретации. Не являясь одной из интерпретативных стратегий деконструкция, наоборот, открывается именно как вычеркнутая интерпретация, т.е. вычеркнутая интерпретация становится синонимом деконструкции и способом выйти из традиции философии наличия.

Литература:

1. Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996.
2. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.
3. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен. СПб, 2002.
4. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
5. Gasche R. The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of reflection. Harvard, 1986.

В поисках построения языка описания культуры: проект “тезауруса китайской культуры” Г.А. Ткаченко

Березанская Людмила Владимировна
аспирант

Томский государственный университет, исторический факультет, Томск, Россия
E-mail: berezka2003@yandex.ru

В последнее время в отечественном востоковедении, всегда уделявшим большое внимание культурологической проблематике, наметился интерес к сотрудничеству специалистов-востоковедов с представителями других областей социогуманитарного знания. Сотрудники кафедры восточной философии философского факультета СПбГУ предлагают проект создания синтетической дисциплины “востоковедная культурология”, которая позволит целостно изучать феномен культуры. Междисциплинарные усилия востоковедов сосредоточены и вокруг семинара “Культура как способ смыслополагания”, основанным Г. А. Ткаченко, сначала в Институте востоковедения РАН, а затем при Институте восточных

культур РГГУ. На фоне этой общей тенденции не безынтересными представляются идеи, в свое время предложенные Г. А. Ткаченко. Они выходят за рамки сугубо китаеведческой тематики и касаются общих проблем феномена традиционной культуры, ее динамики и типологии.

В общеметодологическом плане они интересны тем, что “выросли” из опыта многолетних кропотливых исследований в области конкретной истории культуры Китая, перевода и комментирования памятников китайской мысли. Отсюда осторожный “выход” на какие-то обобщения, тщательный подбор терминов, которые скорее являются приближением к прояснению проблем, чем законченной теорией культуры. Такая, на первый взгляд, неструктурированность скорее выступает достоинством. Она не замыкается в рамки каких-либо социологических, антропологических, культурологических и т. д. концепций, а является выходом из “конкретики” к общим проблемам культуры, затрагиваемыми этими концепциями.

Другая важная особенность подхода Г. А. Ткаченко к исследованию специфики традиционной культуры связана именно с его китайскими “корнями”. Устойчивость, документированность истории культуры Китая начиная еще с глубокой древности, а также длительное автохтонное существование китайской цивилизации (первое знакомство с иной культурной традицией, буддизмом, произошло на грани эр, когда китайская культура уже прочно покоилась на своих собственных основаниях), делает ее благодатной эмпирической базой для культурологических разысканий.

Смысл своих научных изысканий Г. А. Ткаченко определял как построение адекватного языка описания культуры, который бы позволил “схватить” своеобразие этой культуры, приблизиться к фундаментальному ее основанию, увидеть внутреннюю логику, по которой культура выстраивает и воспроизводит себя. Причем, максимально используя “материал” самой этой культуры, исследователь должен остаться понятен в своей культуре. Выход виделся не в создании исчерпывающего списка терминов и сопряженного с ним комментария, а в анализе способа организации тезаурического массива в смысловое единство (единый “текст культуры”), исследовании типов связей, возникающих между “категориями культуры”, выстраивании “культурной диспозиции”.

“Прочитать” этот “текст” возможно только в контексте данной культурной традиции. Для этого Г. А. Ткаченко предлагает найти некий смысловой предел, дальше которого в исследуемой культуре объяснения невозможны, относительно которого задаются все остальные “культурные смыслы” в этой культуре – “контекст предельного смысла”. Само понятие “контекст предельного смысла” он заимствует из методологического инструментария американского сиолога К. Джокима. Для К. Джокима этот “предельный смысл” выступает некой методологической установкой, которая позволяет анализировать весьма разнообразные измерения китайской религиозной культуры (три учения, народную религию, имперский культ) в некоем единстве, а также объяснить специфику китайского религиозного синкретизма. По замечанию отечественного китаеведа С. В. Зинина, такой подход к анализу религии позволяет преодолеть ориентацию религиоведения на иудо-христианскую традицию – понятия “Бога” и “веры” заменяются более нейтральным понятием “высший смысл” или “контекст предельного смысла”, в рамках которого могут быть описаны такие деантропоморфные сакральные начала как “Небо”, “Дао”. Одновременно, преодолевается подход описания религиозной традиции только в ее собственных терминах. Относительно этого “контекста предельного смысла” (для Китая это Небо-природа) можно говорить о “проблемном поле” данной культуры – ограниченном круге проблем и тем, которые находят выражение в “категориях культуры”, соответствующих уровню “мышления” и “культурных смыслах”, соответствующих уровню “мифа” в терминологии Г. А. Ткаченко. Относительно “предельного смысла” происходит самоопределение человека в данной культуре. Такая позиция предполагает отказ от традиционного анализа китайской культуры по рубрикам: отдельные школы китайской мысли (конфуцианство, даосизм, буддизм и т. д.), императорская религия, народная вера. Интерес исследователя сосредотачивается на поиске общекультурных “матриц” для всех этих “миров”, на особенностях взаимоотношения императорского культа, народной традиции, учений.

Как возникает и развивается такой “культурный текст”? В основании устойчивого развития любой культуры лежит антиномия. Эта взаимоисключающая оппозиция прежде

всего обозначается Г. А. Ткаченко как взаимодействие “мифа” (дорационального, описания) и “мышления” (рационального, объяснения). Первичным выступает мифологический нарратив (содержание которого до известного предела можно сравнивать в различных традициях), рационализация которого впоследствии определяет и ограничивает “проблемное поле” культуры (этот уровень в каждой культуре оригинален). Развитие культуры можно рассматривать как усложнение текстовой деятельности вокруг этого ограниченного “проблемного поля” культуры. Здесь Г. А. Ткаченко ориентируется на построения В. Н. Романова, связавшего оригинальность формирования “теоретических” культур в различных цивилизациях с первоначальной концентрацией формирующегося рефлексивного мышления на весьма ограниченном круге явлений социальной практики и узком по тематике круге текстов (в Индии объектом категориализации первоначально стала ритуальная деятельность, а в Греции – полисное, политическое поведение человека; в Китае фундаментальным образом, в представлении Г. А. Ткаченко, является противопоставление аграрной цивилизации кочевому варварству). Это определило специфическую по содержанию “сетку” “мировоззренческих” понятий, которая в дальнейшем, при расширении кругозора “теоретической” культуры и переносе ее внимания на другие сферы поведения индивида, определила специфическую окраску “культурных смыслов” и “категорий культуры”. Нетрудно заметить, что типология культуры (“классика”, “контрклассика”), предложенная Г. А. Ткаченко, отталкивается от этих построений. Но, рассматривая создаваемую авторами “Люйши чуньцю” натурфилософскую картину мира как вариант оформления “теоретической” культуры в Китае, Г. А. Ткаченко отмечает, что формирование “теоретической” культуры не отменяет мифологический нарратив. Сама рационализация служит механизмом создания новых мифов. Так, в основе натурфилософской картины мира лежала реинтерпретация космогонических мифов.

Э. Блох о трех источниках «Феноменологии духа»

Болдырев Иван Алексеевич

аспирант

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

E-mail: qat@yandex.ru

Фигура Гегеля всегда играла важную роль в творчестве Эрнста Блоха (1885-1977). К Гегелю он обращается и в своем первом большом сочинении «Дух утопии», и в публицистических статьях 1920-30-х годов. Однако систематическое рассмотрение философии Гегеля и, в частности, «Феноменологии», впервые представлено у Блоха в его книге «Субъект-Объект. Разъяснения к Гегелю», написанной в 1940-е годы в Америке и увидевшей свет в 1949 году. В этой книге Блох проводит всесторонний анализ гегелевской философии и пытается увязать ее со своими собственными взглядами. Нас же в работе «Субъект-Объект» интересует, прежде всего, общая трактовка «Феноменологии», которую предлагает Блох.

Блох начинает общую характеристику «Феноменологии духа» с того, что выясняет, кому предназначалось это произведение. Справедливо отметив, что изначальный замысел Гегеля заключался в создании предварительного сочинения, призванного выполнять функции введения в философскую проблематику, он пишет, что хотя этот замысел и не удался в полной мере и книга оказалась сложной, предназначалась она все же для начинающих, а именно, как выражается Блох, для «духовной молодежи» [1, s. 59]. Предполагаемая читательская аудитория «Феноменологии духа» должна была воспринять идеи Гегеля именно в педагогическом ключе, как имеющие воспитательное значение. Мировой процесс самораскрытия духа в мире должен был совпасть со становлением личности на пути от естественного состояния непосредственной чувственной достоверности к стихии научного знания, к духу, знающему самого себя. Речь здесь идет, прежде всего, о философском образовании и воспитании. Однако, как отмечает Блох, этот путь не является чисто психологическим, он также несет в себе социально-исторические и даже природные черты.

При характеристике истоков «Феноменологии» Блох выделяет три основных социально-исторических и идеологических фактора, повлиявших на возникновение этого произведения. Первый из них касается Великой Французской революции. Блох отмечает, что

революция вывела на историческую сцену нового субъекта, деятельное Я, свободно полагающее самого себя и сотворяющее свою собственную свободу. Революционный субъект Французской революции, по Блоху, «делает себя мерой всех вещей» [1, s. 60]. Его сомнения во всем изначально данном и заведомо известном – это во многом сомнения буржуа, которому неуютно в феодальном обществе. Этот новый политический субъект, по Блоху, несомненно, имел предшественников. Блох указывает и на принцип радикального сомнения Декарта, и на трансцендентализм Канта, однако апофеозом прославления деятельного «Я» он по праву считает философию Фихте. Добавим, что наукоучение и Великая Французская революция оказали огромное влияние на идеологию немецких романтиков. Воздействие этих культурных феноменов на «Феноменологию духа» лишь подтверждает известный тезис Фр. Шлегеля, враждебного Гегелю и критикуемого им.

Вторым феноменом, повлиявшим на «Феноменологию», Блох считает математическое конструирование, порождение (*Erzeugung*) предмета и содержания познания, первые признаки которого Блох находит у Галилея, Декарта, Гоббса, а затем и у Канта. Речь идет об особом творящем субъекте, *homo faber*, для которого суждение восприятия трансформируется в суждение опыта по математическим законам. От представлений о природе как о книге, написанной языком математики (Галилей) и о философии как о математическом учении, описывающем движения тел (Гоббс), новоевропейское мышление перешло к физико-математическому естествознанию, в котором природа описывалась на языке рациональных формул. Однако уже у Канта математический рационализм был ограничен, а математика понималась лишь как учение о возможных связях между содержаниями представлений. Кроме того, познание природы в «Критике способности суждения» мыслилось Кантом как совершенно не имеющее отношения к абстрактно-математическим законам. Блох указывает, что поколение Гегеля, воспитанное в атмосфере «юношеской преисполненности и пестроты буржуазно-революционного наличного бытия» [1, s. 63], не могло подчиниться рациональной закономерности математического естествознания, воплощенной в том числе и в отсталом немецком полуфеодальном государстве с его рационально организованной бюрократией и деспотическими порядками. В «Феноменологии духа», как считает Блох, также присутствует конструирование, однако Гегелю нужны не абстрактные и формально-рассудочные закономерности, а имманентные миру связи между конкретными элементами этого мира. Математика для такого конструирования становится непригодной, и ее место занимает история, а порождение объекта становится, как пишет Блох, «*историческим генезисом*» [1, s. 64]. Единственным, кого, по мнению Блоха, можно в этом вопросе считать предшественником Гегеля, был Вико, которого Гегель не знал. Идея Вико о том, что лишь созданное (читай: порожденное) человеком может быть познано и что, следовательно, лишь исторический и социальный мир может быть подвергнут исчерпывающему исследованию, была развита и Гегелем в «Феноменологии духа». Это исследование Блох сопоставляет с математическими теориями Нового времени, в частности, с дифференциальным исчислением, созданным исходя из уже упоминавшихся выше принципов. И диалектика, и дифференциальное исчисление – это теории движения, в обеих теоретических программах началом считается минимальный и самый простой феномен – дифференциалы у Ньютона и Лейбница, чувственная достоверность – у Гегеля. Однако даже математика, описывающая динамические системы, с философской точки зрения оказывается статичной. Дело в том, что в рамках математического познания нет места историческому развитию и качественному изменению. В рамках математики и используемого математикой понятия времени остается непонятным, как возникает новое. Отметим, что категория нового чрезвычайно важна для философии самого Блоха, поэтому открытие Гегелем диалектического движения субстанции-субъекта имело для него особое значение. Блох отмечает также, что в рамках «Феноменологии духа» впервые рассматриваются необратимые процессы, протекающие внутри исторического времени.

Наконец, третьим источником «Феноменологии» является, по Блоху, возникновение исторической школы и влияние немецкого романтизма. Конечно, историзм «Феноменологии» был подготовлен исследованиями XVIII в., однако Блоху работы Вольтера или Гиббона кажутся чересчур фривольными по сравнению с романтическим благоговением перед историей, которое воспринял и Гегель. Во многом романтическая трактовка природы и идеализация прошлого противостояла абстрактному просвещенческому рационализму, и

поэтому, как считает Блох, категории, рассматриваемые Гегелем в «Феноменологии духа», насыщены конкретно-историческим содержанием, в противоположность изучению неизменной «человеческой природы», которым занимались мыслители XVIII в.

Литература:

1. Bloch E. Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. / Gesamtausgabe, Bd. 8. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1977.

Этнополитический конфликт как предмет политологического исследования

Бочарова Ксения Николаевна

студент

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

События первых лет нового, XXI столетия, с наглядной очевидностью показали, что дезинтеграционные процессы продолжают оставаться устойчивой тенденцией мировой политики и международных отношений. Все мы являемся свидетелями набирающих силу процессов дезинтеграции многих полиэтнических государств, незатухающих, а порой и вспыхивающих вновь межнациональных столкновений в различных уголках мира. Было бы ошибкой не признать, что наблюдаемые в различных странах и регионах мира негативные явления и тенденции в сфере межнациональных отношений уже давно поставили перед политической теорией и практикой проблему поиска научно обоснованных путей разрешения и предотвращения на ранних стадиях этнополитических конфликтов. Очевидно, что решение данной проблемы не мыслимо без анализа развития этих противоречий, выявления их причин, факторов их эскалации и затухания, обстоятельного изучения участников конфликта, их интересов и стратегий поведения.

Этнополитический конфликт является обусловленной политическим, экономическим, социальным, территориальным неравенством этносов отдельной разновидностью этнического конфликта либо стадией его развития, которая характеризуется столкновением между этносами, этносом, с одной стороны, и государством, с другой стороны, по поводу повышения политического статуса данного этноса, предоставления ему права формирования органов государственной власти или получения (завоевания) полного суверенитета.

Этнополитические конфликты можно типологизировать по разным основаниям: по сферам общественной жизни, по субъектам-носителям, в зависимости от отличительных черт среды протекания конфликта, особенностей его динамики и т.д. По используемым сторонами конфликта средствам противоборства существуют конфликты с использованием террористической деятельности, вооруженной борьбы, информационного, экономического, дипломатического противоборства, преимущественно ненасильственного (переговорного) пути разрешения проблем между участниками столкновений.

Форма протекания этнополитического конфликта представляет собой способ проявления политических, экономических, социальных, исторических, территориальных и иных противоречий сторон столкновения. Формами этнополитических конфликтов служат внутригосударственный вооруженный конфликт, асимметричная этнополитическая борьба, экономическое, политико-правовое противоборство, информационно-психологическая борьба участников столкновения.

Поле оптимальных альтернатив решения этнополитических конфликтов находится на пересечении трех моделей – традиционной, марксистской и модернистской, при рациональном сочетании принципов которых возможно нахождение такой системы форм урегулирования или управления конфликтом, при которой выигрывают все его участники: государство сохраняет свою целостность, решаются социально-экономические, культурные и политические проблемы этнических групп, снижается насилие и реализуется принцип соблюдения прав человека для всего общества.

Сравнительный анализ процессов урегулирования этнополитических конфликтов в различных странах показывает, что существуют следующие основные факторы и условия политики урегулирования этого рода столкновений:

- соотношение силовых, демографических, экономических, финансовых, информационных, информационно-психологических возможностей государства и сепаратистских движений, других участников в конфликте;
- интересы участников конфликта – государства, групп доминирующего этноса, этнических движений, элит;
- отношение к конфликту, его основным участникам со стороны великих держав и международных организаций, претендующих на роль посредников в разрешении или завершении конфликта;
- социально-экономическое развитие территории проживания этноса, претендующего на создание собственного независимого государства;
- степень ассимиляции, сохранения идентичности и культурной самобытности народа в межэтнических отношениях с другими общностями страны;
- уровень этнополитической мобилизации народа, ведущего борьбу за отделение от государства.

Урегулирование этнополитических конфликтов в современном мире осуществляется на основе использования практически всех стратегий разрешения и завершения данного рода столкновений.

Феноменология в ранних работах Карла Яспера

Бровчук Наталья Андреевна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: nbrovchouk@mail.ru

Ранние работы Карла Яспера свидетельствуют о том, что ему удалось взглянуть на проблемы психологии с нескольких сторон – изучение и анализ практически всех современных наработок позволили выявить противоречия в теории, а интерес к вопросам философии помог найти выход из сложившейся ситуации. Его задачей при работе над «Общей психопатологией» было расширение и дополнение психопатологии за счет метода понимания.

От Гуссерля Ясперс заимствует некий «сухой остаток» его феноменологии. Этот остаток – феноменологическая установка. Для психопатолога это означает наблюдение за феноменом и его описание. «Только видеть, не объяснять» (Ясперс, 1997) – вот задача феноменолога-психопатолога. Названия «описывающая» и «феноменологическая» применительно к психологии, являются для него синонимами (впоследствии к такой трактовке прибавится значение «понимающая»). Ясперс следует за Гуссерлем, принимая его послышки, но если перед последним стояли задачи *философско-теоретического* характера, то задачи Яспера могут быть охарактеризованы как *теоретико-методологические*, имеющие менее универсальный характер.

Ясперс стремился к тому, чтобы сделать объективными все субъективные феномены, то есть, придать им объективный характер, сделать возможным их описание в терминах науки. Именно поэтому для него в феноменологии как методе был важен дескриптивный момент исследования тех данных, которые появляются после фиксации самонаблюдения больного.

Влиянию Гуссерля на Яспера посвящено большое количество исследований (например, работы О. Виггинса и М. Шварца, Г. Шпигельберга, М. Шеперда). Анализ ранних работ Яспера показал, что влияние феноменологии как «дескриптивной психологии» носило опосредованный (то есть, не прямой) характер. Ясперс не стремился целиком переносить философский феноменологический метод на психиатрию, равно как не стремился он и к дальнейшему следованию за Гуссерлем, не следил за развитием феноменологии как философского течения. Подход Гуссерля служил для него толчком к развитию собственной теории, к разработке метода понимания и последующего отождествления понимающего и феноменологического методов.

Литература:

1. Ясперс К. (1997) «Общая психопатология», М.: «Практика».
2. Ясперс К. (1996) «Феноменологическое направление исследования в психопатологии» // «Собрание сочинений по психопатологии», М., СПб.
3. Ясперс К. (1997) «Философская автобиография» // «Западная философия: итоги тысячелетия», Екатеринбург: «Одиссей».
4. Гуссерль Э. (2000) «Логические исследования» (т. I), Минск: «Харвест».
5. Виггинс О., Шварц М. (1998) «Влияние Э. Гуссерля на феноменологию К. Ясперса», М. «Логос» № 1.
6. Ткаченко А. (1998) «Карл Ясперс и феноменологический поворот в психологии» // «Логос» № 1.
7. Руткевич А.М. (1997) «Понимающая психология Карла Ясперса» // «История философии» № 1, М.: ИФРАН.

Роль языка в формировании нации и национальной идентичности

Будникова Наталья Сергеевна

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Распад Советского Союза и Восточного блока в конце двадцатого века вызвали национальный подъем в новых независимых государствах, обусловивший трансформацию национальных приоритетов. Взаимосвязь между национальной идентичностью и языком стала неизменной темой исследований в последние десятилетия. Так, именно языку склонны приписывать определяющее значение в формировании нации и национальной идентичности.

Национальная идентичность – это идентичность территориально организованной общности [1]. Несмотря на тот факт, что национальные и культурные идентичности часто рассматривают как нечто постоянное и неизменное, они постоянно меняются и трансформируются. В свою очередь, нация так же не является чем-то постоянным, поскольку границы, разделяющие «своих» и «не своих», могут также претерпевать изменения. Таким образом, национальная идентичность, характеризующаяся общей территорией, языком, историей и культурой, не является данностью, связанной с нашим рождением и сохраненной впоследствии, а создается и пересматривается на протяжении всей жизни. Постоянные изменения национальных границ в двадцатом веке, распад СССР и Восточного блока ярко проиллюстрировали тот факт, что национальная идентичность не является константой.

Об особом значении языка для нации и национальной идентичности писали многие исследователи. В 18 веке Фихте и Гердер определили язык как основу любой нации. Впервые Фихте взглянул на язык как на естественную границу между различными нациями. По его мнению, сущность нации составляет ее язык, культура, образ мысли, и смешение с другими нациями сотрет эту самобытность. Важность языка для нации и национализма отмечали Геллнер, Кедури и Ренан. Возникшие в их работах представления о том, что язык является не просто связующей силой нации, а двигателем национализма проявились в известном определении Б. Андерсона о нации как о «воображаемом политическом сообществе» [2]. Согласно Б. Андерсону, нация представляет собой общность людей, исключительно в воображении которых существует вера в то, что они являются нацией. Никакого объективного критерия, определяющего нацию, не существует. Вера в национальный язык есть не что иное, как миф, созданный самими же людьми для достижения определенных политических целей, поскольку вокруг идеи языковой гегемонии легко построить модель национальной гегемонии. Таким образом, не столько язык создает национализм, сколько национализм язык [3]. Сложившаяся ситуация на постсоветском пространстве ярко проиллюстрировала важность языкового вопроса в становлении молодых независимых государствах. На рубеже 90-х гг. во всех республиках бывшего СССР были изданы законы, провозгласившие государственными языками языки титульных наций [4]. Язык осознавался как символ консолидации нации и формирования новой национальной идентичности. В этом отношении весьма показателен пример Украины [5].

Взаимоотношения языка и национальной идентичности вызывают множество дискуссий в научных кругах [6]. Так, примордиалисты склонны утверждать, что язык является не-

отъемлемым этнообразующим фактором, свидетельствующим о непрерывной связи между поколениями и наделенным магическим священным смыслом. Сохранение этнической идентичности представляется им возможным исключительно при сохранении языка, а утеря языка свидетельствует об исчезновении нации. По мнению конструктивистов, язык, напротив, не является определяющим элементом национальной идентичности, о чем свидетельствует ряд примеров, доказывающих, что утеря языка не приводила к утрате идентичности. Так, значительная часть ирландцев говорит по-английски, хотя они считают себя ирландцами, для которых родной язык продолжает осознаваться как символ этнической идентичности. Отношение к языку как к душе нации свойственно народам, долгое время не имевшим независимости и которые воспринимают язык как часть национального возрождения (Украина, Латвия, Литва, Эстония, Македония, Словакия и др.).

На сегодняшний день большинство стран являются многонациональными. Таким образом, идеальное соотношение один язык - одна нация является достаточно редким явлением. Так, с одной стороны, на одной территории могут жить носители разных языков (Российская Федерация, Швейцария, Бельгия, Канада и др.) В мире существует около двухсот стран и более пяти тысяч языков, что свидетельствует о том, что значительная часть населения проживает на территории, официальным языком которой является не его родной язык.

С другой стороны, на разных территориях могут проживать люди, говорящие на одном языке, однако не осознающие единения на этом основании. В качестве примера можно привести население Сербии, Хорватии, Боснии и Герцеговины. Несмотря на то, что язык, на котором говорят представители этих территорий, один – сербохорватский, они не ощущают себя единой нацией, и, как следствие, не определяют себя к одной национальной идентичности. Более того, национальный конфликт, возникший на данной территории, стал результатом того, что каждая группа заявила права на наличие отдельного языка, ссылаясь на особенности произношения и лексики.

Таким образом, язык не всегда является главным конструктивным элементом этнических границ и основным фактором этничности. Так, для еврейского народа основным элементом этничности является религиозный, а именно иудаизм.

Итак, язык всегда вовлечен в этнические отношения, поскольку является посредником в передаче культурных ценностей и стереотипов. Однако, несмотря на замечание Джона Эдвардса о том, что «язык по-прежнему является столпом национальной идентичности» [7], он далеко не всегда играет определяющую роль в ее формировании. Символическое значение язык приобретает часто у тех народов, для которых проблема консолидации нации наиболее актуальна.

Литература:

1. См. Smith A. D. National Identity. London: Penguin. 1991; Bhabha H. Nation and Narration. London: Routledge. 1990; Parekh B. The concept of National Identity. New Community, vol. 21, no 2, с. 255 – 268.
2. Anderson B. Imagined Communities. London, New York, 1991.
3. Биллинг М. Нации и языки. // Логос. №4. 2005. С. 61.
4. См. Губогло М. Н. Языки этнической мобилизации. М., 1998.
5. Arel D. Language Politics in Independent Ukraine: Towards one or two State Languages? Nationalities Papers, Vol. 23, No.3, 1999. С. 597 – 622.
6. См. Handbook of Language and Ethnic Identity. Ed. by Fishman J. Oxford University Press. 2001.
7. Edwards J. Gaelic in Nova Scotia. Linguistic Minorities, Society and Territory. Ed. by C.H. Williams. Clevedon: Multilingual Matters. 1991. С. 269.

Обратная связь в структуре внутренних PR-коммуникаций организации

Будыкина Екатерина Сергеевна

студент

Череповецкий государственный университет, Череповец, Россия

E-mail: bes84@list.ru

В современной теории коммуникации обратная связь признается необходимым процессом, обеспечивающим функционирование, адаптацию и развитие любой организацион-

ной системы. Обратная связь является прямым показателем оценки эффективности действия системы, проводимых коммуникаций. В последнее время все чаще ведется разговор о необходимости эмпирических исследований обратной связи в организациях, ставится вопрос о практическом применении теории (Матьяш, 2005).

В литературе описывается множество подходов к определению и значению обратной связи в коммуникациях. Изначально термин пришел в теорию и практику коммуникационных процессов из кибернетики (Н. Винер), где отмечались два принципиальных момента в определении обратной связи: 1) контролирующее (регулирующее) воздействие, обусловленное передачей информации; 2) воздействие, имеющее своей конечной целью повышение организованности системы. Данный подход позволил проецировать процессы, происходящие в машинах, на другие системы; способствовал выделению специального значения обратной связи в других теориях:

1. Теория организации (О'Шоннеси): обратная связь - измерение, сравнение фактического значения с нормой и последующее корректирующее воздействие

2. Теория управления (О. Шабров, Л. Петрушенко): обратная связь - как контроль «снизу».

3. Теория коммуникаций (Ф. Шарков, Г. Поцепцов): обратная связь - реакция получателя на полученное от коммуникатора сообщение.

При рассмотрении обратной связи в PR-коммуникациях в организации представляется рациональным учитывать все подходы к определению понятия. По результатам исследований обратной связи могут потребоваться не только изменения в коммуникативных потоках организации, но и принятие важного управленческого решения, организационные перемены.

Теоретические положения вопроса очень широко представлены в литературе, и, обобщая материал по теме, можно сделать вывод: да, обратная связь является необходимой при планировании и проведении различных коммуникационных кампаний. Однако, вопрос о том, действительно ли воплощаются эти действия на практике, остается открытым. Также необходимо учитывать огромное количество подходов к обратной связи, что может затруднить понимание сотрудниками организации сути и целей процесса. А без единого взгляда на проблему невозможно грамотное осуществление коммуникации.

Для решения этих вопросов автором было проведено исследование. В качестве объекта исследования выбрано крупнейшее предприятие г. Череповца и Вологодской области, один из лидеров отрасли черной металлургии России. Выбранный метод - полуструктурированное интервью. В выборку вошли 7 экспертов управления информации - подразделения, которое занимается всеми коммуникативными процессами в организации, осуществляет связи с общественностью. Основной целью исследования являлось определение существующего положения дел относительно обратной связи в PR-коммуникациях корпорации.

Исследование показало противоречивые результаты: с одной стороны, на словах декларируется неоспоримая необходимость механизмов обратной связи, серьезный подход к налаживанию двухсторонних коммуникаций в организации. С другой стороны, наблюдается разногласие в подходах к обратной связи, начиная с определения, заканчивая оценкой деятельности по установлению и поддержанию обратной связи.

Не смотря на то, что необходимость измерения и установления обратной связи осознается всеми респондентами, очевидно разногласие сотрудников компании в определении самой обратной связи. Два противоположных суждения говорят сами за себя: «Обратная связь - передача информации от высшего руководства к низшему»; «Обратная связь - создание канала коммуникации, через который поступает информация о реакции аудитории на информационный послыл».

Организация использует механизмы как ситуативной, созданной под какой-либо проект, так и постоянной обратной связи. Компания использует широкий спектр каналов обратной связи. В рамках интервью эксперты ранжировали эти каналы по приоритетности. На первое место традиционно выносят социологический мониторинг, вне зависимости от аудитории коммуникации. Особое значение уделяется новому и малоизученному с точки зрения возможностей каналу - корпоративному порталу компании. Среди прочих каналов упоминаются звонки и письма в редакцию корпоративного издания, организация «ящиков мнений» по проблеме, информационные конференции с топ-менеджментом компании.

Выяснилось так же, что у сотрудников нет единого понимания целей получения обратной связи. Во-первых, называемые цели лежат в разных плоскостях (упоминаются такие понятия как социальная ответственность, принятие управленческого решения), во-вторых, эти цели существенно различаются по глобальности (от определения темы небольшого материала в корпоративной газете до корректировки коммуникационной стратегии).

Таким образом, мы видим, что обратная связь воспринимается как значимый элемент в структуре коммуникаций организации. Однако, в рамках организации необходимо выработать общий терминологический аппарат, определить единую концепцию установления, поддержания и использования обратной связи в коммуникациях.

Литература:

1. Shannon C.E. A Mathematical Theory of Communication //The Bell System Technical Journal, vol. 27, pp. 379–423, 623–656, July, October, 1948
2. Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. - 2-е издание. - М: «Советское радио», 1968
3. Дридзе Т.М. Социальная коммуникация в управлении с обратной связью. // Социс., 1998. - №10, С. 44
4. Матьяш О.И. Особенности коммуникативных взаимодействий в организационной среде России и США. / *Организационная коммуникация: материалы первой Международной конференции* / Под общ. ред. И.Н. Розиной. - Ростов-на-Дону: изд-во ИУБиП, 2005. - с.43-62
5. О'Шонесси Джон. Принципы организации управления фирмой. Интернет-издание www.i-u.ru
6. Рулер, Бетекке ван. Коммуникационная сеть: ситуационная модель управления стратегическими коммуникациями. / PR сегодня: новые подходы, исследования, международная практика./ пер. с англ. - М: ИМИДЖ-Контакт; ИНФРА-М, 2002.

Свобода и безопасность во внешней и внутренней политике государства, либеральный взгляд

Буланов Максим Владимирович

аспирант

*Ульяновский государственный университет, факультет гуманитарных наук
и социальных технологий
E-mail: maxbul@rambler.ru*

Сегодня во все усложняющейся политической обстановке мировое сообщество пытается адаптироваться к новой реальности и приспособить старые, испытанные политические институты, такие как государство, к нетрадиционным вызовам. К таким вызовам можно отнести международный терроризм, экологические проблемы, возможность возникновения глобального финансового кризиса, распространение оружия массового поражения и ракетных технологий. Происходит эволюция понимания роли государства в обеспечении безопасности и свободы во внешней и внутренней политике. Либерализм, как одно из ведущих направлений политической мысли, ставит перед собой задачи решения глобальных проблем современности и в значительной мере пересматривает значение государства в политической жизни мирового сообщества, и связано это во многом с категориями свободы и безопасности.

Центральным понятием данной политической доктрины, отраженной даже в её названии, является свобода. «Свобода в либерализме безусловна и самодостаточна: она не путь к счастью и совершенству, а ценность сама по себе» (Дергунова, 2000) Классический либерализм уделял много внимания государству, это выразилось в идее ограничения полномочий государства, а следовательно увеличения объема свободы общества и индивида. Государство – это необходимое зло, и чем меньше у него возможностей, тем безопаснее оно для своих граждан. Здесь мы переходим к другой важнейшей категории – безопасность. Ограничивая возможность государственного вмешательства в жизнь общества и индивида, теоретики либерализма, тем не менее, оставляли за государством функцию обеспечения безопасности и соответствующие политические институты. «В чем заключается роль государства по Гум-

больдту? Внутри – поддержание мира, извне – защита национальной независимости. Вот пределы государства. Государство – это армия, флот, дипломатия, финансы, высшая полиция и суд» (Дергунова, 2000).

Оптимальное соотношение свободы и безопасности в сфере внутренней политики на практике воплощалось через реализацию принципов построения правового государства и теорию общественного договора. Во внешней политике государство обладает отнюдь не либеральными механизмами обеспечения независимости и свободы. В этой области свобода и безопасность переплетаются как нельзя более сильно, но способы защиты безопасности и свободы кардинальным образом отличаются от внутривнутриполитических. Это очень заметно в политических взглядах Чарльза У. Дилка – английского политического деятеля конца XIX века и одного из теоретиков «нового империализма», убежденного либерала во внутренней политике и сторонника школы политического реализма во внешней. (При этом он остается сторонником свободной торговли и либерального принципа неограниченной конкуренции в международных отношениях.)

Свобода и безопасность – понятия антагонистические, в реальной политической практике часто происходит их столкновение, особенно в случае серьезной внешней угрозы, когда вопрос встает о сохранении государства, и это приводит к противоречию государственных и частных интересов. Одним из ярких примеров является первая мировая война. «Обстановка военного времени вызывала даже в самых демократических европейских странах жесткое ограничение гражданских прав. Цензура ограничивала свободу печати, военная юстиция – неприкосновенность личности.» (Рубинский 2002) Можно сделать вывод, что в таких ситуациях приоритет остается за безопасностью.

Возникший между двумя мировыми войнами, и по сути либеральный политический институт – Лига Наций, оказался неэффективным, но это была одна из первых попыток создать гарантии международной безопасности на основе либеральной концепции. С точки зрения либерально-идеалистической парадигмы создание системы коллективной безопасности на основе принципа плюрализма участников международных отношений является одной из важнейших задач. Привлечение к обеспечению международной безопасности нетрадиционных акторов, таких как международные организации, помогло бы преодолеть анархический характер международных отношений, и на основе единого общемирового сообщества покончить с вооруженными конфликтами. Фактически представители данного направления предлагали покончить с Вестфальской системой международных отношений, которая закрепляла государство как монопольного участника взаимодействия во внешнеполитической сфере. «Более того, идеалисты настаивают на том, что государство не может рассматриваться как рациональный и универсальный актор» (Цыганков, 2003).

Неолибералы придают этому положению еще большее значение, перенося акцент в обеспечении безопасности негосударственным акторам. «Крайние апологеты процесса глобализации утверждают, что национальное государство ныне утрачивает свою значимость в качестве основного субъекта международных отношений, национальные границы постепенно стираются, что неправительственные международные организации сегодня больше способны воздействовать на состояние международной среды и управление ею, нежели национальные государства» (Давыдов, 2003).

Здесь можно выделить ряд факторов влияющих, на ослабление роли государства на международной арене. Прежде всего, это возникновение новых вызовов и угроз безопасности в условиях глобализации. Усложнение системы международных отношений, связанных с появлением нетрадиционных акторов, многие из которых несут опасность как для отдельного государства, так и для всего мирового сообщества в целом, ведет к передаче части полномочий государства на наднациональный уровень, к ограничению суверенитета, к созданию сложных и не всегда эффективных международных политических и международно-правовых институтов. Все это ведет к усилению фактора силы в международных отношениях.

Сегодня суверенитет действительно делегируется в рамках международных организаций или международных договоров, но говорить о смене лидерства от государства, как основного участника международных отношений, преждевременно. Идеи, появившиеся в XX веке, о влиянии этих факторов на роль государства на международной арене не отражают объективной реальности. «Концепции К. Охме о «конце национального государства», М

Мак-Лугана о «мировой деревне» или Н Элиаса о «мировом обществе», стирающие всякую грань между внутренней и внешней политикой, не выдерживают критики, особенно в Европе». (Рубинский, 2002) Общими чертами большинства либеральных доктрин, как во внешней, так и во внутренней политике является принцип минимизации роли государства в политической жизни и идеализация роли общества. И во внешней и во внутренней политике либерализм придерживается принципов демократического государства, среди которых особое место занимает принцип свободной конкуренции, причем между субъектами разного уровня, будь то институты гражданского общества или отдельные государства. Проблема безопасности в либеральной концепции решается за счет негосударственных институтов и политических акторов - и в этом плане происходит разрыв между желаемым и действительным, между реальной политической обстановкой и идеалистическим взглядом на эту обстановку.

Литература:

1. Давыдов Ю. Сила и норма. Миррорегулирование: смена парадигмы. Вестник Европы. Том IX. 2003. - 26 – 38 с.
2. Дергунова Н. В. Свобода: от мечты к реальности. Очерки по истории западноевропейского классического либерализма. – Ульяновск: УлГУ, 2000 – 229 с.
3. Рубинский Ю. И. Государство политические системы и гражданское общество./ Европа: вчера, сегодня, завтра/ Институт Европы РАН; отв. Ред. Шмелев Н.П. М. 2002 – 61-107 с.
4. Цыганков П. А. Теория международных отношений: Учеб. Пособие. – М. Гардарики, 2003. – 590 с.

Экзистенциальные переживания больного в контексте «Чумы» А. Камю

Булатова Ксения Дмитриевна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: pilgrim@mail.ru

Выдуманный сюжет романа французского писателя-экзистенциалиста А. Камю, повествующий о жизни города в условиях эпидемии чумы, может быть с легкостью спроецирован на современную ситуацию в мире, где довольно часто у верующего встает вопрос: если я болен, стоит ли мне обращаться за помощью к врачу, или следует усердно молиться Богу и уповать на его милость?..

Развитие современных технологий в различных отраслях науки, в частности, в медицине позволяет сейчас вылечивать самые разнообразные заболевания в довольно непродолжительный срок, но нельзя не отметить на глазах растущую религиозность, с одной стороны, и стремление вернуться в лоно природы, с другой. Эти аспекты определяют современный этап истории как, говоря словами У. Эко, «период нового средневековья». Душа человека терзается сомнениями: избрать ли более простой способ вылечиться, но тогда возникнет неуверенность в силе и всемогуществе Бога, или закрыть глаза на медицину и в молитве обратиться к Богу за помощью, благо почти для каждой болезни есть икона святого-покровителя. Камю выделяет эти сомнения в разряд экзистенциальных, поскольку здесь не просто встает вопрос о способе лечения болезни, а гораздо более глубокое переживание верующего в контексте его отношений с божеством.

Один из героев романа, отец Панлю, говорит, что для священника излечение болезни имеет своей целью потенциальное достижение жизни. Иными словами, диалектика жизни и смерти выступает в религиозном аспекте данного вопроса на передний план. Этот же герой утверждает, что пусть даже не выживет больной, но в душе он будет живее всех живых, ибо в результате упорной борьбы с болезнью он познал истинную мощь Бога. По сути, верующий освободит свою душу от терзаний в любом случае, ибо сохранил верность тому, кого почитал более всего и кому более всех доверял. Герой, противопоставляемый отцу Панлю, - доктор Риэ. Необходимо отметить, что позиция доктора, человека неверующего, и есть позиция самого автора. Риэ, а с ним и Камю, полагает, что весь ужас экзистенциального переживания неизлечимой болезни никак не может стоять в одном ряду с верой в Бога. Доктор

считает, что Бога не существует, ибо если бы он был, то вряд ли допустил страдания невинных людей. Такая мысль посещает его в те часы, когда он обязан был по долгу службы находиться возле умирающего от чумы ребенка. Сие доказательство небытия Бога в Средние века считалось одним из наиболее достоверных среди тех немногих, кто осмеливался усомниться в его существовании. Не говорит ли этот факт о том, что события, происходящие в произведении Камю – события *того* времени, перенесенные в 20ый век? Напрашивается следующий вывод: в состоянии эпидемии люди теряют то, что приобрели в течение длительного духовного становления после эпохи темных веков. Люди замыкаются в себе, концентрируя сознание на том, кто сможет помочь: на Боге или на враче.

Рассмотрим две проповеди отца Панлю, представленные в романе. Первая состоялась через несколько недель после официального объявления властей о начале эпидемии. Двери города закрылись, двери храма распахнулись навстречу напуганному народу. Почти все пришли слушать. Проповедник делал акцент на то, что это люди-грешники виноваты в том, что Господь не пронес мимо несчастье, а обрушил болезнь именно на их дома. Обвинительная речь не объединила жителей города, и каждый в одиночку пытался справиться с чумой. Вторая проповедь прозвучала в самый разгар чумы, но опять-таки не привнесла надежды и спокойствия в сердца людей. Отец Панлю рассуждал, стоит ли обращаться к врачам за помощью, или на все воля Божья. Естественно, он пришел к последнему аспекту, что и доказало его поведение через несколько дней: перед смертью он отказался от помощи доктора Риэ.

Итак, люди на протяжении всей эпидемии были разрозненны. Возможно, более открытое, доверчивое, дружественное поведение помогло бы им легче справиться с чумой, но – каждый стоял перед выбором: врач или Бог? И дилемма эта была отягощена еще одним моментом: чума излечивалась в одном случае из 10 000, шанс выжить был настолько мизигерен, что люди надеялись только на случай. Следовало решить, кто – врач или Бог – располагает средствами подарить больному это случайное выздоровление. В зачумленном городе среди незараженных выбор распределился поровну. О чем это говорит? О том, что пространство и время практически не влияют на решение человека. В критической ситуации человек перестает быть единицей культурно-исторического контекста, так как его бессознательное, изначально дихотомированное на научное и религиозное мировоззрения, выбирает то, к чему человек более склонен. И никакие доводы со стороны не переубедят человека, поскольку он уверен, что сможет выжить только с помощью того, в кого верит.

Традиции и новаторство в архитектурном облике храма св. Николая в с. Черкизово Московской области

Буранов Павел Викторович

студент

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

E-mail: pavel-buranov@yandex.ru

Церковь Николая Чудотворца в погосте Старки (село Черкизово) построена в 1759-1763 гг. в усадьбе князя Черкасского Петра Борисовича (село располагается недалеко от Коломны). В храме, помимо традиционных элементов, используются новые архитектурные решения и специфическая для православных церквей символика.

Имя архитектора не известно. Авторство проекта церкви св. Николая приписывают Баженову В.И., хотя точных свидетельств на этот счет нет. Облик храма очень напоминает стиль, в котором работал Баженов - псевдоготика.

В плане храм представляет собой четверик с полукруглой апсидой на востоке (алтарный выступ) и с трапезной на западе (трапезные характерны для русской архитектуры 2-й половины 17 в.). Вход обработан портиком тосканского ордера. На сомкнутом своде находится глухой барабан, обшитый снаружи железными листами. Высокий двусветный четверик украшен колоннадой (3 арки и 5 колонн, с северной и южной стороны), пилястрами с портиками, небольшими декоративными стрельчатыми арками. На углах четверика стоят пинакли с квадратным основанием и остроконечным пирамидальным верхом. Этот архитектурный прием характерен для Баженова и Казакова (он встречается в комплексе Ар-

хиерейского подворья в Коломне, в Бобренском монастыре) и нетрадиционные для православных церквей. Верхушки пинаклей украшены остроконечными звездами, символизирующими терновый венец Иисуса Христа. Еще один нетрадиционный элемент – использование карточной символики в оформлении храма: буби на четверике, перевернутые сердца – черви у основания барабана, пинакли, изображающие пики, и, собственно, крест, венчающий храм, – крести. Интересна трактовка мастей как орудий страстей Христовых: крести как крест, на котором был распят Христос, буби как четырехгранные кованые гвозди, которыми приковали Иисуса к кресту, пики как копье, которым был пронзен Спаситель, и черви как губка, с помощью которой поили Его.

Рядом с церковью стоит колокольня, выполненная в том же, псевдоготическом, стиле.

Нетрадиционно, в готическом стиле, выполнен иконостас храма. Некоторые иконы обрамлены стрельчатыми рамами. В праздничном ряду большинство икон посвящено страстям Христовым, причем некоторые из сюжетов в православии пишутся крайне редко: предательство Иуды (поцелуй), сцена, где Иисуса бьют плетями, сцена, где Его прибивают к кресту, снятие с креста, положение во гроб, а в самом центре большая икона Тайной вечери. В верхнем ряду иконостаса расположена скульптура Бога Отца. Еще один нетрадиционный элемент – чаша для принятия причастия как украшение на царских воротах, в том месте, где обычно располагается голубь, символизирующий Святого Духа.

Церковь св. Николая в Черкизове совмещает в себе как характерные для второй половины девятнадцатого века архитектурные решения, так и новаторские (использование карточных символов, их религиозная трактовка; присутствие потира на царских воротах; сюжеты, которые обычно не изображающиеся на православных иконах). Не стоит забывать и о князе Черкасском П.Б., который организовал строительство храма возле своей усадьбы, способствовал созданию такого необычного культового сооружения. Интерес и предпочтение заказчика очень сильно влияют на облик храма.

Философские основания имперской идеологии в эпоху кризиса теократической картины мира: на материале политических теорий Марсилия Падуанского, Данте и Уильяма Оккама

Бычков Александр Александрович

аспирант

Институт Философии РАН, сектор политической теории, Москва, Россия

E-mail: plato-1982@rambler.ru

Известный кембриджский специалист по истории политической мысли Средних веков Уолтер Уллманн, на основе огромного исторического материала выделял только две принципиально возможных теории происхождения политического порядка: это «восходящая» и «нисходящая» «теории правления и права» [5, 12]. Первая исторически восходит к языческим народам древней Европы и к трудам греческих философов (Ликофрона, Платона, Аристотеля). Вторая – к иудейскому и христианскому монотеизму, воплощенному, прежде всего, в учении апостола Павла. Иначе Уллманн называл первую «теорию» «народной теорией правления, потому что первоначальная власть закреплена за народом» [5, 12-13], а последнюю – «теократической теорией, потому что, в конце концов, вся власть находится у Бога» [5, 13].

Исходя из предложенной этим автором концептуальной рамки, можно сказать, что традиционно имперская идея имела чисто теократическое основание. И Евсевий Кесарийский, и Синезий Киренский, и св. Иоанн Златоуст, и блаж. Августин, и император Юстиниан, и другие апологеты универсальной Римской империи поздней античности – раннего Средневековья прочно связывали роль римского монарха с Монархом Небесным, основываясь при этом на богословском учении о благодати и платоническом принципе подобия.

Однако в процессе эволюции имперской идеологии в эпоху высокого Средневековья можно заметить одну интересную деталь. В XIV веке традиционная борьба апологетов Империи против папства, длившаяся практически без перерыва с середины V века, неожиданно сливается с борьбой против теократии как теории правления. Ибо защитники прав западного римского императора – Данте, Марсилиус Падуанский, Уильям Оккам – одновременно в концептуальном плане являлись проводниками новой томистской парадигмы «по-

литического», в буквальном смысле слова, мышления, разрушительного в равной степени для любой теократии – и церковной, и светской. Разрушительной она была потому, что раздробляла дотоле неразрывное единство универсума, вводя понятие «самодовления» (природы, человека, государства и др.). Другими словами, имперская идея, развивавшаяся ранее в рамках теократической парадигмы, стала теперь орудием для саморазрушения.

В связи с этим возникает мысль использовать этот уникальный исторический case study для разрешения интересной проблемы: *а возможно ли вообще обоснование имперской идеи вне теологической теории правления?* А ведь именно эту мысль пытались сделать (даже если и не вполне осознавали этого) Данте, Марсилиий и Оккам. Таким образом, представляется возможность конкретно-историческую проблему экстраполировать на более широкую область.

Об актуальности такой экстраполяции говорит, например, тот факт, что с одной стороны, либерально-политическая традиция нам пытается навязать мысль о том, что Новое время – это время неизбежной демократизации, которая в пространственном отношении принимает форму федерализации (например, Р. Даль). А с другой стороны, история свидетельствует, что «имперский синдром» никуда не исчез, а упрямо возрождался на протяжении веков (вспомним хотя бы попытку возродить Империю по образцу Карла Великого Наполеоном и II и III «Рейхи» в Германии по образцу I). Имеем ли мы право рассматривать эти и другие случаи как «досадные» исключения? А если нет, то за ними стоит определённый концептуальный принцип.

Этот принцип мы находим в политических теориях апологетов Империи XIV века.

Что нового они внесли в обоснование имперской идеи?

При всей различности позиций этих трёх мыслителей общим у них было одно – Империя создаётся Богом не в позитивном смысле, когда Бог лично вручает власть императору [3, 43-44], а в негативном: Бог, предоставив свободу воли людям, дал им право устраивать свою земную жизнь так, как им это угодно [4, 29; 6, 114-115; 2, 23]. Единство рациональной природы «человеческого рода», наличие разрушительного начала в человеке в виде страстей, требующих своего лечения внешним упорядочиванием, создают благоприятные условия для объединения людей в одно вселенское целое [2, 27-28]. Другими словами, исходное основание всех этих теорий заключалось в том, что Империя создаётся самим народом, который *доверяет* свою власть императору, поскольку только один центр власти может обеспечить законный порядок. Возникает модель договора между Правителем и Народом. Все эти идеи имели, исходя из цитат самих авторов, сугубо аристотелевское происхождение.

Конечно, в эпоху патристики и единство рациональной природы человека, и разрушительность страстей также включалось в основания вселенской империи, например, у блаж. Августина [1, 219]. Однако никогда земная власть не отделялась от духовной. Поэтому Империя Августина и Евсевия стремилась создать базовые условия для совершенствования христианина и для проповеди веры среди неверных. Империя же Данте, Марсилиия и Оккама – для земного счастья (покоя) *граждан и людей*.

В связи с этим, при внешней преемственности, напрашиваются две опасные для имперской идеи проблемы: (1) невозможность доказать из естественного разума мировые претензии именно *римской* империи; (2) если народ конституирует правление, то почему форма правления обязательно должна быть монархической, ведь единым центром власти может быть и народное собрание? (на чём явно настаивает Аристотель, не доверяя полноту власти одному человеку ввиду его несовершенства).

Исследование текстов показывает, что никто из этих авторов и не думал порывать с богословским основанием Римской империи, ибо мессианская роль Рима есть христианское откровение [6, 105-106, 123; 2, 52]. Что же касается второго, то до логического конца эту идею доводит только Марсилиий, более последовательно следуя идее народного суверенитета Аристотеля - Император фактически превращается в слугу, которого народ всегда может рассчитать [4, 88], тем более что он теряет наследственный статус [4, 33]. Тем самым он действительно вплотную подходит к разрыву с Империей.

Говоря вкратце, наш case study приводит к мысли о том, что философские основания томизма действительно с трудом могут быть совместимы с имперской идеей как таковой. Самого единства человеческой природы недостаточно, чтобы убедительно обосновать имперскую идею. Последняя всегда органически связана с санкцией сверхъестественного на-

чала. Империя – это тотальное единство, существующее ради сверхъестественной мессианской цели. Об этом нам ясно говорит идея «вечного Рима». Человеческое же объединение (государство) – это относительное единство атомарных частиц, которые живут, прежде всего, ради самих себя. Уже сама идея о том, что всё служит на благо человека, имплицитно враждебна Империи, в рамках которой человек живёт ради блага, которому служит Империя. Таким образом, Империя может быть *отчасти* обоснована с помощью разума и томизма, но абсолютно в этом не нуждается.

Литература:

- [1] Блаженный Августин. Творения. Т.3. М.: Алетейя, 1998.
- [2] Данте Алигьери. Монархия. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
- [3] Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. М.: Labarum, 1998.
- [4] Marsilio da Padova. The Defender of Peace. New York: Columbia University press, 1956.
- [5] Ullmann W. Medieval Political Thought. Penguin books, 1975.
- [6] William of Ockham. A Short discourse on Tyrannical Government. Cambridge: Cambridge University press, 1992.

Философско-антропологический смысл таинства

Васильчук Юлия Александровна

аспирант

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

E-mail: jvs21@rambler.ru

В разных культурах таинства определены как важные моменты перехода человека в качественно иное состояние, которые сопровождаются различными в зависимости от конкретной культуры обрядами (инициации, христианские таинства...). Если то, что должно происходить как таинство, не происходит как таинство, оно не происходит вообще, или же происходит кое-как, то есть под влиянием случайностей. Цель исследования – показать механизм таинства, рассмотреть, что делает таинство с человеком, и выяснить, почему момент перехода должен быть именно таинством, тайной, невыразимым, сокрытым, обязательно предполагающим уединение, молчание, тишину.

Таинство – граница между различными состояниями человека, будь то изменения в социальном статусе, семейном положении, активизация связи с мистическими силами или поиск идентичности. Таинство как пограничная ситуация недаром традиционно связано со смертью. Оно является одновременно смертью «старого» человека и рождением «нового», поэтому с ним не шутят. Его нельзя отменить, как и смерть, потому и ответственность человека, совершающего таинство, им предельно осознается. Таинство не может совершаться безответственно, не только потому, что не должно, а потому, что это просто невозможно: в этой ситуации таинство будет не таинством, а лишь внешним для человека ритуалом и потеряет свой смысл. Смысл же таинства в осуществлении перехода самим человеком, исходящим в этом переходе из самого себя, несущим лишь в себе всю ответственность и полное осознание своих действий. Ритуалы лишь помогают человеку перейти в особое состояние сознания, точнее даже осознания, понимания как внимания, которое и совершает переход из одного состояния в другое. Без этой внутренней работы осознания переход будет лишь внешним. В таинстве особо важно то, что эта осознанность, обусловленная самим характером пограничности таинства, собирает человека целиком, в обыденные моменты человек часто частичен: мыслями в одном месте, телом в другом и т.д. – отсюда и не внимателен и не собран. А переход по частям невозможен. Таинство – граница, по обе стороны от которой человек разный. В этой потусторонней от всех сторон точке человек должен быть целиком, поскольку таинство должно затрагивать, переплавлять все существо человека. Но, собирая человека целиком, таинство в то же время отрывает его от всего того, что не является для него неотъемлемым, в том числе и от прошлого и от будущего, лишая его тем самым определенности, стирая границы предыдущего опыта. Таким образом, таинство как бытие на границе является ситуацией реализации человеческой свободы, основой свершения таинства всегда оказывается свободный выбор человека, свободный именно потому, что он не

исходит ни из какой уже данной определенности, а только из человека, лишенного определяющих его границ. Конечно, таинство стирает старые границы только для того, чтобы наложить на человека новые, уже иные. Но сама ситуация выбора, свободного поиска идентичности определяет эти новые границы через самого человека, выстраивает их изнутри, что и делает их много прочнее, чем если бы они были наложены извне - социумом, например. Это выстраивание нового состояния изнутри происходит посредством первоначально разложения, деконструкции предшествующего состояния и через сам момент перехода идет к новому синтезу, к иному целостному состоянию. Поэтому результатом таинства перехода оказывается не «смерть» одного человека и «рождение» совсем другого, а именно переход человека через момент необходимого хаоса в иное, но свое состояние. В этом новом синтезированном состоянии находится место и для прошлого, но не в качестве прошлого, которое влияет на человека, само являясь неподверженным обратному влиянию, а в качестве уже извлеченных смыслов из предшествующего опыта. Таинство делит жизнь на «до» и «после», поэтому прошлое оказывается уже завершенным, что и делает возможным извлечение из него смысла, тогда как из длящегося извлечь смысл никак нельзя. Таким образом, у таинства есть еще и смыслопорождающая функция, функция понимания. Исходя из рассмотренного механизма таинства, становится понятным, почему переход должен быть именно таинством, уединенным и сокрытым от посторонних моментом. Всякая внешняя помеха может стать нежелательной добавкой к новому синтезу, тогда как работа человека, совершающего таинство, должна осуществляться лишь в нем и из него.

В заключении замечу, что, хотя выше говорилось лишь об одном человеке, совершающем таинство, существуют таинства, предполагающие и большее количество участников, что не меняет однако его уединенного характера, поскольку в ограниченный круг участников не входят лица посторонние или любопытные зрители.

Литература:

1. Тульчинский Г.Л. «Постчеловеческая персонология», С-Пб., «Алетейя», 2002.

«Облик интенциональности» и «око умного видения»: феноменологические параллели

Викулов Иван Евгеньевич

аспирант

Владимирский государственный университет, факультет гуманитарных и социальных наук, Владимир, Россия

E-mail: iv47@mail.ru

В философском труде «Свет невечерний», который, по словам С.Н.Булгакова является выражением «религиозных созерцаний», автор пытается дать свой ответ на вопрос о соотношении Мира, Бога и Человека. К моменту выхода этой работы (1917) идеи феноменологии Э. Гуссерля получили широкую известность, и С.Н. Булгаков был с ними знаком. Имя самого основателя современной феноменологии упоминается в его работе единожды. В одной из сносок среди философов, целиком захваченных «пафосом системы», Гуссерль упоминается как представитель неокритицизма. Э. Гуссерль действительно ставил для себя цель сделать философию строгой наукой, и уже в этом заметно сходство со стремлением Булгакова представить своей работой образец новой религиозной системы философии.

Рассматривая вопрос о причинах возможности религии, о её сущности, Булгаков предлагает, отрешившись от «затемняющего психологизма», стремления доказывать и замыкаться в разговоре о религии на изложении тех или иных представлений, постичь религиозное в его основе, вжиться в религиозный опыт «подвижников», войти в «живые памятники религии...». Он говорит, что именно такая «феноменология религии» есть более верный способ познания религиозного: «Нужно только не иметь никакой предубежденности, ни метафизической или спекулятивной, ни догматической, ни эмпирической: нужно смотреть на мир открытыми глазами». Это вполне согласуется с пониманием феноменологии Э. Гуссерлем, специфика которой, по его мнению, состоит не в построении теоретических конструкций, но, прежде всего, в особом рода практике, направленной на раскрытие и осмысление первичного опыта. Основные трудности, которые возникают перед С.Н. Булгако-

вым на этом пути, и перед собственно феноменологией – точность саморефлексии в характеристике опыта и нахождение гибкой и ёмкой языковой формы для его раскрытия.

По мнению С.Н. Булгакова, проблема трансцендентальности природы религии не была решена ни Кантом, ни критическим анализом религиозного сознания вообще. Непосредственный религиозный опыт не тождественен ни научному, ни философскому, ни этическому, поэтому их соотношение условно, а осознанию доступна лишь незначительная часть переживания. Цель феноменологии, в свою очередь, – реконструкция опыта, причем именно такого, который переживается, а не просто фиксируется в научных категориях.

Религия для Булгакова представляется опознанием Бога и переживанием трансцендентного. При этом логическая противоположность сторон и тяжеловесность определений исходят из трудностей формального языка, который используется для описания опыта, а не из религии. Термины дескрипции, так или иначе, несут на себе влияние сложившихся языковых традиций. Несмотря на все попытки создать четкую терминологию, как признают исследователи, не удастся преодолеть это влияние: язык неизбежно опосредствует непосредственный опыт переживающего.

По мнению Булгакова, религия, религиозное чувство устанавливает свою собственную уникальность и достоверность, отличную от других логику посредством «особого органа», «ока умного видения», веры. Причем удостоверение происходит без участия логических доводов или вещных доказательств через переживание и восприятие религиозной действительности. Толчком переживанию может послужить напряжение душевных сил. Автор дает следующие характеристики этого «взора души»: объективное переживание трансцендентного, «субъективное устремление, искание», антиципация знания, подвиг. Направленность «ока умного видения» соотносится с феноменологическим понятием интенциональности (предметная направленность переживаний сознания, его смыслообразующая соотнесенность с предметами опыта). Экзистенциалистская интерпретация интенциональности в контексте концепции «прорыва к трансцендентному» только прибавляет вес аналогии. Можно также отметить, что и сам Э. Гуссерль называл веру одним из возможных обликов интенциональности.

Конечно же, С.Н. Булгаков отвергает представления, согласно которым именно разум – главный орган, посредством которого осуществляется связь с трансцендентным, но им утверждается основополагающая роль личного переживания в зарождении религии. Достоверное знание религиозного возможно, таким образом, только при условии субъективного опыта. Самораскрываясь в нем, истина трансцендентного обнаруживает свою самоочевидность. Булгаков утверждает имманентное присутствие Бога в человеке, а, следовательно, и того самого «особого органа» восприятия, активизировать который, преодолев «сон души», необходимо со своей стороны. Тем самым утверждается возможность и необходимость самостоятельно инициировать религиозный опыт.

Основой религиозного опыта мыслится молитва, которая понимается как напряжение и страстное устремление всех сил человека к трансцендентному, к переживанию встречи с ним. При этом субъекту необходимо радикально отрешиться от всякой попытки постичь разумом божественное и опереться в своём стремлении на какой бы то ни было метод, кроме веры. Здесь вера и молитва представлены у Булгакова как подвиг сердца, усилие, выход за пределы себя, отвержения всего «данного» ради трансцендентного. В этом процессе аналогичном феноменологической редукции отсутствует закономерность, обязательность или необходимость. Непосредственность переживания возможна только при открытости человека, его готовности воспринимать. «В скобки заключается» и его стремление совершенствоваться, и чувственные переживания сопровождающие религиозный опыт, а также все прежние установки сознания, «совлекается тяжесть мира».

Аналогичное соотнесение феноменологии религии С.Н. Булгакова и философии Э. Гуссерля может быть продолжено. Конечно же, нельзя говорить о возможности какого-либо серьезного влияния Э. Гуссерля на творчество С.Н. Булгакова. В то же время нельзя отрицать и возможность интерпретации его философии в терминах феноменологии Э. Гуссерля.

Литература:

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М. 1994.
2. Яковенко Б.В. История русской философии: Пер. с чеш./ Общ. ред. Ю.Н. Солодухина. М. 2003.

3. Русские философы: Антология. Вып. 1/ Сост. А.Л. Доброхотов и др. М. 1993.
4. Гуссерль Э. Феноменология (Статья в Британской энциклопедии) // Логос, № 1, М., 1991.
5. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций // Ступени. СПб, 1991, № 3; СПб, 1992.

О проблеме образования Русской Православной Церкви за границей

Волк Алексей Алексеевич

аспирант

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: rdr2@vido.ru*

В 1933 году власти в СССР потребовали от местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия (Страгородского) осуждения от имени Русской Православной Церкви группы архиереев, объединяющейся вокруг Архиерейского Заграничного Синода в Сремских Карловцах. 23 марта 1933 года Митрополит Сергий в официальном послании осудил "карловацкую группу". Рассматривая существующее "Карловацкое Управление" митрополит Сергий указывал на незаконность его образования. Он пытался подвергнуть критике некоторые священные каноны, на которые обыкновенно ссылалась Русская Православная Церковь за границей. Он заявлял в послании, что правила Апостольские 35 и 18-е Антиохийского Собора имеют в виду епископов, не успевших занять своих кафедр по причине "от них независимости", а не тех, которые вышли из своих епархий самочинно. Митрополит Сергий ссылался на Томос Единения 921 г., в котором говорится о епископах лишившихся своих кафедр "варварского ради нашествия". Однако митрополит Сергий в своем послании еще раз обвиняет эмигрирующих архиереев в самочинном создании приходов за границей. Заявление местоблюстителя патриаршего престола вызвало большое волнение в кругах русской православной общественности зарубежья. Архиереи Русской Православной Церкви за границей вынуждены были собраться и ответить на заявление митрополита Сергия. Был созван Собор.

Собор Зарубежной Церкви ответил на эти замечания так: "Только с явным насилием над истиной можно утверждать, как это делает митрополит Сергий в своем послании, будто зарубежные епископы оставили свои епархии "не по причине от них независимости", а по своей доброй воле. Никто добровольно не обрекает себя на изгнание, ибо горек хлеб последнего; скорби во время бегства по слову св. Афанасия часто мучительнее и ужаснее самой смерти. Всем известна зверская жестокость большевиков, с которой они устремлялись на епископов и священников проявивших то или другое сочувствие их активным противникам, и особенно на тех, жизнь которых по самому месту их службы была связана с судьбами Добровольческой и других так называемых белых армий. Очутиться в руках советских палачей после отступления последних и исхода их из России, значило бы пережить больше чем только варварское нашествие".

Собор указал на то, что сам митрополит Сергий в письме зарубежным епископам от 30 августа /12 сентября 1926 года не возражал против образования самостоятельного управления Русской Православной Церкви за границей. В письме патриарх Сергий во-первых признается, что он не знает истинного положения русской церковной жизни за границей и потому отказывается быть "судьей" в разногласиях между зарубежными епископами; во-вторых, он не находит Московскую Патриархию правоспособною вообще руководить "церковной жизнью православных эмигрантов" с которыми у нее нет фактических сношений; в-третьих, по его мнению "польза самого церковного дела требует", чтобы зарубежные епископы "общим согласием создали для себя центральный орган церковного управления достаточно авторитетный, чтобы разрешать все недоразумения и разногласия и имеющий силу пресекать всякое непослушание не прибегая к поддержке Патриархии".

Кроме того, архиереи Русской Церкви за границей в свое оправдание ссылались на 17 правило Сардикийского Собора. В этом правиле затрагивается проблема законности рукоположения епископов на чужих территориях и возможность их служения на территории, не принадлежащей к рукоположившей их Поместной Церкви. При чем толкователи его, говорят, что правило имело в виду оградить канонические права св. Афанасия Великого, вынужденного неоднократно покидать свою кафедру вследствие преследования ариан. Это послание заслуживает особого внимания, так как представляет собой пример прецедента, возникшего в церковной

практике. Тем более, что “зарубежники” именно ссылкой на это послание доказывали законность образования приходов без санкции Московской Патриархии.

Как известно, св. Афанасий был епископом Александрии и яростным врагом ариан. Когда ариане заняли Александрию св. Афанасий покинул город. Последователи учения Ария обвинили его в трусости и незаконности оставления епископской кафедры, предательстве апостольского служения. В свое оправдание св. Афанасий пишет так называемое “Защитное слово”, в котором он оправдывает свое бегство. Св. Афанасий на обвинение его в пренебрежении епископскими обязанностями оправдывает себя тем, что, спасая жизнь, он сохранил епископство, а значит и свою власть над всеми верными чадами. “Ибо если худое дело бегать; то гораздо хуже – гнать. Один скрывается, чтобы не умереть, а другой гонит, стараясь убить.” В оправдании своего бегства епископ Александрийский ссылается и на бегство Марии и Иосифа от царя Ирода. Он пишет, что когда гонимые сами приходили к мучителям, то в этом был Божий промысел, но просто неразумно предавать себя смерти, идя навстречу к желающим убить. “Так, Илия внемлет Духу, и является к Ахааву. И Михей- пророк приходит к тому же Ахааву. Так поступают - и другой Пророк, воззвавший к олтарю Самарии посрамляющий Иеровоама (3 Цар. 13, 2-10), и Павел, нарицающий Кесаря (Деян. 25,11). Не по боязни приделись они бегству... бегство для них было подвигом и помышлением о смерти.” Св. Афанасий, упоминая о бегстве святых, говорит, что Бог сохранял их, потому что они, как целители душ, были нужны людям. Но были и ситуации, когда бежать было нельзя. Здесь св. Афанасий ставит в пример самого Христа.

Архиереи, покинувшие коммунистическую Россию и организовавшие приходы за рубежом ссылались на это произведение св. Афанасия и на указанные выше каноны Соборов. Они не присягали новой власти, в планы которой уничтожить веру и потому вполне канонически образовали приходы в эмиграции. Другое дело, что митрополит Сергей во многом зависел от Советского правительства, Церковь в Союзе многие годы управлялась неканоническими методами, директивно. Однако оставшиеся архиереи и иереи, несмотря на известные примеры сотрудничества священнослужителей с органами, управляли Церковью, евхаристическая жизнь которой оставалась прежней. Возникли две Церкви: в России, под властью режима, враждебно-го религии, и за рубежом, претендующую на обладание “полнотой истины”.

С распадом Советского Союза и принятием новой социальной концепции Московским Патриархатом позиция Русской Православной Церкви за границей относительно церковной ситуации в России стала меняться, однако еще рано говорить об успехе объединения. Несмотря на многие переговоры и конкретные шаги по преодолению раскола консенсус пока не найден и рано говорить пока делать радужные предположения о единстве Московской Патриархии и Русской Православной Церковью за границей.

Информационное общество: вымысел или реальность

Вязова Екатерина Валерьевна

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

E-mail: brilliantlife@mail.ru

Начиная с конца прошлого века, все чаще в СМИ и научных кругах говорят об «информационном обществе». Что это? Ставшее популярным предсказание футурологов или окружающая нас реальность?

Действительно, концепция развития общества, описанная в работах Э. Тоффлера, Д. Белла и других авторов, с некоторыми отклонениями стремительно реализуется на практике. На каком этапе становления информационного общества сейчас находится человечество? Какими характеристиками обладает новое общественное устройство? Ответ на поставленные вопросы является целью исследования.

Нельзя однозначно сказать, что все мировое социальное пространство стало информационным. Каждое государство находится на разных этапах становления информационного общества, и в условиях глобализации абсолютно все страны мира имеют к этому определенные предпосылки.

Информационному обществу, как и индустриальному, по всему миру присущи некоторые общие черты: в его основе лежит генерирование знаний и обработка информации с

помощью микроэлектронных информационных технологий; оно организовано в сети, в которые интегрированы его главные виды деятельности, работающие благодаря телекоммуникационной и транспортной инфраструктуре как «единый организм». Эта социально-техническая структура развивается и расширяется благодаря своей превосходной по сравнению с организационными структурами индустриальной эпохи способности к производительному функционированию в условиях глобализации.

Однако одновременно наблюдается множество путей и последствий данной трансформации. Бесспорно, страны мира в зависимости от уровня их развития становятся информационными обществами с разной скоростью и в различных степенях

Но важно учесть еще один момент: общества и экономики могут достигать сходных уровней технико-организационной информационности, отталкиваясь от разных исторических путей и культур, используя различные институты и достигая разных форм общественной организации. Вопреки предсказаниям многих футурологов, мир не превращается в Силиконовую Долину или совокупность Силиконовых Долин. Существуют общие информационные технологии и глобальная экономика - но между ними лежит сфера человеческого многообразия. «Нет одной единственной модели информационного общества, представленной, в конечном счете, США и Калифорнией и служащей стандартом современности для всего остального мира. Значение Информационного Века состоит как раз в том, что он является глобальной, разнообразной и мультикультурной реальностью» (Химанен, Кастелс, 2002).

Обобщая подходы к определению информационного общества, можно выделить его следующие характерные черты, которые наблюдаются в той или иной степени в различных государствах:

технически высокий уровень носителей информации и средств ее передачи, постоянное совершенствование которых является критерием технического прогресса. Способность государства производить инновации в информационных технологиях является основной характеристикой при определении его места в мировой экономике;

организация доминирующих функций и процессов в обществе по принципу сети. Сеть связывает в единое целое социальные и экономические процессы, важнейшим звеном которых является человек. Гуманитарный аспект теснейшим образом связывается с техноэкономическим и информационным аспектами, что способствует выработке новых методологических подходов в науке (Мальковская, 2005);

значительное увеличение роли знания, образования и информации в социальном и экономическом пространстве: знание и информация выступают как важнейший ресурс, способный кроме всего прочего повысить темпы и качество экономического роста (Drucker, 1993). В связи с этим возникает проблема избыточной или ложной информации, разрушающей знания;

коммуникация, которой свойственны высокий уровень технической оснащенности, огромная скорость передачи сообщений, подмена содержательного характера передаваемых сообщений информационным, ликвидация «интерсубъективного отношения»;

наличие сетевых, виртуальных и интерактивных принципов взаимодействия в информационной среде общества, так называемой «виртуальной реальности», в которой социум имеет возможности, немислимые в индустриальную эпоху, выраженные в Web-стиле жизни и общения. Web-стиль посредством компьютеров, включенных в Сеть, дает человеку коммуникативную свободу, безграничное расширение круга общения и вариантов самоидентичности;

размещение населения и концентрация его активности в крупных городских центрах – территориально уплотненных узлах инноваций, деловых центров и производства высоких технологий. В связи с этим возникает проблема ощущения «оторванности» от прогресса социальных групп, населяющих отдаленные от Центра территории.

Так как новая социальная реальность несет в себе новые возможности и проблемы, процесс становления информационного общества необходимо контролировать и направлять. Эту функцию должно взять на себя государство и всемирные институты в глобальном масштабе. Одним из примеров эффективного управления является Финская модель, в которой ставка сделана на государственный сектор экономики.

В России в этом направлении сделаны такие шаги, как принятие в 1999 году «Концепции формирования информационного общества в России», создание Центра развития информационного общества и другие, благодаря чему информационное общество из прогнозов и планов становится реальностью.

Литература:

1. Концепция формирования информационного общества в России (1999). <http://www.iis.ru/library/riss/>
2. Мальковская И.А. (2005) Многоликий Янус открытого общества: опыт критического осмысления ликов общества в эпоху глобализации. М.
3. Тоффлер Э. (2004) Третья волна: Пер. с англ. М.
4. Химанен П., Кастелс М. (2002) Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель. Пер. с англ. М.
5. Drucker, P.F. (1993) Post-Capitalist Society. NY.

Основные смысловые конструкты концепции «нового государственного управления»

Гаталов Евгений Николаевич

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

E-mail: gitteshberg@mail.ru

«Новое государственное управление» (НГУ) является осевой идеологеммой современных административных реформ. Оно возникло в 70-ые годы в США и нашло свое применение во многих странах мира при проведении административных реформ (кроме, англосаксонской правой семьи, ее элементы были востребованы в ФРГ, Франции, Японии, Швеции, Греции, Испании и др.). Надо заметить, что НГУ не является единым течением, в его лоне возникло множество направлений, отличающихся как в идеологическом плане, так и в вопросах относительно практического применения, что позволило концепции эволюционировать во времени. Впервые термин «НГУ» и самые ранние положения были даны в работе американского исследователя Джорджа Фредериксона «Путь к новому государственному управлению». Затем концепцию дополнили Барзилей, Армаджани, Хольцер, Кэттл, Осборн, Мензинг и др. Основная проблема, которую призвано решить НГУ, – это «бюрократия промышленной эры в информационный век»

В целом данная концепция опирается на ряд антибюрократических (бюрократия имеется ввиду в классическом понимании) принципов, таких как:

1. Децентрализация полномочий высшего руководства с их одновременной передачей на более низкие уровни управления с целью более гибкого управления и обеспечения своевременного принятия необходимых решений, чему способствует преодоление «информационной асимметричности», которая обычно наблюдается между руководством и подчиненными, т.к., несомненно, подчиненные более приближены к реальной управленческой практике в данный момент времени в отличие от руководства, и поэтому в большей степени обладают оперативной информацией. Децентрализация может столкнуться с противодействием высшей бюрократии, когда руководящее «меньшинство демонстрирует псевдоприверженность этой идее и не желает передавать реальную власть работникам» а посланные ими «директивы могут быть размыты и неясны». Такая проблема решается либо инкорпорированием старой бюрократии в новую систему, либо сокращением штатов. Также в рамках решения проблем деконцентрации полномочий предлагается их передача посредством контрактной системы частному сектору (аутсорсинг). В русле решения проблем сверх централизации территориального государственного устройства предлагается делегировать полномочия с национального на региональный и местный уровни по принципу субсидарности (в т.ч. по контрактам – местным фирмам). Здесь же отмечается необходимость упрощения административной организации, сокращения территориальных уровней управления, введения территориальной сетевой структуры управления. Однако при осуществлении перехода от интегративного характера госустройства к деволутивному весьма важно взвесить все политические риски – угроза сепарации, подконтрольность местных элит, национально-культурные особенности и т.д.

2. Повышение ответственности низшего звена управления, этот пункт прямо вытекает из первого, т.к. передача полномочий влечет за собой и повышение уровня ответственности. Однако, к ответственности «сверху-вниз» добавляется ответственность «снизу-вверх», при которой роль полномочного критика отдается клиентам, в то время как весь государственный механизм принадлежит гражданам-владельцам.

3. Устранение излишней забюрократизированности в деятельности низшего звена, что предполагает создание новых гибких норм взамен старых и однобоких, это в свою очередь, должно предоставить право рядовым работникам интерпретировать и применять их по своему усмотрению в рамках намеченной программы ради скорейшего и наименее затратного достижения результата, т.е. превратить современную бюрократию из системы, в которой люди отвечают за выполнение правил в систему, в которой они ответственны за достижение результатов. Таким образом, соблюдение норм должно превратиться лишь в соблюдение общих принципов. Именно данный пункт является самым проблематичным, т.к. возникает вполне обоснованное опасение в возникновении новой волны должностных злоупотреблений. Другая проблема связана с необходимостью уравновесить централизованный контроль и децентрализацию власти.

4. Создание системы стимулов в деятельности госслужащих, привлечение новых молодых сотрудников с еще неугасшим порывом энтузиазма. Больше доверие, по предположению авторов концепции, должно способствовать появлению, прежде всего, психологической ответственности за принимаемое решения.

5. Создание новой системы бюджетирования, основанной на соотношении затрат и полученных результатов взамен сметному финансированию. В связи с этим предлагается полностью изменить всю систему бюджетного планирования. Конечно, такой подход не распространяется на силовые и другие ведомства результат деятельности, которых невозможно измерить.

6. Реорганизация государственной службы на основе введения рейтингов служащих; оценок деятельности, содержащихся в трудовом соглашении, должностных регламентов; формирование у служащих политической нейтральности; введение «merit system». Таким образом, мы можем заключить, что реформа госслужбы в НГУ сочетает в себе как принципы веберовской «рациональной бюрократии», так и принципы «нового менеджизма».

7. Работа в команде. Служащие каждой правительственной организации должны представлять собой не эгоистичных работников, пытающихся обойти своих конкурентов в борьбе за пост, что перенаправляет их энергию с управляемой сферы на внутриорганизационную борьбу, а единую команду. Правда, здесь также много спорных вопросов касательно оценки деятельности: оценивать ли каждого работника в отдельности, что несомненно поощрит его, но вызовет дисфункциональную конкуренцию, либо оценивать весь коллектив в целом (не возникнет ли из такого подхода коллективная безответственность(?), вот этот-то вопрос, пожалуй, является одним из ключевых – как совместить персональную ответственность и коллективную работу?), что может вызвать апатию отдельных работников, т.к. у всех свой вклад в общее дело. Для решения такой задачи необходимо выработать новую корпоративную культуру.

8. Создание системы гражданского контроля за деятельностью государственных органов и учреждение, а также активное использование в госуправлении механизмов обратной связи, новейших информационных технологий (создание элетронного правительства) и социологических опросов по поводу качества предоставляемых государством услуг.

Литература:

1. Классики теории государственного управления: американская школа. Под. ред. Шафритца Дж., Хайда А., М., 2003.
2. Мэннинг Н., Парисон Н. Реформа государственного управления: международный опыт. М., 2004.
3. M. Spicer. Public Administration, the History of Ideas, and the Reinventing Government Movement// Public Administration Review. 2004, volume 64, number 3.
4. R.C. Kearney, S.W. Hays. Reinventing Government, The New Public Management and Civil Service Systems in International Perspective// Review of Public Personnel Administration. 1998, volume xviii, number 4.

К проблеме реконструкции научного знания в области существования принципиально ненаблюдаемых физических объектов²

Головко Никита Владимирович

научный сотрудник

Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия

E-mail: golovko@philosophy.nsc.ru

Различные теории, описывающие рост научного знания, как правило, апеллируют к определенным рациональным реконструкциям его развития. Важным моментом любой рациональной реконструкции научного знания являются предположения «дотеоретического» характера, допускающие (а фактически, в большинстве случаев, постулирующие) существование принципиальных моделей и сущностей, описывающих его развитие (области научных теорий Д. Шапира, дисциплины С. Тулмина, поля Л. Дардена, дисциплинарные матрицы Т. Куна, исследовательские традиции Л. Лаудана и др.). В качестве основы предлагаемой нами реконструкции развития научного знания применяется методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса. На наш взгляд, подход И. Лакатоса к анализу таких понятий как «теоретическое ядро программы», «позитивный сдвиг» и «методологическая фальсификация» является наиболее приемлемым для реконструкции научного знания в условиях увеличения опосредования эмпирического содержания теоретического знания в современном естествознании, в частности в условиях косвенной (не прямой) эмпирической подтверждаемости научных гипотез. Предыдущие попытки показали принципиальную возможность применения методологии И. Лакатоса для расширения интерпретации методологического фальсификационизма в области теоретического контроля за развитием научного знания (Головко, 2002).

Развитие современных научных теорий, особенно в таких фундаментальных областях физики как космология, физика высоких энергий, теории суперструн и т.д., нарушает сложившиеся представления о господстве наблюдения и эксперимента как достаточных оснований для обоснования истинности наших вер в адекватность теоретического знания, описывающего реальность. Современная фундаментальная наука может делать адекватные утверждения о реальном мире на исключительно теоретических основаниях. Например, реализация идеи принципиальной возможности объединения всех имеющихся фундаментальных физических взаимодействий в единый формализм в свое время привела к возникновению таких теорий, как теория суперструн или другие варианты теорий объединения. В целом, теоретический анализ, как правило, связан с анализом адекватности и обоснованием применимости новых теоретических объектов. В условиях, когда получить какую-либо эмпирическую информацию об объекте, постулируемом физической теорией, представляется затруднительным, именно теоретический анализ развития знания чувствует себя достаточно мощным, чтобы противостоять требованиям эмпирической наглядности результатов! Может сложиться впечатление, что развитие современных научных теорий уже не делает позицию эмпиризма окончательным судьей в вопросах обоснования научных теорий, однако это не совсем так. Современная гносеологическая ситуация в рамках фундаментальных исследований говорит о том, что эксперимент по-прежнему остается важным для обоснования теории. В настоящее время, в том случае если мы не можем по ряду причин выполнить экспериментальную проверку теоретического результата, то логика развития научного знания все более определенно подталкивает нас к тому, чтобы, по крайней мере, ослабить или переформулировать требование обоснования.

На наш взгляд, методологический анализ адекватности научных теорий, а также реконструкции научного знания в области существования принципиально ненаблюдаемых физических объектов могут опираться на представление о фальсификации научного знания, разработанное в работах К. Поппера и И. Лакатоса (Лакатос, 2001). Мы, в свою очередь, в

² Работа выполнена при финансовой поддержке Программы грантов Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук и их научных руководителей (проект МК-1862.2005.6), а также Гранта Лаврентьевского конкурса молодежных проектов СО РАН - 2005 (проект № 153).

качестве методологической фальсификации научной теории (или их последовательности) предлагаем рассматривать процесс внеэмпирической фиксации пределов развития (применимости) научной теории посредством фиксации противоречия между использованием методологического (теоретического) принципа и описания фактов в анализируемой альтернативе с позиции теории, обоснованность которой не вызывает сомнений. В качестве хорошо обоснованной теории мы можем принимать такую научную теорию область ограниченности (принципиальная возможность описывать определенный ею характерный класс явлений) которой уже определена и фиксирована интерпретациями эмпирических данных с ее собственных позиций. В этом случае как методологические принципы мы можем рассматривать теоретические принципы, которые, как правило, имеют форму запрета и описывают развитие научного знания (принципы причинности, симметрии, инвариантности и т.д.). Например, один из подходов к выявлению такого рода теоретических принципов контроля развития научного знания в области анализа принципиально ненаблюдаемых физических объектов предложен К. Брэдинг (Brading, Brown, 2004). Существенным моментом предлагаемой нами реконструкции является то, что теоретический принцип как средство контроля за развитием научного знания формируется на основе «предыдущей» эмпирически подкрепленной теории.

Поперианская стратегия развития научного знания будет оставаться адекватной и в данном случае – наложение ограничений на пределы изменения характеристик одного из объектов теории (например, скорость, длина, время, энергия и пр.), приводит к возникновению новых классов объектов, описывающая их новая более прогрессивная (в смысле И. Лакатоса) теория описывает более широкий класс явлений, предъявляет более широкий класс потенциальных фальсификатов, однако набор потенциальных фальсификаторов новой теории в рассматриваемом нами случае будет пополняться теоретическими утверждениями. Пополняя набор потенциальных фальсификаторов теории теоретическими утверждениями, мы, тем самым, изменяем эмпирический характер метода фальсификации и оснований традиционных реконструкций развития научного знания, не изменяя их сути.

Представления о принципиальном теоретическом характере фальсификации, впервые введенные нами в научный оборот, позволяют дать одну из возможных интерпретаций проблеме реконструкции научного знания в области существования принципиально ненаблюдаемых физических объектов. Контроль за развитием научного знания осуществляется с помощью теоретических принципов, сформулированных в ходе анализа теоретического ядра исследовательской программы, состоящего из эмпирически проверяемых теорий.

Литература:

1. Головкин Н.В. (2002) Методологический фальсификационизм и проблема внеэмпирического обоснования научного знания // *Философия науки*, № 2(13), с. 50-67.
2. Лакатос И. (2001) *Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Структура научных революций*. М.
3. Brading K, Brown H. (2004) Are Gauge Symmetry Transformation Observable? // *British Journal For the Philosophy of Science*, № 55, p. 645-665.

Антропологическое исследование роли агрессии в современной культуре

Григоровская Наталья Сергеевна

студент

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

E-mail: grigorovskaya@gmail.com

1. Традиционная точка зрения на агрессию заключается в том, что агрессия понимается исключительно негативно. Исследователи не обращают внимания на позитивные черты механизма агрессивности и положительную роль агрессивности в современном обществе.

Мы предлагаем рассматривать феномен агрессии несколько шире, чем принято в классической литературе. В таком случае, агрессивным можно назвать любое действие, связанное с искусственным изменением сложившихся традиций, канонов; с противодействием; деформацией социальных, психологических или культурных механизмов.

2. Агрессивность не является изначально заложенным в человеческой природе свойством, но проистекает от взаимодействия сложных синдромальных образований – страстей, отношения между которыми и определяют поведение человека.

3. Агрессия находится под безусловным контролем социальных норм и функций. Культура формирует и задает норму, которая определяет тип и частоту агрессивных форм поведения. Любая культура декларирует свои специфические нормы и критерии, тем самым определяя, что разрешается, что запрещается и что поощряется.

Агрессивное поведение и агрессивность вообще получают в современном мире право на существование, признаются повседневным явлением - и оформляются в произведениях искусства, как любая другая жизненная тенденция.

4. Агрессия эстетизируется и превращается в тренд. Из неприглядной, тщательно скрываемой и нивелируемой стороны личной и социальной жизни она превращается в феномен искусства, вписывается в систему категорий эстетики, а впоследствии почти выходит на первый план.

Поясним, что это может означать: в наше время эстетизируется решительно вся окружающая действительность, «чистое» искусство исчезает, растворившись в эстетизации повседневности; и в результате этого мы имеем дело с тем, что все вокруг эстетично. Легко заметить, как велика «массовая доля» произведений искусства, связанных с нарушением (а подчас и разрушением) границ определенного дискурса.

Агрессия присутствует повсюду, и она не только вносит свою лепту в «переворачивание» мира, но и становится одним из главных героев своего времени: сейчас мы имеем дело с ситуацией, в которой создана особая эстетика разрушения, эстетика агрессивности.

Позиция нравственного протеста и неприятия окружающего мира, позиция «всеобщей контестации», «духовного изгойничества» стала отличительной чертой модернистского художника, в свою очередь получив специфическую трактовку в постмодернизме.

5. В XX веке сознание инаковости художника сильно как никогда, оно превратилось уже почти в обязательную черту: для того, чтобы стать «своим» в божественной среде, необходимо перестать быть «своим» среди людей обыкновенных. Художник неизбежно оказывается в роли бунтаря, он вынужден раздвигать или разрушать рамки общепринятого для того, чтобы быть замеченным и услышанным. Здесь ответ словно уже заложен в вопросе: бунт – это агрессивное поведение. Каждый, кто претендует в эпоху постмодернизма на статус «человека искусства», должен с необходимостью вести себя агрессивно, должен изменить свое сознание, после чего немедленно начать попытки изменить сознание окружающих. Таким образом, мы сталкиваемся с повсеместностью агрессии, возведенной в ранг центральной идеи. Изменения в индивидуальном сознании провоцируют изменения в сознании коллективном.

Интересно отметить, что каждый из тех, кого в эпоху классического искусства называли «творцом» (писатель, художник, скульптор), с необходимостью оказывается агрессором и разрушителем. Созидание уступает место разрушению – рамок, канонов, жанров, и, в конечном итоге, своего и чужого сознания, внутреннего мира. Таким образом, вся эпоха постмодерна с точки зрения анализа «сознания» – это бесконечные повороты от прежнего к новому, а от нового – к еще более новому. И каждый поворот необходимо связан с агрессией.

6. О ценностной стороне «эстетизации всего»: в классической аксиологической модели каждому явлению должно нечто противопоставляться, все жестко структурировано. Агрессивность же, преподнесенная нам в ореоле эстетического, не противопоставляется ничему, она оказывается вне морали.

7. В объяснении главенства агрессивности в современной культуре мы не только указываем на то, что агрессивность как качество присуща человеческой природе органически, но и можем отчасти опереться на теорию Эрикссона о кризисах идентичности, с необходимостью наступающих у каждого человека на определенном этапе развития, и экстраполировать эту теорию на социум. Тогда вывод будет таков: общество находится в состоянии кризиса, связанного с переосмыслением и заданием нового смысла, - и именно эта неустойчивость вкупе с новизной устанавливающегося миропорядка порождает агрессивность как основную черту современности.

Литература:

1. Бэрон Д., Ричардсон Д.(1998) Агрессия. СПб.
2. Фромм Э.(1999) Анатомия человеческой деструктивности. Минск: Попурри.
3. Философский энциклопедический словарь.(1989) М.: «Советская энциклопедия».
4. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.(1996) Словарь по психоанализу. – М.
5. Эриксон Э.(1996) Идентичность: юность и кризис. – М.
6. Фрейд З.(1989) Психология бессознательного. – М.
7. Бодрийяр Ж.(2000) Прозрачность зла - М.: Добросвет.
8. Ильин И.П.(2001) Постмодернизм. Словарь терминов. - М.: INTRADA.с.128-129.

Искусство в эпоху глобализации

Гурьянова Мария Владимировна

студент

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: mariapostbx@yandex.ru*

Исследование феномена глобализации является сегодня одной из наиболее популярных тем в философских исследованиях. Наличие процессов глобализации в области экономики большинством исследователей уже не оспаривается. В области культуры под глобализацией понимается стирание границ между национальными культурами и некая в конечном итоге унификация мышления людей вне зависимости от их принадлежности к той или иной локальной культуре. Образцом, под который всё равняется, обычно считают американскую культуру. Поэтому многие заменяют термин глобализация другим термином - американизация. С другой стороны, сама возможность подобного поворота событий не первое столетие вызывает споры. Наиболее радикальные исследователи высказывают аргументы об уникальности каждой культуры, о ее замкнутости на саму себя вплоть до полной невозможности воспринять чужие заимствования. Решение этого вопроса для каждой отдельной культуры зависит, на мой взгляд, от ее характеристик, но, в любом случае, вывод можно сделать, исходя из специфики культуры как определенной области жизни и деятельности человека. С этой целью в культуре можно выделить три сферы: быт, ментальность и искусство. Под бытом я буду здесь понимать то, что окружает человека в повседневной жизни - как предметы, так и некие регулярно совершаемые им операции. Ментальность есть в моем понимании набор определенных культурных смыслов, усвоенных человеком, в основном под влиянием традиции. Искусство же представляет собой совокупность конкретных произведений; это, в некотором плане, наиболее осязаемая часть культуры. В наибольшей степени унификация затрагивает быт, что связано, в основном, с заимствованием технических достижений, развитием коммуникаций и с адаптацией человека к тем условиям жизни, которые диктует современный мир. Ментальность, как народа, так и отдельного человека, поддается меньшей унификации. Связано это в первую очередь с тем, что образцы чужой культуры должны быть интериоризированы. И если в быту принятие чего-то происходит легче, то интериоризировать бэкграунд другого народа, в частности американского, - задача почти невыполнимая. Отдельный человек, проживая долго вдали от родины, может ассимилироваться, принять чужую культуру, поменять свой менталитет и т.д., но это не будет свидетельствовать о глобализации. Изменение ментальности, на мой взгляд, происходит во многом именно под влиянием быта, но на более глубоком уровне она остается прежней. Культурные смыслы не меняются в одночасье (а про более длительный период сказать что-либо, не занимаясь при этом прогнозированием, затруднительно, так как от начала процесса глобализации до сегодняшнего момента прошло еще слишком мало времени). И, наконец, вопрос наиболее спорный и в силу практических последствий очень актуальный - влияет ли глобализация на культуру в узком смысле, т.е. на искусство, тем более, что именно искусству приписывают одну из главных ролей в изменении менталитета того или иного народа (в первую очередь, речь идет, конечно, о странах третьего мира, по отношению к которым Запад выступает в качестве источника этих изменений). Даже если учесть, что произведения искусства создаются под влиянием культуры в целом (т.е. под влиянием других ее сфер - бытовой и смысловой), мы сталкиваемся здесь с весьма любопытным явлением: почти все

(а в первую очередь люди, получившие образование) знакомы со специфическими продуктами другой культуры, но мало кто непроизвольно копирует или повторяет эти произведения. Да, все смотрят американские фильмы, но эти фильмы сразу же узнаются как именно американские и никакие другие. О чем-то похожем, но снятом в другой стране говорят: "в стиле американского кино". Таким образом, несмотря на популярность и узнаваемость, американское кино остается именно американским (и узнается именно в качестве такового!). Европейец же не признает его в качестве своего, что свидетельствует о неких границах и, значит, об отсутствии слияния культур и замещения одной культуры другой (как хороший пример можно привести также Х.Мураками: никто не спорит с тем, что его произведения не являются специфически японскими, но никто и не говорит, что такова вся японская литература. Наоборот, в его произведениях УЗНАВАЕМ западный стиль. Кстати, пример обратного заимствования: японский стиль в живописи активно использовали в свое время прерафаэлиты, и тогда тоже был узнаваем именно как японский по существу, а не только по происхождению). Иными словами даже сейчас большинство заимствований помечаются в сознании воспринимающего значком "а ля". Унификации нет даже в сфере массовой культуры: бразильские сериалы всеми признаются именно как бразильские, а не международные, а японские аниме - именно как японские. Национальная культура воспринимается другой культурой только в качестве определенного стиля. Таким образом, специфический способ освоения и даже "переработки" действительности, каким является искусство, различен в разных культурах. Для полной его унификации необходимо, чтобы авторы понимали и воспринимали эту действительность примерно похожим образом, что, на мой взгляд, практически не осуществимо даже в рамках одной культуры.

Литература:

1. Бурдые П. Исторический генезис чистой эстетики.
2. Адорно Т. Социология музыки.
3. Мерло-Понти М. Кино и новая психология.
4. Кандинский В. О духовном в искусстве.
5. Мир по-японски. СПб, северо-запад, 2000.
6. Григорьева Т. Красотой Японии рожденный. Т. 1,2. М., 2005.

Специфика российского лоббизма

Гусева Екатерина Александровна

студент

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, социологический факультет, Москва, Россия
E-mail: Ribka17@yandex.ru*

Лоббизм, как один из механизмов взаимодействия гражданского общества и государства, имеет свои специфические особенности проявления в странах, где трансформационные процессы не получили еще полного завершения и где проблема формирования цивилизованных механизмов взаимодействия становящегося гражданского общества и институтов политической власти является важнейшей.

Россия является страной переходного периода. Соответственно группы давления обладают определенной спецификой. Сегодня российские группы давления – это неформальные организации, которые объединяют государственных лидеров, крупных бизнесменов, общественных и политических деятелей, лидеров общественного мнения.

Среди особенностей лоббизма в современной России следует выделить такие, как:

- Корпоративизм, клановость;
- Отсутствие законодательного регулирования, преобладание «теневого» лоббизма;
- «Прямой лоббизм», когда чиновники по совместительству являются представителями или даже руководителями корпораций.

Отличительная особенность российского лоббизма - большой вес «внутренних лоббистов» (чиновник, занимающий важную государственную должность, отстаивающий интересы одной или нескольких отраслей или предприятий), что ведет к коррупции и решениям,

не отвечающим интересам общества в целом. Лоббизм в России также отличают «неразборчивость в средствах и просто запредельная эффективность (любой частный или корпоративный интерес по ходу законотворческого процесса)» (Корня, 2002).

Закон о регулировании лоббистской деятельности в федеральных органах государственной власти так и не принят в России. Суть претензий исполнительной власти выявляет три основные проблемы, препятствующие его принятию: недостаточную правовую разработанность, неадаптированность к рыночным реалиям, и отсутствие политической воли ведущих финансово-промышленных групп (Заславский, Нефедова, 2000).

Но для того, чтобы закон о лоббизме был принят, необходимо также выстроить отношения между властью и бизнесом, которые и регулируют лоббистское законодательство. Однако законопроекты о лоббизме не рассматриваются всерьез ни бизнесом, ни властью. Всех (власть-бизнес) устраивает отсутствие соответствующего закона, так как отношения можно выстраивать исходя из персоналий, степени равноудаленности, значимости игроков и бизнес-структур. Проблема в том, что отсутствует культура взаимоотношений представительских органов и их контрагентов.

Отсутствие нормативной базы регулирования лоббистской деятельности в российской политической системе, во многом «закрытый» характер российского лоббизма и сознательное игнорирование институтами власти его цивилизованных форм, создает большие трудности для серьезного анализа этого политического института в нашей стране.

Изучение этого аспекта проблемы приобретает особое значение для современной России, в которой в сложных условиях проходит процесс демократизации, а лоббистская деятельность групп давления в системе механизмов взаимодействия гражданского общества и государства осуществляется пока вне законодательного поля.

Ответ на вопрос о том, что же представляет собой лоббизм в современной России – коррупцию или отстаивание интересов одной или нескольких групп – достаточно неоднозначный. Поскольку лоббизм в современной России – это совокупность средств и действий тех или иных групп или лиц. В России государство не признает официально такого явления, как лоббизм. Именно по этой причине экономический и политический лоббизм в России остается неурегулированным и зачастую носит нелегальный характер. По свидетельствам думских наблюдателей, мешают его принятию именно профессиональные лоббисты, так как им «легче работать в тени» (Правосудов, 2003).

Для формирования гражданского общества наличие института лоббизма необходимо, так как лоббизм – это цивилизованная форма продвижения интересов. И лоббизм может существовать только в развитой демократии и в развитой политической системе.

Исходя из вышеописанной специфики национальных черт российского лоббизма, предлагаем следующие перспективы развития лоббизма в России:

1. Институциональные
 - А) корпоративный (закрытый) вариант развития лоббизма
 - Б) плюралистический вариант развития
2. Законодательные

Принятие закона о лоббистской деятельности
3. Технологические

Концепция GPR как интегративной дисциплины:

 - Обогащение инструментария и теоретических подходов за счет смежных дисциплин – PR, risk-assessment, стратегический менеджмент, психотехнологии;
 - Внедрение западных технологий типа метода grass-roots, то есть использования больших масс людей для создания иллюзии массовой поддержки своих требований;
 - Смещение субъекта лоббирования от ярких депутатов к фракционной деятельности;
 - Появление профессиональных лоббистов.

Литература:

1. Заславский С.Е., Нефедова Т.И.(2000) Лоббизм в России: исторический опыт и современные проблемы // Право и политика. № 2.
2. Корня А. (2002) Деятельность государственных структур и законодательство в сфере прав человека // Время МН. 19 февраля.
3. Правосудов С. (2003) Лоббисты в Госдуме. Что почем и кто заказывает музыку // Русский фокус. 15.09.

О некоторых аспектах духовного кризиса современности

Давыдова Елена Васильевна

студент

Ставропольский государственный аграрный университет, Ставрополь, Россия

Мир человека - это неразрывная связь рационального и иррационального. Это и интуиция, и инстинкты, непредсказуемость или нелогичность поведения и т.д. и т.п. И его духовный мир, его иррациональная сущность, по-видимому, необъяснима. Можно лишь говорить о том, что влияет на его формирование. Иррациональность человека индивидуальна, несмотря на большое количество общих черт у людей. Мир иррационального, его духовный мир необходим человеку, также как рациональный. Он влияет на поступки человека не меньше, чем его суждения, основанные на принципах рационализма.

Эта инстанция, назовем ее духовной потенцией, т.к. она не сводима ни к природным качествам, ни к явлениям социального окружения, дает возможность человеку противостоять себе самому, сохранять дистанцию по отношению к себе, контролировать и оценивать совершенные и еще только задуманные поступки. Без этой духовной инстанции было бы невозможны самосознание, рост и развитие каждого и вся та внутренняя работа, которая меняет человека и производит существенные перемены в окружающем мире. Духовная потенция реализуется в процессе самоопределения, в возможном и частом противостоянии природным импульсам и давлению со стороны среды, осуществляя мобилизацию сознательно-волевых ресурсов человека. В результате мы можем говорить о том, что, оставаясь морфологически представителем одного и того же вида жизни, членом социальной общности и ее конкретных подразделений, каждый реализует в себе человека определенной высоты и достоинства

Духовность проявляется в способности человека выйти за пределы личных интересов и идентифицироваться с другим интересом, с делом, со своим окружением, с природой, с миром, который его окружает. По мере развития духовности происходят важные, но не всегда заметные перемены. Умение задерживать желание перестраивает всю мотивационную сферу, создавая пространство и время для саморазвития, познания, обретения мастерства, т.е. всех качеств, необходимых человеку этой эпохи. При этом меняется пространственно-временная ориентация: жизнь в текущем моменте заменяется крупномасштабной метрикой больших этапов жизни. Ни одно из главных человеческих качеств нельзя приобрести, если важным кажется только то, что происходит сейчас и дает немедленный результат. Логика существования, когда в расчет берется вся жизнь, может дать большую итоговую результативность, но не является пределом. Очевидно, что все, нажитое человеком путем напряженного самоформирования, не имеет абсолютно однозначной цены. Высокий профессионализм, обретенное мастерство, накопленные знания, если они использованы в личных целях, не имеют высокой духовной ценности, более того, они могут быть причиной многих отрицательных последствий.

Наше время испытывает духовность человека еще в одном направлении: насколько согласована чистота помыслов с готовностью действовать. Разделение труда зашло слишком далеко: идейная сторона духовных устремлений человека стала автономной областью людей гуманитарного профиля, естественники чувствуют себя связанными с практическим освоением мира, с ощущением, что они не болтают, а делают дело. Опыт подобного разделения и автономии делает важным рассмотрение еще одного признака духовности: она не может быть сведена ни к прекрасноразумным порывам, ни к выполнению дел, не соотносящихся с их духовным смыслом. Широко представленная в опыте XX века отвлеченность духовных исканий, часто демонстративно противопоставляет реальной жизни. Это заставляет сделать еще один вывод: духовность не может быть сведена к чистым идеям, по своему существу она является качеством жизни человека. Это понятие «качество жизни» требует определенной расшифровки. Не раз в текстах западных и восточных мыслителей звучала мысль о духовности как аскетическом самоопределении. Возникали практические движения, в основе которых лежало принятие аскезы, степень которой доходила до подлинного умерщвления плоти. Требуя от человека предельного напряжения, становясь делом всей жизни, подобные духовные борения оставались противоположны и даже враждебны жизни.

Противоречие между устремлением к высокой цели и не менее важным принципом реальности может быть разрешено. Во-первых, стремление к высокой цели жизненно важно для человека. Оно создает необходимую напряженность внутренней жизни, обеспечивает ощущение ее полноты, награждает человека чувством собственного достоинства, повышает его жизнеспособность. Во-вторых, высокая цель не может быть не связанной с реальностью.

Сегодня эта связь прослеживается особенно четко: человечество переживает кризис, причем это относится не только к России, но и к тем странам, которые сегодня относятся к процветающим. Этот кризис проявляется в нескольких направлениях глубоко взаимосвязанных между собой: это атомизация общества, разинтегрированность его членов общим стремлением к успеху и личным достижениям, утрата смысла жизни, симптоматически проявляющая себя в распространении алкоголя и наркотиков; в резком ухудшении экологической обстановки - степень антроподеформации природы приближается к своей критической точке. Практически мы имеем дело с двойной деформацией - нарушением внутреннего равновесия и гармонии в человеке и разрушением восстановительной функции природы. К сожалению, приходится констатировать, что по степени кризиса Россия не только не отстает от наиболее развитых экономически стран, но и значительно их опережает по целому ряду пунктов.

В той совершенно новой геополитической ситуации, которая начинает складываться на планете, очень важно понять место и роль России, ее возможные перспективы

Русская идея вновь волнует умы россиян: Россия стоит перед очередным историческим выбором. Социально-политическое самоопределение страны детерминирует размежевание не только политически активного населения, но и подавляющего его большинства.

Споры о национальной идее будут злободневными до тех пор, пока не будет выбран тот путь, который поддержит большинство его граждан, и который объединит их. Общенациональная объединительная идея такой страны, как Россия, несомненно, имеет и всемирно-историческое значение.

Русская идея в общем виде - это путь движения страны, способ ее существования в настоящем и будущем, это и перспективная цель ее развития. По своему объему она общенациональна. И как таковая, являет собой идеал для всех народов, населяющих Россию, их вековую мечту о благосостоянии, справедливости, добре и красоте.

Как всякая идея такого масштаба, она имеет свои особые истоки, время созревания и развития. Русская национальная идея в точном смысле - ее полном виде - сложилась в период возникновения российской нации и российской государственности. Появление национальной идеи, понятной, доступной большинству людей, разделяемой ими, свидетельствует о мощном национальном самосознании народов, составляющих нацию, т.е. о понимании и приятии принципов общественного бытия, государственного устройства, духовной жизни, а также целей и путей исторического движения нации.

Литература:

1. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. - М., 1990.
2. Лосев А.Ф. Русская философия // Век XX и мир. 1988, № 3.
3. Сборник: Русская идея: символ и смысл // Вопросы философии. 1992, № 8.

Метафизика «Двойника» у А.А. Ухтомского: философско-антропологическое прочтение

Даренский Виталий Юрьевич

к.ф.н., докторант

Государственная академия руководящих кадров культуры и искусств, Киев, Украина

E-mail: darenskiy@yahoo.com

В истории культуры известны случаи, когда художественные творения становятся не просто «иллюстрациями» к уже известной философской проблеме, но открывали новую философскую проблематику художественными средствами. В частности, подобно тому, как М.М.Бахтин на основе художественных открытий «позднего» Ф.М.Достоевского построил философскую концепцию диалога, А.А.Ухтомский обнаружил философскую эвристичность темы «двойника» и «двойничества» в его ранних повестях.

В «проблеме двойника» А.А.Ухтомский открыл антропологическую проблему, имеющую два разноуровневые аспекта. Первый из них состоит в обусловленности нашего

восприятия мира и всякого другого «Я» двумя противоположными доминантами – на своем «Я», при которой все остальные становятся в моем восприятии его же двойниками; и доминантой на Другого, при которой он являет мне свое подлинное и насущное для меня Лицо. Сам А.А.Ухтомский пишет об этом так: «Мы воспринимаем лишь то и тех, к чему и к кому подготовлены наши доминанты... Бесценные вещи и бесценные области реального бытия проходят мимо наших ушей и наших глаз, если не подготовлены уши, чтобы слышать и не подготовлены глаза, чтобы видеть, т.е. если наша деятельность и поведение направлены сейчас в другие стороны... Проблема Двойника и тесно связанная с нею проблема Заслуженного собеседника... служат естественным продолжением того, что доминанта является формирователем «интегрального образа» действительности... Пока человек не освободился еще от своего Двойника, он не имеет еще Собеседника, а говорит и бредит сам с собою... завистнику и тайному стяжателю чудятся и в других стяжатели; эгоист именно потому, что он эгоист, объявляет всех принципиально эгоистами. Везде, где человек осуждает других, он исходит из своего Двойника, и осуждение есть вместе с тем и тайное... самооправдание» [2, с. 179-183]. Этим первичным экзистенциальным установкам отношения к Другому как к Двойнику или как к Собеседнику соответствуют два противоположных способа отношения к Другому: «в первом случае человек домогается равенства тем, что *стаскивает* другого с его высоты до своего уровня, принижает его до себя. В другом случае он домогается того же равенства, но тем, что *усиливается подняться со своего низа до того высшего*, в котором видит другого» [2, с. 170].

Возможность противоположных доминант восприятия, очевидно, не сводится к уровню психологии восприятия или только к сфере моральной культуры – наоборот, само формирование противоположных доминант в этих сферах является уже следствием противоположных экзистенциальных состояний человека, определяющих его отношение к миру. В свою очередь, возможность таких состояний объясняется особой онтологической структурой человеческого существа, которая у А.А.Ухтомского лишь намечена и поэтому требует специальной экспликации. Речь идет о *расщепленности* человеческого существа на свою онтологически высшую часть, выражающуюся в бескорыстной любви к Другому; и низшую – демоническую, выражающуюся в стремлении властвовать над Другим, сделать его своей собственностью. Доминанта на «Я», и, как следствие, феномен «двойничества», «бред самого с собою» вместо обращения к реальному Собеседнику, завистливое «стаскивание другого до своего уровня» и т.д. – все это результат своеобразного *паразитирования* низшей части человеческого существа на высшей, присваивания ею функций последней. Доминанта на «Я» возможна лишь вследствие отождествления «Я» с Другим, присвоения «Я» себе той любви, которая предназначена Другому. Тем самым «Я» иллюзорно делает себя центром вселенной – низшая, демоническая часть человеческого существа узурпирует способность к любви, подчиняет ее своему стремлению к господству.

Именно это внутреннее расщепление порождает различные формы «двойничества», из которых Ф.М.Достоевским показаны две наиболее типические: двойничество «маленького человека», пытающегося таким иллюзорным способом убедить себя в своем достоинстве (именно из этого варианта исходит А.А.Ухтомский); и двойничество «титанической» личности – Ивана Карамазова – наоборот, путем отторжения от себя своего двойника излечивающегося от внутренней гордыни, закрывавшей ему путь ко Христу. Исходящий из Ивана внутренний бес в виде «приличного господина» есть та совокупность предрассудков и привычек «ложной цивилизации», которая, по Ф.М.Достоевскому, внешне «приличным» образом соблазняет человека, взыскующего Истины. На житейском уровне таким же двойником для Ивана был Смердяков, выражавший и делавший то, что у Ивана оставалось на уровне тонких абстракций и бессознательных мотивов. В то же время Митя и Алеша оказываются Собеседниками Ивана, несущими в себе образ его будущих действий и качеств. Таким образом, диалогическая полифоничность мира Ф.М.Достоевского имеет в себе особое измерение, связанное с отношениями «двойничества-и-собеседничества», со всеми свойственными им законами, коренящимися в онтологических парадоксах человеческого существа. Именно они являются истоком «диалогики» Ф.М.Достоевского.

Основной принцип перехода от Двойника к Собеседнику, определяемый у А.А. Ухтомского понятием «доминанта на Другого», позднее был развит Г.С.Батищевым в рамках концепции «глубинного общения». Последняя фиксирует особую бытийную установку

личности, при которой культивируется её позитивная открытость Другому как носителю насущного для неё опыта, её реальная способность к саморазвитию. Исходя из этого, Г.С.Батищев выделял семь «универсалий культуры глубинного общения»: 1) мироутверждение как принцип доверия бытию; 2) универсальная взаимная со-причастность всех субъектов в Универсуме; 3) приоритет безусловно-ценностного отношения к миру над любыми условно-локальными и ограниченными началами, целями, интересами и т.п.; приоритет абсолютного над относительным; 4) позиция «несвоемерия», «принципиального несвоецентризма»; 5) «предваряющее утверждение» достоинства Другого, его возможности быть инаковым; 6) творчество как свободный дар встречи, дар междусубъектности; 7) со-творчество как «полифоническое сотрудничество» [См.: 1]. Семь названных универсалий реализуют доминанту на Другого как Собеседника. Главным критерием наличия процесса «глубинного общения» личностей является трансформация хотя бы одной из них в сторону содержательного обогащения её «внутреннего мира», проявляющегося затем в изменениях стратегий её социального поведения. Тем самым, в отличие от простого информационного обмена, «глубинное общение» носит характер *непредопределенности*, оно сущностно опосредовано экзистенциальной *свободой* и открытостью сознания новым смыслам.

Исходные метафоры-философемы Двойника и Собеседника, принцип «доминанты на другого» как экзистенциальной трансформации личности представляют собой эвристически ценные инновации, требующие дальнейшей философской рефлексии.

Литература:

1. Батищев Г.С. О культуре глубинного общения // Вопросы философии. – 1995. - № 3. – С. 116-129.
2. А.А.Ухтомский в дневниках и письмах. – СПб.: Изд. СПб. ун-та, 1992. – 226 с.

Современная Россия: демократические институты как имитация базовых элементов гражданского общества

*Дашимолонов Чингис Викторович*³

студент

Санкт-Петербургский государственный инженерно-экономический университет,

Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: dchingis@yandex.ru

Современная Россия: демократические институты как имитация базовых элементов гражданского общества.

Истоки зарождения и осмысления идей гражданского общества восходят еще к политико-философской мысли древней Греции и Рима, в эпоху античности сложились первые представления о гражданстве и о гражданине, возникло понятие общества как совокупности граждан, находящихся в системе связей и взаимосвязей. В дальнейшем, тема гражданского общества активно изучалась мыслителями Нового времени Г. Гроцием и Т. Гоббсом, которые создали принципиально новую концепцию гражданского общества, возникающего при переходе от природного (естественного) к упорядоченному культурному обществу, граждане которого дисциплинированы властью государства. Ж.Ж.Руссо в своих работах положил в основание гражданского общества демократический договор общества с властью.

Современное гражданское общество наиболее точно характеризует Крапивенский С.Э.. Он рассматривает гражданское общество как сферу особенных, частных интересов отдельных индивидов в разных направлениях общественной жизни. В экономической сфере - это мелкие частные предприятия, кооперативы, акционерные общества и другие производственные ячейки, создаваемые самими гражданами; в сфере социальной семья, органы местного самоуправления (по месту жительства, работы, учебы), политические партии и другие общественные организации; в сфере духовной - негосударственные институты (например: СМИ, церковь), позволяющие реализовывать свободу совести, мысли и слова; добровольные творческие, научные и т. п. объединения.

³ Автор выражает признательность доценту, к.и.н. Поляковой Н.В. за помощь в подготовке тезисов.

Главная задача институтов гражданского общества в современной России, на наш взгляд, - добиваться такого состояния общества, в котором граждане могли бы свободно излагать свои мысли, что особенно важно, могли быть услышаны государством; отстаивать свои групповые интересы, в режиме активного взаимодействия с властью.

Важно отметить, что реальные институты гражданского общества не могут быть созданы госаппаратом, поскольку последнему не нужен свободный цивилизованный диалог, лежащий в основе взаимоотношений между гражданским обществом и властью.

Одним из важнейших институтов гражданского общества является, на наш взгляд, институт “независимых” СМИ, способных объективно описывать происходящие в стране политические или социальные процессы.

Одной из функций СМИ в гражданском обществе является функция критики и контроля, которые опираются на закон и общественное мнение. Именно СМИ выступают в гражданском обществе инструментом диалога между властью и гражданским обществом. Поэтому необходимо рассматривать СМИ прежде всего как институт демократии, ориентированный на обеспечение интересов личности. Во всех цивилизованных странах обязательным условием демократии и ее неперемennого спутника является - свобода информации, т. е. право каждого отдельного гражданина беспрепятственно получать информацию из общедоступных источников.

В настоящее время мы можем видеть как действующая власть пытается имитировать процесс создания реального гражданского общества в России, создавая его псевдоинституты. Представляется, что из таких псевдоинститутов являются: Общественная палата РФ, Совет по содействию развития институтов гражданского общества и правам человека при Президенте РФ, созыв Гражданского форума и т. п.. Все выше перечисленные организации по замыслу призваны защищать и представлять интересы граждан. Но они изначально не соответствуют самому главному признаку - созданию институтов гражданского общества самими гражданами. А власть не может, как говорилось ранее, вести диалог сама с собой и если данные институты являются детищем власти, то последняя в этом случае обречена на диалог сама с собой.

В качестве примера создания организации, способной защищать истинные интересы граждан и вести конструктивный диалог с властью, можно назвать движение автомобилистов “Свобода выбора” во главе с В. Лысаковым, которое не поддерживается госструктурами.

Таким образом, в России наблюдается явный признак того, что рельефно проявляется в поддержке или не поддержке общественных организаций властью.

Исходя из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы:

- настоящее гражданское общество невозможно создать силами одного госаппарата;
- создание псевдоинститутов гражданского общества тормозят процесс построения в России реального гражданского общества;
- существование гражданского общества невозможно без “независимых” СМИ;
- необходимо поддерживать “ростки” тех общественных организаций, которые создаются самими гражданами.

Литература:

1. Политика. Антология мировой философии. - Мн.: Харвест, 2001.
2. Дж. Геале, А. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Том 3. Новое время. 1996.
3. Дзялошинский И. Д.. Методы деятельности СМИ в условиях становления гражданского общества. М. 2001.
4. www.cpt.ru (Центр политических технологий).
5. www.hro.org/ngo/abaut/

Этапы реформирования административно-государственного управления в России на рубеже XX-XXI вв.

Делов Владимир Викторович

кандидат политических наук

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, РФ.

E-mail: ladom@mail.ru

Реформирование административно-государственного управления в России на рубеже XX-XXI вв. прошло 4 основных этапа.

Первый этап 1991 - 1993 гг. можно условно назвать подготовительным, поскольку в это время только разрабатывались основные подходы к реформированию административно-государственного управления. 22 декабря 1993 г. Президентом Российской Федерации был подписан Указ «Об утверждении положения о федеральной государственной службе», в котором практически впервые после 1917 г. был закреплён правовой статус федеральной государственной службы, государственного служащего, его обязанности, права, ответственность, правила прохождения и прекращения государственной службы, гарантии и ограничения для служащих, а также система должностей и классов чинов на государственной службе. Однако на этом этапе ещё не была выработана единая стратегия реформ и проходили бурные дискуссии по поводу того, каким будет Федеральный закон об основах государственной службы Российской Федерации.

Второй этап 1994 - 1999 гг. можно назвать организационным, поскольку в этот период после долгих дискуссий был принят Федеральный закон «Об основах государственной службы Российской Федерации» (1995 г.). Однако принятие закона не принесло стабильности и умиротворения в систему административно-государственного управления, и на страницах печати (как академической, так и публицистической) высказывалась жесткая критика в адрес этого основополагающего документа. Основные аргументы критиков сводились к тому, что в документе много противоречий, его применение потребовала издания ещё около 30 нормативных актов. Заслуженный юрист России профессор Ю.А. Розенбаум, например, подчеркивал, что примерно 90% норм Федерального закона практически повседневно не работают, что свидетельствует о низком юридическом качестве этого документа.

Важным недостатком этого документа явилось также то, что он дал законодательный повод для развития сепаратизма, ослабления единой системы государственной службы в России. В настоящее время существует три самостоятельные службы: федеральная, находящаяся в ведении Российской Федерации, государственная служба субъектов Федерации и муниципальная служба. Однако необходимость единства государственной службы обусловливается Конституцией РФ, что связано с условием поддержания единой системы управления на всей территории России.

Третий этап 2000 - 2002 гг. прошёл под лозунгом укрепления вертикали государственной власти и поисков новой концепции реформирования административно-государственного управления. В.В. Путину удалось преодолеть тенденцию сепаратизма регионов и консолидировать общество, что и в сфере реформирования административно-государственного управления привело к доминированию идей консолидации системы административно-государственного управления. В этот период выдвигается идея сервисной административной власти, активно обсуждаются новые подходы к реформированию государственной службы на основе концепции «государственного менеджмента».

Четвёртый - современный этап реформ - начался в 2003 г. с принятием Федеральной программы «Реформирование государственной службы Российской Федерации (2003-2005 гг.)». Основной целью Программы является повышение эффективности государственной службы, оптимизация затрат на государственных служащих и развитие ресурсного обеспечения государственной службы. Особое значение отводится созданию настоящего профессиональной государственной службы на основе принципов учета и оценки служебной деятельности государственных служащих.

К числу новых позитивных тенденций в реформировании административно-государственного управления относится ориентация на укрепление принципа единства государственной службы на федеральном, региональном и местном уровнях, акцент на использовании современных информационных технологий, создание единой комплексной

нормативно-правовой основы регулирования государственной службы Российской Федерации, стремлением сформировать новые правила служебного поведения (профессиональной этики) госслужащих, привести в соответствие социальное и правовое положение госслужащих, создать условия для открытости и подконтрольности в деятельности государственного аппарата. Вместе с тем, очевидно, что в настоящее время эти тенденции только намечены в Программе, они представляют собой позитивные ориентиры, для достижения которых потребуются серьезные усилия государства и общества.

В целом современный этап реформирования административно-государственного управления характеризуется усилением внимания к обеспечению принципа единства государственной службы на федеральном и региональном и местном уровнях, преодолением корпоративизма и развитием демократических принципов управления.

Репрезентация детства в советском кинематографе как объект культурологического анализа

Денищик Анастасия Николаевна
аспирант

European Humanities University, факультет социальных наук, Вильнюс, Литва
E-mail: pizhma@gmail.com

Обширный пласт советской детской литературы и кинематографа, по мнению многих современных исследователей, стал идеологической основой для современного нам культурного явления, в котором литературовед Данила Давыдов выделяет две следующие формы: "культурный эскапизм" как низовую форму и "сознательный инфантилизм" как тип поэтики (См.: Давыдов, 2003; Лебедушкина, 2001). Давыдов говорит о литературе и кинематографе позднесоветского периода, выделяя такие их специфические черты, как: гипернарративность, амбивалентность целей и возможность множественных толкований, "мерцающее" наличие проблем телесности и пубертатной сексуальности, большое количество переводов, в том числе совершенно трансформированных – в виде адаптаций, большое количество экранизаций литературных произведений, также претерпевших при экранизации радикальные модификации. Все это, по мнению Давыдова, послужило благодатной почвой для формирования мифологизированных мотивов поэтики "сознательного инфантилизма" — "пленения и исхода", в избытке встречающихся в т.н. "новой" русской литературе.

Это - небольшой пример, подтверждающий необходимость и важность изучения детской культуры, а также большого комплекса детской культурной "индустрии". Анализ ритуальных практик детства и его основных мифологических концептов, особенностей коммуникативной связи ребенка и взрослого, позволяет исследовать как идеологические механизмы (репрезентация ребенка и мира детства), так и механизмы социализации в различные исторические периоды.

Детские фильмы и фильмы о детях сообщают нам больше информации о мире взрослых (в котором они были созданы), нежели о мире детей. Как правило, ребенок не является самостоятельным носителем идеологии и эстетических ценностей, поэтому образ ребенка наиболее полно представляет усилия, предпринимаемые взрослыми для его формирования.

Кинематографическая традиция изображения ребенка, помимо вышеуказанного, является одним из важнейших факторов формирования идентичности субъекта. Исследование специфики конструирования образа ребенка в кинематографе, т.о. позволяет проанализировать не только формирование идентичности, «видения» ребенка, но и влияние как фактического, так и ожидаемого, «предконструируемого», индивидуального детского опыта на видение взрослого.

Для советской кинематографической традиции на протяжении всей истории образ ребенка и детства был одним из центральных. Так, например, исследователи отмечают "нашествие детей на экран" (Трояновский, 2002, с. 6) в кинематографе оттепели. Причем, в отличие от кинематографа Запада, где примерно в это же время, в традиции "новой волны" доминировал образ детства как "потери невинности" ("lost innocence" (Wojchik-Andrews, 2000. P. 135)), то в советских фильмах 60-х ребенок – это "образ связанных с нею [оттепелью] надежд" (Трояновский, 2002. С. 12). Очевидно, что в советской кинематографической тради-

ции детский образ конструировался очень агрессивно, причем его специфика напрямую зависела от степени «суровости» политических условий в СССР в тот или иной период.

Базовым теоретическим конструктом для данного исследования является концепция репрезентации Стюарта Холла. С. Холл понимает под репрезентацией процесс производства значений на базе любой системы знаков. Таким образом, «объекты репрезентации не обладают смыслом сами по себе, он рождается в процессе интерпретации и коммуникации, кодирования и декодирования текстов и зависят от культурного контекста» (Усманова, 2001. С. 946). Таким образом анализ культурной репрезентации детства позволяет «прочитать» и проанализировать смыслы, конструируемые в процессе производства (конструирования) детских образов, соотнести их с культурным контекстом их создания.

Следовательно, можно предположить, что в советском кинематографе существует некая типология детских образов (т.к. с изменением культурного контекста менялась и культурная репрезентация детства). Выделение этих типов на базе предварительного исследования сущности и специфики культурной репрезентации ребенка и детства (особенно кинорепрезентации), а также последующий анализ этих типов и эволюции детского кинообраза позволит исследовать идеологические аспекты культурной репрезентации детства (детского образа).

Раздельное изучение детства в рамках различных теоретических подходов дает разнообразный богатый эмпирический материал и его концептуализацию. Однако аналитические наработки не выходят за рамки тех дисциплин, в рамках которых они были сделаны. Поэтому, для анализа феномена детства необходим более широкий междисциплинарный подход. Исследование культурной репрезентации детства – один из возможных вариантов критического анализа.

Как устроены, как сконструированы образ детства и детский образ, а точнее – репрезентация детства и репрезентация ребенка, какие функции он выполняет в различных культурных практиках и как он связан с культурным производством. Какую функцию несет образ ребенка в кино? В том или ином фильме, той или иной фильмической традиции. Необходимо проанализировать и encoding/decoding образа детства и детского образа.

Также весьма важным для исследования является определение «культуры детства». В рамках исследования культура детства понимается, прежде всего, как (символическая рамка значений) пространство или поле производства культурных значений, функционирования культурных практик, связанных с феноменом детства (самими детьми и для самих детей). Определяя культуру детства таким образом, я попыталась избежать узости понимания понятия «культура детства» предлагаемого постсоветскими исследователями, такими как Кон и т.д., которые трактуют культуру детства как детский фольклор, или субкультуру детства.

Таким образом, цели исследования репрезентации детства в советском кинематографе включают: выявление сущности и специфики репрезентации детства и ребенка, типологизация кинематографических образов ребенка и детства, описание механизмов, основных форм и типов репрезентации, анализ моделей и механизмов репрезентации в соотношении с социокультурным, историческим и идеологическим контекстом.

Литература:

1. Давыдов Д. (2003) Мрачный детский взгляд: «переходная» оптика в современной русской поэзии // НЛЮ №60.
2. Лебедушкина О. (2001) Детский мир // Дружба Народов №5.
3. Трояновский В. (2002) Новые люди шестидесятых годов // Кинематограф оттепели. Книга вторая. – М.: "Материк".
4. Усманова А. (2001) Холл // Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001.
5. Wojchik-Andrews I. (2000) Children's Films. History, Ideology, Pedagogy, Theory. – New York: Garland, 2000.

**Теоретико-методологические проблемы анализа сакрального в искусстве:
феноменологический подход**

Дзюба Александра Витальевна

студент

*Киевский национальный университет им. Т.Г. Шевченко, философский факультет,
Киев, Украина*

E-mail: schuriko@ukr.net

В мире существует множество религиозных традиций, каждая из которых создала свое оригинальное мироощущение и миропонимание, которые обязательно находят свое выражение в символических формах. Соответственно, в каждой религии есть свое понимание такого концепта как «искусство», которое, будучи включенным в традицию, приобретает статус религиозного, и, разумеется, определенные, выработанные временем каноны его непосредственной данности, то есть артефактов. Понять смысл и значение таких «артефактов» - значит понять суть той или иной религии, так как религия, если она не «мертвая», может существовать только в качестве целостной системы, в которой все элементы связаны между собой таким отношением, которое обязывает их «рассказывать друг про друга». Это отношение проявляет себя через структуру, функции и сущность религии, то есть, базовые элементы любой религии. Наиболее удачным, операбельным, таким, что снимает много противоречий и разрешает абстрагироваться от проблемы природы религии и необходимости оценочных суждений, следует признать феноменологический подход к пониманию сущности религии через дихотомию «сакральное - профанное», которая присутствует в религиозных верованиях, доктринах, представлениях. Своего апогея эта идея достигла в творчестве М. Элиаде, который в огромном количестве работ, отстаивал простой тезис про то, что «...самой простой дефиницией сакрального опять-таки остается противопоставление его профанному...» (Элиаде, 1999). Само же по себе, сакральное, существует только на уровне интерпретативных форм в религиозных традициях и становится специфическим объектом переживания религиозного человека. Речь идет про понимание переживания с феноменологической, а не психологической точки зрения, то есть как непосредственное внутреннее схватывание явления. Переживание сакрального и есть то ядро, сущность религии, которая пронизывает все остальные элементы религиозной системы. Важно также помнить, что предмет переживания может не обладать реальным существованием. Переживание – это что-то, на основе чего становится возможным чувственное и рациональное познание, то есть, оно обеспечивает как возможность гносеологического акта, так и вообще построения любой онтологии.

Приняв трансценденталистскую позицию, то есть такую, которая только фиксирует условия возможности существования и функционирования религиозных феноменов, мы имеем возможность для понимания и сравнения образцов сакрального искусства не по их формально-техническому сходству или через генетическую преемственность, а через их интенциональную наполненность и функциональное содержание. Так как функция, по сути, представляет собой специфическое опредмечивание структуры, то ее проявления являются прямой реализацией смысла и значения элементов структуры определенного артефакта.

Заявленная позиция наталкивает на рассмотрение сакрального искусства в свете феноменологии храма, то есть теменологии. Теменология - это своеобразная феноменология Храма, наука, посвященная изучению культуры сквозь призму храма, где храм определяется как "неотъемлемо-центральный субъект целостного бытия культуры", «образ мира», «центр мира» (используя терминологию М. Элиаде), место, где наиболее отчетливо можно проследить всю полноту смыслов и значений традиции. Главный же предмет исследования феноменологии - сознание, рассматриваемое с точки зрения его интенциональной природы (в классической феноменологии Э. Гуссерля). Поэтому, храмовое сознание можно определить как «внутренний мир чувств, мыслей, идей и других духовных феноменов, которые непосредственно не воспринимаются органами чувств и принципиально не могут стать объектами предметно-практической деятельности ни самого сознающего субъекта, ни других людей» (Новейший философский словарь, 2001), интенции которого полагаются наличием Храма, как упорядоченного и организованного миропорядка. Интенциональность же «существует в виде единой структуры акта полагания (ноэзис) предметного смысла (ноэмы),

причем последний не зависит от существования предмета или его данности» (Там же). Так, по мнению Ш. Шукурова, «...культура мыслит себя вне Храма как такового, но в пределах храмового сознания, указывающего даже на отсутствующее присутствие Храма» (Шукуров, 2002). Такая образная незримость «присутствующего» Храма, отмеренного порядка, формируется в теологии (в самом широком смысле) любой религии.

Основными же сферами проявления храмового сознания, по мнению Шукурова, выступают «письменные, слуховые и зрительные знаки, то есть храмовое сознание обнимает те виды деятельности человека, которые направляют его креативные возможности» (Там же). Одним из таких видов деятельности является искусство, которое, попадая в пространство Храма, становится проводником сакрального.

Таким образом, воплощение сакрального в искусстве, как подструктурный элемент религиозного культа, выражает полную соотнесенность со всеми остальными элементами религии - вероучением и ценностями. А это значит, что материальное воплощение сакрального должно сосредотачивать в себе основы вероучения и демонстрировать ценности религиозной традиции. Отсюда, под сакральным предлагается понимать такое искусство, которое «стремится представить невидимое посредством видимого» (Личность и общество в религии и науке античного мира, 1990), выражая религиозный опыт храмового сознания и метафизическую картину мира в конкретной изобразительной форме. Особенно это заметно в «высокоразвитых культурах, где природа и атрибуты божества нашли систематическое философское обоснование» (Там же).

Литература:

1. Личность и общество в религии и науке античного мира. (1990) М.
2. Новейший философский словарь: 2-е изд. (2001) Минск.
3. Шукуров Ш. М. (2002) **Образ Храма. М.**
4. Элиаде М. (1999) Трактат по истории религий: В 2т.: т.2. СПб.

Качества сознания, воли и сострадания у Дхармакаи по учению Аватамсака-сутры

Дмитриев Сергей Владимирович

студент

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

E-mail: 25632@starnet.ru

Данное исследование посвящено одной из основных категорий буддизма Махаяны – Телу Дхармы, — понятию, именующему Абсолютную реальность, и, таким образом, венчающему все буддийские представления о бытии, Пути и нирване, онтологически объединяя всё это на уровне высшей Недвойственности. Дхармакайя – это и обратная сторона пустоты, *шуньи*, то есть в определенном смысле она – сущность, лежащая по ту сторону бессущностных дхарм, из которых соткана сансара. При этом она не является «сущностью» в том смысле, что не противопоставляется каким-либо акциденциям – ведь это противоречило бы буддийскому учению о пустоте. Дхармакайя изначально присутствует как просветлённый аспект сознания в каждом живом существе, и момент её самораскрытия, то есть очищения ума до созерцания её незыблемого бытия, и является Бодхи. В этом смысле Дхармакайя – это то, что в модусе личности зовётся Буддой, в модусе практики – Благородным Путём, в модусе сотериологии – нирваной, в модусе знания – *праджней*, Проникновенной Мудростью.

Поскольку Дхармакайя описывает область, признаваемую неопишуемой, всякая атрибуция этого понятия является лишь *унаей* – уловкой, т. к. подлинное знание о ней может быть только апофатическим, лежащим в сфере непосредственного невыразимого опыта. Однако тем интереснее становится рассмотреть те характеристики, которые используются для указания на неё, особенно те из них, которые относятся не к механистическим, а к психологическим терминам. Таким образом, наша задача – особо выделить психоморфные (по понятным причинам мы отказываемся от слова «личностные») характеристики Дхармакаи.

Аватамсака-сутра, повествует о ней, практически не выходя за рамки апофатической терминологии: «Дхармакайя не приходит ниоткуда и не приходит никуда, она не утверждает

себя и не подвержена уничтожению. Она всегда безмятежна и постоянна. Дхармакая есть Одно, лишённое всех определений⁴», «Татхагата – не особая дхарма, не особый вид деятельности, не особое тело» Однако здесь же мы видим и психоонтологические характеристики: «Все формы телесности содержатся в ней, она может создать всё. Воплощаясь в любом конкретном материальном теле согласно природе и условиям кармы, Дхармакая просветляет все творения. Будучи сокровищницей сознания [Алая-виджняной, в раннем махаянском значении этого термина], она всё же свободна от обособленности». Наконец, Дхармакая обнаруживает и наличие благого намерения, что не позволяет воспринимать её как абстракцию: «Будучи подобна Солнцу, она поддерживает все формы существования материи и проливает свет на всех живых существ, давая каждому в меру его духовной открытости: «Когда солнце поднимается над горизонтом, слепорождённые люди из-за своего изъяна не могут увидеть свет, тем не менее и они обласканы солнечным светом...» (ср. Мф. 5:45)

Дхармакая Татхагаты наделена «четырьмя чудесными качествами»: 1) она превосходит свет пратьяков и шраваков; 2) проявляясь в земной жизни, она принимает форму, соответствующую характеру и духовным качествам её носителя, нисколько не преступая своей вечности, единства и простоты; 3) «её отражение видно в бодхи [просветлённом сознании] каждого чистосердечного живого существа»; 4) опыт просветления любого живого существа даёт ему чувство полного понимания Дхармакаи.

Дхармакаю не следует понимать как нечто, что в силу своей всевышней Реальности лежит вне пределов жизни и чувства простых людей: «Имея великое любящее сердце, страстные желания всех существ он⁵ утешает освежающей прохладой; сострадая всему, помышляя о всех, он, подобно пространству, не ведает границ».

Таким образом, уже к моменту создания Аватамсака-сутры учение о Дхармакае занимает ту область религиозных представлений, которая в традиции авраамических религий отводится теологии. При этом доктрина строилась таким образом, чтобы не противоречить ниришвараваде – буддийской традиции отрицания заинтересованного творца мира – Ишвары: Дхармакая, в отличие от Ишвары, свободна и не опосредована какими-то личными интересами в царстве множественных вещей. Она вечна, неизменна, и не выступает по отношению к вещам как некая противоположность, что опять же отличает её от брахманистского божества. В каждом элементе творения Дхармакая раскрывает своё живое присутствие. Поэтому её воля и её самодостаточность, не создающая в её чистом сознании никакого желания, совершенно не противоречат друг другу. «Любой акт творчества, спасения или любви происходит по её свободной воле, нестеснённой никаким напряжённым усилием, в отличие от действий человеческих». Здесь под «волей» имеется в виду *пурванранидханабала*: «сила изначальной молитвы» – то есть чистое намерение Дхармакаи, обращённое к ней самой и ко всему её вселенскому содержанию.

Дхармакая, в отличие от сансарического сознания, не обусловлена. Три её определяющих признака, Любовь (*каруна*), Мудрость (*праджня*) и Воля (*пранидханабала*), составляют одно абсолютное качество. Тем не менее, мы можем отчётливо установить связь этих качеств с тремя найденных нами аспектами реальности. «Дхармакая мудра, потому что управляет процессами вселенной не вслепую, а рационально; она наделена любовью, потому что объёмлет все существа отеческой нежностью; Дхармакая наделена волей, потому что, согласно твёрдому её решению, благо будет конечной целью всякого зла во вселенной». Поэтому её не следует считать каким-то абстрактным, хотя и реальным, содержанием бытия. Это было бы скорее верно для Брахмана, безличного Абсолюта брахманизма. В отличие от него, «...она и не абсолютно безличностна, и не является просто сущим». Только к Дхармакае буддийская традиция позволяет применять предикат «Я» (*ātman*), чтобы ещё раз подчеркнуть «бездушность» (*anātmatā*) дхарм и индивидуальных потоков сознания. Это не противоречит анатмаваде, поскольку не наделяет самосущим бытием ничто из сансары. Е. А. Торчинов подчёркивает самостоятельный характер употребления буддистами термина

⁴ Все цитаты приводятся по: Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны, СПб.: Наука 2002.

⁵ Слово «Дхармакая» на санскрите – мужского рода. Тем не менее, в русском языке за ним прочно закрепился женский род.

«атман», отличный от иного по содержанию понятия шраманской философии, в которой это слово обозначает нетленную самость личности, буддистами отрицаемую.

Таким образом, мы можем сделать ряд выводов о понимании Дхармакаи в Аватамсака-сутре: 1. Дхармака – Абсолют, Источник сострадания и освобождения, Воля, ведущая к Просветлению. 2. Она имманентна в той же мере, что и трансцендентна, но в любом случае, неопишима. 3. Не будучи «личностью», или Богом-Творцом, она тем не менее есть Живое Божество, а не абстракция, Чистое Просветлённое Сознание нирваны. Таким образом, учение Аватамсака-сутры об Абсолюте не попадает ни в рамки монотеизма, ни пантеизма, представляя специфически буддийское мировидение, названное проф. Мурти «абсолютизмом».

Литература:

1. Андросов В. П. (1900) Нагарджуна и его учение. М.
2. Дюмулен Г. (2003) История дзэн-буддизма. М.
3. Судзуки Д. Т. (2002) Основные принципы буддизма махаяны. СПб.
4. Терентьев А. (1999) Духовное родство. СПб.
5. Торчинов Е. А. (2002) Философия буддизма Махаяны. СПб.

Виртуальная реальность в современной философии

Долинина Марина Владимировна

аспирант

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

E-mail: dolinina@bk.ru

В современной философии виртуальная реальность (ВР), рассматривается двояким образом: а) как концептуализация современного уровня развития техники и технологий, б) как развитие традиционной для XX века идеи множественности миров и проблематичности «реального» мира.

Работа по изучению и осмыслению феномена виртуальной реальности ведется с момента его возникновения, с 60-х гг. XX века, однако в поле собственно философского рассмотрения она попадает, начиная с 80-х гг. В своем выступлении мне хотелось бы рассмотреть данную проблему в контексте постструктуралистской философской традиции. Многие из постструктуралистов охотно оперируют понятием виртуального, однако сама виртуальность в обозначенном выше смысле долгое время оказывается вне в фокуса их внимания. Тем не менее, при рассмотрении данного феномена, считаем продуктивным обращение к анализу проблемы современных технологических преобразований в работах постструктуралистов.

Так, Жан Бодрийяр, вводя понятие «гиперреальность», демонстрирует, как точность и совершенство технического воспроизводства объекта, позволяют многократно репродуцировать серии объектов, эквивалентные друг другу. Данный вид объектов является, по определению Бодрийяра, «симулякрами третьего порядка» (в отличие от симулякров первого и второго порядков: подделки и аналогии). В производстве более не заботятся о том, чтобы нечто было таким же, как в реальности и вообще как-то с реальностью соотносилось. Серийное производство чего бы то ни было является производством объектов, которые более реальны, нежели сама реальность.

Наступление «эры гиперреальности», по мнению Бодрийяра, привело к упразднению так называемого «общества спектакля» (Ги Дебор) и формированию «обсценного» общества. С точки зрения Бодрийяра, в настоящее время исчезло разделение на приватное пространство и публичное пространство и над коммуникационными сетями «царствует промискуитет поверхностного насыщения». Всякий человек отныне принуждается к постоянной коммуникации, для которой не характерна ни глубина, ни длительность, не взаимная заинтересованность.

Жан Лиотар, исследуя «состояние знания в современных наиболее развитых обществах», обращает внимание на то, что в так называемую эпоху постиндустриальной культуры статус знания изменяется. Оно теряет самостоятельную ценность, перестает быть

самоцелью. На смену знанию, формирующему разум и неотделимому от личности, приходит экстерииоризованное знание. Знание принимает «стоимостную форму», появятся потребители и производители знания. Преобразование природы знания, согласно Лиотару, проходит в направлении все большей операционализации. Операционализацию Лиотар понимает как возможность перевода знания на язык машинных кодов, превращения знания в некие количества информации. При этом все неподдающееся подобному переводу знание, по мнению Лиотара, должно остаться за пределами процесса обмена.

Лиотар достаточно подробно останавливается на вопросе перспектив «эксплуатации» знания в обществе в связи с развитием технологий хранения, обработки и передачи информации. В обучении если не на первое место, то на одно из первых выходит не освоение собственно содержания предмета, а освоение методов работы с «мыслящими терминалами». Встает вопрос о том, куда, к какой «библиотеке» адресовать запрос, а также как его адекватно сформулировать. По мнению Лиотара, неминуемо должен измениться также и стиль преподавания, и статус преподавателя. Преподавательская компетентность будет гораздо ниже, нежели «компетентность» сети запоминающих устройств.

Гипотезы, выдвинутые в отношении функционирования знания, а также стиля взаимодействия участников коммуникации во многом уже реализовались. Методология постструктурализма располагает целым рядом средств, которые могут быть заимствованы и применены при дальнейшем анализе ВР.

Проблема онтологии представляющего понимания: понимание в онтологии акта

Донцов Александр Федорович⁶

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

E-mail: dntv@rambler.ru

Что есть понимание и что значит понимать? У Платона гарантом гносеологической открытости для разума пространственно-материальной области мира, выступают эйдосы – бытийные понятия-сущности, созерцавшиеся душой до рождения. Мир дискретно-протяжённый есть ровно в той степени, в какой он причастен идеям. Чистая материя лежит вне понимания, она есть не-понимаемое. В учении Декарта самодостовверная истина-очевидность находится посредством известного акта схватывания собственного присутствия, который описывается следующим образом: «в то время как я готов мыслить, что всё ложно, необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь». Это суждение позволяет испытать укоренённость самого себя в бытии, подводит нас к области, в которой лежит исток понимания, раскрывает нас нам самим в качестве длящихся актов, действующих в понимательном режиме.

В понимании неотъемлемой составляющей является то, что Платон называл эйдосами, особенность которых состоит в статичности и неизменности вечного настоящего. С другой же стороны, понимание осуществляет нечто по своей сущности не застывшее, но динамичное, представляющее собой поток интенций, жизнь которого процессуальна. Открывающаяся ситуация сопричастности двух противоположных сторон в понимательном самоосуществлении я-сознания – эйдетической и динамической - проблемная ситуация, на которой следует сконцентрировать внимание. С позиции самого широкого (и вместе с тем самого поверхностного) рассмотрения видится следующее: перед нами две фундаментальные формы онтологий – акта и представления.

Что значит представлять? Здесь звучит момент некоего усилия, имеющего своим источником полагающего субъекта, усилия, определённым образом направленного и сконцентрированного на конструировании и удержании в поле сознания образа бытия, своего рода схемы, тяготеющей к постоянству и устойчивости, то есть, к обозримости, которая предполагает законченность и сформированность. Представление осуществляет акт изображения, вся суть которого – в пространственном моделировании наглядной истины – истины как поддающейся воображению схемы, которой будут отвечать любые действия смысла в мире.

⁶ За помощь в подготовке тезисов хочу выразить благодарность доценту, к.ф.н. Толстову А.Б.

Мыслить в пространственных категориях – значит мыслить также и эмпирически-наглядно: на представлении строится тот тип понимания, который является базовым для естественно-научного мирозерцания.

Время представления концептуализируется как то, что просвечивает сквозь изменение в качестве его постоянства; оно дискретно, разделено на настоящее, прошлое и будущее. Нужно обратить внимание на двойственность темпоральности пространственного способа мыслить, которая задаётся через категории меры и движения. Как феномен время обнаруживает себя в последовательной смене происходящего, образующего собой текущий ряд непрерывно возникающего и исчезающего. Но, поскольку есть возможность нечто из этого ряда воспринимать, то есть, воспринимать в качестве именно существующего, то следует предположить работу механизма по включению в ряд текущего (движение) чего-то неизменного (мера). В этом смысле представлять означает останавливать, задерживать нерасчленённое течение, формируя те или иные длящиеся предметные отдельности.

Онтология представляющего понимания, которое выражается в предметном, геометрическом способе мыслить, исходит по своей сущности из натуралистической установки, основывающейся в первую очередь на гносеологическом эмпиризме; поэтому, любые философские обобщения, претендующие на роль законченной картины мира (и уже поэтому по определению являющиеся образными), сталкиваются с характерными для всего натурализма проблемами. Одной из таких проблем является вопрос о статусе сознания: невозможной при ближайшем рассмотрении оказывается адекватная экспликация сознания, непредставимого по своей сущности, в категориях представления. Попытка мыслить не обнаруживающиеся в чувственном опыте феномены сознательной жизни в качестве определённых вещей, со-родных другим вещам, ведёт к парадоксальным выводам о природно-субстратном или энергетическом воплощении сознания.

Чем могла бы быть онтология акта на фоне вышеописанных особенностей представления? Пожалуй, стоит заметить, что реализуемость проговаривания, точного выведения основных её параметров сомнительна по причине общей природы языка, которая во многом связана со структурой эмпирического опыта и оказывается как бы подогнанной под неё, а также под естественное понимание времени как смены состояний; нужно добавить, что ряд высказываний, пытающийся быть референтным акту неизбежно станет алогичным, так как там, где кончается представление, кончается и логика. Итак, к чему подводит интерпретация бытия как акта? Мы получаем мир, теряющий возможность быть объяснённым из самого себя, утрачивающий всю совокупность жёстких детерминационных цепей. Мгновения и происходящие события оказываются оторванными друг от друга, каждое последующее состояние случается как бы само по себе, независимо от предыдущего, связь прошлого и настоящего становится условной, а будущее не предопределённым в физическом смысле. Мир лишается причины существования, ни что не предшествовало ему, ничто явилось его источником; мир безосновен. Но как в таком случае он вообще возможен в качестве чего-то определённого? Здесь возникает нужда говорить о некотором ином онтологическом измерении – измерении абсолютного, не принадлежащего явленному, но говорящее сквозь то, что вообще существует определённое, отличающееся от него на величину несоизмеримости. Обращаясь к вопросу о понимании, сквозь призму которого мы пытались зацепиться за сущностные черты той или иной метафизической позиции, следует отметить: если в представлении понятное присутствует в виде образа действительности, который формируется на основе чувственных данных, пассивно, с установкой на не рассогласование с эмпирией, то понимание в акте осуществляется как нечто, исходящее из полагающего субъекта, в процессе восприятия самостоятельно создающего понятное. Субъект здесь предстаёт каким-то образом причастным трансцендентной точке постоянного творения мира, поддержания его существования в модусе перманентного возобновления, пребывания в форме, которая отчасти может быть раскрыта в процессе проживания интенции *cogito*.

Литература:

1. Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. – Луцк: Вежа, 1998. – 302 с.
2. Мамардашвили М. Картезианские размышления. – Второе изд. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1999. – 352 с.

3. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. – М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002. – 624 с.
4. Жильсон Э. Избранное: Христианская философия / Пер. с франц. и англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 704 с.

Анализ онтологических аспектов вещи в философских и художественных стратегиях XX века

Евдокимчик Юлия Игоревна

аспирант

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

E-mail: evdokimchik@mail.ru

Когда ставится вопрос о том, что такое *вещь*, - вопрос, неизменно привлекавший самое пристальное внимание философов, - в глаза, прежде всего, бросается разнообразие толкований самого этого понятия: это и вещь, и предмет, и предметность, и объект, и реальный мир, и материя вообще, и даже отчужденные и овеществленные проявления духовной и душевной жизни людей. Однако за этим видимым разнообразием способов постановки проблемы вещи и ее решений можно попытаться найти то общее, что фокусирует на первый взгляд различные подходы вокруг одной философской традиции или общей пространственно-временной парадигмы, в рамках и в развитие конкретной и единой (может быть, порой просто неосознаваемой) социо-культурной и онтологической «программы».

Данное исследование представляет собой философский анализ некогда самоочевидного понятия. Речь идет о понятии *вещи* – проблематизированном и поставленном под вопрос в рамках философских и художественных стратегий XX века. В нашей работе осуществляется анализ трактовок онтологических аспектов вещи философией и искусством XX века и проводится выделение двух основных концептуальных программ/проектов («модернистской» и «постмодернистской»), работающих с понятием вещи для пояснения современной им философской, культурной и общественной данности. Нами также исследуются и сами варианты решения вопроса о вещи, которые представлены в этих двух проектах, ограниченных хронологическими рамками XX века и концептуальными рамками того, что называется «современной философией» и «современным искусством» в отличие от того понимания вещи, которое можно отнести к области традиционной философии и искусства классического.

Целью данного исследования можно назвать попытку проследить и проанализировать тот факт, что чувство современности во многом начинается с нового отношения к вещам, связанного в свою очередь с «онтологическим поворотом» в философии XX века. Философская онтология этого периода характеризуется тем, что вопрос о бытии начинает рассматриваться как вопрос о способах и сущности бытия человека, а *вещь* - как то, на основе чего человек строит свои отношения с миром. Именно поэтому тема вещи явственно звучит в разнообразных ответах на этот вопрос о бытии - в марксистских и неомарксистских (постмарксистских) направлениях современной философии. Тем не менее, способы представления вещи в философии XX века пока, насколько нам известно, не стали предметом специального философского анализа. Это делает нашу задачу не только, несомненно, актуальной, но и очень сложной.

Как уже было сказано, материалом исследования выступили не только философские стратегии рассмотрения онтологических аспектов вещи, но и практики художественной работы с вещью в современном искусстве. Такой подход позволяет более полно зафиксировать, описать и проанализировать общие моменты, определяющие понимание вещи, как в философии, так и в художественных практиках, которые, по сути, становятся оригинальной визуализацией общих «концептуальных» мест в современной философии.

Проведенное исследование позволило выделить и описать две парадигмы концептуализации вещи и ее онтологического статуса в XX веке – модернистскую и постмодернистскую.

Первая – *модернистская* – определяется диалектикой двух тенденций: (1) интерпретацией вещи как инстанции, противостоящей человеку, формирующей мир отчуждения,

неподлинного бытия, мир «бесчеловечных» объектов, превращающий в объект и самого человека; (2) интерпретацией вещи как источника разнообразия смыслов, раскрывающего неисчерпаемое богатство бытия, связывающего человека и подлинное бытие. Как представляется, именно такое модернистское толкование вещи и отношения к вещи во многом предопределило и оказало огромное влияние на уже постмодернистский проект работы с вещью.

Постмодернистское понимание онтологического статуса вещи также характеризуется, с одной стороны, растворением вещи в процессах коммуникации (вещь-знак) и процессах функционирования дискурса желания (вещь-образ), то есть, приписыванием вещи симулятивного статуса в бытии, а с другой – стремлением освободить вещь из этих контекстов и обнаружить ее собственную, причастную бытию сущность.

При этом мы приходим к выводу, что марксистские и экзистенциалистские интерпретации вещи обнаруживают аналогию с видением вещи в проекте авангарда, где совмещаются универсальность Вещи и признание предметности серийной вещи-товара. Понимание же вещи в постструктурализме аналогично ее пониманию в постмодернистском искусстве объекта.

Источниковая база исследования представляет собой тексты таких философов, как Маркс, Адорно, Маркузе, Лукач, Жижек, Джеймисон, Хайдеггер, Фуко, Бодрийяр, Нанси и др., а также специальные тексты, посвященные анализу искусства XX века, и литература о рекламных и PR-технологиях (последние в рамках постмодерна могут рассматриваться как разновидность художественных практик).

Таким образом, в нашем исследовании решается задача выяснения возможностей синтеза и взаимовлияния выделенных концептуальных проектов работы с вещью в XX веке и определяются перспективы дальнейшего онтологического анализа нового опыта – современной реальности XX-XXI веков – и новых трактовок вещи. Ведь этот материал ранее в достаточном объеме не подвергался философскому осмыслению, особенно как материал для концептуального деления философских и художественных практик на основании нового критерия: их понимания вещи, отношения к ней. При этом анализ онтологических аспектов вещи в философских и художественных стратегиях XX века может послужить основанием дальнейшего успешного анализа и прочих явлений современной культуры и философии, например, массовой культуры в эпоху медиа или современной коммуникации в обществе потребления.

Однако для нас важно не только продолжить данное исследование в параллельных областях, но и ответить на закономерно возникающие вопросы в рамках текущей темы. Прежде всего, по сравнению с каким статусом вещи в «классике» ее статус в XX веке видится измененным, а также, была ли тема вещи как предмета классической философской рефлексии той же самой темой. Эти и многие другие вопросы будут решаться нами вместе с окончательным определением собственной интуиции понимания вещи, анализа ее онтологических аспектов.

Понятие сакрального и его роль в социальной философии (опыт Ж. Батая)

Евсигнеева Лариса Владимировна

студент

Дальневосточный государственный университет, факультет философии, теологии и религиоведения, Владивосток, Россия

E-mail: larisavld@mail.ru

Творчество Жоржа Батая (1897-1962) представляет собой исключительное явление французской философии XX века и трудно поддается строгой классификации. В сферу научных интересов мыслителя входили проблемы философии, религии, литературы, антропологии, социологии, экономики. Формирование и развитие социально-философских идей Ж. Батая тесно связано с его собственной социальной практикой⁷. Своей оригинальной теорией

⁷ Ж. Батай был активным членом «Демократическо-коммунистического кружка», одним из основателей журнала «Документы», сотрудничал с журналом «Социальная критика», а в 1937 г. стал одним из органи-

общества французский философ пытается дополнить проблематику классических социально-политических учений (в частности, марксизма), делая предметом своего анализа иррациональные, бессознательные факторы общественной жизни. Основополагающим, ключевым понятием в философии Ж. Батая является понятие *сакрального* (или *интимного*), а одной из целей мыслителя была разработка социологии сакрального. В своем истолковании сакрального философ следует школе Э. Дюркгейма, определяя его как некую область, противопоставляемую области профанного, миру вещей. Но в творчестве Ж. Батая понятие сакрального получило еще и особое значение, отличное от концепции французской социологической традиции: сакральное (понимание которого носило резко атеистический, внерелигиозный характер) являет собой предельно общую категорию, которая находится в центре любого из дискурсов Ж. Батая и может быть сопоставима с категорией бытия. Сакральное не поддается четкому рациональному объяснению, это некая область единения всего сущего, причащающего единения, связанная с выходом за пределы индивидуальности, изолированности, с моментами «сообщения людей не только между собой, но и со всей вселенной». Бытие общества Ж. Батай рассматривал как «общее движение», превышающее совокупность индивидов, входящих в него, а само общество – как самостоятельную, объективную, метафизически-сакральную сущность.

Работы Ж. Батая содержат радикальную критику современного ему буржуазного общества, где на первом плане находятся вещи и тела, а также структуры их производства и потребления. Человек, сформировав удобный для него упорядоченный и эффективный мир вещей, основанный на рациональном познании и утилитарных ценностях, сам был вынужден подчиниться этому порядку и позволил низвести себя до положения вещи. Основной причиной духовной слабости общества философ считает десакрализацию жизни людей. Религия по своей сущности и целям, по мнению Ж. Батая, нисколько не отличается от науки и также отдаляет человека от сакрального. Хотя первоначально суть религии сводилась к «обретению утраченного ощущения интимного», рассудок, упорядоченность и утилитарность преобладают в ней, а настоящая функция верований и обрядов, сформированных в соответствии с потребностями социума, – это поддержание и сохранение миропорядка вещей. Ж. Батай считает, что единственной сферой духовной жизни общества, которая способна приблизиться к сакральному, является искусство, точнее, поэтическое творчество.

Мир интимного был вытеснен из реального миропорядка и перестал быть объектом восприятия, но при этом, по мнению Батая, сакральное вовсе не лишилось своей силы и дает о себе знать, постоянно проявляя себя как в отдельном человеке, так и в структурах общества. В связи с этим философ предлагает свою концепцию общества, основанную на понятиях *гетерогенного* (*инородного*) и *гомогенного* (*однородного*). Однородное – нормальное, мирное, рационализированное, полезное, поддерживаемое участием индивидов в производстве, выгодой, дисциплиной, моралью, законами. Но постоянную угрозу такому миропорядку создает инородное, то есть направленные «против императива полезности, нормальности и рассудочности экстаические силы». Это и есть прорыв сакрального в обыденный мир, оборачивающийся интенсификацией индивидуальной и общественной жизни, нарушением социальных ограничений, религиозных запретов, принципов утилитарности. Инородное есть избыточное, бессмысленное, нецелесообразное, деструктивное, но тем не менее оно является неотъемлемым элементом структуры общества на протяжении всего периода его существования.

Изложенная социально-философская теория Ж. Батая позволила ему проанализировать ряд социальных феноменов, таких как насилие, война, революция, жертвоприношения, непроизводительные траты, роскошь, искусство, героизм и др. Например, исследуя природу фашизма, философ приходит к выводу, что причины успеха и политической мощи этого явления следует искать не в области политики или экономики, а на уровне общественной психологии и религиозных представлений. Ж. Батай считает, что фашистский тоталитаризм, силы которого берут начало в сфере гетерогенного, выступил альтернативой десакрализации общества. Фашистское государство же является результатом слияния гомогенных

(дисциплина, массовое подчинение) и гетерогенных (массовый экстаз, культовое почитание вождя как сакральной личности, организованные ритуалы) характеристик.

На наш взгляд, рассмотренные сквозь призму сакрального социальные феномены получают оригинальное, нестандартное истолкование, что делает возможным по-новому взглянуть на социальную действительность, расширяет проблемное поле социальной философии и позволяет проводить более детальный анализ различных явлений в духовной, политической, экономической и других сферах жизни общества, выявлять новые факторы общественных преобразований.

Литература:

1. Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. № 13. 1995. С. 80-102.
2. Батай Ж., Теория религии. Литература и зло. Мн.: Современный литератор, 2000. – 352 с.
3. Батай Ж., Пеньо К. Сакральное. Тверь: Митин Журнал, Kolonna Publications, 2004. – 208 с.
4. Батай Ж. // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. – 588 с.
5. Торбург М.Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: Дис. ... к. филос. наук: 09.00.13 / МГУ. М., 2002. – 152 с.
6. Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. – 320 с.
7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. – 416 с.

Роль медиасферы и значение традиций в институциональной модели эстетического воспитания

Евстратова Людмила Александровна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: ludae@inbox.ru

Человек в XXI столетии живет в медиатизированном пространстве и черпает значительную часть своих эстетических представлений именно из медиасферы.

Несомненно, чтобы оптимизировать процесс эстетического воспитания необходимо учитывать взаимное влияние этих факторов, проанализировать как его механизмы, так и причины его эффективности.

Когда процесс эстетического воспитания носит институализированный характер, происходит утверждение ценностей «легитимной», «доминантной», «высокой» культуры. Отбор образцов для обучения происходит по авторитарной санкции из области официально одобренного, предназначенного для усвоения, создающего необходимые модели и образы. В этом случае предлагаемый материал обладает зафиксированным смыслом, который и должен быть усвоен. Отсюда следует однозначность моделей-образцов в различных программах по эстетическому воспитанию, соблюдение эталонов, наделение определенным смыслом.

Даже в инновационных образовательных программах, рассчитанных на свободное творчество учащихся, целью является приведение к тем же эталонам, но не путем прямой индоктринации (аналога навязывания), а имплицитно, в форме самостоятельного усвоения.

Другая особенность институциональной системы эстетического воспитания - универсалистский характер, основанный на вере в вечные культурные и эстетические ценности, которые должны составлять некий минимальный эстетический потенциал человека вне зависимости от его социального положения, образа жизни. Эта идеализированная модель унифицированного объекта эстетического воспитания (человека) приводит к тому, что верхняя и нижняя границы социума находятся за пределами ее воздействия: с одной стороны - социальные уровни, которые имеют прямой доступ к культурным ценностям и используют свои возможности в семейном воспитании, для них такое обучение носит пропедевтический характер; с другой стороны – социальные уровни, которые не считают образование ценностью, по их мнению, такое обучение не имеет смысла вообще.

Поэтому мы видим, что универсалистскому характеру институциональной модели эстетического обучения присущи ярко выраженные отрицательные черты.

Немаловажно отметить, что эстетические представления, формирующиеся напрямую под влиянием окружающей среды, носят характер живого непосредственного смыслообразования, которое происходит при столкновении с многочисленными эстетическими моделями медиа. Наша среда популярной культуры предлагает свои модели-образцы, которые основаны на характерных для нее эстетических принципах. Последние результаты исследований показывают, что первое место в предпочтениях всех классов занимает культура, распространенная масс-медиа средствами. Полагаю, в этом вопросе лучше придерживаться либеральной точки зрения: так как консерваторы, отрицая очевидные изменения в жизни, порой забывают о том, что ход истории сам все расставляет по местам. Поэтому, в данный момент необходимо проанализировать оптимальное использование масс-медиа средств для достижения целей. Неоспоримо, что для искусства в классическом его проявлении (музеи, театры, выставки) медиасфера не является союзником. Но как раз поэтому, настал тот момент, когда человек должен «пойти на компромисс» для оптимального достижения намеченного результата. Ведь конечная цель эстетического воспитания – *гармоничное развитие личности*, а не усвоение определенного количества культурологических и искусствоведческих знаний.

Важной задачей в воспитательных и образовательных процессах XXI века является сохранение действенности высоких критериев вкуса и эстетических оценок и суждений, но нельзя не учитывать, что насильно навязанные ценности в условиях современного выбора досуга и культуры с большей вероятностью могут вызвать отторжение.

Литература:

1. Вопросы теории эстетического воспитания. Под ред. Г.Д. Апресяна. - М., Московский университет, 1970.
2. Киященко Н.И. Современные концепции эстетического воспитания. - М., 1998.
3. Матюхин В.П. Эстетическое в структуре культуры личности. - М., МГУ., 1980.
4. Эстетическое воспитание: вопросы теории и практики. - М., АН СССР, Институт философии, 1990.
5. Эстетическое воспитание на современном этапе: теория, методология, практика. - М., 1990.

Коллективистские и индивидуалистические ценности в политическом сознании российского общества

Евтодьева Марианна Георгиевна

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: marianna133@mail.ru

1. Одной из важнейших характеристик любого общества (нации) является соотношение между коллективистскими и индивидуалистическими ценностями в массовом сознании. То, каким образом эти два вида установок возникают, и чем определяется их взаимодействие, является одним из предметов исследования теории политической культуры. Индивидуализм и коллективизм в политическом сознании анализируется также в теориях модернизации как показатели хода трансформации от традиционного общества к современному. В этой связи интересно проследить, как соотносятся коллективистские и индивидуалистические взгляды в политической культуре современной России.

2. На протяжении более 70 лет советской истории одна из главных черт массового сознания состояла в широком распространении коллективистских ценностей (ориентация на подчинение интересов личности интересам коллектива, идеи строительства коммунистического общества и т.д.). Эволюция советской государственной модели привела в конечном счете к тому, что идеи коллективизма преобразовались в несколько иную форму: а) коллективизм стал разновидностью демонстрации подчинения индивида бюрократической власти, т.к. только такая демонстрация гарантировала высокий социальный статус; б) коллективистские ценности сформировали «государственно-патерналистский синдром» - уверенность граждан в том, что государство должно решать их социальные проблемы.

3. Индивидуалистические ценности в эпоху СССР тоже получили широкое развитие. Однако советский индивидуализм, в отличие от индивидуалистической модели западных демократий, соотносился не столько с проблематикой прав человека и рыночной экономики, сколько был связан с обходом и приспособлением к действующим правилам игры в бюрократическом государстве, а также использованием полузаконных методов личного обогащения при почти полном отрицании индивидуальной инициативы. Эти так называемые «адаптационные индивидуалисты» из числа партийно-хозяйственной номенклатуры составили основу той группировки элиты, которая пришла к власти в начале 1990-х годов.

4. Либерально-рыночные реформы в России обернулись крахом для большей части населения, и в то же время заложили основу для значимых сдвигов в массовом сознании. С одной стороны, были разрушены почти все коллективистские установки, с другой – усилилось недоверие к пришедшим к власти «индивидуалистам». Несмотря на то, что влияние «партерналистского синдрома» сохранилось, что особенно ярко продемонстрировали голосования на выборах, россияне стали полностью отвергать различные коллективистские действия (митинги, забастовки), демонстрируя «усталость от политики». При этом установки индивидуализма в политическом сознании так и не сформировались – в силу распространявшейся повсеместно бедности, незнания правил игры и новых законодательных норм, несформировавшихся индивидуальных интересов.

5. Все это стало важнейшей причиной архаизации политической культуры, под которой обычно понимают разрушение рациональных норм и представлений и выход на поверхность «архаических» пластов сознания, которые сопровождаются упрощением схем восприятия и анализа политики. Архаизация культуры, тесно связанная с крахом старой идентичности общества, выражается применительно к постсоветской России в возрождении архетипических образов сильного государства и стоящего над политическим процессом сильного лидера, в высокой популярности по сравнению с другими поведенческими паттернами мафиозной лексики и традиций и ряде других проявлений. В настоящее время можно наблюдать, как ряд архаичных элементов (мафиозные традиции, популяризация деятельности спецслужб и др.) постепенно включаются в новую идентичность российского общества. Фактически власть вынуждена выстраивать новую модель «позитивных» политических ценностей, опираясь на архаические черты политической культуры и продолжая развивать тем самым формы политического сознания, свойственные традиционному обществу.

Литература:

- 1) Ахиезер А.С. Модернизация в России и конфликт ценностей. М., 1994.
- 2) Базовые ценности россиян: Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы/ Отв. Ред. Рябов А.В., Курбангалева Е.Ш.- М.: Дом интеллектуальной книги, 2003.
- 3) Материалы Независимого теоретического семинара «Социокультурная методология анализа российского общества», М., 1996 №1, 1996 №3, 1996 №4, 1996 №7, 1997 №8, 1997 №11.
- 4) Пивоваров Ю.С. Политическая культура пореформенной России. М., 1996.
- 5) McFaul M. Russian Unfinished Revolution: Political Change from Gorbachev to Putin. Ithaca, 2001.

Политические концепции в современном шиизме (исследовательские задачи)

Ежова Анастасия Александровна

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

Современные шиитские мыслители, такие, как аятолла Хомейни, Али Шариати, аятолла Талегани, Гейдар Джемаль, создали в рамках шиизма различные политические модели, апеллируя при этом к аятам Корана, хадисам и хабарам двенадцати шиитских имамов. В связи с этим перед исследователем проблемы «современный шиизм и политика» возникает задача выявления истоков и сущности различающихся между собой политических концепций в шиизме.

Шиитский мыслитель Али Шариати выделил два направления в шиитском подходе к политике и вопросам власти, которые он обозначил как «красный алавитский шиизм» и

«черный сефевидский шиизм». По его мнению, раннему шиизму Али и других имамов была присуща установка на революцию и активное противостояние несправедливости; шиизм являл собою революционную партию, выражавшую интересы угнетенных классов. Когда в XVI веке шиизм стал официальной религией сефевидского Ирана, произошло перерождение его идеологии (Али Шариати квалифицирует его как вырождение): шиитские богословы отказывались от активной борьбы и призывали к пассивному ожиданию имама Махди, который покончит с несправедливостью. Согласно концепции Али Шариати, важную роль в вырождении любой монотеистической религии, в том числе, ислама и шиизма, играют религиозные организации (институт церкви).

Отход от идеологической установки на пассивное ожидание сокрытого имама обнаруживается и в доктрине аятоллы Хомейни, призвавшего шиитов ориентироваться на опыт Пророка и двенадцати непорочных имамов, чтобы революционными усилиями по установлению справедливого правления приблизить приход Махди. Аятоллой Хомейни была разработана концепция правления справедливого законоведа (веляйте-факих), имеющая корни в шиитском фикхе и адаптированная лидером Исламской революции к современным реалиям.

Отечественный мусульманский мыслитель Гейдар Джемаль подверг критике доктрину веляйте-факих как клерикальную и противоречащую политической доктрине имамата в шиизме. Им была предложена политическая модель сети джамаатов – объединений пассионариев, готовых сражаться и проливать кровь во имя Аллаха и торжества исламской справедливости. Эта политическая модель реализуется, главным образом, современными салафитскими движениями, однако Джемаль обосновывает ее правомерность, оставаясь носителем шиитского дискурса и апеллируя к необходимости радикального переосмысления доктрины имамата. Таким образом, Али Шариати и Гейдар Джемаль положили начало антиклерикальному идеологическому движению, аналогичному салафитскому направлению в шиизме.

В соответствии с этим представляется актуальным анализ соотношения политических моделей, предложенных Хомейни, Шариати и Джемалем, с аутентичными шиитскими источниками. Кроме того, существует необходимость теоретического рассмотрения шиитской доктрины имамата в целом, выявления теологических истоков интерпретации шиизма как революционной идеологии, а также анализа доктрины «веляйте-факих». Исследование принципов шиитского хадисоведения, которое, в отличие от суннитского, предполагает более гибкий подход к хадисному материалу, так же поможет, по нашему мнению, более глубоко проникнуть в сущность современных политических концепций шиизма. Согласно суннитскому вероучению, шесть признанных последователями «ахль ус-сунна Валь джамаа» канонических сборников хадисов являются абсолютно достоверными, несмотря на возможные смысловые противоречия. Шииты считают основным критерием достоверности не иснад (цепочку передатчиков), а непротиворечие текста (матн) хадиса Корану. Подобная методологическая установка дает возможность широкого критического подхода к содержанию как суннитских, так и шиитских сборников. В свете этой особенности возникает потребность в научном осмыслении истоков, сущности и перспектив формирующейся ныне антиклерикальной революционной шиитской политической модели, базирующейся на критическом иджитхаде (творческом осмыслении) источников шиитского вероучения (тафси-ров Корана, признанных хадисов, хабаров). Изучение политических концепций в шиизме (как и вообще в исламе) может способствовать прогнозированию событий, связанных с попытками практического осуществления этих концепций.

Трактовка событий во временной логике и её приложениях

Емелин Игорь Александрович

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: Cheshir4ik@yandex.ru

Вопросы, связанные с динамической логикой, логикой событий, а также другими системами, построенными в ключе так называемой Logic in action (Логика действия) сейчас

более чем актуальны в связи с повсеместной разработкой проблематики баз данных и основанных на них экспертных системах, задачах планирования и робототехники, а также для трактовки высказываний естественного языка, особенно в ключе моделирования искусственного интеллекта. Именно поэтому выглядит уместным указать некоторые базовые моменты, используемые при построении этих систем значительно отличающихся друг от друга, но использующих в качестве исходного столь неоднозначно трактуемый как в философии, так и в computer science термина «событие».

Наиболее очевидными выглядят различия, вытекающие из конкретных задач, ставящихся при создании системы. Очень показательно в этом контексте рассмотрение приемов, задействованных при построении активных баз данных и при представлении знаний.

У всех систем, способствующих решению первой задачи, отличительной чертой является рассмотрение событий, независимо от особенностей их внутренней структуры, в связи с определенными моментами времени, в которые и произошло событие, обычно представляющее собой пополнение этой базы. И даже если мы имеем составное событие, образованное несколькими простыми, то оно будет ассоциироваться с более поздним из них.

В противоположность этому, при представлении рассуждений во времени, мы можем упомянуть интервальное исчисление, где каждое событие будет продолжающимся, в течение некоторого временного промежутка, что формально делается через предикат $\text{Occurs}(E,i)$, то есть событие типа E происходит на интервале i . В таком случае события у нас получаются единичными, что отражается формулой:

$(\text{Occurs}(E,i) \wedge \text{In}(i',i)) \rightarrow \neg \text{Occurs}(E,i)$, где $\text{In}(i',i)$ означает, что i' представляет собой произвольный подинтервал i .

Кому-то может показаться, что в представленных случаях, причинами для указания на особенности трактовки событий является лишь старая неразрешимая дилемма о выборе между интервальной и моментальной трактовками временного ряда, однако здесь не все так просто, и возможна даже попытка их взаимовыражений, для унификации исходных принципов. Потому правомерным будет указать ещё на несколько возможных различающихся, но в некотором смысле дополняющих друг друга подходов к событиям.

Это, например, построение исчисления ситуаций, на идеях которого была создана динамическая логика, когда событие трактуется как переход из одного состояния в другое. В таком случае с событиями появляется возможность работать аппаратом модальной логики, рассматривая переход по состояниям как отношение достижимости.

Можно вспомнить также подход к анализу языка, предложенный Д. Дэвидсоном, суть которого в рассмотрении каждого глагола задающего действие, со связанной квантором существования переменной по знаку события. Тогда мы получаем возможность проработать огромный пласт выражений естественного языка в русле первопорядковой логики.

Или, наконец, обработка события по предложению Э. Галтона через группы характерных элементов, то есть синтаксические единицы, отсылающие к типам событий и объединяющиеся с темпоральным аспектным оператором для формирования высказывания. Таким образом, достаточно легко удастся ввести в язык предложения, отражающие происходящие в данный момент действия.

Итак, в данной работе были указаны некоторые интересные подходы, которые приоткрывают некоторую часть палитры методов и приемов, используемых сейчас людьми, которые берут на себя тяжелейшую задачу проработки вопросов прямо или косвенно связанных с логической трактовкой «событий» во всей их сложности и противоречивости.

Литература:

1. Bennett B., Galton A.: A Unifying Semantics for Time and Events. (Artificial Intelligence, Volume 153, Issues 1-2, Pages 13-48 (March 2004)).
2. Galton A.: Time and change for AI. (In Dov M. Gabbay, C. J. Hogger, and J. A. Robinson (editors), Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming, Volume 4, Epistemic and Temporal Reasoning, pages 175-240. Oxford University Press, 1995.)
3. Galton A., Augusto J.C. Two Approaches to Event Definition, DEXA 2002

Глобальные процессы на социокультурном пространстве

Епишева Светлана Ивановна

студент

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: episheva83@mail.ru*

Вопрос глобализации и интеграции волнует почти каждого, о чем нам позволяют судить информационные источники. Данную тему настолько часто обсуждают люди грамотные и «не очень», что теряется различие между этими процессами. Необходимо разобраться с вышеуказанными понятиями для того, чтобы возможно было мочь адекватно оценивать ситуацию.

Итак, понятие интеграции ввел в 1857 году Герберт Спенсер относительно биологии. Интеграция – процесс упорядочения, согласования и объединения структур и функций в целостном организме, характерный для живых систем на каждом из уровней их организации. Если жизнеспособность любой системы основана на взаимозависимости и взаимодополняемости отдельных специализированных элементов (то есть элементов, имеющих различные функции и занимающих определенные уровни) и зависит от единства, целостности и согласованности внутри системы, то можно сказать, что интеграция является условием жизнеспособности системы. В таком случае интеграция – это процесс, результатом которого является функционирование системы. Здесь также можно сослаться на В.П. Кузьмина, который отмечал, что греческое слово «система», означающее целое, составленное из частей объединение, и латинское слово «интеграция», означающее полный, целый, объединенный в целое, связаны глубоким сущностным единством, ибо каждое из них раскрывается через другое.

Исходя из этого, нельзя однозначно говорить, что система сама по себе есть продукт интеграции, и наоборот; два этих феномена взаимосвязаны между собой. Однако здесь нельзя забывать и о дифференциации. Общеисторический процесс развития человеческого общества связан с интеграцией систем, дифференциацией их элементов и с растущей сложностью систем.

Теперь перейдем к понятию глобализации. За счет того, что крайне сложно найти первое употребление и четкое определение понятия «глобализация», мы взяли несколько общедоступных определений и постарались найти схожие моменты, на которых мы будем основываться в дальнейшем определении этого понятия.

Итак, схожие моменты: всеобщность и однородность; унификация; отсутствие границ. Можно сказать, что глобализация – это процесс, ведущий к такому состоянию жизни, который бы характеризовался этими тремя моментами. Но, чтобы эти моменты имели место быть, необходимо формирование единой мировой культуры. Таким образом, из вышесказанного мы заключаем, что глобализация – это процесс стирания культурных границ, ведущий к определенному однородному состоянию.

Сразу переходить к изучению единого культурного пространства затруднительно, так как аналога такому пространству нет. Поэтому автору видится обоснованным акцентировать свое внимание на объективных препятствиях, затрудняющих протекание процесса глобализации. Начать следует с тех основ, которые образуют границы локальных культур. Человек в культуре формирует мировоззрение, которое всегда подразумевает определенную включенность в совместную смысловую матрицу, в пространство артефактов культуры и правил их интерпретаций.

Локальная культура создает правила сочетания различных артефактов, то есть придает им смысл, вписывая в определенный контекст. Именно эти правила сочетания (и контексты) задают границы локальных культур, гарантируя им идентичность, которая выражается в базовых символах. Глобализация предполагает, с одной стороны, разрушение специфических качеств локальных культур, с другой – выявление неких культурных инвариантов, «изначальной реальности», то есть символов общечеловеческого единства.

Однако основная черта парадигмы, которой мы сейчас пользуемся, следующая: не существует никакой абсолютной и единственной точки отсчета, не может быть бесконкурентной репрезентации человечества, мировой системы. Это, в свою очередь, наталкивает

на проблему «изначальной реальности». Ведь, если исходить из нашей методологической парадигмы, то «изначальная реальность» является продуктом определенной локальной культуры, так как первая выражает базовые символы той или иной локальной культуры. Превосходство одного взгляда на проблему «изначальной реальности» не может быть ни выявлено, ни доказано. Исходя из вышесказанного, можно предположить, что глобализация будет протекать по законам ассимиляции, но в глобальном масштабе, то есть наиболее «сильная» культура будет навязывать свою «изначальную реальность», не явно вытесняя традиции локальных культур. Если процесс глобализации пройдет успешно, то человек будет освобожден от своего прошлого, от своей традиции, что приведет к растворению личности в массе. Однородность, по определению, породить ничего качественно нового не может.

Теперь обратимся к точке зрения Жана Бодрийяра на процесс глобализации. Данный автор в работе «Насилие глобального» утверждает, что глобализация – это процесс, ведущий не к ассимиляции по образцу одной культуры (более сильной), а к беспорядочному поверхностному обмену знаками и ценностей через сети, в частности, через информационные сети. Распространение глобализации уничтожает все формы дифференциации и все универсальные ценности. Глобализация положила начало совершенно индифферентной (безразличной) культуре. По сути, мы с Ж. Бодрийяром говорим об одно и том же: результатом глобализации является становление одинакового мышления, мировой индифферентной культуры, с тем лишь оттенком, что стирание культурных границ, в первом случае, будет осуществлено через беспорядочный, поверхностный обмен знаками и ценностей, во втором случае, – через ассимиляцию (или экстраполяцию).

Глобализация – это процесс, стирающий границы между культурами и формирующий монокультуру. Но глобализация такова только в чистом виде, только в том случае, если бы в истории человечества протекал всего-навсего один этот процесс. Восприятие процесса глобализации как угрозы становится фактором социально-культурной дифференциации. С распространением глобализации все больше утверждается необходимость автономной идентичности всех компонентов того, что «глобализуется». А дифференциация, в свою очередь, может утверждаться только во взаимосвязи с процессом интеграции, поскольку интеграция совместно с дифференциацией есть условие функционирования любой системы.

Таким образом, становится понятно, что все эти процессы на социокультурном пространстве взаимосвязаны. Действительно, они разрешают проблемы сосуществования культур, но разрешают их по-своему. Первый – глобализация через ассимиляцию (или обмен), второй – через системные комплексы; первый ведет к монокультурному образу жизни, второй – к поликультурному состоянию, оформленному по принципу сетевой организации. Сеть структурируется при отсутствии единого репрезентирующего центра, она связывает большое количество равноправных систем (со своими центрами), то есть, можно сказать, что сеть – это системный комплекс, который соединяет целостные системы.

Все эти процессы на культурном пространстве взаимосвязаны и взаимодействуют, поддерживают баланс для того, чтобы человек окончательно не растворился в толпе и не остался в своей замкнутой локальной культуре. Первая крайность ведет к однородной массе, вторая крайность ведет к изоляции локальных культур, что в эпоху общечеловеческих проблем катастрофично.

Философско-политический аспект концепции гегемонии США

Ефремов Александр Евгеньевич

студент

Марийский государственный университет, историко-филологический факультет

Йошкар-Ола, Россия

E-mail: kpe12@yandex.ru

Философия гегемонии США в мире зародилась еще до обретения страны независимости. Первоначально это были философско-религиозные идеи кальвинизма. Вера в собственную избранность пронизала кальвинистское учение духом жестокого аристократизма, что наложило весьма существенную печать на американскую историю. Английские пуритане, прибывшие в Америку, довели свою идеологию до мессианского уровня. Новый континент они воспринимали как землю обетованную. Город Бостон первопроходцы называли

Сионом, Атлантический океан — Красным морем, Джорджа Вашингтона — Моисеем. Этот самый мессианиззм позволил пуританам радикально решить и “индейский вопрос”. Затем “отцы-основатели” американской республики, заявили о мессианском характере американской революции, уникальности американской демократии. Философия “явного предназначения” стала основой политики Соединенных Штатов.

Формирования философии гегемонии США способствовала отчасти и Западная Европа. Америка была понята и идеологически определена как Новый Свободный Мир в противопоставлении Старому Миру, Европе консервативно-реакционного Священного Союза.

Однако притязания на универсальность, на которой основывается моральный кодекс одной группы в международном обществе, абсолютно несовместимы с аналогичными притязаниями другой группы “в мире есть место только для одной такой группы и другая должна или подчиниться или быть уничтожена” (Hans Morgenthau, 1988). Но в XX веке США были не в состоянии уничтожить или подчинить наиболее мощную “конкурирующую группу” – СССР.

После завершения “холодной войны” ситуация для США не улучшилась. В Европе начала формироваться своя философская концепция мироустройства - “Европа Новый Мир” (Kreiton, 2001). Суть этой концепции в идее обмена исторических ролей. Теперь Соединенные Штаты - это Старый Мир, мир отживших ценностей и идеологий прошлого, вмешательство и интервенция которого в дела Европы, это вмешательство сил исторического регресса. С другой стороны, Новая Европа, Европа от Атлантического океана до Урала, и дальше, до Владивостока, это мир будущего, экзистенциальным императивом которого является отвержение и оппозиция к вмешательству и интервенции Старого Мира. Особенно популярна новая философия во Франции, где “помнят наказ президента де Голля – истинно Федеративная Европа есть Европа, освобожденная от Америки” (Wayne Meгу, 2000).

Что же касается стран не входящих в Западную цивилизацию (в первую очередь исламский мир, Китай, Индия), то большая часть из них, активно противодействует гегемонии США.

Для того чтобы вновь стать общепризнанным лидером в Евро-Американской цивилизации, США нужна новая концепция. И такой концепцией должна стать идея борьбы с международным терроризмом. Зачастую под термином “международный терроризм” в странах Евро-Американской цивилизации понимают не только исламский фундаментализм, но и в целом весь мусульманский мир.

Следует учесть, что исламский фундаментализм, принял глобальные масштабы в результате активной поддержки со стороны США в финансовом и политическом плане. ЦРУ официально признало денежное финансирование и поставку оружия моджахедам в период советско-афганской войны.

Однако, активно продвигая концепцию борьбы с международным терроризмом, США отходит от демократическо-правовых норм (William G.Gay, 2005). В первую очередь это связано с принятием закона “О внутренней безопасности 2002”. Происходит жесткая централизация страны. Власть концентрируется в новом Министерстве безопасности, Комитете высших должностных лиц, Комитете заместителей. В эти новые структуры вошли большей частью министры социального и экономического блока, но во главе стоят директора ЦРУ и ФБР. Особо следует выделить Комитеты политической координации. В основном сфера их деятельности является формирование общественного мнения, анализ, создание и координация концепции государственной политики в сфере безопасности, проверка и доступ больших массивов информации (пока на стадии проекта), включая e-mail, банковские счета и т.п.

Таким образом, можно сделать заключение, что концепция борьбы с международным терроризмом, вписывается в парадигму философии американской гегемонии, которая включает следующие три элемента:

1. Элемент действенный: силовая политика и процесс геополитического экспансионизма и завоевания новых пространств.

2. Элемент идеологический: легитимизация экспансионизма и новых геополитических завоеваний. Этой функцией и должна заниматься концепция борьбы с международным терроризмом.

3. Элемент международно-правовой: юридическая трансформация американского экспансионизма в нормы нового международного права, служащих геополитическим инте-

ресам США и легитимизирующих универсализацию мирового устройства под американской гегемонией.

Литература:

1. Hans Morgenthau (1988) *Politics Among Nations*. New York.
2. Nikolai Von Kretzschmar (2001) *Ideology of hegemonies*. Berlin
3. Wayne Merry (2000) *Delendo NATO* // *Washington Post*
4. William G. Gay (2005) *Philosophy new USA Security Strategy* // В сб.: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. М.

Религиозные истоки современной западной философии: к постановке проблемы

Желнов Василий Маркович

ассистент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: metaphysic@rambler.ru

В плане понимания специфики религиозных истоков современной западной философии следует отметить наличие двух вариантов интерпретации места и роли религии в процессе возникновения и эволюции ряда течений современной западной философии (экзистенциализм, постструктурализм, постмодернизм, феноменология, аналитическая философия и проч.). Разумеется, в нашем случае мы понимаем под современной западной философией прежде всего философию светскую (понятно, что в случае, скажем, неотомизма, вопрос о религиозных истоках философской традиции тавтологичен по определению).

Согласно первому варианту понимания специфики религиозных истоков западноевропейского философствования, религиозная традиции накладывает печать на специфику мысли философа посредством социального воспитания (прежде всего, семейного). Обстоятельства жизни нередко служат для философа пищей для концептуализации – как демифологизированное содержание религиозного воспитания, взятое в скобки философ-мемуаристом (здесь имеет смысл вспомнить о тезисе, согласно которому элементом философской системы мыслителя является его не только творческий, но и жизненный путь), так и отрицание религиозности нередко становится элементом своеобразной философской по своему содержанию позиции в отношении религии – от нон-теизма до иррелигиозности.

Второй вариант понимания специфики религиозных истоков философствования редуцирует специфику религии в жизни философской системы к роли концептуального основания, из которого вырастает светская (а нередко и атеистическая) мысль. В некоторых смыслах, философию можно рассматривать как определенное усилие по проведению в жизнь проекта демистификации концептуальных оснований самого философствования в виде элементом мысли, содержащихся главным образом в религиозно-философских концепциях разного рода систем религиозной философии.

Проект понимания религиозных истоков западноевропейского философствования по сути своей герменевтичен, а не идеологичен; хотя бы за счет того, что такое понимание никогда не сможет стать основанием для причисления той либо иной философской концепции к числу религиозно-философских (по причине принципиальной логической недоказуемости положений данного рода).

Также подобного рода проект можно рассматривать как попытку европейской цивилизации (или отдельных её представителей) как бы присвоить себе собственные истоки в демистифицированном виде. Просвещение как взросление западноевропейского человека пытается всерьез отнестись к собственному «детству» (в частности, именно таким образом возникают первые проекты философского осмысления религии Нового времени). В соотношении религиозная мысль трансформируется для философствующего не только в онтологический либо гносеологический исток, но и в определенное «пугало», предмет насмешки и презрения, обстоятельство непреодолимой эмоциональной силы, могущей быть интерпретированным аксиологически негативно или позитивно, но никогда не принимаемое бесстрастно.

Религиозная мысль для философствующего (как и «детство» для взрослеющего субъекта) обладает определенным эмоциональным зарядом, отображающемся в той или иной философской системе как своего рода вектор (можно «двигаться» в развитии мысли от религиозных содержаний, учитывать их в качестве концептуальных оснований собственной позиции, стремиться вовлечь религиозный концепт в философскую систему).

Остается надеяться, что проект понимания религиозных истоков современной западной философии обретет, наконец, достойное концептуальное оформление, став одной из тем историко-философского дискурса.

Положение ученого в сфере исследования религии (феноменологический подход)

Жуков Вячеслав Михайлович

аспирант

*Поморский государственный университет, гуманитарный факультет, Архангельск,
Россия*

E-mail: spacebox@atknet.ru

Ученый, занимающийся исследованием религии, изначально поставлен в достаточно непростую ситуацию с точки зрения одного из важнейших критериев научности – непредвзятости. Если в любой другой сфере исследователь без особого труда может занять положенную ему позицию стороннего наблюдателя и экспериментатора, то в области религиозной жизни такая позиция может значительно повлиять на получаемые результаты в сторону их субъективации. Возникает целый ряд извечных методологических вопросов, таких как «должен ли исследователь придерживаться каких-либо религиозных взглядов для того, чтобы дать их исчерпывающее описание и объяснение?», «каким образом должны выстраиваться субъект-объектные отношения, когда речь идет об исследовании религиозных явлений» и т.п.. На протяжении последнего столетия ответы на подобного рода вопросы вызревали прежде всего в рамках феноменологии религии. Ещё голландский ученый первой половины XX в. Г. Ван дер Леув говорил о необходимости присутствия у ученого-религиоведа личного религиозного опыта, т.к. по его мнению мы способны приблизиться к чужому опыту лишь сравнивая его со своим, и при этом «если мы хотим проникнуть в сущность явлений, а не довольствоваться их внешней стороной, мы должны привести собственный внутренний мир в соответствие с этими явлениями, вчувствоваться, вжиться в них». Из этого следует, что ученый-религиовед, занимающий строго научные позиции по отношению к объекту своего исследования, способен прийти лишь к поверхностному его пониманию.

Попытки представителей классической феноменологии религии (к числу которых относился и Г. Ван дер Леув) усмотреть и выделить сущности религиозных феноменов, их глубинных структур и значений, привели к необходимости обращения к терминологии философской феноменологии, в результате чего в арсенале феноменологии религии появляются такие понятия, как эпохе (воздержание от суждений), интенциональность, эйдетическое видение и ряд других, не менее значимых в методологическом отношении. Что касается принципа эпохе (воздержание от суждений) и связанных с ним антиредукционизма и внеконфессионализма (именно эти принципы интересуют нас в данном случае), следует сказать, что именно здесь возникает вопрос о соотношении субъективности и объективности в исследовании религии, ведь у каждого ученого имеется своё понимание того, что относится к религии, а что – нет, и что следует брать за основу.

Современный исследователь религии Жак Ваарденбург, автор концепции нефеноменологии религии, предлагает довольно оригинальную трактовку соотношения субъективности и объективности в научном исследовании религии, называя этот вопрос ключевым. Ваарденбург ратует за признание реальности ученого как целостной и относительно автономной от каких-либо догм, пусть даже и научных. Признавая субъективность ученого как его реальность, его «объективные факты и субъективные значения», Ваарденбург утверждает, что ученый, со всеми своими интенциями и другими обстоятельствами, сам «является реальностью с различными уровнями; как таковую реальность он встречает и реальность объекта своего исследования», и «не является ли общей истиной утверждение о том, что поскольку «уровни» имеются в существовании ученого, то они также имеются и в объекте ис-

следования, поскольку он также является человеческим существом?» То есть, субъективность ученого в процессе исследования сталкивается с субъективностью самого объекта исследования. Религиозный материал (факты, выражения, значения) является максимально приближенным к человеческой субъективности, а поэтому подобную ситуативную реальность и неустранимую субъективность ученого невозможно и не нужно игнорировать. Плодотворным в деле исследования религии Ваарденбург видит как признание субъективностей, так и осуществление коммуникации с субъективностями, а также между самими учеными, исследующими религию с разных позиций. Именно при такой коммуникации появляется возможность приоткрыть завесу субъективности, и проникнуть в субъективные религиозные значения.

Литература:

1. Waardenburg, Jacques. Reflections on the Study of Religion. 1978.
2. Waardenburg, Jacques. Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology. New York, Berlin, 1999.
3. The Encyclopedia of Religion, editor in chief Mircea Eliade, Volume 11. Simon & Schuster Macmillan. 1995.

Структурные элементы политического менталитета личности

Заманова Линара Булатовна

аспирант

Башкирский государственный университет, Уфа, Россия

E-mail: valieva.ar@rambler.ru

Проблема личности в политике относится к числу вечных. Она вызывает интерес у представителей различных отраслей- историков, философов, психологов и социологов. В политической науке эта тема относится к числу наименее исследованных. Однако в последние годы роль личности в политике привлекает к себе все большее внимание. Проблема личности в политике имеет три главных компонента: 1) собственно человек с присущими ему индивидуальными чертами и качествами; 2) личность как представитель группы; 3) личность как сознательный, активный участник общественной и политической жизни, человек, который взаимодействует с властью и выступает субъектом и объектом воздействия политики [1;263]. Рассмотрим первый компонент, т.к. он для нас представляет наибольший интерес, куда входит и политический менталитет личности. Политический менталитет - это процесс многомерный и многоступенчатый, который определяется нами как совокупность наиболее устойчивых политических представлений, ценностей, стереотипов, норм и способов мышления, сложившихся как у отдельной личности, так и у социальных общностей, под влиянием и условиями социальной среды вообще и политической системы в частности. Политический менталитет личности складывается в ходе интериоризации внешних для нее целей и ценностей политической системы, семьи, ближайшего окружения и опыта предшествующих поколений. Но определять поведение эти идеи могут, только став ее собственными составляющими. Чтобы выработать у личности глубокие убеждения, взгляды, установки, которые определяли бы ее поведение в политике необходимо включить все уровни сознания личности. Для этого необходимо разобраться в сложных элементах политического менталитета и понять, на основе каких закономерностей они действуют на личностном и групповом уровнях, попробуем рассмотреть его структуру.

Одним из таких элементов политического менталитета личности являются политические представления, которые характеризуются как образные знания о политической реальности, непосредственно нами не воспринимающихся. Социально-психологическим условием политических представлений является сохранение в памяти следов прошлых воздействий и их актуализация. Политические представления могут быть простым воспроизведением «следов» прошлых воздействий политической реальности на человека, но чаще всего они не ограничиваются воспроизведением воспринятого. Политические представления стоят как бы на перепутье между чувственным и рациональным познанием. С одной стороны, это нечто конкретное, наглядное, сохраняющее в себе еще «трепещущую» жизнь политического объекта в его реальных связях. С другой – оно уже дальше от политической действительности, чем непосредственное ее отражение в виде ощущений и восприятий. Оно дальше

от действительности и в смысле неполноты своего содержания по сравнению с мышлением [2;592]. Обобщая, можно сказать, что политические представления составляют важную основу политического менталитета, которые проявляются в виде прошлых следов в памяти и актуализируются в процессе общения между субъектами политики.

Наряду с политическими представлениями в структуре политического менталитета личности можно выделить и политические ценности. Политические ценности определяются как совокупность идей, представлений и соответствующих им социально-психологических образований, определяющих целеполагание, выбор средств и методов деятельности, степень последовательности их реализации и применения их на практике. Это понятие, вызывающее к оценочным представлениям, используемое для обозначения сущности политически значимых действий, процессов, явлений и оценки их соответствия интересам общества, отдельных групп, человека.

В структуре политического менталитета, на наш взгляд, необходимо выделить и понятие политической установки. Политическая установка – это готовность субъекта реагировать конкретным способом на то или иное событие или явление, характеризуется внутренним качеством субъекта политики, базирующееся на его предшествующем опыте и политической культуре. Кроме того, политические установки играют роль регулятора социально-политических отношений, таких как любое политическое действие или событие возможно лишь в том случае, если существуют предварительная готовность к осуществлению действия, то есть тогда, когда сформулирована установка, которая может носить как негативный, так и позитивный характер» [3;133].

На наш взгляд, под политическими установками являются неосознанные и осознанные предрасположенности и готовности социальных субъектов к действиям в определенной политической ситуации. Они входят в содержание политического менталитета, проявляются в сознании людей, влияют и регулируют политическое поведение в целом.

Политические стереотипы – один из ключевых компонентов в структуре политического менталитета. Политические стереотипы являются важным средством манипулирования сознанием людей в политике. Политические стереотипы – это навязываемые людям стандартные, однообразные способы, подходы к социально-политическим явлениям, проблемам и объектам. «Это своего рода общественно-политические каноны и «истины» - нормы, ценности и эталонные образцы политического поведения, которые неоднократно повторяются и используются политической элитой, поддерживаются и распространяются массовыми информационно-пропагандистскими средствами, подкрепляются карательными органами в целях удержания основной массы членов общества в единообразном нормативно-послушном состоянии»[4;92]. Эти стереотипы образуют идейно-политическую основу общества, которые в дальнейшем закрепляются в политическом менталитете людей, в виде предвзятых представлений, мнений, суждений о политических событиях, лидерах и о политическом мире вообще.

Одним из структур политического менталитета является политическое мышление, которое представляет собой высшую форму сознательного продуктивного отражения человеком процессов и явлений окружающей политической реальности в виде суждений, решений и умозаключений; заключается в целенаправленном, опосредованном и обобщенном познании существенных связей и отношений, предметов и явлений, в созидании новых идей, в прогнозировании событий и действий. Функцией политического мышления является отражение политической реальности как особой деятельности. Таким образом, политический менталитет личности определяется взаимодействием основных структурных элементов – политических представлений, политических ценностей, политических норм, политических установок и политических стереотипов, которые выступают основным способом реализации политической направленности общества, характеризуют отношение индивидов и групп к политике и политической системе. При этом основные знания и представления личности о политике, суждения о ней являются продуктом их индивидуальной и общественной практики, которые впитываются личностью из его окружающей среды и из опыта предшествующих поколений.

Литература:

1. Тавадов Г.Т. Политология. М.2000.С.263.
2. Спиркин А. Г. Основы философии. М.,1988. С.592.

3. Л.Я.Гозман, Е.Б.Шестопад. Политическая психология. Ростов-на-Дону, 1996.С.133.
4. Д.В.Ольшанский. Политическая психология. С.-П. 2002.с.92

Феномен авторитарных режимов на примере рассмотрения французского абсолютизма XVII века

Занфира Вениамин Михайлович,

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: venych84@yandex.ru

В общественных науках авторитарный режим, как правило, определяют путем противопоставления демократическому режиму, который, в свою очередь, отличает правовая защищенность личности, ограничение действий должностных лиц рамками закона, возможность самоорганизации граждан, самостоятельность в создании организаций и объединений для удовлетворения и защиты своих интересов, а также при демократических режимах существует практика разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную, что препятствует концентрации всей полноты власти в одних руках. Граждане при этом режиме получают право влиять на процесс формирования политической элиты через системы всеобщего избирательного права, благодаря открытости работы высших государственных органов и независимости средств массовой информации. Тем самым, общее определение авторитарного режима звучит следующим образом – вид политического режима, который отличает концентрация в руках одного человека или одного государственного органа практически всей государственной власти, что снижает роль других государственных учреждений, политических институтов, прежде всего, представительных органов власти. В странах с авторитарным режимом свобода автономия граждан ограничена рамками неполитической сферы, граждане не допускаются к процессам управления государством, формирование политической элиты осуществляется путем назначения сверху, а не в ходе конкурентной электоральной борьбы, политическая оппозиция отсутствует.

Одной из разновидностей данного режима является французская абсолютная монархия XVII века, возникновение которой отмечал К. Маркс в статье «Морализирующая критика и критицизирующая мораль» (1847г.) возможно «в переходные эпохи, когда старые феодальные сословия разлагаются, а средневековое сословие горожан складывается в современный класс буржуазии». Между двумя этими классами (дворянством и буржуазии – В. З.) начинают нарастать очаги напряжения, «и не одна из спорящих сторон не может взять перевес над другой». Наличие борьбы между классами при подобном равновесии сил, как пишет Ф. Энгельс: «позволяют государственной власти на время получить известную самостоятельность по отношению к обоим классам, как кажущаяся посредница между ними». В своих исследованиях современный австрийский социолог Н. Элиас показал, что «возвышение позиции короля как особого рода центра (при абсолютной монархии – В.З.) было связано с появившейся у королей возможности сталкивать группы буржуазного происхождения с группами родового дворянства, все в большей степени дистанцироваться от обеих групп, посредством тщательно обдуманной стратегии поддерживать баланс напряжения между ними и увеличивать таким образом собственную власть», позволяя ей тем самым производить с помощью церкви, армии и т.д. массовый террор и репрессии, которые распространяются на все общество в целом (без относительно к классовым различиям), становясь неотъемлемым атрибутом по поддержанию единоличного господства.

Все вышеуказанные исследования исходят из понимания абсолютизма как формы государственной власти, когда в действительности, как было установлено в данном исследовании, он представлял из себя новую систему социально-экономических отношений, возникших в Западной Европе в Новое время и подчиняющих себе все остальные существующие в обществе уклады, включая крестьянско-общинный, купеческо-бюргерский, а затем и капиталистический.

Необходимо также отметить о сближении класса дворянства с нарастающим классом буржуазии, в результате чего формировался правящий класс абсолютизма. Следуя класси-

фикации, предложенной Б.Ф. Поршневым мною было выделено три стороны сближения: 1) политическое, 2) экономическое, 3) социальное.

Подобного рода сближения были выгодны не только буржуазии, но королевской власти и родовитому дворянству, которые таким образом решали для себя проблему, связанную с нехваткой денежных средств. Из вышеизложенного следует заключение о том, что все три стороны сближения в своих крайних формах выражались даже в полном одворянивании части буржуазии, без каких-либо признаков одновременного обуржуазивания дворянства вроде того, которое наблюдалось в Англии. Тем самым, отмеченная марксистским учением борьба между соперничающими классами не совсем соответствует историческим реалиям. Поскольку крупная буржуазия, образующая полюс напряжения, не является антогонистичным классом классу дворянства, а образует вместе с последним один единый класс, который Ю.И. Семенов назвал классом политаристов (от греч. полития, политея – государство). Именно внутри этого класса политаристов происходит борьба, по одну сторону которой оказываются представители «дворянства шпаги», а по другую выходцы из буржуазии – «дворянство мантии». Эта борьба, как уже справедливо было отмечено в начале данного исследования, приводит к наибольшей самостоятельности и возрастающей роли королевской власти. Политаристы владели средствами производства только сообща. Поэтому они с неизбежностью образовывали корпорацию, для которой характерна общеклассовая частная собственность, выступающая в форме государственной. Все политаристы входили в особую иерархически организованную систему распределения прибавочного продукта – политосистему. Глава этой системы, а тем самым и государственного аппарата, был верховным распорядителем общеклассовой частной собственности и, соответственно, прибавочного продукта. Этого человека, роль которого была огромна, можно назвать политархом (в случае с абсолютной монархией эту роль исполнял король – В.З.)

Характер социально-экономических отношений, который был установлен в данной работе является лишь разновидностью политарных социально-экономических отношений, которые можно назвать абсолютополитарными. Сами же политарные отношения существовали не только в Европе в Новое время, но а также в Азии, Африке, Америке, наконец, они были характерны для XX в. в Италии и Германии в форме политарно-капиталистических отношений (речь идет о фашистском и национал-социалистическом строе - В.З.), в России они были установлены после революции 1917г.

В заключении необходимо еще раз отметить о том, что проблема не только французского абсолютизма, но и авторитарных режимов в целом не сводится к проблеме форм государственной власти. Как выяснилось, данные режимы являются определенными системами социально-экономических отношений, где государственная власть и собственность представляет собой нечто единое целое.

Социокультурный аспект биоэтики

Иванова Ольга Владимировна

студент

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

Биоэтика – совсем молодая дисциплина, оформившаяся в последние десятилетия XX века. Биоэтика в корне отличается от медицинской, профессиональной этики, - она основывается на взаимоотношениях общества и работников медицины, пациента и врача. С возникновением биоэтики на первое место выходит антипатерналистская модель отношений между врачом и пациентом, которая вытеснила патерналистскую модель, свойственную традиционной медицинской этике. Это обусловлено не только развитием демократии и признанием за пациентом права выбирать что для него лучше (умереть или остаться калекой, например), или чтобы снять с врача ответственность за решение, хотя оба фактора, безусловно, имели место. В обществе изменилось само отношение к жизни: возникла проблема биосоциального определения жизни, а не жизни как существования. Потеря личности, смерть при жизни, сознание своей ущербности, нежелание быть обузой для близких стали страшнее смерти. С развитием высоких технологий, с появлением аппаратов искусственно-

го дыхания и искусственного сердца произошла и реабилитация смерти: она уже не рассматривается как самое ужасное, что может случиться с человеком.

В медицине и этике даже возник вопрос о праве на смерть – эвтаназии, ставший очень актуальным в последние десятилетия. Другая горячо обсуждаемая проблема биоэтики – проблема аборт. Идут споры о моральном статусе плода, является ли зародыш человеком и в который срок женщина уже не имеет права на аборт. Ранее вопрос о правах ещё не существующей личности не мог быть поставлен, теперь же эти права вступают в конфликт с правами взрослой женщины. Проблема абортов наоборот, связана с развитием демократии и гуманности. Возникают обязанности одной личности по отношению к другой, которой лишь предстоит появиться. Таким образом, в биоэтике прослеживается повышение внимания к личности, рост её статуса, свойственный для современного общества в целом, а не только для медицинских работников; с чем связано и отношение к жизни как существованию личности, а не биологическому существованию.

Перспектива и действие трансцендентальной онтологии

Иващенко Иван Георгиевич

студент

Киевский национальный университет им. Т. Г. Шевченка, философский факультет, Киев, Украина

E-mail: ivang@voliacable.com

Целью доклада будет доказательство, что онтология может быть только трансцендентальной. Доказательство будет состоять из очерчивания действия и перспективы онтологии. Это, в свою очередь, предусматривает актуализацию трансцендентальной истории онтологии, то есть истории индивидуального духа, которая противостоит эмпирической истории, т.е. истории природы. Для такой актуализации я обращусь к эпохальным фигурам Платона и Канта. Вместе с тем будет рассмотрено отделение деятельности разума (спекулятивного мышления, т.е. метафизики) от деятельности рассудка (эмпирического понимания, т.е. науки).

Трансцендентальная история есть, по моему мнению, действием онтологии. Поясню мое понятие действие сначала на примере онтологии Платона, центральные положения которой изложены в диалогах «Софист» и «Парменид». Мышление Платона разворачивается в диалектике бытия и небытия. Вследствие того, что формальность присутствия не может быть упразднена до тех пор, пока человек *есть*, – трансцендентальное (бытие) разворачивается исключительно в мышлении, как трансцендентальном опыте бытия. Присутствие всегда есть иным (разнообразным) касательно бытия, поэтому бытие актуализируется в ином (разнообразном) усилиями иного. Усилия иного есть мышление, из-за которого бытие появляется, связывая единством акты иного постольку, поскольку иное причастно бытию. Но иное может быть и небытием, тогда акты иного развязываются в множество, тогда иное заточено в саму иность. «Итак, бытие и разнообразное проходят сквозь всё, а также сквозь друг друга, так что теперь, конечно, разнообразное будет существовать как причастное к бытию, благодаря этой причастности, но оно не то, чему причастно, а разнообразное» (Platon, 2004. S 726. Софист 259a). Бытие, актуализированное в мышлении, как трансцендентальном опыте бытия, которое происходит в разнообразном, – возникает в качестве единого. «Итак, единое, как кажется, поскольку оно приобщено к бытию и отказывается от него, возникает и проходит» (Op. cit., S. 539. Парменид 156a). Небытие не знает бытия, и бытие не знает небытия, – это единое знает как о бытии, так и о небытии. Единое возникает между бытием и небытием иного, но возникает оно, как разворачивание и распространение бытия на иное (разнообразное) усилиями иного. Единое есть тем способом, которым бытие возникает в ином, оно есть тем “вдруг”, которое “тут и сейчас” появляется между бытием и небытием иного. “Но сейчас, находится при едином на протяжении всего его бытия. Ведь единое всегда есть сейчас, когда оно есть” (Op. cit. S.533. Парменид 152e). Но как опознать то, что иное причастно бытию, что делает возможным существование иного (небытия)? Бытие, как и небытие иного, появляются только для единого, только оно может их опознать. Само иное уклоняется в небытие, хотя и существующее вследствие причастности к бытию.

Бытие появляется в ином как сверхэмпиричность нормативного порядка («Государство»), хотя иное этого не замечает, находясь в небытии.

Итак, онтология Платона имеет ярко выраженный трансцендентальный характер, ведь бытие является трансцендентным многообразием чувственного мира, то есть его не встретить в эмпирическом опыте, но только в мышлении, как трансцендентальном опыте бытия – бытие теряет свою трансцендентность.

В «Критике чистого разума», с помощью понятия трансцендентального идеала, Кант вводит регулятивную функцию бытия – сплошное определение (*die durchgängige Bestimmung*). Во время критики разума мир подлежит сплошному определению, то есть человек понимает мир с помощью распространения бытия как трансцендентального идеала, который захватывает познание в единство. Бытие, для Канта, находится вне отношения между субъектом и предикатом, то есть вне эмпирической причинности, которой подлежит рассудочное познание (наука). Бытие не может быть никаким реальным предикатом, ведь предикат предусматривает субъект, а это эмпирическая причинность, что предусматривает время, как априорную форму чувственного созерцания – бытие же (вещь сама по себе) трансцендентно времени и чувственному миру (*die Sinnenwelt*), который в своём определении подлежит этой априорной форме. «Бытие, очевидно, не есть никаким реальным предикатом, то есть понятием нечто, что может присоединяться к понятию вещи. Оно есть только расположением вещи или некоторых определений самих по себе» (Kant, 1998. S. 673).

Эмпирической причинности (природе) противостоит трансцендентальная причинность (свобода), которая осуществляется в практическом применении разума с помощью того, что Кант называет «спонтанностью разума» (*die Spontaneität der Vernunft*), как возможностью разума поступать вопреки эмпирической причинности и созидать собственную причинность соответственно трансцендентальным идеям. В трансцендентальном идеале бытие теряет свою трансцендентность чувственному миру, и сплошным образом определяет всё познание. Поскольку трансцендентальный идеал лежит в основе сплошного определения, то с точки зрения трансцендентального содержания он отделяет вещи, которые выражают бытие и составляют реальность (вещность), что осуществляется с помощью трансцендентального утверждения, и небытие само по себе, с помощью трансцендентального отрицания, а где оно мыслится – там представляется упразднение любой вещи. Трансцендентальное утверждение является большей предпосылкой сплошного определения всех вещей, поскольку его направляет бытие с помощью трансцендентального идеала, который есть «...представление о совокупности всей реальности, не только понятие, которое *подчиняет себе* все предикаты по их трансцендентальному содержанию, а и понятие, которое постигает их *в себе*» (Op. cit. S. 656). Итак, понятие вещи самой по себе (*das Ding an sich selbst*) или бытия, благодаря трансцендентальному идеалу, становится сплошь определённым, обусловливая, таким образом, всё познание и приписывая рассудку правила его полного применения. Вещь сама по себе (бытие) появляется только во время критики чистого разума в понятии трансцендентального идеала, из-за которого становится регулятивным принципом всего познания. Позже, объясняя смысл вещи самой по себе, Хайдеггер напишет следующее: «Такая вещь, которая сама не появляется, а именно «вещь сама по себе», есть, по Канту, напр. целое мира, такая вещь есть даже сам Бог. Вещи сами по себе и вещи, которые появляются, всё сущее, что вообще есть, называется на языке философии *вещью*» (Heidegger, 2003).

Итак, в действовании трансцендентальной онтологии разворачивается постоянное приращение человека на тайну бытия, которая раскрывается только в мышлении. Перспектива трансцендентальной онтологии, как кажется, есть перспективой самого человека.

Литература:

1. Platon. Sämtliche Werke in drei Bänden. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 2004. – Bd. II.
2. Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. – Hamburg : Meiner, 1998.
3. Martin Heidegger. Der Ursprung des Kunstwerkes. – Philipp Reclam jun. Stuttgart. 2003. S.11-12.
4. Martin Heidegger. Was heißt Denken? – Philipp Reclam jun. Stuttgart. 2004. S.72.
5. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Phänomenologie des Geistes. – Hamburg : Meiner, 1988

Византийское влияние на сербскую культовую архитектуру (XI–XV вв.)*Изотова Екатерина Александровна**студент**Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,**философский факультет, Москва, Россия**E-mail: Katiz_@mail.ru*

С проникновением на территорию Сербии славян (VI — VII вв.) начинается формирование сербской народности (VIII — XIV вв.). В IX — X вв. образуются небольшие сербские феодальные княжества (Рашка, Зета, Хум и др.). Расцвет сербской средневековой культуры наступает в XII в., когда складывается феодальное государство Неманичей. В 1-й половине XIV в. оно значительно расширяется к югу, включая в себя Македонию и северные районы Греции. Однако в конце XIV — 1-й половине XV вв. сербское государство вновь распадается на несколько мелких княжеств. Турецкое нашествие, усилившееся после поражения на Косовом Поле (1389), положило конец расцвету культуры Сербии и надолго задержало культурное и экономическое развитие сербских земель.

С принятием христианства (в форме православия, 2-я половина IX в.) и формированием феодальных отношений начинается строительство каменных церквей.

В формах церковной архитектуры византийское воздействие скрещивается с влияниями, идущими с запада, с побережья Далмации. В X — XI вв., когда вновь усиливается господство Византии, появляются 3-нефные базилики (церковь Богородицы Левишской в Призрене). Крепости раннесредневекового периода, дошедшие до нас в развалинах или в перестроенном виде, возводились на руинах римских и византийских укреплений.

Первый взлет сербской архитектуры приходится на период правления Стефана Немани, когда начинается строительство церквей и монастырей в Рашке (название центральной области страны), — по приказам князей велось широкое строительство монастырей-«задужбин» (т.е. сооруженных во имя спасения души заказчика). Архитекторы часто использовали для строительства материалы раннехристианских сооружений. Так, одна из церквей Богородицы близ Куршумлии возведена из материалов находившейся на этом месте церкви VI века. Очевидно сильное влияние византийской архитектуры. В XIII веке в сербской архитектуре возникает свой собственный, рашский стиль, вольно сочетающий византийские и романские элементы. В этом стиле построены монастыри Жича, Милешева, Солочаны и выполнены их фрески.

В период усиления могущества Сербии (1-я половина XIV в.) в её искусстве возрастает стремление творчески освоить византийскую культуру. В зодчестве формируется новое направление (т.н. косово-метохийская школа). Получает наибольшее распространение византийский крестово-купольный тип храма с западным притвором (церкви Богородицы в Пече). Фресковая живопись этого периода отличается сложностью композиции, включающей портреты сербских правителей, аристократов и духовных лиц.

С середины XIV в. под натиском турецкого нашествия центры сербской государственности и культуры перемещаются к северу, в долину реки Моравы. В 70-х гг. XIV в. здесь формируется новое архитектурное направление (так называемая моравская школа). Для моравской школы характерны единые приемы в архитектуре и живописи. Во время турецкого нашествия развивается строительство крепостей, например крепость Бранковичей в Смердеве.

Наибольшие достижения средневекового искусства Сербии связаны с монументальной живописью, переживавшей расцвет в XIII — начало XV вв. Фрески, покрывавшие изнутри стены церквей, следовали в основном византийской иконографии, но имели и ряд специфических особенностей. В частности, в них получили большое распространение единичные или групповые портретные изображения ктиторов.

В период турецкого господства (со 2-й половины XV в.) церковное строительство в сербских землях почти полностью прекратилось.

Деятельность квакеров в Пенсильвании, Делавэре и Нью-Джерси в конце XVII в. – первой половины XVIII в.**Иокиас Евгения Игоревна**

студент

*Волгоградский государственный университет, факультет истории и международных отношений, Волгоград, Россия**E-mail: iokshase@mail.ru*

В отечественной историографии историю Соединенных Штатов Америки традиционно начинать с рабовладельческого плантаторского Юга или с колоний пуританской Новой Англии, поэтому социокультурные истоки американской цивилизации, прежде всего связывают с энергичностью вирджинских плантаторов или с кальвинистским пуританизмом. Для этого достаточно взглянуть на названия советских авторов Слезкин Л. Ю. «У истоков американской истории. Виргиния. Новый Плимут», Бурин С. Н. «Конфликт или согласие? Социальные проблемы колониального Юга США», а также «История США» в четырех томах под редакцией Г. Н. Севостьянова и «Колониальная эра» Аптекера Г.

Однако следует обратить внимание на своеобразие и веротерпимость среднеатлантического региона США – Нью-Йорк, Нью-Джерси, Пенсильвания и Делавэр, где сожительство разных этнических и религиозных групп привело к возникновению в будущем полной религиозной свободы, политической демократии и плюрализма.

Под истоками американской цивилизации мы понимаем те социальные ценности, которые сложились в колониальный период американской истории и сохранились до сих пор. Особенный вклад в колониальный период истории США принесли квакеры, представители религиозного течения, отделившегося от англиканской церкви в XVII в., которые основывали свои колонии на принципах веротерпимости и христианской любви к ближнему. Они стали первыми кто принес в Америку социокультурную атмосферу терпимости, идею отмены рабства. Их стремление разрешать споры без насилия, а путем переговоров, формировало особую политическую культуру компромисса и терпимости. Нельзя не отметить их вклад и в экономической сфере: квакерская бережливость, предприимчивость и трудолюбие, а также тот факт, что они первыми стали внедрять в производство технические усовершенствования, способствовали быстрому росту экономического благополучия в Британской Америке, прежде всего срединных колоний.

Рассмотрев и проанализировав деятельность квакеров, можно заключить, что их духовная деятельность, выражавшаяся, главным образом, через общественную сферу, имела наиболее судьбоносное значение в становлении и развитии американской нации, чем их экономическая деятельность, которая является тоже немаловажной частью квакерского наследия.

Так соблюдая свои основополагающие религиозные принципы – веротерпимость, равенство, пацифизм «Общество друзей» не только смогли выстроить квакерские колонии, но и создать прекрасные условия для их дальнейшего роста, привлекая колонистов других религиозных и этнических групп. Во многом именно благодаря квакеру У. Пенну колонии стали образцом умелого самоуправления, мирных и гуманных взаимоотношений с индейцами, а также благополучными в экономическом развитии.

На наш взгляд, квакеры принесли в Северную Америку веротерпимость, пацифизм, ввели особую технику ведения хозяйства, а также подняли вопрос о проблеме рабства. Эти вопросы в дальнейшем получили отклик в истории, что свидетельствует о важном вкладе в развивающуюся жизнь американского народа.

Именно религиозная толерантность внутри колониального сообщества послужила сильным толчком для консолидации единой американской нации. Мы можем пронаблюдать влияние веротерпимости квакеров в последующие периоды истории США: в 1781г. Томас Джефферсоном в своих «Заметках о штате Виргиния» указывал на первенство Пенсильвании в утверждении религиозной терпимости, и лишь в 1789г., благодаря деятельности Т. Джефферсон и его «Билля об установлении свободы вероисповедания» 1786г., «Билль о правах» закрепил «свободное вероисповедание» религии в США. США являются одной из самых религиозных стран мира. Религия в США присутствует во многих областях общест-

венной, культурной и политической жизни государства, влияя на формирования мировоззрения американцев.

На наш взгляд, немалую роль квакеры сыграли в отмене рабства, первыми освобождая своих рабов и агитируя других к запрету работорговли, став зачинателями аболиционистского движения.

В то же время, не вызывает сомнений значение их достижений в экономической сфере, особенно для последующего промышленного развития страны. Трудолюбие, внутреннее единство, честность, готовность к взаимовыручке и экономность были в большом почете среди квакеров, что и позволило квакерским колониям процветать, и привело к увеличению в них числа торговцев, фермеров, промышленников. «Общество Друзей» добивалось успеха, работая без стремления обогатиться.

В будущем квакерские предприниматели, основывали фонды, которые помогали как квакерским, так и неквакерским группам, заинтересованным в построении более справедливого и более просвещенного общества.

Друзья отмечены в экономической истории как деловые люди. В США имеются несколько продуктов со словом «квакер» на них («Quaker State Corporation» – нефтяная компания; «Quaker Oats» – пищевая компания). Использование этого слова говорит нам, что продукту можно доверять, так как квакеры – люди, достойные доверия.

В XVIII в. у квакерства было много достоинств, благодаря которым оно могло бы стать доминирующей религией Америки. Хотя, бескомпромиссность квакерских вероучений предопределило их уход с политической сцены, тем не менее, можно считать квакерский колониальный эксперимент удачным для будущей американской цивилизации.

Важно и то, что в отличие от многих сект и религиозных движений того времени «Общество Друзей» существует как реальная общественная организация, пронеся через века свою идентичность, своеобразие и систему взаимопомощи, сохраняя уникальное умение соединять духовное и социальное, которое в наше время активно выступает на международной арене как борец за мир и справедливость.

Литература:

1. Болховитинов Н. Н., Жук С. И. Американская цивилизация как исторический феномен. – М., 2001.
2. Бурстин Д. Американцы: колониальный опыт. – М., 1993.
3. Гиллман Х. Свет, который сияет. // <http://www.quakers.inrussia.org/texts/light.htm>
4. Жук С. И. В. Пенн и основание Пенсильвании // Вопросы истории. – 2000. - №1.
5. Исторический очерк конституции и правительства Пенсильвании с момента ее возникновения. // Франклин Б. Избранные произведения. – М., 1956.
6. Нитобург Э. Л. Церковь афро-американцев в США. – М., 1995.
7. Павлова Т. А. Общество Друзей // Вопросы истории. – 1986. - №12.
8. Паншон Д. Квакеры и мир сей. Пер. с англ. Т. Павловой. – М., 1998. // <http://www.quakers.ru/texts/jp.htm>
9. Протест немецких квакеров против рабства, 18 февраля 1688г. // Хрестоматия по новой истории. Т. 1. – М., 1963.
12. Charter for the Province of Pennsylvania-1681 // <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/states/pa01.htm>.
14. Sydney E. Ahlstrom. A religious history of the american people. - New-Haven, 1972.

Спецслужбы как субъекты современной политики

Кабанов Алексей Алексеевич

студент

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

В современной отечественной научной мысли сложилось несколько подходов к пониманию специальных служб, их сущностных характеристик вообще, а также специфических черт как субъектов современного политического процесса в частности.

Анализ российских нормативно-правовых актов, касающихся спецслужб (прежде всего, федерального закона «Об органах федеральной службы безопасности в РФ»), позволяет

сделать вывод о преобладании следующего толкования термина «специальная служба»: это федеральное министерство или ведомство, включая его органы и представительства, либо его подразделение, в соответствии с законодательством РФ входящее в систему органов обеспечения безопасности РФ, основной функцией которого является обеспечение безопасности личности, общества и государства, исключая правоохранительную функцию защиты объектов от преступных посягательств, характерную сугубо правоохранительным органам (Спецслужбы России, 1997).

Спецслужбы необходимы для обеспечения безопасности человека, общества и государства, причем методы достижения этих целей могут быть различны. Спецслужбы осуществляют разведывательную и контрразведывательную деятельность, а в случае необходимости прибегают к использованию негласных сил, средств и методов. Однако границы применения данных методов не указаны ни в одном законодательном акте. Следовательно, оперативно-розыскная деятельность может выходить за рамки банальных прослушивания, наблюдения, вербовки и т.п.

Наряду с этим, многие виды политического действия легко подпадают под определение оперативно-розыскной деятельности, которая, согласно российскому законодательству, представляет собой вид деятельности, осуществляемый гласно и негласно оперативными подразделениями органов внутренних дел РФ, органов федеральной службы безопасности и др. посредством проведения оперативно-розыскных мероприятий в целях защиты жизни, здоровья, прав и свобод человека и гражданина, собственности, обеспечения безопасности общества и государства от преступных посягательств (Юридический словарь, 2002).

Предположим, спецслужба получила сведения об организации государственного переворота с участием военных, заговорщики состоят в одной из политических партий страны, являются известными политиками. Прямых доказательств факта заговора не существует, но сведения требуют проверки. Мероприятия, которые необходимо провести спецслужбам, обусловлены необходимостью обеспечения безопасности общества и государства. Соответственно, спецслужба начинает оперативно-розыскные мероприятия, которые могут заключаться во вхождении в определенную политическую партию, проверке ее деятельности, т.е. в активном участии в жизни партии, в различных мероприятиях, организуемых этой партией и т.д. Иными словами, с одной стороны, специальная служба ведет свою повседневную работу, а с другой стороны, начинает постепенно вмешиваться в жизнь партии, влияет на внутривнутрипартийные процессы. Ведь агенты спецслужб не могут, находясь внутри партии, вести только наблюдение. Они совершенно естественным образом начинают активно включаться в жизнь партии, а тем самым – в сферу политики.

В целом, у специальных служб существуют большие ресурсные возможности для участия, порой весьма активного, в современной политике.

Во-первых, отчетливо просматривается уникальная возможность спецслужб вести оперативно-розыскную деятельность с применением негласных сил, средств и методов, т.к. эти уникальные полномочия даны спецслужбам законом и государством.

Во-вторых, спецслужбы обладают мощными кадровыми ресурсами, т.к. государство создает определенные условия для привлечения талантливых кадров. В частности, Академия ФСБ является одним из лучших высших военных учебных заведений России. Кроме того, постоянно ведется «работа с населением», в результате чего многие люди на добровольной основе начинают оказывать помощь сотрудникам спецслужб. Немало граждан в прошлом сотрудничали со спецслужбами.

В-третьих, крайне важным ресурсом специальных служб является созданный в массовом сознании их устрашающий и одновременно патристически-романтический образ. Первый компонент помогает в непосредственной деятельности, служит одной из превентивных мер против посягательств на безопасность общества и государства. Второй органично сочетается с кадровым ресурсом, помогает привлечь многих людей на сторону спецслужб в качестве осведомителей или штатных сотрудников. И хотя за прошедшие годы образ спецслужб в массовом сознании россиян изменился, в последнее время государство пытается, прежде всего, благодаря кинематографу и телевидению, вернуть прежний спецслужбам их прежний облик.

Непосредственное участие специальных служб в политическом процессе возможно на нескольких уровнях. На низовом уровне спецслужбы делегируют своих представителей в

различные органы исполнительной и законодательной власти (к примеру, распространенной практикой является выдвижение на политические и административно-управленческие должности разного уровня бывших высокопоставленных сотрудников ФСБ. Кроме того, спецслужбы занимаются лоббированием законов, а также осуществляют контроль над обществом (защита конституционного строя, предотвращение военных переворотов и т.п.).

На высшем уровне спецслужбы заняли в современной политической жизни России одну из важнейших позиций: они пытаются контролировать участников политического процесса, не допускать антиконституционной деятельности различных общественно-политических сил и структур, как то: ведение националистической и фашистской пропаганды, проявление сепаратистских настроений, создание тех или иных военизированных формирований.

Возможно, в современных условиях в сложившейся политической системе спецслужбы должны быть контролирующим органом. В нашей стране до сих пор не сложился институт общественного контроля, политические партии и иные структуры гражданского общества являются пока неустойчивыми, финансово-зависимыми, не имеющими четкой идеологической платформы организациями. Российское общество пока не готово к исключительно демократическим институтам контроля, поэтому спецслужбы могут стать своеобразной связующей нитью между тоталитарным прошлым и демократическим будущим.

Литература:

1. Спецслужбы России: Законы и комментарии / Автор-составитель А.Ю. Шумилов (1997). М.: Юристъ. С. 316-317.
2. Юридический словарь-справочник / В.И. Качалов, О.В. Качалова. М.: ИКФ Экмос, 2002. С. 84.

Метафизика власти в русской философской мысли XIV–XV вв.

Казаков Василий Владимирович

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: vvkazakov@yandex.ru

В XIV–XV вв. российское государство освободилось от монгольского ига и превратилось в сильную державу на стыке европейского и азиатского миров, но, как и в предшествующие века, пути развития и своеобразие древнерусской мысли этого периода непосредственно зависели от религиозной ситуации в обществе. Происходит переосмысление роли великого князя московского, его личность все больше ассоциируется с образом защитника веры и опоры православия, русская церковь реализует мечты об автокефалии.

Перемены в политической и религиозно-церковной жизни явились началом нового периода активности общественной мысли на Руси. В конце 70-х гг. XIV в. в городской среде возникли христианские еретические движения, напоминавшие современные им западноевропейские аналоги. Они имели религиозно-философскую и даже гуманистическую направленность и свидетельствовали о том, что на смену проблемам, существовавшим по линии «православие – язычество», пришли другие проблемы, которые провоцировались внешними влияниями.

Первая городская ересь (ересь стригольников), зародившаяся в Новгороде и Пскове в конце XIV в., возрождает дохристианскую патриархальную идеологию в противовес православной. Стригольники отвергали таинства причащения, покаяния, крещения, монашество, церковную иерархию на том основании, что церковники добывали себе места «по мзде» (за плату). Они не принимали учения о «единосущной и нераздельной Троице» – о триедином Боге, требовали права религиозной проповеди для мирян. Некоторые из них не верили в воскресение Христа и приближались к представлениям о нем как о простом учителе и проповеднике.

Новые антитринитарные настроения прослеживаются в ереси Маркиана, выступавшего в Ростове в 80-х гг. XIV в., а в 70-е гг. XV в. в Новгороде зарождается другая антитринитарная рационалистическая ересь – ересь жидовствующих. Они, как и стригольники, отри-

цали церковную иерархию и обряды, утверждали, что Христос не Сын Божий, а такой же человек, как и Моисей; отвергали поклонение иконам – «руками человеческими сотворенным вещам».

Важным рубежом идейно-религиозной жизни Московской Руси, разделившим религиозно-политическую мысль России, стал спор «иосифлян» и «нестяжателей». Обе богословские партии развивались в русле православного христианства и укрепления государственности, но в идеологическом обосновании последней, в формах ее устройства обнаруживали весьма существенные расхождения, имевшие серьезные политические последствия. Сам спор вырос из вопроса об отношении к монастырской собственности, то есть из задачи реформы церковно-монастырской системы. Но если рассматривать идеологическую плоскость спора, то в нем решался вопрос о роли и назначении духовенства в обществе, соотношении духовной и светской власти. Нестяжатели полагали, что государство не имеет права вмешиваться в дела церкви, церковь же в свою очередь не должна быть источником политической и экономической мощи. У нее не должно быть земельной собственности, она не должна эксплуатировать труд крестьян. Иосифляне выступали за сохранение церковного богатства и считали, что церковь и государство должны быть едины в своей социальной политике.

Лидер нестяжателей Нил Сорский (1433–1508) считал, что духовная власть не может использовать материальные богатства для своих добрых дел и государственное принуждение – для воспитания душ. Нестяжатели подчеркивали наличие свободной воли и личный характер ответственности человека перед Богом, проповедовали путь нравственного самосовершенствования личности и отказа от «стяжания», сребролюбия, присвоения результатов чужого труда. Выступая против монастырской собственности, материального обогащения церкви, за бескорыстное служение Богу и народу, Нил Сорский и его единомышленники косвенно способствовали материальному укреплению светского государства, конкурентом которого по богатству, а стало быть, и по политическому влиянию выступала церковь.

В политическом плане «нестяжатели» и тяготевшие к ним мыслители и государственные деятели были сторонниками сословно-представительной монархии, которая должна сочетать власть монарха, близкую к абсолютной, и систему «синклитных советов», состоящих из бояр, при определенной роли земских соборов.

Во главе противоположной партии стоял Иосиф Волоцкий. Его общественно-политические симпатии пережили сложную идейную эволюцию. Иосиф разделял общее убеждение византийских и русских мыслителей о божественном происхождении власти, но полагал, что надо различать власть и властвующую персону, которая сильна лишь врученными ей полномочиями. К тому же носитель власти не может властвовать над душами, ибо здесь источником власти являются Бог и его слуги – священники. Царь, будучи человеком, может ошибаться и грешить. Если же он дает волю личным страстям, то он «не царь, а мучитель», и тогда принцип неприкасаемости персоны властителя перестает действовать [5, С. 324]. Из чего В. Вальденберг делает вывод, что «иосифляне первые в русской литературе выставили учение о правомерности сопротивления государственной власти» [2, С. 228]. Иосиф Волоцкий утверждает, что церкви надо поклоняться больше, чем царю или князю; что светская власть должна служить духовной и имеет перед ней определенные обязанности. Однако со временем, после того, как Василий III отказался от идеи изъятия церковных земель, отношение к великокняжеской власти изменилось. Хотя по-прежнему Иосиф считает, что царь – это лишь человек, что он должен соблюдать божественные и государственные законы, но теперь он настойчиво подчеркивает божественное избранничество царя, его право распоряжаться жизнью и смертью людей, отвечая только перед Богом. Священник уже не имеет преимуществ в глазах Иосифа перед царем, ибо царь отвечает и за души людей, принимая эту форму власти от Бога и сам будучи Божиим образом на Земле. Он заявляет, что Московский государь лишь «естеством» подобен человеку – «властию же сана яко от Бога» [5, С. 603].

В целом доктрина иосифлянства идеологически обосновывала активную позицию церкви в государстве и одновременно реабилитировала стяжательскую деятельность. В итоге учение иосифлян легло в основу официальной государственной идеологии российской монархии.

Спор Нила Сорского и Иосифа Волоцкого есть столкновение двух принципиально разных точек зрения в понимании основ, принципов и задач власти. И Сорский, и Волоцкий стояли за сильное русское государство и за его единство с православной церковью, но сама идея самодержавной православной империи была обоснована Иосифом Волоцким более последовательно и четко; это обстоятельство и обеспечило ей прочную поддержку властей.

Литература:

1. Белый царь: Метафизика власти в русской мысли: Хрестоматия. Сост. и коммент. Доброхотов А.Л. М., 2001.
2. Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916.
3. Гергей Ёне. История папства. М., 1996.
4. Громов М.Н. Максим Грек. М., 1983.
5. Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1857.
6. История русской философии. Редкол.: Маслин М.А. и др. М., 2001.

Учение об Атмане и разграничение речений шрути в комментариях Шанкары на «Брахма-сутры»

Канаков Дмитрий Владимирович

студент

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

Одно из центральных мест в адвайта-веданте отведено концепции индивидуальной души, поскольку последняя тождественна высшему началу – Брахману. Будучи отвергнутым в ряде «еретических» движений, представление об Атмане нуждалось в новом этапе творческого осмысления как одно из основных понятий традиционных воззрений. Шанкара, вошедший в историю Индии как великий религиозный подвижник – победитель буддийской «ереси», стремился показать внутреннее единство и непротиворечивость ведантистского откровения. Достигнул он поставленной цели посредством выделения высшего с точки зрения адвайты уровня истины в речениях шрути (упанишад), и уровня, относящегося к профанической действительности. К высшему – относились отрицательные определения первичной реальности, положительные же утверждения при такой интерпретации занимали подчиненное положение, призванное подвести к интуитивному постижению истинной природы Абсолюта.

Приблизительно на рубеже новой эры, в Древней Индии занимающиеся толкованием (*мимансой*) откровения стали применять метод, используемый в других науках: составлять тексты из коротких афоризмов (сутр), которые было легче запомнить, и которые устанавливали правила интерпретации шрути, а также были их непосредственным применением. Только одно собрание таких афоризмов дошло до нас, и во времена Шанкары оно было поделено на два текста, известных соответственно как сутры «Пурва-мимансы», касающиеся ритуала, и сутры «Уттара-мимансы» (также известные как «Брахма-сутры» или «Веданта-сутры»), относящиеся к постижению Брахмана. Толкователи сутр Пурва-мимансы были известны как *мимансики*, а толкователи «Брахма-сутр» или «Веданта-сутр» – как *брахмавадины* или *ведантисты*.

Прежде всего, составляя свой собственный комментарий к «Брахма-сутрам», Шанкара отмечает разногласия в высказываниях шрути по вопросу о происхождении души, ее вечности, отношении к Брахману и степени реальности. В некоторых местах «священной традиции» на примере искр и огня утверждается рождение души от Брахмана, в других же местах – душу рассматривают как проявление Брахмана и подчеркивается, что душа не рождается. И первое, и второе высказывания шрути с точки зрения адвайтиста являются истинными, поскольку «услышанное» понимается как высшая форма *праман* (источников достоверного познания, дословно «мера»). А противоречие между ними снимается установленной Шанкарачарьей иерархией речений: высказывание о порождаемости индивидуальной души относится к *апаравидье* (низшему познанию), и наоборот, высказывание о нетварности души и её тождественности с высшим Брахманом – *паравидье* (высшему познанию). *Прамааны* адвайты, соответствующие в основном шести *праманам* пурва-мимансы суть следующие:

пратьякша – чувственное восприятие, *анумана* – логический вывод, *упамана* – сравнение, *агама* – свидетельство священных текстов, *артханапати* – условное предположение, *анупа-лабдхи* – заключение об отсутствии объекта на основании его невосприимчивости. Они представляют практическую ценность в феноменальном мире, но никак не в метафизической области, поскольку подлинная природа Атмана выходит за пределы эмпирических средств познания. А значит, высший Брахман неподвластен *праманам*. Тем не менее, *агаме* отводится особая роль среди инструментов познания как указателю правильного направления, и тексты упанишад относительно Атмана являются наиболее авторитетным средством его познания, в то время как другие *праманы* не должны им противоречить. Таким образом, на основе шрути индивидуальная душа соотносится, с одной стороны, с Брахманом-*сагуна* (обладающим качествами), соответствующим уровню *апаравидьи*, а с другой, – Брахманом-*ниргуна* (не имеющим качеств), соответствующим уровню *паравидьи*.

Нерожденная душа – вечна, т.е. безначальна и неуничтожима, и подлинно реальна, как и неизменный Брахман, пребывающий в виде души и в виде Брахмана, поскольку такая душа не есть часть высшей реальности, а сама она, в строгом смысле всё есть Брахман, как следует из шрути. Высший Атман един; множественность же душ, относящаяся к феноменальному миру, обусловлена предшествующей ему эволюцией (*паринама*), которую Шанкара соотносит с *майей* (волшебство, иллюзия) как творческой силой Брахмана-*сагуны* с объективной стороны, а с субъективной – с *авидьей* (неведением) индивидуальной души, формирующей её отличительные качества. Согласно комментариям к «Брахма-сутрам» причина «раздробленности» лежит в *упадхи* (преходящих ограничениях, досл. фантом, *авидьи*), которые заключают высший Атман в *буддхи* (свойство индивидуализированного сознания) и прочее (подразумеваются органы восприятия) и как бы замутняют высшую сущность. Поэтому высказывания шрути о рождении и уничтожении души, по мысли комментатора, следует соотнести с *упадхи*, формирующими индивидуальные характеристики души, именно они рождаются, умирают, и получают новое рождение. Высший же Атман, тождественный с Брахманом-*ниргуна*, и лишенный каких-либо характеристик, остается неизменным и, более того, посредством отбрасывания всех характеристик *сансары* возможно раскрытие его природы. Шанкара приводит показательный пример: единый эфир, **кажущийся** раздробленным из-за расставленных глиняных горшков, восстанавливает изначальное единство стоит убрать горшки, так же и душа после снятия *упадхи* восстанавливает единство и осознает себя Брахманом.

Атман провозглашается Шанкарачарьей вечным сознанием, самосветящимся и чистым (незамутненным, лишенным характеристик) и, как учат упанишад, не является объектом среди прочих объектов и не может обладать ни одним из качеств, присущих объектам. Вечное сознание само необъектно благодаря *упадхи* становится **основой** (условием) всякого объектного опыта: будь то восприятие явлений или ментальные процессы. Таким способом Атман, будучи бездеятельным и безусловным, обуславливает знание, связанное с различением объектов в том смысле, что проявляет всё, «освещая всё, как лампа». Образно выражаясь, свет высшей реальности отражается в человеческом разуме, придавая последнему качества воспринимающего («преходящего») сознания. При этом отсутствие этого воспринимающего (т.е. опосредующего объектный мир индивидуального, не универсального) сознания, например во время сна, обморока или состояния одержимости не свидетельствует об отсутствии вечного сознания. Поскольку вызвано отсутствием объектов, а не высшего Атмана, подобно тому, как свет, летящий в пространстве, не виден из-за отсутствия объектов, могущих быть освещенными, а не виду отсутствия самого света.

Итак, вечно свободный, «реальный», высший Атман – это чистое сознание. Оно не является деятельным или «вкушающим», и потому свободно от *сансары*. Качества же *упадхи*, коренящиеся в разуме и накладываемые на чистое сознание, обуславливают проявления «преходящего» сознания, наделенного такими *сансарными* характеристиками как деятельность или «вкушение» и др., и которое является *буддхи*, подверженное сансаре. Благодаря чему душа приобретает качества протяженности (размер) и неблагие *сансарические* свойства, которые суть следующие: желание, ненависть, счастье, страдание и т.п. Этим же обуславливается перерождение индивидуальной души. Посредством же *буддхи*, а в конечном счете благодаря действительному существованию в феноменальном мире *упадхи*, душа получает тело. Но поскольку *буддхи* не является истинной природой высшего Атмана, а со-

единяется с последним и как бы пленит его благодаря манифестации *майе\авидье*, то неизбежно наступит разделение *буддхи* и Атмана. Такое состояние является освобождением от уз *сансары* и одновременно высшим Атманом.

Таким образом, подлинное освобождение – не ментальное познание тождества Атмана-Брахмана. Это – проявление высшего Атмана как незамутненного сознания, случающееся само собой, когда отбрасываются все двойственные характеристики феноменального мира и уничтожается неведение, в результате чего достигается истинное знание и освобождение от уз *сансары*. Названные доктрины ставятся Шанкарой на прочное основание благодаря свидетельствам откровения, усвоение которых хоть само по себе ещё и не обуславливает освобождения, но указывает правильное направление адепту, а процедуре усвоения предшествует разграничение речений шрути, согласно которому к высшему уровню относятся отрицательные определения подлинной реальности, и, наоборот, к низшему – положительные. И такое целостное знание основывается адвайтистом на упанишадах.

Имидж женщины-руководителя в условиях современности: актуальность проблемы
Карапетьян Манэ Владимировна

студент

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

E-mail: Karapetyan_mane@mail.ru

Сейчас, в связи с набирающими обороты процессами эмансипации в Западном мире, неуклонно растет количество женщин-руководителей, которые очень часто не уступают мужчинам не только в профессиональных качествах, но так же в ораторских и коммуникативных навыках. Причем эта тенденция касается практически всех отраслей бизнеса и даже «традиционно мужских». Доля женщин-руководителей в совете директоров компаний Великобритании год за годом увеличивается. За последние 10 лет число исполнительных директоров утроилось, и сейчас женщины занимают уже 14,4 % от существующего на сегодняшний день в стране топ-менеджмента в IT-среде.

Ежегодное исследование в области заработной платы граждан Великобритании, проводимое Chartered Management Institute (CMI) показало, что женщины-руководители в IT-среде, в среднем, зарабатывают больше и взбираются по карьерной лестнице гораздо быстрее, чем их коллеги-мужчины.

Согласно полученным в результате исследования данным, средний возраст женщины-руководителя в IT-среде на четыре года меньше, чем у мужчины, и равен 37 годам, а уровень заработной платы составляет, в среднем, 45 869 £ в год. Это на 779 фунтов больше, чем у коллег-мужчин. Доля женщин-руководителей в совете директоров компаний Великобритании год за годом увеличивается. За последние 10 лет число исполнительных директоров утроилось, и сейчас женщины занимают уже 14,4 % от существующего на сегодняшний день в стране топ-менеджмента в IT-среде.

Имидж женщины руководителя сложен и состоит из очень многих составляющих. Целью данной работы является уточнение взаимосвязи половой принадлежности коммуникатора и выбора используемых им средств невербального общения на примере улыбки как невербального средства общения.

В соответствии с исследованиями М. Аргайла, Х. Розенфельда функциональная сущность улыбки в женском коммуникативном исполнении отражает счастье, приветствие, умиротворение, одобрение. При этом последние два показателя являются наиболее частотными. В целом более распространенное изображение улыбки при лицевой экспрессии женщин (на основе сопоставления с мужчинами) обусловлено их социальной слабостью и непреодолимым желанием получить одобрение у доминирующего мужского пола, с одной стороны, и подчеркнуть собственную невинность или удачно «замаскировать» социальную несостоятельность, с другой стороны.

Так, неулыбающиеся женщины воспринимаются значительно жестче, чем улыбающиеся мужчины. Содержательные параметры когнитивной стороны этого процесса состоят в том, что коммуниканты-женщины, не эксплуатирующие улыбки, воспринимаются как менее счастливые, чем коммуниканты-мужчины с идентичной лицевой экспрессией.

Таким образом, невербальный поведенческий комплекс коммуникации представительниц женского пола соотносится с общественными стереотипами их восприятия. Немаловажным для современных деловых женщин является попытка изменить этот предвзвешенный расклад.

С учетом консервативности массового сознания и национального менталитета России женщина-руководитель должна дефинимизироваться с тем, чтобы прекратить традиционно ассоциативный ряд, где ключевым понятием является «хранительница семейного очага» и «хозяйка на кухне». Хотя, эти приемы, конечно же, можно использовать в определенных контекстах для достижения соответствующих целей. Но, нельзя, чтобы деловые женщины изначально и во всех ситуациях воспринимались сквозь призму этих стереотипов.

Философско-антропологические основания экологии

Катюхина Татьяна Викторовна

студент

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

E-mail: katyuhina.tatyan@mail.ru

Традиционное понимание термина экология связано с рассмотрением вопросов взаимоотношения природных существ в среде и между собой. В современный кризисный для окружающей природы период экология отражает взаимоотношения человека со средой, основанные на рациональном природопользовании и охране живых организмов. Став одной из глобальных проблем, она привела к появлению ряда смежных дисциплин, таких как, экология человека, экология растений, экология моря, детально исследующие свою область знания. Этот факт говорит об «экологизации» всего современного научного знания и убеждает в том, что в современном обществе к этой проблематике испытывается особый интерес. Однако данная иллюстрация вопроса отражает лишь научную востребованность этого понятия. Что же касается философии? Нуждается ли она в этом понятии, и к каким философским категориям может быть применима экология?

Первоначальное значение слова «экология» происходит от греческого «oikos» – дом, жилище. Эти понятия заключают в себе два аспекта: внешний- то, где человек существует, и внутренний- то, благодаря чему он существует, т.е. его внутренний мир. Этот мир, складываясь из таких понятий как добро, свобода, нравственность, красота, долг, формируют человека и его отношение к миру. Внутренний мир человека – маяк, дающий возможность плыть по волнам жизни, познавая и удивляясь ее красоте, а так же реализуя свои стремления. Именно это многообразие свойств и действий человеческой природы и есть внутренний мир или душа человека. Такое философское значение приобретает термин экология в системе философского мировоззрения, ибо, рассматриваемая как внутренний дом, может быть применима к важнейшим категориям философии: свободы, сознания, бытия, работа над которыми отражена в трудах многих русских мыслителей, а именно, Н.А. Бердяева, В.С. Соловьева, Н.О. Лосского, С.Л. Франка и других.

В творчестве Бердяева нашла яркое выражение характерная для русской философской мысли религиозно - антропологическая проблематика, связанная с поисками глубинных основ человеческого существования, постижением внутреннего духовного опыта. «Меня всегда мучили не столько богословские и догматические вопросы, сколько вопросы о смысле жизни, о свободе, о назначении человека, о вечности, о страдании, о зле» (Н. А. Бердяев "Самопознание" Москва, 1991. с. 85). Именно с такими категориями как свобода, творчество, личность, дух автор и связывает становление человека. Человек, по Бердяеву, есть загадка не в качестве организма или социального существа, а именно как личность, ее нельзя отождествить с тем, что является биологической или психологической категорией, она есть категория этическая и духовная. Личность не есть часть общества или универсума. Напротив, общество есть часть личности, ее социальная сторона, равно как и космос есть часть личности, ее космическая сторона. Иными словами, личность - это микрокосм, универсум в индивидуально неповторимой форме, соединение универсального и индивидуального. «Истоки человека лишь частично могут быть поняты и рационализированы. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек - микрокосм и заключа-

ет в себе все. Но актуализировано в его личности лишь индивидуально-особенное. Человек есть также существо многоэтажное” (Н. А. Бердяев ”Самопознание” Москва 1991.с.14)

В творчестве известного русского мыслителя В. С. Соловьева религиозно – антропологическая тема продолжает свое развитие. Согласно автору, в мире действуют две неразрывно связанные между собой субстанции – абсолютное сущее (бог) и абсолютное становящееся (человек). В последнем находит свое проявление мировая душа, которая раскрывается через свободу к Богу и материальному началу. Основу человеческой сущности составляет душа, как начало духовное, свободное от природных условий, но способное “воспринимать божественное начало в себе самом”. В этом процессе проявляется “освобождение человеческого самосознания и одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала” (Хрестоматия по истории философии М. 1997. с. 287).

Подобные взгляды русских мыслителей иллюстрируют живой интерес к проблеме человеческой природы, не зависящий от времени и исторической ситуации. Будучи отнесенным к сфере философского знания, этот вопрос приобретает право на безграничное существование и такое же количество вариантов его разрешения. Антропологическая тема – центральная в структуре философского знания, т.к. раскрывает глубины человеческой сущности, ее внутренний мир. Однако превалирование в нем тех или иных черт, либо положительных, либо отрицательных, сказывается на окружающем мире. В результате деятельности последних в мире обостряется экологическая проблематика, разрешить которую сейчас усиленно пытаются, но на внешнем, а не на внутреннем уровне. Человек не должен забывать о том, что он часть природы, и что, разрушая гармонию мира, он рушит и свою внутреннюю, а должен создать и сохранить ее внутри себя как можно дольше. А помочь ему в этом может восхищение и творческое созидание огромного микрокосма, воплотившего в себе все многообразие жизни. И пока человек не перестал стремиться к новым рубежам самопознания, возможно, именно в окружающей его природе он сможет найти ответы на все свои вопросы, чтобы когда-нибудь стать совершенным, но микрокосмом.

К вопросу о «внутренней» легитимности политических организаций – взгляд нового институционализма

Кокарев Константин Павлович
студент

*Тюменский государственный университет, Институт истории и политических наук,
Тюмень, Россия
E-mail: kkokareff@yandex.ru*

Дискурс кризиса легитимности появился относительно давно: уже в 70-е годы XX века он был выражен Ю. Хабермасом в книге «Кризис легитимности при позднем капитализме», однако подобные идеи обсуждались и ранее. «Кризис» подразумевает то, что современное государство становится менее популярным, менее поддерживаемым своим населением (например, Доган 1994; Доган 1999). В подтверждение этому приводится масса убедительных фактов: от опросов общественного мнения до электоральной статистики и данных о частоте кампаний против реализуемых государственными институтами решений. Нередко также говорят о кризисе легитимности национального государства, торжестве супра- и инфранационализма, новой модели управления и проч. (Делла Сала, 2005; дискуссии о будущем Евросоюза). Все эти факты могут получить и несколько иную интерпретацию, если связать перечисленные выше данные с «освобождением», в первую очередь, западных демократий, плюрализацией общественного мнения и образов жизни, равным доступом всех традиций к принятию политических решений. Конечно, в полной мере это вряд ли возможно, но определенные подвижки в этом направлении есть. Такой аргумент трудно оспорить. Даже падение интереса к политике можно связать с развитием личной свободы в понимании Б. Константа. В свете последних событий: вызова современному либеральному светскому государству в лице международного терроризма, массовых акций народного неповиновения - можно увидеть, как государству приходится решать фундаментальный вопрос о своих полномочиях. Он тем более актуален потому, что зачастую решения приходится принимать в цейтноте, а значит, очень многое зависит от внутренней среды политического ин-

ститута. То есть успех проводимой политики зависит не от легальности, а именно от легитимности.

Именно поэтому становится интересной проблема «внутренней» легитимности политических институтов. В политологии легитимность определяется, в том числе через нормативный консенсус между управляющими и управляемыми, который подтвержден ссылкой на общую веру (Ачкасов и др. 1996, С.50-51). При этом легитимность может быть разделена на внешнюю (оценка института его «внешней средой» в смысле системного анализа) и внутреннюю (оценка участниками деятельности внутри института своего права принимать определенные решения). Если проблема «внешней» легитимности получила в современной политологии достойное развитие, то вопрос о легитимности института в аспекте самооощущений его членов, по нашему мнению, изучен не достаточно. Этому способствовало то, что при анализе «внешней» легитимности к политическим институтам относились скорей как к «черным ящикам», относительно действия/бездействия которых граждане выносят некоторые суждения и формируют представления-оценки. Подобное отношение было обусловлено и тем, что данный подход преобладал и был крайне продуктивен в сравнительной политологии (Питерс 1999). Однако существует и другое направление, которое сначала подспудно возникло в теории организации и менеджменте как науке, а потом было под влиянием самых разных источников выражено в таком направлении как новый институционализм.

Здесь нам в первую очередь интересны Д. Марч и Дж. Ольсен с их нормативным институционализмом. Вообще, вопрос о том, что такое нормы, как они могут изменяться и что их определяет, является дискуссионным и в зависимости от теоретической позиции имеет разные решения. Мы не ставим задачи описать все возможные варианты обоснования институциональных правил в новом институционализме в политологии, а стремимся показать, что этот вопрос имеет крайне важные практические импликации и требует дальнейшего развития.

Нормативно предполагается, что политические институты будут обеспечивать Парето-оптимальность (что для сферы политики является куда более значимым требованием, нежели для экономики). В то же время мы скорее можем наблюдать обратное, что, видимо, имеет свои причины. Можно обратиться к историческому институционализму, который говорит о том, что такое положение вещей возникает из неравного распределения ресурсов и власти, либо - к теории организационного изоморфизма П. Димаджио и У. Пауэлла, которая говорит, что соревнование институтов (в том числе и политических) требует не только конкурентных преимуществ, что не так актуально для государства, поскольку оно остается монополистом по многим своим функциям, но и легитимации ссылкой на «общие» правила, стандарты, т.е. нормы, соответствующие институциональному полю (Патрушев 2001, С. 172). Считается, что «копирование» институтов невозможно, но использование чужой модели предполагает и использование ценностей, с этой моделью связанных, поскольку только в этом случае возможна нормальная работа нового института. Несмотря на полезность исследования истории института, моделей повлиявших на его развитие, центральным должно быть определение «набора ценностей, на основе которых члены организации принимают решение и сроят своё поведение» (Питерс 1999, С. 221).

На наш взгляд одним из важнейших направлений исследования может стать изучение идей и ценностей, легитимирующих институт или организацию в глазах его участников, потому что так создается видение внешнего и внутреннего образа института у его членов, формулируется его миссия или message. Поскольку этот образ должен накладывать отпечаток на каждого, им во многом определяется и эффективность работы и варианты распределения результатов деятельности. Зачастую качество работы политических институтов зависит не от формальных правил, а от неформальных, поэтому интересно было бы проследить, как государственное управление зависит от норм «внутренней» легитимации своей деятельности. Может быть, здесь удастся прийти к более четким результатам, чем при изучении «внешней» легитимности.

Материалом для анализа здесь могут быть внутренние уставы, стереотипы поведения, свойственные членам того или иного института, статистические данные разного рода. Такой подход позволяет отказаться от наивного реформизма, связывающего измерение качества государственного управления с изменением законодательной базы, эту деятельность регла-

ментирующей, и, с другой стороны, позволит создавать более совершенные законы, так как будет иметь в виду реальные показатели функционирования политического института.

Литература:

1. Ачкасов В.А., Елисеев С.М., Ланцов С.А. (1996) Легитимация власти в постсоциалистическом российском обществе. - М.: Аспект-Пресс, 1996. - 125 с.
2. Делла Сала В. (2005) Неравные стороны треугольника: демократия, гражданское общество и управление // ПОЛИТЭКС=POLITEK: политическая экспертиза. Альманах. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. - С. 135-150.
3. Доган М. (1994) Легитимность режимов и кризис доверия // СОЦИС. - 1994. - №6. - С. 147-157.
4. Доган М. (1999) Эрозия доверия в развитых демократиях // МЭиМО. - №5. - С. 85-93, МЭиМО. - №6. - С. 38-45.
5. Патрушев С.В. (2001) Институционализм в политической науке: этапы, течения, идеи, проблемы // Политическая наука. - 2001. - №2. - С. 149-189.
6. Питерс Б. Г. (1999) Политические институты: вчера и сегодня // Политическая наука: новые направления. - М.: Вече, 1999. - С.218-232.
7. Шастико А.Е. (2002) Новая институциональная экономическая теория. - 3-е изд., перераб. и доп. - М.: Экономический факультет МГУ, ТЕИС, 2002. - 591 с.

Некоторые черты кибер-религиозности на примере пастафарианства

Колкунова Ксения Александровна

студентка

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: coffeegirl@inbox.ru

В сети Интернет существует огромное количество сайтов, так или иначе затрагивающих вопросы религии. Среди них выделяются Интернет Церкви (ИЦ), также иногда именуемые кибер-церквями или кибер-религиями. Уже многие конфессии пользуются возможностью ведения проповедей в Сети с помощью веб-камер. Но современные технологии позволяют не только это. Например, на сайте Церкви Дураков [<http://churchoffools.com/>], спонсируемом Методической Церковью, все желающие могут принять участие в богослужениях или просто «побродить» в виртуальном пространстве храма. И такой сайт не единичен.

Другой разновидностью ИЦ являются религии, не имеющие «спонсора», «партнера», или иного рода предшественника среди реальных, существующих вне Сети, религий. К таким относятся, например, преслитериане, почитатели Элвиса Божественного, и наши сегодняшние герои, последователи Flying Spaghetti Monsterism (FSM, Церковь Монстра Летающих Спагетти) [<http://www.venganza.org/>]

Религия FSM основана летом 2005 года выпускником Орегонского университета Бобби Хендерсоном в знак протеста против решения Совета по делам образования штата Канзас о преподавании креационизма в школах вместе с эволюционной теорией Дарвина. В своем открытом письме этой организации Бобби Хендерсон призывает выделить в школьной программе равное количество часов и религии Монстра Летающих Спагетти. В противном случае он угрожал правовыми мерами. В трех ответах представителей этого Совета была выражена поддержка его позиции; один из чиновников написал, что эта позиция является серьезным оскорблением, цель которого — высмеять Бога. Но некоторые последователи Хендерсона, называющие себя пастафарианцами, утверждают, что они испытали на себе Макаронное Прикосновение придатка Монстра и что пастафарианизм является единственной истинной религией в мире.

Многие утверждения Хендерсона являются сознательной пародией на креационистские положения:

Невидимый и необнаруживаемый Монстр Летающих Спагетти сотворил Вселенную, начав творение с горы, деревьев и «карлика» («a midget»). Бобби Хендерсон создал рисунок, на котором запечатлен акт Творения. Последователи пастафарианства считают это достаточным доказательством акта творения. Все доказательства эволюции были сознательно

оставлены этим существом. Монстр продолжает управлять человеческими делами при помощи своего макаронного прикосновения. Бобби Хендерсон является пророком этой религии. Неуважительно учить пастафарианским верованиям, не нося на себе выбранный Им костюм — полное пиратское облачение. Достаточным объяснением этой детали будет то, что в противном случае Монстр разгневется. Глобальное потепление, землетрясения, ураганы и другие природные катастрофы являются прямым следствием уменьшения количества пиратов начиная с XIX века. (приводится график, соотносящий среднемировую температуру с числом пиратов. Наглядно выражена прямая пропорциональность). Молитвы пастафариан принято завершать словом «Ramen» («лапша», созвучно английскому «Amen»).

Письмо Хендерсона привлекло внимание общественности, о нем писали многие Интернет-СМИ и юмористические сайты. В декабре 2005 года Хендерсону выплатили 80 тысяч долларов на написание Евангелия Монстра Летающих Спагетти. Прибыль от продаж этой книги будет потрачена автором, по его словам, на строительство пиратского корабля и путешествия с целью проповедовать и обращать людей в истинную веру. Выпуск книги ожидается 28 марта 2006 года. В августе известный Интернет-ресурс BoingBoing [<http://www.boingboing.net>] объявил награду в 250 тысяч долларов всякому, кто предоставит эмпирическое свидетельство того, что Иисус Христос не является сыном Монстра Летающих Спагетти (хотя вера в Христа и не является частью FSM). Вскоре после этого награда была повышена до миллиона долларов.

В письме Хендерсона, с которого и начинается история этой религии, говорится, что последователей религии уже более Десяти миллионов. Сейчас, возможно, эта цифра уже близка к действительности. Среди пастафариан выделились «протестанты», т.н. Демуристическая Церковь [<http://www.demurism.info.ms/>]. Они следуют идеям второго, Бананового Пророка, также называемого Неопророком и Скромным Пророком. Они убеждены, что официальная Церковь Монстра Летающее Спагетти неправильно интерпретировала слова первого пророка Бобби Хендерсона. Пророчество должно рассматриваться символически и метафорически, а не буквально. Самоназвание демуризм — от англ. Demurrer, тот, кто в суде сомневается, что подзащитный говорит правду. Так, например, пират — метафора того, какими нам следует быть: контролировать мир, не подчиняясь властям, использовать все меры для достижения своей цели. Эти качества особенно важны для мира, в котором бог умер.

Протестантам от пастафарианства свойственнее пессимизм: с их точки зрения, глобальное потепление связано не с числом пиратов, а с начавшимся гниением Монстра, которое и вызывает парниковый эффект. Процесс гниения может быть практически бесконечным, ведь монстр очень велик, но когда он умрет, навсегда будет закрыт вход в рай. Этот день называется Армагеддоном. Человечеству придется бороться за свое существование, поэтому задача всех людей — создать свой собственный рай на земле.

Мы видим, как в таком новообразовании, как пастафарианство ярко выражены следующие черты: пародийность, зачастую — высмеивание традиционных религий, социальная позиция (в данном случае — отношение к стандартам школьного образования), определенная реакция на экологическую ситуацию.

В то же время это не примитивное копирование штампов, и кроме чувства юмора создателям кибер религий такого типа присущ тот же пафос, что и вошедшим в историю вестникам других религий, взять хотя бы различие гедонистической, полной радостного ожидания пребывания в раю Церкви Бобби Хендерсона и пессимистическое, даже стоическое мироощущение демуристической церкви.

Исторические и теоретические предпосылки философско-теологической антропологии ранних квакеров

Комаров Юрий Александрович

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: yuri_komarov@mail.ru

Для правильного понимания учения квакеров о человеке необходимо исследовать основные исторические и теоретические предпосылки, повлиявшие на формирование философско-теологических взглядов и идей основоположников движения и доктрины квакеров. В данном докладе сделана попытка представить краткий обзор исторических событий и богословско-философских воззрений, сыгравших наиболее значимую роль для становления религиозной мысли Джорджа Фокса и Роберта Баркли. Для решения поставленной задачи рассматривается общественно-политическая ситуация в Англии в середине XVII в. и прослеживается ее взаимосвязь с теми идеями христианской мысли, которые оказались существенными для квакерских теологов.

В XVI веке, при короле Генрихе VIII (1509 – 1547), Реформация в Англии привела к преобразованиям в церкви, сравнимым с теми, что были осуществлены в Германии и скандинавских странах лютеранами. Со второй половины XVI по вторую половину XVII века главной силой в английских внутренних делах становятся пуритане, которые, вдохновляясь учением Кальвина, стремились «очистить» церковь от «отбросов папства». Английская революция середины XVII века стала началом новой эпохи. Она провозгласила принципы нового, буржуазного, общества, сделала необратимым процесс становления буржуазных порядков не только в Англии, но и в Европе. Важной предпосылкой развития религиозной идеологии пуританских течений является перевод Библии на английский язык в 1611 г., вошедший в историю как перевод короля Якова (King James Bible).

Доктрина квакеров, как и протестантизма вообще строится на базе христианского учения о грехе и спасении. В учение Общества друзей непосредственно и в переосмысленной форме вошли общепротестантские идеи, выдвинутые М. Лютером и Ж. Кальвином в ходе Реформации в Европе: «только Писание», «только верой», «только благодатью», «слава только Богу» и принцип «священства всех верующих». Фокс, а впоследствии и Баркли, переосмыслили основные протестантские постулаты XVI в., соединив позицию индивидуализма в понимании восприятия откровения и критерия религиозной и нравственной истины – утверждение приоритета над Писанием Божьего Духа, действующего во внутреннем мире человека, с антропологическим оптимизмом – учением о способности человека к непосредственному общению с Богом, к познанию религиозной и нравственной истины и к духовному самосовершенствованию.

Литература:

1. Джонсон Дж. (Johnson J. E.) Общество друзей. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003.
2. Дуглас Дж. (Douglas J. D.) Фокс, Джордж. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003.
3. Жук С. И. От «Внутреннего света» к «Новому Ханаану»: квакерское общество «средних колоний». - Днепропетровск: ДДУ, 1995.
4. Кернс Э. Дорогами христианства. – М.: Протестант, 1992.
5. Меланхтон Ф. Аугсбургское вероисповедание. // Мартин Лютер. 95 тезисов. / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. – СПб.: Роза мира, 2002.
6. Митрохин Л. Н. Протестантская концепция человека. // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969.
7. Никонов К. И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). – М.: Издательство Московского университета, 1983.

8. Павлова Т. А. Квакерское движение в Англии (вторая половина XVII - начало XVIII в.). // Религии мира. История и современность. - М.: Наука, 1982.
9. Пучков П. И. Квакеры. // Народы и религии мира. Энциклопедия. - М.: Большая Российская Энциклопедия, 1999.
10. Райт Д. Ф. (Wright D. F.) Протестантизм. // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003.
11. Forell, George W. Lutherans. // New 20th-Century Encyclopedia of Religious Knowledge. Second Edition. Ed. by J. D. Douglas. Grand Rapids, Michigan: Barker Book House, 1991.
12. Gwyn D. Apocalypse of the Word. The Life and Message of George Fox. – Richmond, IN: Friends United Press, 1986.
13. Reay B. The Quakers and the English Revolution. – London, 1985.
14. Russel E. The History of Quakerism. – NY, 1943.

Ариософия и академическое религиоведение

Кондратьев Андрей Викторович

студент

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

Ариософия, как направление европейской мысли конца 19 – начала 20 в., сформировалась на пересечении германского мистицизма, синкретического оккультизма теософии, а также самых разнообразных академических дисциплин, в опоре на которые австрийские и немецкие патриоты-романтики рубежа веков пытались высказать свои ключевые интуиции. Поскольку интуиции эти носили ярко выраженный мифологический характер, а тексты, в которых они высказывались, изобиловали религиозно-философскими концепциями и понятиями, нередко претендуя на статус спасительного откровения, они вполне могут быть рассмотрены как порождение неоромантического возвращения вспять – к народным мифам и легендам, а также как манифест некоторого «нового религиозного движения», популярности которого в Европе помешали стремительные события «европейской революции», а также последовавший за ней период сознательной демифологизации. Не исключая определенной правоты обеих указанных трактовок ариософии, а также, не настаивая на их исключительности, автор настоящей статьи все свои симпатии оставляет за первой из них (Йост Херманд, Джордж Моссе), сильно потесненной в последние годы сторонниками второй теории (Вильфред Дайм, Эдуард Гугунбергер, Роман Швайдленка и др.), которые видит в ариософском движении одну из «новых, нетрадиционных религий», или, что еще хуже, «сект». Даже если ариософия и может быть названа «религией», что, конечно же, потребует от нас множества терминологических уточнений, то уж никак не «новой», и, тем более, не «нетрадиционной». Хотя бы уже потому, что в эпоху тотального засилия позитивизма, агностицизма и скептицизма авторы ариософского направления встали на защиту метафизики, традиции, национальной архаики, возвращения к истокам.

Защита велась от нападений сразу с нескольких сторон: из «лагерей» авраамических (иудеохристианских), атеистических («постхристианских») и просто антигерманских. Поэтому задача ариософских текстов состояла не в создании платформы чего-то нового, необычного, экзотического (как у большинства основателей НРД), а в емкой и полновесной актуализации своего народного мифа, как правило, языческого, хотя и не всегда. При этом ариософы опирались на разработки крупнейших европейских религиоведов, в первую очередь, германистов, санскритологов, папирологов и фольклористов. Была создана оригинальная метода интерпретации Библейского текста, намечены самобытные способы изучения рун и других сакральных знаковых систем. Ариософы обращались к различным научным дисциплинам, позволявших глубже проникнуть в тайны древнейших культов и традиций. Разброс этих дисциплин был необычайно широк: от геральдики и сакральной географии (у Гвидо фон Листа), дуалистической антропологии (у Ланца фон Либенфельса), интегральной рунологии (у Германа Вирта, Карла Теодора Вайгеля и Фридриха Бернхарда Марби), общей теории символов (у Рудольфа Джона Горслебена) – до праисторической географии, истории и классической филологии (у Эрнста Краузе). Эта попытка широкого меж-

дисциплинарного синтеза предпринималась на основе религиоведения, которое, в свою очередь, проистекало из поиска народно-эзотерических корней германства и продуманной дифференциалистской позиции. Синтез ариософов встречал множество возражений со стороны кафедральной науки, прежде всего, со стороны германистов и филологов-классиков. Выдвинутая теоретиками ариософии заявка на создание германской науки о религии рассматривалась не иначе как вызов и прямая угроза самой парадигме классического религиоведения.

Особенно показательным здесь является неприятие сторонниками строгого академизма работ Германа Вирта (1885-1981): «Происхождение человечества», «Священный язык человечества», «Изначальная религия Европы и Экстернштайн» и др. Немецкими учеными было выпущено несколько сборников «антивиртовской мозаики», где широчайший синтез этого ариософа разбирался на фрагменты, каждый из которых признавался научно несостоятельным. При этом было упущено самое главное: теория Вирта рассматривалась как «паранаука», в то время как Вирт (вполне в духе ариософской традиции) стремился к созданию не столько научной, сколько мифологической системы. Его главной задачей было не изобретение, а реконструкция, речь велась не о концепциях гуманитарного знания, а об архетипах праистории и «Бого-Мировоззрении», которое было свойственно человеку древнейшей северной традиции. Вирт открывал в науке новую эпоху, а академики старались этому воспрепятствовать, защищая остатки Просвещения и т.н. «классическую рациональность». В результате Вирт так и остался фигурой по достоинству неизученной, оклеветанной и забытой, а на ариософском проекте глобальной реконструкции был поставлен позорный крест.

Сегодняшняя задача академического религиоведения состоит в том, чтобы, не повторяя ошибок столетней давности, критически пересмотреть свои просвещенческие предпосылки, опираясь, хотя бы, на ту школу историков религии, которая была основана Мирчей Элиаде. Затем – рассмотреть историю ариософии не в качестве «несостоявшегося гуманитарного знания» и не как паранауку, а как закономерный эпизод развития европейского духа, как поразительный факт истории религии. Для этого есть все основания: ариософы оставили богатейший архив неисследованных текстов, большая часть которых является памятником живой мысли о германском народе и его верованиях, если даже не откровением как таковым. Существуют даже варианты «арисофской Библии», альтернативной Торе и, по мнению ариософов, намного более древней, чем она. Это т.н. «Изначальная Библия Арио-Германцев», изданная в 1921 году А.Л.Геррманном, а также «Хроника Ура Линда», переведенная с древнефризского Г.Виртом. Это – немецкий аналог «Влесовой Книги» и «Славяно-Арийских Вед», широко издающихся сегодняшними русскими «арисофами». Итак, после того как попытка сделать из ариософии религиоведческую парадигму не состоялось, можно превратить эту дисциплину в объект серьезного изучения и описать как один из вариантов палингенетического движения, инспирированного образом древнейшей истории, мифом о культуртрегерском величии германцев и образом грядущего нового цикла мировой истории. При этом помимо критики ариософии со стороны академистов необходимо учитывать еще четыре важных момента. 1. Мнение самих ариософов о задачах собственных текстов и разработок. 2. Самокритичность ариософской традиции, полемику между разными школами ариософии (напр., немецкой и австрийской), жесткие реплики того же Вирта в адрес «германтиковедов» (Germantikern) вроде Г.фон Листа и т.д. 3. Неудачу попытки превратить ариософию в «строгую науку национал-социализма» («Аненербе» Г.Гиммлера и «Ведомство Розенберга»). 4. Безусловное влияние многих ариософских и фелькиш-теорий на современное религиоведение («культурные круги» Л.Фробениуса, «поселковая археология» Г.Коссины, сравнительное языкознание и религиоведение Г.Вирта, теория «мужских союзов» О.Хефлера, и т.д.).

Антиисторицистский подход и особенности его методологии**Коньшев Сергей Олегович**

студент

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия**E-mail: csergei@yandex.ru*

Данная работа посвящена анализу «антиисторицизма» как феномена социально-философской мысли 20 века его прошлого, настоящего и возможного будущего.

Всем разновидностям теорий развития, будь то, для примера, эволюционизм или исторический материализм, присуще фундаментальное положение, согласно которому историческому процессу имманентно присуща регулярность, некоторые качества и определенная внутренняя логика. Отсюда делаются выводы о наличии у истории определённых законов по которым она развивается.

Зачатки такого подхода можно обнаружить у историков и философов античности и средних веков. Однако, только в Новое время, идея существования особых законов, которым подчиняется историческое развитие, получила своё наибольшее распространение. Мысль, о том что, задача науки истории (и более широко – науки об обществе) в том чтобы открыть законы исторического развития стала особенно популярна в 19 веке, она высказывалась и К. Марксом, О. Контом, Г. Зиммелем, М. Вебером. Собственно говоря, такой ход рассуждений был довольно популярен.

Однако наряду с ростом популярности данной идеи стали возникать и сомнения в её правильности. Начала развиваться идея о том, что история представляет собой смену единичных и уникальных явлений.

Данная мысль получила своё развитие у представителей Баденской школы неокантианства – Виндельбанта и Риккерта. Их главный вывод состоит в том, что история по самой своей природе не способна проникнуть в сущность изучаемых ею явлений, открыть их законы, что невозможно существование ни общих, ни частных исторических теорий.

Итак, мы видим , сторонников противоположной точки зрения было не мало. Это привело к тому, что в 20 веке сложилось новое оригинальное направление, получившее название «антиисторицизма», которое, как полагают приверженцы данного направления, даёт ключ к более адекватному пониманию и анализу социальной и исторической динамики.

Одним из первых исследователей, в работах которого наиболее ярко отразились и оформились идеи антиисторицизма, стал Карл Поппер. Под историцизмом он понимает взгляд, согласно которому существует процесс исторического развития, подчиненного действию определённых, не зависящих от человека сил. Если эти силы не сверхъестественные, а естественные, то историцизм предполагает существование определённых объективных законов определяющих ход исторического процесса.

В любом своём варианте историцизм предполагает если не абсолютную, то известную предопределённость истории, прохождение обществом тех или иных стадий развития, а тем самым возможность для философа и учёного предвидеть и предсказать ход истории.

Историцизму характерны следующие онтологические, эпистемологические и методологические утверждения.

Во-первых, это онтологический взгляд на историю, на то, что общество меняется лишь в установленном направлении и проходит через стадии, предопределённые неизбежной необходимостью. «Историцизм» предполагает сильный эпистемологический уклон, а именно уверенность в том, что законы истории познаваемы, что они могут быть открыты при помощи исследования. В-третьих, согласно методологическому постулату социологических исследований, «историцизм» называет конечной целью все социальных наук предсказание будущего.

Историцизм не учит, с одной стороны, бездеятельности и фанатизму и вместе с тем утверждает, что любая попытка вмешаться в социальные изменения тщетна. Если вы убеждены, что некоторые события обязательно произойдут, чтобы вы ни предпринимали против этого, то вы можете со спокойной совестью отказаться от борьбы с этими событиями.

Идея о том, что общество, подобно физическому телу, как целое, по определённому пути и в определённом направлении, - есть просто холическое недоразумение.

Надежда на то, что можно найти законы движения общества, подобные Ньютоновым законам движения физических тел, зиждется именно на этих недоразумениях. Поскольку не существует движения общества, в любом смысле подобного или аналогичного движению физических тел, не существует и законов его движения

И так из выше сказанного, антиисторическая методология делает важный для неё вывод о невозможности универсальных законов истории.

Законов эволюции не существует, поскольку эволюция обществ есть уникальный исторический случай, не имеющий аналогов. Если, что-то и можно обнаружить, так это в лучшем случае исторические тенденции, которые не дают оснований для предсказания будущего. Утверждение, удовлетворяющее существование какой-либо тенденции в определённое время и в определенном месте, не являются универсальным законом.

Литература:

1. Арон.Р. Введение в философию истории // Избранное: Введение в философию истории М.-СПб 2000. с.499.
2. Карл Р. Поппер. «Нищета историцизма» Москва, 1993.
3. Карл. Р Поппер. «Открытое общество и его враги» М., 1994.
4. Момджян К.Х. «Социум. Общество. История» Москва, 1994.
5. Семёнов Ю.И «Философия истории» Москва, 2003.

Национальные интересы России в условиях глобализации

Косоруков Артём Андреевич

студент

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

E-mail: Artem-1985@yandex.ru

Для существования, самоидентификации и развития любой нации необходимо удовлетворять присущие ей потребности, выделяемые как на основе объективных условий её существования, так и через субъективное осознание потребностей, несущее на себе влияние национальной идентичности, уникальных ценностей. Так как в мире существует множество взаимодействующих наций, которые нередко борются за средства удовлетворения своих потребностей, достижимых в некоторых случаях лишь после преодоления существенных трудностей, то в ходе этого постепенно происходит детальное осмысление объектов – предметов потребностей. Осознанные предметы потребностей составляют интерес. Понимание недостижимости в данный момент их удовлетворения, абстрактное их представление, носит индивидуальный и групповой характер, содержит как элементы групповых, общественных потребностей, так и индивидуальные черты. Понятие «национальный интерес», несущее в себе понимание интересов, свойственных и государству, и обществу, и индивиду, возникает в ходе взаимодействия государства, элементов гражданского общества и различных международных субъектов, где государство выступает скрепляющим началом интересов всех субъектов нации. Таким образом, национальный интерес – это осознанная потребность нации-государства в самосохранении, развитии и активной деятельности, направленной на удовлетворение этих потребностей. При этом необходимо учитывать, что интерес не только служит удовлетворению уже осознанных потребностей, но и порождает новые потребности по мере развития людей.

Актуальность решения российских проблем и достижения тех целей, которые диктуются её национальными интересами, особенно выпукло проявляется в условиях глобализации, которая несёт в себе как возможности, так и угрозы. Необходимо выработать государственные и иные меры по защите данных интересов, используя, в том числе, опыт других стран. Такими проблемами являются: кризис национальной идентичности, вытекающее из него некритичное заимствование иностранных культурных норм и традиций, социальная отчуждённость, отставание перемен в массовом сознании от институциональных перемен, слабое развитие институтов гражданского общества, появление этнических форм самоидентификации взамен национальных.

Глобализация, являясь объективным явлением современного мира, воздействующим на мировое сообщество и приводящим его к новому состоянию, придаёт многим из процессов в различных сферах, которые до этого протекали локально или регионально, характер глобальности, порождает определённые противоречия, разрешение которых зависит от понимания данного явления, от степени разработанности национальных интересов, от возможностей и намерений по их достижению и отстаиванию.

Глобализация может рассматриваться как процесс делегирования прав, функций от национальных государств к надгосударственным органам, возникновения нового системного свойства у процессов, которые до этого носили локальный или региональный характер. Например, международные правительственные организации вносят существенный вклад в формирование тех глобальных политических институтов, которые, являясь прототипом глобальной власти, начинают постепенно размывать суверенитет государств во внутренних и во внешних делах. Возникают противоречия между процессами глобализации, преодолевающими границы государств, и государственным суверенитетом. Однако, утрачивая роль главного игрока на международной арене, государство, обладая легитимным правом на насилие, остаётся тем стабильным центром, который отстаивает национальные интересы, сложившиеся на основе, прежде всего, относительно малоизменяющихся характеристик любой нации: территории, языка, совокупности этносов и других.

В экономике глобализация ведёт к установлению всемирного капитализма, состоящего из рынка (принципа деятельности) и корпораций как субъектов. Для защиты от давления интересов таких корпораций могут оказаться недостаточными усилия как государства, так и гражданского общества. Поэтому необходимо выработать глобальные институциональные механизмы, которые бы направляли деятельность корпораций в конструктивное русло и в максимальной бы степени отражали интересы национальных государств.

Что касается гражданского общества, то, с одной стороны, в процессе глобализации на его институты в рамках одной страны начинают оказывать всё большее влияние различные контакты извне, что повышает ответственность государства за контроль над соблюдением международного и государственного права, с другой стороны, это способствует развитию самого гражданского общества, что, в дальнейшем, может способствовать формированию глобального гражданского общества, формирующего глобальную идентичность, концентрирующего функции контроля за деятельностью государственных и негосударственных организаций, в том числе, контроля над самим процессом глобализации, что способствует корректировке нациями своих сближающихся интересов.

Так как именно в сознании человека преломляются все общественные процессы, человек является конечным объектом и первичным субъектом глобализации. Являясь составной частью гражданского общества, индивид имеет все шансы влиять на изменение приоритетов в национальных интересах.

В процессе сближения наций, отстаивания ими всё более пересекающихся национальных интересов, им будет легче противостоять авторитарным тенденциям на международной арене, ведущим к замене подлинно общемирового интереса интересом какого-либо одного государства или группы государств. Таким образом, не будут допускаться односторонние действия какого-либо субъекта на международной арене, способные подрывать защищаемые им ценности, которые преподносятся им отличными тех, которые провозглашают страны-агрессоры. Ведь с подрывом доверия к такому субъекту могут быть подрваны и те ценности, которые действительно могли бы послужить составными компонентами фундамента новой глобальной идентичности.

Глобализация постепенно приводит к формированию в гражданском обществе каждой нации элементов глобального гражданского общества. Этот процесс проистекает из необходимости удовлетворения национального интереса, который в силу объективных закономерностей глобализации, требует усиления взаимозависимости наций. Национальный интерес является одним из относительно устойчивых ориентиров, который помогает в ходе данного процесса придерживаться пути максимального учёта национального интереса каждой страны. Из всего вышесказанного следует, что национальный интерес – это необходимый элемент, выступающий одновременно и причиной, и следствием, в построении глобальной политической системы, глобального гражданского общества, являющихся составной частью «глобальной нации».

Учитывая неоднозначность глобализации возникает дилемма: отказаться, изолироваться от глобализации, чтобы предотвратить все её издержки, или внедрять институциональные механизмы, которые будут решать проблемы по мере их появления. Наиболее вероятным путём эволюции национальных интересов России является учёт в её национальных интересах тех выгод и угроз, которые несёт с собой глобализация (включение новых осознанных потребностей), включающий в себя как формальные, так и неформальные механизмы контроля и извлечения выгоды.

Метарелигиоведение как область знания

Костылев Павел Николаевич

старший научный сотрудник

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

E-mail: relig@yandex.ru

Религиоведение как комплексная отрасль знания может быть представлено как в виде ряда разделов – философии, социологии, психологии, феноменологии, истории религии (Основы религиоведения, 2005), так и в виде общего и частного религиоведения (Овсиенко, 2004). Теоретическая рефлексия над комплексом наук о религии порождает метарелигиоведение, в последние годы понимаемое как независимая дисциплина в рамках религиоведения (Красников, 2004).

Разделы религиоведения отражаются в тематике метарелигиоведения как история, методология, психология и социология религиоведения. История и методология как зарубежного, так и отечественного религиоведения были уже предметом исследования (Религиоведение, 2000; Красников, 2004; Fitzgerald, 2000), однако психология и социология религиоведения пока не разработаны. Следует отметить, что метарелигиоведческие дисциплины не являются простыми надстройками над разделами религиоведения (история истории религии, философия социологии религии), но изучают в разных аспектах религиоведение в целом и религиоведческое сообщество в целом.

Кроме формально-логических, рациональных методов познания религиовед владеет и иными приёмами постижения объекта; познавательное значение имеют и чувства, «вчувствование» (Основы религиоведения, 2005) – специфика эмпатии как метода религиоведческого познания может быть отнесена именно к области психологии религиоведения.

Социология религиоведения нацелена на изучение конкретики профессиональной реализации выпускников-религиоведов. Как нам кажется, лишь социология религиоведения способна, опираясь на корпус метарелигиоведческих дисциплин, предоставить адекватную действительности картину реального положения дел в религиоведении как системе научной деятельности – и религиоведении как элементе (в разных смыслах) высшего профессионального образования, как бы «завершая» тематику метарелигиоведения как области знания. Социология религиоведения может строиться подобно социологии науки либо же социологии образования, используя в качестве объясняющих установок любую социологическую парадигму – от теории групп до сетевой теории (Коллинз, 2002).

Мы надеемся, что религиоведческое сообщество России достаточно развито, чтобы озаботится наконец анализом собственных оснований – ведь вне рамок подобного исследования нет возможности понимания места и роли религиоведения в системе гуманитарной науки, системе высшего образования и в современном мире. Отсутствие четкого представления о мировоззренческих основаниях, целях, задачах и методах религиоведческих исследований (такое представление может дать метарелигиоведение), в конечном итоге может привести к потере целостности религиоведческой науки, коллапсу исследовательской деятельности, стагнации учебного процесса на более чем тридцати кафедрах религиоведения (и философии религии) России, утрате понимания единства предметной области и распаду религиоведения на ряд слабо взаимосвязанных религиоведческих дисциплин.

Литература:

1. Коллинз Р. Социология философии: Глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1281 с.

2. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. – 148 с.
3. Овсиенко Ф.Г. Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение: научно-теоретический журнал. – Благовещенск: Издательство АмГУ, 2004. – №2. – С. 116–130.
4. Основы религиоведения: Учеб./ Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, К.И. Никонов и др.; Под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 2005. – 507 с.
5. Религиоведение: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов: Пер. с англ, нем., фр. / Сост. и общ. ред. Красникова А.Н. – М.: Юрайт, 2000. – 799 с.
6. Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. – N.-Y.; Oxford: Oxford University Press, 2000. – 284 p.

Характерные черты унитарной формы государственного устройства

Кочетков Егор Евгеньевич

студент

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

В современной политической науке существуют два подхода к пониманию формы государства: одни исследователи сводят ее исключительно к форме правления, другие же рассматривают как совокупность трех элементов – формы правления, политического режима и формы государственного устройства.

Под формой государственного устройства понимается административно-территориальное строение государства, которое раскрывает характер взаимоотношений между его составными частями, между национальными (центральными) и субнациональными (региональными) органами государственной власти.

По форме государственного устройства существующие в современном мире государства можно разделить на три большие группы: унитарные, федеративные и конфедеративные государства. Наличие конкретной формы государственного устройства в определенной стране зависит от целого ряда исторических, географических, экономических, социокультурных и иных условий. Именно они определяют специфику наличной формы государственного устройства.

Каждая из форм государственного устройства разнообразна. Унитарная форма государственного устройства является преобладающей в современном мире. К числу унитарных относятся большинство европейских стран (Великобритания, Франция, Италия, Швеция, Норвегия, Финляндия, Греция, Испания, Нидерланды, Португалия и др.), практически все страны, Азии, Африки и Латинской Америки (Федерализм, 2000).

Унитарное государство представляет собой единое государственное образование, состоящее из административно-территориальных единиц, которые подчиняются центральным органам власти и не обладают элементами государственного суверенитета. Для унитарного государства характерны следующие признаки:

1) единые, общие для всей страны высшие представительные, исполнительные и судебные органы, которые осуществляют верховное руководство местными органами власти;

2) единые для всей территории конституция, система законодательства, гражданство, денежная система, обязательная для всех административно-территориальных единиц общая налоговая, кредитная и т.д. политика;

3) составные части унитарного государства (области, департаменты, округа, провинции, графства и др.) государственным суверенитетом не обладают. Они не имеют своих законодательных органов, самостоятельных воинских формирований, внешнеполитических учреждений и других элементов государственности. В то же время местные органы в унитарном государстве обладают известной, а иногда и значительной самостоятельностью. По степени их зависимости от центральных органов унитарное государственное устройство может быть централизованным или децентрализованным. Государство принято считать централизованным, если во главе местных органов власти стоят назначенные из центра чиновники, которым подчинены органы местного самоуправления. В децентрализованных унитарных государствах местные органы государственной власти избираются населением и

пользуются значительной самостоятельностью в решении локальных вопросов. Имеются и смешанные системы местного государственного устройства, в которых присутствуют признаки централизации и децентрализации;

4) унитарное государство, на территории которого проживают небольшие по численности национальности, широко допускает национальную и законодательную автономию. Например, в Судане, согласно закону о самоуправлении Южных провинций 1972 г., автономное право предоставлено Южному региону. Там создан выборный региональный народный совет, который формирует исполнительный орган – Высший исполнительный совет. Самостоятельные автономные образования имеются в составе Азербайджана, Таджикистана, Грузии и других унитарных государств (Мишин, 1996);

5) все внешние сношения осуществляют центральные органы, которые официально представляют страну на международной арене;

6) единые вооруженные силы, руководство которыми осуществляется центральными органами государственной власти.

Литература:

1. Мишин А.А. (1996) Конституционное (государственное) право зарубежных стран. М.
2. Федерализм: Энциклопедия. (2000) М.: МГУ. С. 548-549.

Дорациональные основания языковых практик в становлении культурных парадигм

Кребель Ирина Алексеевна

старший преподаватель

Омский государственный университет, Омск, Россия

E-mail: krebel@rambler.ru

В современных условиях тотальной глобализации нельзя не задуматься о ее собственных основаниях. Настоящая работа нацелена на прояснения таковых оснований, что, на наш взгляд, позволит более детально разработать и определить понимание этого феномена – «тотальная глобализация». Проблема глобализации, как полагают исследователи, интересует западную культуру (а вместе с ней и российскую, на сегодня во многом согласную на процесс ассимиляции и механического подражания западной как более успешной, прагматически ориентированной, демонстрирующей материальное воплощение результатов специфики собственных культурных практик) постольку, поскольку это удовлетворяет ее лидерские интересы как в экономическом, политическом, так и в культурном контексте. Так глобализация представляется как процесс подчинения, «идеологическая маскировка войны, которую западный мир во главе с США ведет за господство над всем человечеством», так называемая идеологическая глобализация. Это одно из определений контекста глобализации, причем глобализация понимается здесь негативно, однако, на наш взгляд, данный феномен не может и не должен рассматриваться из сугубо политических оснований хотя бы потому, что значение самой категории косвенно означает «всеохватный» и имеет планетарное значение, что в мыслительном, культурном контексте может быть расценено и положительно, а именно как *возможность социокультурного синтеза, обмен культурными ресурсами, межкультурная коммуникация, интеграция различных методических практик в становлении и культуры и методологии ее исследования*. Такое восприятие феномена глобализации акцентирует антропологический модус в значении рассматриваемой категории и наша исследовательская задача – прояснить те основания, из которых так понимаемая глобализация культуры, духовных практик становится возможной.

Тематическим полем так решаемой задачи нами выбирается пространство языка как основания, на наш взгляд, любой национальной культуры, во-первых, и как семиотическая система, содержащая семантико-синтаксический ресурс для различных тематических выражений, во-вторых. Причем, актуализация второго значения языкового целого допускает понимания языка как семиозиса в плане универсальной системы эпистемологизации и концептуализации смыслов; с позиции внутренней структурности, имеющей метаязыковое значение, языковой феномен может быть рассмотрен полифункционально – и как методология (универсально) и как лексико-семантический ресурс (национально). В подкрепление нашей языковой позиции мы обращаемся к работе М.Фуко, выполненной в традициях структурализма – «Археология знания», где автор и предлагает рассматривать языковую систему в

качестве самодостаточной полидискурсивной модели, с одной стороны, укорененной в трансцендентальности человека, его воли, с другой – самостоятельно культивирующей дискурсы, тексты культуры. Указанная традиция и работа представляет интерес постольку, поскольку автор формулирует *принципы* "археологии знания" как особой дисциплины, которая изучает историю *идей, наук, ментальностей*, выявляя взаимодействия между различными видами речевых практик, зафиксированных в разного рода исторических документах, а также между речевыми практиками и внеязыковыми "структурами повседневности" — экономическими, социальными, политическими и другими. Именно сами *принципы* "археологии знания" представляют интерес, выступая одновременно исследовательскими принципами, на которых мы постараемся выстроить собственную модель понимания оснований самого языка как оснований культуры, причем оснований, понятых универсально в отношении разных культурных практик и разных национальных языков, так называемых «археологических» оснований, или, что точнее, *дорациональных архетипических*, имплицитных как самому языку, так человеческому.

На наличие таких оснований указывают работы антропологов, культурологов (К.Леви-Стросс, Л.Леви-Брюль, М.Элиаде, К.Кастанеда), проблематизируя в основном *человеческое*, но косвенно касаясь и *языкового*; экспликация оснований *человеческого* фундирует концептуальную позицию психоанализа традиции К.Г.Юнга. Единство онтологических оснований человеческого и языкового раскрывается и прорабатывается в феноменологии М.Хайдеггера. Так организованный контекст и расставленные эпистемологические приоритеты позволяют конкретизировать поставленную проблему – из каких оснований возможен процесс культурной интеграции, глобализации и какая метода должна быть избрана, чтобы эти основания адекватно эксплицировать и описать. При решении поставленных вопросов заявленного проблемного поля, на наш взгляд, станет возможным проследить становление различных *культурных парадигм*, т.е. систем методов исследования с присутствием каждой из них собственной специфики ментальности, собственного семантико-синтаксического ресурса, собственного способа бытия.

Первоначально необходимо договориться о том, что нами будет пониматься непосредственно под категорией *дорационального*, а также оговорить *цель* ее включения в пространство работы. Ситуация такова, что на современном этапе в мыслительных практиках предметом исследований, методом, пространством самой мысли определяется язык, который различными направлениями описывается по-разному, в зависимости от того, какая из сторон языкового целого интересует исследователя – прагматическая, системно-структурная, логико-гносеологическая, эпистемологическая, заязыковая. Следует подчеркнуть, что языковая реальность настолько же разнообразна, многопланова, насколько разнообразна и многопланова деятельность человека, рассматриваемая под разными углами зрения – онтологическим, гносеологическим, социальным, психологическим. Следует добавить также, что ограничение оснований языковой реальности только *пространством сознания*, т.е. исследование его внутренней организации только с позиции адекватности законам логики (чем занимаются, например, такие направления как аналитическая мысль, структурная лингвистика и психолингвистика), закрывает выход в те плоскости языка, которые в традиции русской философии принято называть *метафизическими*, выход к тому *пределу*, который в артикуляции синтетичен и отсылает к Логосу – «слову, мысли и самому самосознанию». А.Ф.Лосев называет эту среду языка – эйдетическая реальность. Поэтому исследование языка в целом и его структурной компоненты – слова – в частности, в предметном социальном пространстве, в прагматическом ключе, конечно же, требует различных знаний о языке, как философских (логика, логистика, риторика), так и собственно научных (лингвистика), но при этом подчеркнем, что эти знания ориентированы на экспликацию отношения означаемое – означающее, на предметную реальность, окружающую человека. Те вопросы, которые касаются внутреннего мира, связаны с духовным опытом, не могут найти решения средствами предметного языка, поэтому необходимо проблематизировать основания самого языка, т.е. его метафизику, тот дорациональный слой, который предшествует *рациональному*, или – *семантико-синтаксическому выражению*. Этот дорациональный пласт соотносим нами с хайдеггеровским пониманием категории *бытия*. Кроме того, в *методологическом аспекте* адекватным способом редукции к этому уровню, полагаем, также выступает *феноменологическая методология хайдеггерианской традиции*. Показательно, что эта методоло-

гия осуществляется как за счет распаковки смыслов языка (деструкция, вскрытие внутренней формы), так и в поле самого языка, т.е. получается, что язык есть и метод и сам ресурс, что позволяет характеризовать язык в качестве самодостаточной живой системы. Однако следует заметить, что М.Хайдеггер указывает на соотношение бытия и языка, их взаимоопределимость, но скрупулезно разрабатывает именно онтологическое, язык же остается просто как *язык*, как «язык есть дом бытия». Возникает закономерный вопрос – что конкретно понимается под языком в этой традиции. Мыслитель отвечает, что это язык поэзии. Но тогда остается вопрос – что есть язык поэзии и какой ресурс языкового целого эксплуатирует сам процесс создания текста, сам процесс понимания, как любого творческого понимания, так и понимания до артикуляции, понимания невыразимого, понимания каких-то глубинных основ, которые генерируют понимание внешнего мира. По-видимому, такой тип понимания как предпонимания, пред-рассудка достаточно сложно воплотить в слове предметного языка, поскольку суть стирается, такое понимание может быть означено из самого состояния; по-видимому, нельзя говорить *о нем*, но только *из него*. И все равно остается вопрос открытым – насколько адекватно выражение специфике этих состояний.

Полагаем, что в этом отношении необходимо говорить о таких первоначальных (изначальных) средствах выражения как *миф*, *символ*, внутреннее пространство которых шире, масштабней предметной лексики конкретного языка и редукция М. Хайдеггера, на наш взгляд, приводит к этим конструктам. Но тут не раскрыт вопрос – в чем *бытийная* суть этих конструктов, потому как сами они все-таки содержат долю определенности, хотя, одновременно, и порождают различные интерпретативные дискурсы, зависящие от уровня понимания интерпретатора.

«Систанский эпос» в свете проблемы локализации протозерванизма

Крупник Игорь Леонидович

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: religiovedenie@inbox.ru

Под «протозерванизмом» мы понимаем определенную тенденцию в древнеиранской религиозной мысли, связанную с проблемой времени, судьбы и смерти. Наиболее ярко эта проблематика нашла свое выражение в зерванизме – мощном течении в сасанидском Иране, которое, определенно, должно было основываться на чрезвычайно архаичных структурах⁸. Именно в отношении последних, на наш взгляд, достаточно уместно употреблять термин «протозерванизм».

Предположение о некоторой особой связи восточно-иранской провинции Систан с кругом идей, которые можно определить как зерванитские или протозерванитские, возникает в результате анализа эпической поэмы Фирдоуси «Шахнаме». Само обращение к этому источнику не случайно, поскольку именно здесь сохранился один из наиболее ярких зерванитских отрывков во всей пост-сасанидской иранской литературе, повествующий об испытании Заля⁹.

По мнению Р. Фрая в древнейшие времена «все иранцы имели общую мифологию, но не единый эпос»¹⁰. Только после расселения ариев на территории Ирана начинают складываться региональные центры эпического творчества. Таковых, как правило, выделяется два: западный (возможно, мидийский) и восточный – сако-согдийский или систанский. Между ними наблюдается четкое содержательное разграничение, что дало исследователям основание именовать западную традицию – «мифической», «религиозной» или «зороастрийской»,

⁸ См. напр.: Nyberg H.S. Die Religionen des alten Iran. – Leipzig, 1938.; Duchesne-Guillemin J. Notes on Zervanism in the Light of Zaehner's Zurvan, with Additional References // Journal of Near Eastern Studies, Vol. 15, No.2 (Apr., 1956), p. 108.

⁹ Том I, бейты 7443-7562 (Фиродуси. Шахнаме, т. I. – М., 1993. – С. 238-242).

¹⁰ Фрай Р. Наследие Ирана. – М., 2002. – С. 59.

а восточную – «традицией восточноиранских правителей», «национальной» или «традицией кочевого эпоса» соответственно.

В основе «Шахнаме» лежит, конечно же, восточный эпический цикл, повествующий, прежде всего, о борьбе правителей Ирана с Тураном. Большую роль в этой борьбе вплоть до прихода Зердешта играли богатыри – правители Систана. Содержательно повествование о систанских богатырях начинается с легенды о рождении Заля. Согласно «Шахнаме», «Родился младенец у матери той, /Как ясное солнце, слепя красотой; /Лицом словно солнце, одна лишь беда -/Была голова у младенца седа». Уже этот сюжет, на наш взгляд, некоторым образом связан с проблемой времени. Седые волосы, конечно, могут быть истолкованы и как признак особой врожденной мудрости, однако, все дальнейшее жизнеописание Заля демонстрирует в нем только богатыря, но никак не мудреца. Судя по всему, для отдельно взятого младенца произошел некий сбой в ходе времени: ребенок родился «старым»¹¹, можно сказать, отмеченным временем.

Сам, ужаснувшись этому изъяну, приказывает избавиться от младенца, и того тайком относят к подножию горы Эльборз. Здесь на долгое время заботу о нем принимает мифическая птица Симорг.

Дальнейшее повествование «Шахнаме» сообщает о раскаянии Сама, возвращении Заля, его знакомстве с царем Менучихром и поездке в Кабулистан, где издревле правит род Зохака (авест. Ажи-Дахака) – мифического демона, царя-змея. Заль без памяти влюбляется в дочь кабульского царя Мехраба Рудабе, что вызывает смятение в рядах мобедев и беспокойство царя Менучихра: «Стань Залю-бойцу дочь Мехраба женой -/Их сын может в меч обратиться стальной./Два рода в нем качества соединят, /Смешается с противоядием яд»¹². Заль лично прибывает к Менучихру, где три дня «мужи-звездочеты» предсказывают судьбу их брака с Рудабе, после чего Залю необходимо пройти испытание мобедев. Именно этот фрагмент носит откровенно зерванитский характер.

Фирдоуси вкладывает в уста Заля некое учение, отличающееся как от зороастрийского антропологического оптимизма, так и от арабо-мусульманского фатализма. Центральной проблемой в этом учении, судя по всему, выступает проблема времени, как средоточия судьбы и проблема неизбежной смерти («такова природа и устройство мира, что ни одна мать не рождает сына ни для чего, кроме смерти»), которую также несет время. Как следствие, напрашивается вывод о том, что Заль излагает зерванитскую или протозерванитскую доктрину. Вопрос о том, почему Фирдоуси связывает этот круг идей с родом систанских богатырей, судя по всему, неразрешим. Впрочем, едва ли это можно отнести на счет авторского авантюризма

На наш взгляд, в повествовании о распространении веры Зердешта и противостоянии Ростема с Исфандьяром имеет место ряд когерентных швов. Выявление и анализ таковых – суть задача отдельного исследования, в нашем же случае мы ограничимся обзором основных противоречий.

Подоплека конфликта между двумя могучими богатырями выставлена будто бы в политическом свете. Однако, чрезвычайно информативное произведение XI-XIV вв. «Тарих-и Систан» («История Систана»), повествуя о вышеуказанном конфликте, добавляет одно важное замечание: «Причиной сражения, которое произошло между Рустамом и Исфандийаром, было то, что, когда выступил Зартушт и принес с собой маздаяснийскую веру, Рустам отверг ее и не принял. И по той причине восстал против царя Гуштаспа и никогда не служил трону»¹³. Этот тезис, как кажется, подтверждается всем контекстом противостояния богатырей.

На наш взгляд, «Шахнаме» показывает историю взаимоотношений между двумя иранскими племенами, одно из которых – локализованное в окрестностях озера Хильменд, судя по всему, придерживалось зерванитских или протозерванитских взглядов. На это указывает определенная система мировоззрения, приписываемая Фирдоуси Залю. То-

¹¹ Это нашло свое выражение в самом имени богатыря – Заль или Заль-Зер, где «заль» – старик, а «зәр» – старый, седой.

¹² Том I, бейты 6627-6630 (Фирдоуси. Шахнаме, т. I. – М., 1993. – С. 213).

¹³ Тарих-и Систан. – М., 1974. – С. 69.

темом последнего рода, вероятно, являлась птица Симорг, выступающая в роли носителя мудрости и орудия судьбы, что также служит характерным указанием на определенный круг идей. С приходом Зердешта взаимоотношения двух племен накалились. Независимо от того, кто распространял новую веру – Гоштасп или Исфендьяр, сисланцы, по всей вероятности, ее не приняли, что и легло в основу конфликта между Балхом и Забулистаном (Систаном). Поводом такового, действительно, как сообщает Фирдоуси, могли быть проблемы чисто политического порядка, однако, религиозная подоплека этого противостояния, на наш взгляд, не вызывает сомнений. Впрочем, отметим, что более детальная проработка данной гипотезы – есть тема отдельного кропотливого исследования.

Литература:

1. Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX-XV веков (Слово, изображение). – М., 1997.
2. Та'рих-и Систан. - М., 1974.
3. Фиродуси. Шахнаме, т. I-VI. – М., 1993-1994.
4. Фрай Р. Наследие Ирана . – М., 2002.
5. Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. – NY., 1972.

Социально-культурный аспект понятия времени

Крылатова Мария Павловна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: Scaramoushe@yandex.ru

В природе и обществе все находится в состоянии непрерывного движения и изменения, обновления и развития. Все изменения происходят в пространстве и времени – важнейших формах бытия. Вопрос о познавательном статусе категорий пространства и времени решался по-разному. Ньютон рассматривал пространство и время оторванно от материи. Они – абсолютны, « без всякого отношения к чему-либо внешнему». Теория относительности Эйнштейна показала, что пространство и время не абсолютны и неизменны, а релятивны, т.е. зависят от материи, как сказал сам Эйнштейн, «вместе с вещами исчезли бы пространство и время». Субъективный идеализм считает время и пространство лишь продуктами человеческого мышления и отрывает их таким образом от материи. Все осложняется еще тем, что на самом деле время и пространство недоступны нам на опыте непосредственно. Да, измеряли длины, площади, объемы, но никто никогда не измерял пространство. С временем дело обстоит аналогично. Может быть, мы не можем говорить о какой-либо объективности этих понятий и должны признать их способом восприятия окружающего мира человеком, формой человеческого опыта?

Чтобы как-то примирить разные точки зрения, можно сделать такой вывод: пространство и время не только существуют объективно, но и субъективно осознаются и переживаются людьми, причем в разных цивилизациях и обществах, в разных слоях одного и того же общества и даже отдельными индивидами эти категории воспринимаются неодинаково.

Цель данного доклада – проследить изменение понятия «времени» по следующим векам: Древний мир– Средневековье (христианская Европа) – Новое время .

Итак, в древности время воспринималось людьми как неизменная величина или как круговорот. Древнекитайское восприятие времени мы видим сквозь циклическую смену эр, династий, царствований, заранее predetermined. В Древней Индии символом времени было колесо космического порядка, вечнодвижущееся, как круговорот жизни. Античный Полибий видел историю как процесс круговращения (правда, это круговращение не состоит из простых повторений; каждое повторение приносит с собой новое содержание – а это уже напоминает развитие по спирали). У Парменида временное становление заменено идеей вечности. Не существует такой вещи, как изменение. Если мы знаем что-то, что считается прошлым, то на самом деле оно не может быть прошлым, так как находится перед сознанием в настоящем времени и, значит, в определенном смысле и существует в настоящем. У Гераклита, казалось бы, диаметрально противоположно - постоянное течение и изменение,

но его «космос», первичный элемент – «был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим», и его изменения происходят по кругу («огонь – воздух – вода – земля – снова огонь»). Таким образом, это цикл, а так как огонь, подчеркиваю, вечно живой, то различие прошлого/ настоящего/ будущего – не имеет смысла. По-настоящему четкое разграничение между прошлым, настоящим и будущим возможно только тогда, когда доминирует линейное восприятие времени вместе с идеей его необратимости, чего мы в античности не наблюдаем. Демокрит полагал, что время не возникает и не исчезает, атомы существуют вечно. У Платона вечны и неизменны эйдосы, мир идей. Время возникло вместе с материальным миром. Вечность – это истинное время, а время реальное, т.е. время видимого мира может лишь уподобляться ей. Аристотель соотносил время с движением, определял время как меру движения, которое всегда было и всегда будет, как последовательность равнозначных «теперь».

В Средние века христианское мирозерцание перерабатывает понятие времени. Бог вечен, он существует вне времени; в нем не может быть никаких «раньше» - «позже», в Боге присутствуют все времена. Время было сотворено тогда, когда был сотворен мир, и имеет начало и конец; человеческая история движется от божественного творения к Страшному суду. Кульминация в истории – пришествие мессии – Христа, следовательно, время четко делится на две главные эпохи: до рождества Христова и после него. Время становится линейным, векторным и необратимым. Человек не властен над временем, оно – собственность Бога (этот аргумент широко использовала церковь для осуждения наживы ростовщиков – накопление прибыли от процентной ссуды связано с накоплением времени. Никто не может торговать временем- божьим творением). Время в средневековом обществе – неторопливое, медленно текущее. Его не берегут, как гласит ирландская пословица: «Когда бог создавал время, он сотворил его достаточно». Время человека не являлось его индивидуальным временем, а принадлежало силе, стоящей над ним. Церковь держала социальное время под своим контролем, тщательно регулируя его ритмы (она определяла праздничные дни, когда трудиться было запрещено, чрезвычайно продолжительные рабочие дни, посты и т.п.)

Новое время принесло новое отношение, а именно – сознательное отношение ко времени. Современный человек уже создает свой распорядок сам, нежели подчиняется природным ритмам. Он без труда оперирует понятиями времени, он способен осознать отдаленное прошлое и заглянуть в будущее, предвидеть его и планировать как свою деятельность, так и развитие науки и общества надолго вперед. Наступает торжество линейного времени. Время(и пространство) мыслятся как абстракции, благодаря которым только и возможно мыслить единую и упорядоченную вселенную. Современный человек постоянно торопится, как будто бы идет соревнование на время. Время становится формой ресурса, который можно потратить, сэкономить, обменять, продать(известная поговорка «Время – деньги» - лишнее тому подтверждение).Циферблат со спешащей секундной стрелкой мог бы стать символом нашего времени.

Линейное время предполагает постоянное развитие, а постоянное развитие в одном направлении неизбежно накапливает определенную «усталость». Симптомом такой усталости, например, является экологический кризис, слишком быстрое истощение природных ресурсов, когда природа не выдерживает заданных цивилизацией темпов. Имеет место и моральная усталость, когда люди быстро пресыщаются одними и теми же эталонами жизни, наступает этакий духовный декаданс. Человек живет сегодняшним днем, он не хочет ждать. Этим умело пользуются политики. Чтобы привлечь избирателей, они используют миф ускоренного времени. Так рождается утопия «великих скачков» (Мао Цзедун : «десять лет напряженного труда – десять тысяч лет безоблачного счастья», Н.Хрущев : « построим коммунизм за 20 лет»). Но как показывает история, каждый « великий скачок» заканчивается катастрофой – общество вместо того, чтобы прогрессировать, неизбежно отбрасывается назад. Миф ускоренного политического времени необходимо разрушить, противопоставив ему идею долгосрочного политического времени. Любые попытки, как всегда из лучших соображений, перевести стрелки часов на несколько десятилетий вперед, необходимо пресекать в корне.

Психологические основания развития и функционирования системы смыслов и символов религии

Крюков Денис Сергеевич

соискатель

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

E-mail: pilgrim21@mail.ru

Восприимчивость человека к воздействию религии с одной стороны, и способность религии оказывать влияние на человека с другой, с необходимостью предполагают наличие определенных психологических оснований (далее речь пойдет не о психологических предпосылках религии как таковой, а о психологических основаниях возможности взаимодействия религии и личности). Можно предположить, что одним из таких оснований выступает Я – концепция личности верующего человека, которая понимается как совокупность представлений верующего о самом себе, и выступает как психологический субстрат – посредник между личностным Я и системой религиозных смыслов и символов, реализуемых в учении религии и религиозной деятельности. При этом символические значения религии реализуются только в том случае, когда им будут соответствовать смысловые категории личности верующего, то есть если представления верующего о самом себе будут определенным образом соотноситься с положительными и отрицательными представлениями о человеке, с его отношениями к Богу и окружающему природному и социальному миру, развитыми в данной религии.

В основе динамики системы представлений о человеке и божестве, а так же об их взаимоотношениях друг и с другом, которые воспроизводятся в учении религии, затем интериоризируются личностью верующего, лежит состояние психологического диссонанса, вызванного основными экзистенциальными вопросами: «что, и ли кто, находится в основании мира, и что есть сам мир?» и «кто есть я?». Неизвестность, воспринимаемая как обреченность и «заброшенность», в совокупности с действительными, сложнейшими условиями объективного существования, создают состояние тревоги, страха и безысходности, которые снимаются при наличии соответствующих ответов, предлагаемых религией. В этом смысле Я – концепция выступает как онтологический субстрат личности верующего, определяя его положение в мире, во многом опосредуя его отношения с миром, Богом и окружающими людьми. Это в свою очередь позволяет сохранить самоидентичность, через постоянное воспроизведение идентичности той религиозной культуре в которую включен субъект, что уменьшает психологический диссонанс, понимаемый как разрушение устойчивости и укорененности в природном и социо-культурном пространстве.

В этом собственно и заключается компенсаторная функция религии, когда человек обретает в ней опору находясь в ситуации бессилия перед объективными условиями существования, в ситуации «заброшенности» и «одиочества». К данной функции тесно примыкает и мировоззренческая функция религии, когда последняя создает систему ориентиров мире непознанного, тем самым проявляя его, обозначая, создавая чувство сопричастности миру, через создание системы смыслов и символов, как ориентирующих категорий. В этом контексте Я – концепция представляет собой некое *основание* на котором располагается вся система личностно – индивидуальных характеристик верующего, в рамках которых организуется и языковая система религии, которая обладает универсальность для данной культуры, что позволяет сравнительно легко включаться в основные культурные константы, которые скрыты за фактическими проявлениями содержания культуры.

Проблема сущностного определения человека в философском и медицинском дискурсах**Крюкова Полина Григорьевна**

магистрант

Уральский государственный университет им. А.М. Горького, Екатеринбург, Россия

E-mail: zb-lek@yandex.ru

М. Шелер определял философскую антропологию как сущностное знание, которое противостоит разрозненным определениям человеческой природы, представленным в отдельных науках. Необходимо сформировать комплексный подход к решению «проблемы человека». Он предполагал, что полученное комплексное знание должно обладать абсолютной ценностью (и даже видел в решении этой проблемы цель и смысл любой философской работы). Однако, для современного человека (в том числе и для философа) ценность такого знания отнюдь не является очевидной. Никто не связывает с открытием природы человека улучшение жизни людей. Наоборот, мы счастливы только тогда, когда имеем возможность быть потребителями, избирателями, пациентами. Комплексное знание теперь является излишним. А поскольку оно утратило актуальность, антропологическими вопросами занимается наука, предметом которой является человек, т.е. медицина. Рассмотрим специфику медицинского интереса к определению сущности человека.

Сначала ответим на вопрос – почему медицина может заниматься антропологическими вопросами?

1) Медицина – это единственная наука, объясняющая феномен смерти, а смерть является первым экзистенциалом человеческого существования (осознание ограниченности своего существования во времени – специфически человеческая способность).

2) Экспертом в вопросах жизни и смерти является врач, именно ему, а вовсе не самому человеку известно, что на самом деле происходит.

3) Антропология 18 века является врачебной субдисциплиной и до сих пор придерживается положения о том, что все проявления человека суть обозначения специфических физиологических процессов.

4) Благодаря широкому распространению психоналитической практики, люди все чаще поручают решение экзистенциальных проблем врачам, поэтому вопросы, связанные с индивидуальным тоже входят в компетенцию медиков.

С другой стороны, почему медицина не может решать вопросы антропологии?

1) Медицина не была бы столь необходимой человеку дисциплиной, если бы не было представления о болезни, как о том, что приводит к смерти и является, поэтому, крайне нежелательным. С другой стороны, это понятие, как впрочем, и понятие боли, не относится к переживаниям больного и к его ощущениям, но только к нему как к физическому объекту. Поэтому появляется парадокс – человек приходит к доктору, чтобы решить экзистенциальные проблемы, но вынужден искать общий язык с доктором и забывать о переживаниях.

2) Современная медицина оформляется в результате повсеместного распространения практики препарирования трупов. Благодаря применению хирургического метода медицина становится экспериментальной наукой. Формируется специфический медицинский дискурс, основанный на системе метафор инструментального проникновения в человеческий организм. Речевая активность пациента должна соответствовать принятой системе метафор, чтобы его ощущения могли быть определены врачом как симптом.

3) Высказывания о внутреннем опыте и о переживаниях (в частности о боли), т.е. «чистые ощущения» не имеют означаемого, т.е. не могут отсылать к реальности. Такие высказывания могут существовать только в рамках определённых языковых игр, в данном случае языковая игра называется «болезнь». Любое высказывание об ощущениях производится с конкретной целью – вступить в коммуникацию и стать объектом социального действия. Следовательно, философия перестаёт заниматься анализом внутренних ощущений, которые отныне могут быть сведены к стандартным общепринятым формулировкам, облегчающим процедуру опознавания намерения. Область переживаний и в том числе описание болезненных ощущений трактуются как вымысел, связываются с воображением и переносятся в сферу литературы.

Философская антропология начала 20 в. искала место человека в космическом порядке; в начале 21 в. главным становится другое - представление человека объектом техноло-

гий, в первую очередь, медицинских. Таким образом, медицина становится заинтересованным партнером философии в определении сущности человека, а перед философией появляется выбор – как отнестись к подобному роду сотрудничества.

Идеократия в русской консервативной традиции

Кудрявцев Виктор Кузьмич

соискатель

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: jantsF@yandex.ru

Тихомиров Л.А. – представитель консервативной идеологии, которой в целом свойственно недоверчивое отношение ко всякого рода теоретизированию, отчетливо декларирует необходимость рационального и научного подхода к задачам политического самопознания и, соответственно, политического действия. «Вообще для **сознательного действия**, — утверждал мыслитель, — **мы должны знать не только историческую практику, но самый идеал данного принципа**».

Последнее обстоятельство, на наш взгляд, представляется наиболее важным для характеристики идеократического момента, как он присутствует в концепции Тихомирова. Очевидно, что идеократическая модель социума, предложенная Тихомировым, была одной из составляющих реакции русской мысли пореформенной России на идею прогресса и усилившейся сциентизм. Однако, необходимо подчеркнуть и то, насколько тесно консервативное мировоззрение оказывалось связанным с конкретно-историческим и конкретно-национальными условиями существования. В этом смысле идеократия Тихомирова, является, во-первых, выражением идеи национального своеобразия складывания и развития верховного принципа монархии в России. Во-вторых, в отличие от предыдущей отечественной консервативной традиции, идеократия есть обозначение вопроса о власти идеи не только как вопроса об историческом, политико-практическом, культурологическом и т. д. утверждении и обосновании монархической идеи в России, но и о ее научном познании, рациональном и логически выверенном доказательстве, о национальном самопознании, о создании философии монархии, наконец, его теории государственности и, шире — консервативной доктрины. В данном контексте важно, что Тихомиров действительно является автором «идеократического» мифа о «некоторой непохожести России на другие страны». Обоснование своеобразия этого мифа достаточно ярко иллюстрируется Тихомировым на примере рассмотрения разновидностей монархической власти.

По мысли автора «Монархической государственности», в мировой истории заметную роль играли три вида монархического принципа. Монархия деспотическая и монархия абсолютная — это искажения монархического принципа властвования. Деспотизм, или самовластие, характеризуется отсутствием объективного руководства волей монарха. Эта власть основана на ложных религиозных концепциях и поэтому порождает из личной власти произвольную, т. е. деспотическую власть. Ее критика Тихомировым традиционна, да и он сам мало уделяет ей внимания. Основной критический пафос Тихомирова направлен, в первую очередь, против абсолютной монархии. В принципе, будучи по сути своей неограниченной, монархическая власть «менее всего отличается абсолютизмом», — писал он. Она имеет власть не в самой себе, а потому абсолютною властью может обладать только та сила, которая «ни от чего, кроме самой себя, не зависит, истекает из самой себя. Таковой является власть демократическая, которая есть выражение народной воли, властной по тому факту, что она есть воля народа, власть из себя происходящая, и тем самым абсолютная». Абсолютизм, по Тихомирову, и этимологически, и исторически означает абсолютную власть государства и таким образом, «выражает не форму, не образ правления, но **способ** его». Когда народ сливается с государством, создавая абсолютную государственную власть, он не признает по нравственному состоянию никакой власти, стоящей выше собственной силы. Следовательно, абсолютизм присущ демократии. При единоличности власти в демократическом обществе он считается и называется монархией. «Однако в сущности это вовсе не монархия, а некоторая диктатура. Тут монарх обладает всеми властями, все их в себе сосредоточивает,

но Власти Верховной не представляет. Все власти, у него сосредоточенные, суть власти народные, ему только переданные временно или навеки...».

Итак, монархия имеет три главные формы:

1) Монархия истинная, самодержавная, составляющая верховенство народной веры и духа в лице монарха. Он «неограничен ни в чем... человеческою властью или народною волей, но... не имеет и своей воли, своего желания. Только голос правды Божией слушает он в совести своей. Его самодержавие не есть привилегия... а есть тяжкий подвиг, великое служение, верх человеческого самоотвержения, „крест“, а не наслаждение».

2) Монархия деспотическая, самовластие, дающее монарху власть верховную, но без обязательного для него известного для народа религиозного содержания.

3) Монархия абсолютная, в которой монарх имеет только власть управления, но не верховную власть, остающуюся у народа, «хотя без употребления, но в полной потенциальной силе своей».

В исторической действительности эти формы монархической власти смешиваются в различных комбинациях. Однако в самом их существовании прослеживается один общий принцип, состоящий в постоянном стремлении монарха вести свою власть «по пути **прогрессивной эволюции**», которая заключается, по Тихомирову, «в приближении искаженных форм к истинному самодержавному типу монархии». Переход от абсолютизма к самодержавию ведет монархию к усилению и расцвету. Регрессивная эволюция — к упадку или даже гибели.

Характер эволюции власти зависит опять-таки от степени ясности осознания народом своего высшего нравственного, религиозно-этического идеала. Так, влияние религиозной идеи может придавать абсолютизму оттенки верховной власти. Падение религиозных идеалов способно превратить монархию чистую, самодержавную в деспотическую, а укрепление нравственных идей может повышать самовластие до истинного самодержавия.

Обобщая вышеприведенные формулировки, можно заключить, что теория монархической государственности Тихомирова представляет своего рода опыт создания целостного культурно-социального идеала: этот идеал постулируется и аргументируется ее автором в контексте обоснования первостепенности для общественной консолидации принципов религии и морали.

Взаимоотношение морали и права

Кузнецова Наталия Владимировна

студент

Волгоградский государственный университет, факультет философии и социальных технологий, г. Волгоград, Россия

E-mail: n-@inbox.ru

Аксиологическое изучение права имеет важное научное, практическое и нравственное значения. Мораль и право являются основными формами организации стабильного функционирования общества. Аксиология права позволяет увидеть в праве не только его социокультурные, но и духовные, нравственные основания. Ценностный подход позволяет понять специфическую природу права как «зеркала» деятельности и стремлений человека.

Ценности представляют собой некие первичные рационально и эмоционально воспринимаемые данности, которые побуждают субъектов к их сохранению, обладанию ими и деятельности на их основе, т.е. правовые ценности выполняют регулятивный характер.

Право и мораль ограничивают свободу нашего поведения, накладывают на нас определенные обязанности, утверждая важность таких базовых элементов как справедливость, долг, забота, честность и т.д. Можно говорить о наличии общего требования у права и морали. Различие же, в одном из аспектов, связан с угнетающей природой права и убеждающей морали.

Возникновение ценностного подхода в области права связано с появлением естественно-правовых воззрений, с разграничением права естественного и права позитивного.

Идея естественного права берет свое основание в глубокой древности. С ним связан космоцентризм античности, когда любые действия человека оказываются опосредованы

неким Всеобщим Законом. Здесь происходит гармоничное слияние явлений социального и природного порядка.

В эпоху средневековья мир, создан Богом, и смысл человеческого существования оказывается в постоянном стремлении к идеалу. Жизнь полностью детерминирована, имеет высший смысл и цель, т.е. природный и нравственный порядки взаимосвязаны. Социальные идеи и нравственные основания находятся в гармонии.

Идеи естественного права высказывались Аристотелем, в Древнем Риме Цицероном, в средние века Ф. Аквинским. В XVII–XVIII вв. развитие теории естественного права получило в лице основных тенденций эпохи Просвещения.

Для теории естественного права соответствует утверждение, что социальное принуждение может называться правом только в том случае, когда оно соответствует природе человека, т.е. есть необходимая связь между правом и моралью. Закон должен соответствовать требованиям морали («моральная допустимость»)

Позитивное право.

Юридический позитивизм возникает как реакция на классическую теорию естественного права. Исходной идеей является установление различия между правом и моралью (Дж. Бентам, Дж. Остин).

Дж. Остин делает разграничение задач юриспруденции: аналитическая юриспруденция (безоценочный анализ понятий и структуры права) и нормативная юриспруденция (включает в себя оценку, критику права и делает утверждение о том, каким право должно быть). В данном случае происходит отрицание естественного права, т.к. естественное право есть право лишь в случае соответствия нормативным, моральным стандартам.

Дж. Остин организует т.н. «командную теорию». Закон – это принудительный метод социального контроля.

Для исключения ряда противоречий вводится понятия «суверена». Все сложные понятия правовой системы объясняются с позиции «желаний», «санкций», «угрозы». В ряде противоречий следует отметить отсутствие историчности и преемственности конструкции.

Последователи традиции отказываются от «командной теории» Дж. Остина, пытаясь разработать положения, на правовых системах (а не отдельных законах) и юридических правилах (а не на актах отдельной личности)

Г. Харт указал на очень важный и можно сказать определяющий факт в системе Остина, наряду с понятиями «приказа», «привычки» отсутствует понятие «нормы» или «правила». Г. Харт говорит о наличии у «норм» «внутреннего аспекта».

Анализируя современное положение в области правотворчества, следует заметить, что ссылки на моральные нормы совершенно неактуальны. Утверждение одного из римских юристов – «Право есть наука о добром и справедливом», скорее вызовет скептическое отношение. Однако тенденция отказа в позитивном праве от аксеологических оснований ведет к дисгармонии в области правовой интеграции человека. основополагающие принципы нравственно-этических отношений должны стать определяющими элементами, скрепляющими связь между отдельным человеком и правовым институтом.

Правовая система должна оперировать к истинно человеческим понятиям. Во-первых, для обеспечения адекватной ориентации личности в правовом пространстве; во-вторых, для более качественного контроля на уровне каждого индивида. Таким образом, право, утверждая свойственные человеку принципы, заложенные в его сознании, опыте, традиции, устанавливает одновременно и контроль практически над всеми сферами жизни человека, оказывая влияние на уровне его ориентаций, желаний и мыслей. Это, в свою очередь, будет значительно способствовать нормализации общественного порядка.

Два подхода к оценке глобализации: религиоведческий анализ**Кузьмин Николай Сергеевич***аспирант**Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,**философский факультет, Москва, Россия**E-mail: nick-o-las@rambler.ru*

Глобализация означает исторический процесс, при котором все население Земли все более интенсивно сливаются в один социальный элемент.

Этот процесс затрагивает Религию и отдельные религии в нескольких аспектах. Глобализация поощряет религиозный плюрализм. Религии определяются по отношению друг к другу и становятся менее зависимы от географического фактора благодаря диаспорам и международным связям. Глобализация также обеспечивает благоприятную почву для различных неинституционализированных религиозных манифестаций и для развития религии как политического и культурного явления. Мир не только становится одинаковым, он также становится плюралистичным. Именно в этом аспекте глобализация значима для религии, которая становится участником процесса, а не сторонним свидетелем или жертвой.

На настоящий момент большая часть чрезвычайно многочисленной литературы о глобализации полностью или почти полностью игнорирует тему религии. Исключение делается лишь для исламского политического экстремизма. Такое пренебрежение можно объяснить доминированием экономической и политической трактовок глобализации, даже теми исследователями, которые изучают это явление, будучи приверженцами тех или иных конфессий. Даже работы, изучающие социальные аспекты глобализации, например литература о глобальной миграции или этнических проблемах, также уделяют религии мало внимания, хотя именно среди этих работ и встречаются исключения, в силу того, что именно исследователи в этих областях допускают важное значение в процессе глобализации таких неэкономических и неполитических явлений, как религия.

Анализ взаимоотношения религии и глобализации включает два основных момента. Во-первых, это ответ религии на глобализацию и религиозная интерпретация глобализации, т.е. деятельность религии и религиозных институтов в контексте глобализации. Во-вторых, это такой анализ глобализации, который стремится прояснить роль религии в процессе глобализации и влияние глобализации на религию. Это направление исследования наблюдает за тем, как ведет себя религия в глобальном сообществе. На настоящий момент большая часть литературы, посвященная религии и глобализации относится ко второму направлению.

Большинство религиозных исследователей понимают глобализацию как в основном экономический, империалистический и гомогенизирующий процесс. Они считают, что экономика, массовая культура и политика, заставляют давать глобализации крайне негативную оценку, вплоть до понимания глобализации как мирового зла. В этом случае термин «глобализация» является наследником вышедшего из обращения понятия «капиталистическая система» в его негативном значении. Результаты глобализации при таком взгляде представляют собой насилие и несправедливое давление на абсолютное большинство населения Земли.

Однако не все религиозные исследователи ставят себя в оппозицию к глобализации. Некоторые теологи считают, что на религию возложена важная миссия оформления глобализации, направления ее процессов в нужное русло во имя блага всего человечества. Негативные следствия глобализации, по их мнению, указывают на то, что человечество нуждается в позитивной глобальной этике, которую и может обеспечить религия.

Общие черты культа лошади в религиях мира

Кухтина Ульяна Михайловна

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: zedarf@yandex.ru*

Формирование культа коня начинается при его приручении в конце IV тысячелетия до н.э. По мнению В.О. Витта, он возникает в связи с той ролью, которую лошадь начала играть в эпоху энеолита, т.к. ритуальным животным становится в первую очередь то, которое играет определяющую роль в экономике.

Распространение ритуальных захоронений коня показывает, что именно на территории южнорусских степей культ коня возник, сохранился и развивался на протяжении всей эпохи энеолита и бронзового века. Южнорусские степи входили в зону формирования общности индоевропейских диалектов, и есть основания видеть в населявших их племенах древнейших ариев — предков индоиранцев. Поэтому неудивительно, что обряды жертвоприношения коня схожи у индийских брахманов (обряд ашвамедха), кельтов (при коронации короля) и древних римлян (ежегодный праздник Equus October) — все это является общеиндоевропейским ритуалом в честь бога неба, сопровождающимся возжиганием священного огня и возлиянием крови жертвенного животного. Обряд совершается с целью вызвать плодородные силы природы и передать их царю как носителю этих сил. Не только детали ритуала, но и многие ритуальные термины являются общими у разных индоевропейских народов, значит, этот обряд возник в древнейшую эпоху контактов носителей индоевропейских диалектов.

Другим общим моментом является поклонение матери-земле и двум близнецам, отождествляющихся с жизнью и смертью либо рассмотрение лошади как воплощения богов солнца и неба. При антропоморфизации богов конь из их воплощения стал символом, спутником и жертвенным животным.

В религии и мифологии всех индоевропейских народов тема освобождения плодородных сил природы и победы света над тьмой занимает ведущее место.

У всех индоевропейцев белые кони были посвящены богам и царю. У славян в святилище в Арконе содержались неприкосновенные белые лошади богов, как у германцев и кельтов. Римляне белых коней посвящали Юпитеру и Фебу.

Таким образом, культы лошади во многих религиях имеют много общих черт, указывающих на общее происхождение и развитие связанных с лошастью ритуалов и обрядов из наиболее древнего, индоарийского источника, являвшегося главным кладезем не только религиозных воззрений на лошадь, но и знаний о ее тренинге, разведении и содержании.

Литература:

1. С. Н. Боголюбовский, Происхождение и породообразование домашних животных, М., 1959
2. В.О. Витт, Лошадь древнего Востока, — сб. «Конские породы Средней Азии», М., 1937.
3. Е. Е. Кузьмина, Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света, [<http://kladina.narod.ru>]
4. В. А. Щекин, К. И. Горелов, Ахалтекинская лошадь, сб. «Конские породы Средней Азии». М., 1937.
5. В. И. Цалкин, Древнейшие домашние животные Восточной Европы, М., 1970.

Взаимосвязь «природа-человек» в русской ментальности

Лаптев Вячеслав Васильевич

научный сотрудник

*Московский индустриальный университет, Сергиев-Посад Моск. обл., Россия
E-mail: laptev_slav@mail.ru*

Сегодня не вызывает сомнения тот факт, что природа, природное окружение оказывает огромное влияние как на отдельного человека, так и на этнос в целом. Природная компо-

нента является одним из основополагающих факторов формирования национальной ментальности. Последняя складывается под влиянием различных компонентов среды обитания, в число которых обычно входит геополитическое положение, ландшафт, биосфера, ближайшее этническое окружение в сочетании с многочисленными культурными факторами, «наслаивающимися» друг на друга в течение многовековой истории. Г.Д. Гачев, например, учитывая все факторы, формирующие ментальность, предлагает предельно конкретизировать определение последней, введя термин «Космо-Психо-Логос», так как, по его мнению, всякая национальная целостность есть «единство местной природы (Космос), характера народа (Психея) и склада мышления (Логос)» (Гачев, 1994, С. 63).

В российской культуре природа предстает источником архетипов, символов, национальных образов, находящихся воплощение в литературе, искусстве. Отметим, что русская народная культура построена на идее *соответствия человека и природы*. Человек как «явление космического ранга» мыслится ее органической, неотъемлемой составной частью, отражением гармонии и закономерностей Космоса. Древнерусская художественная мысль запечатлела в полной мере понимание экологического, природного как духовного, состоялось единение последних на почве евангельских откровений. Памятники древнерусского храмового искусства отразили идеи соборного братства людей, живущих в гармонии мира дольного, земного и мира горнего, космического, духовного. Христианское вероучение позволило на более глубоком уровне рефлексии постигать экологические отношения через разноуровневую систему «Бог – человек – природа».

Однако, начиная с Нового времени отношения «человек–природа» стали характеризоваться как дисгармоничные. Причинами тому являлись: зарождение буржуазных отношений, восприятие природы – не как сакральной среды, а как объекта эксплуатации и получения прибыли. Исчезает представление о неисчерпаемости земного плодородия. Сама земля в определенных случаях рассматривается как нуждающаяся в совершенствовании, восполнении затрачиваемых ею сил и качеств.

Следует обратить внимание также на политику русского государства по отношению к земле. Известно, что при необходимости власть умело использовала в политических целях лозунги земли, земства, соборности и т.п., составлявшие предмет народного поклонения. Однако в некоторых случаях та же власть могла буквально надругаться над народной верой в святость земли и поземельных отношений (в частности, семантика «оскверненной земли» в опричной политике Ивана Грозного, осквернение земли в борьбе против раскольнического вероучения и т.п.).

Стоит также упомянуть и об антиномичности отношения русского к природному окружению. Так, В.О. Ключевский в своих исторических исследованиях приходит к выводу, что наши предки обожествляли, любили и одновременно боялись, порой ненавидели многие природные явления (Ключевский, 1987, С. 83-85). В старину русский человек, к примеру, мог восхищаться красотой леса, что запечатлено во многих текстах народных обрядовых песен. Вместе с тем, лес грозил древнерусскому человеку хищниками, лесные пожарища уничтожали жилища и поля. К тому же отвоевывать у леса территории для земледелия приходилось с огромным трудом. Также неоднозначно воспринималась и степь с ее необозримыми просторами. В ней были и вольность, и раздолье, и призыв к странствованиям. Русский человек любил степь, но одновременно боялся ее, так как открытые пространства всегда таили в себе опасность нападения степняков.

Продолжением противоречивого отношения наших предков к окружающей среде является хозяйственная жизнь. Из поколения в поколение русский человек воспитывался в пренебрежительном равнодушии к устройству своего дома, его украшению, приведению в порядок приусадебного участка. Из-за ожидания постоянных набегов степняков наши предки сами вынуждены были вести полукочевой образ жизни. Они не строили дома «на века», чтобы было не жалко бросать насиженные места, опасаясь за свою семью. Постепенно в русскую ментальность крепко вошло небрежное отношение к окружающей природе, недрам и водам родной земли. И все это, как ни странно, – на фоне горячей сыновней любви к той же Матушке-земле, защищать которую русский человек всегда умел до последней капли крови. Вопрос о неоднозначном восприятии природы в русской национальной ментальности, проявляющемся в существовании противоречивых феноменов «любви – ненависти», «приятности – отторжения», «гармонии – дисгармонии», широко обсуждался в русской рели-

гиозно-философской традиции XIX- начала XX веков (А.С. Хомяков, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, Н.А. Ильин и др.).

Таким образом, природа представляла ту конкретную основу, на которой формировался русский народ, запечатлеваясь в сознании как «родная земля». Человек в русской ментальности мыслился ее органической, неотъемлемой составной частью. Однако отношение к природному Дому в русской ментальности не было однозначным. Любовь и почитание природы, зарождение экологической традиции происходило одновременно с боязнью природных явлений, пренебрежительным отношением к природному богатству, отсутствием интенсификации производственных процессов. Природные трудности и постоянная внешняя опасность не способствовали основополагающей национальной задаче - обустройству своей земли и своего Дома.

Литература:

1. Бердяев Н.А. (1990) Судьба России. М.
2. Гачев Г.Д. (1994) Национальный космо-психо-логос // Вопросы философии, № 12, С. 59-78.
3. Ильин И.А. (1992) Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948-1954 годов. В 2-х т. Т.1. М.
4. Ключевский В.О. (1987) Сочинения: В 9 т. Т.1. М.
5. Розанов В.В. (1994) В темных религиозных лучах. – М.
6. Российская ментальность (материалы круглого стола) (1994) // Вопросы философии, № 1, С. 25-53.
7. Хомяков А.С. (1911) Полное собрание сочинений. Т.1. М., 1911.

Современное состояние Русской Православной Церкви в свете нормативно-доктринальных текстов Нового Завета (институциональный аспект)

Лебедев Павел Юрьевич

аспирант

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

E-mail: Paulus7@yandex.ru

Русская православная церковь (далее – РПЦ) на современном этапе, равно как и на протяжении своей тысячелетней истории, позиционирует себя (а в ее лице и все церкви Восточной православной традиции, с которыми РПЦ имеет доктринально-институциональное соответствие) в качестве полномочной преемницы первоначальных апостольских христианских общин, возникших и функционировавших в Римской империи I в. н.э. Согласно ее собственной доктрине, «Православная Церковь (РПЦ – это ее манифестация на отдельной территории) есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом... Она сознает тождественность своего учения, богослужбной структуры и духовной практики апостольскому благовестию и Преданию Древней Церкви» («Основные принципы отношения Русской православной церкви к инославию», п.1.1,18), то есть сообществом, репрезентирующим на современном историческом этапе, в частности, институциональные концепции и модели, которые содержатся в корпусе документов Нового Завета (время составления – 2 пол. I в. – 1 пол. II в.). При этом все без исключения тексты новозаветного корпуса книг для РПЦ, как и для и всех христианских конфессий, обладают одинаковым авторитетом.

Однако, более, чем двухвековые историко-филологические и сравнительно-религиоведческие исследования евангелий, посланий и других типов документов Нового Завета показали наличие в них значительно большего количества теологических концепций и моделей устройства общин, нежели предполагали древние и большинство новых интерпретаторов, представляющих различные христианские конфессии. В их число, в частности, входят интерпретаторы, как периода античности и Византийской империи (древние отцы и учителя Церкви, средневековые византийские эгзегеты), так и эгзегеты и библеисты РПЦ (из самых известных нужно упомянуть митрополита Филарета (Дроздова), Н.Н.Глубоковского, епископа Кассиана (Безобразова) и др.).

Собственно сопоставлению институционального устройства современной РПЦ, укорененного и обоснованного в трудах указанных авторитетных интерпретаторов, с устройством христианских общин, жизнь которых отражена в новозаветных литературных памятниках и посвящена эта работа.

Для достижения поставленной цели в работе решаются следующие задачи.

1) Анализируются ряд наиболее важных текстов Нового Завета, в которых содержатся сведения о форме устройства тех или иных раннехристианских общин.

2) Анализируются основные современные нормативные тексты РПЦ, идеи и концепции которых определяют устройство и функционирование данной религиозной организации.

3) Сопоставляются результаты анализа вышеуказанных текстов на предмет их соответствия друг другу по проблеме реальных и допустимых форм устройства христианской общины.

4) Прикладной задачей данной работы является попытка определить степень нормативности для РПЦ канона Нового Завета, или корпуса текстов Нового Завета, для обоснования ей своего собственного устройства и отношения к альтернативным формам церковного устройства других христианских конфессий.

Что касается исследовательского метода, использованного в работе, то он заключается, во-первых, в историко-филологическом анализе избранных текстов Нового Завета, в которых можно однозначно вывить институциональную структуру христианского сообщества в нем отраженного (тексты рассматриваются в хронологическом порядке их возникновения).

Также, анализируются наиболее важные документы, в которых изложены фундаментальные принципы, лежащие в основании институционального устройства РПЦ. При этом особое внимание, естественно, уделяется текстам, которые опираются в своей аргументации или ссылаются на те или иные идеи или фрагменты книг Нового Завета.

В работе делается попытка показать, что заявленное РПЦ (вместе с другими упомянутыми ранее православными поместными церквями) якобы предельно адекватное и наиболее полное следование с ее стороны апостольской традиции в сфере внутреннего устройства не соответствует тому многообразию форм организации христианских общин, которое обнаруживается в различных документах Нового Завета. Так как именно на эти последние, в первую очередь, опирается РПЦ для подтверждения своего институционального устройства, то напрашивается вывод об ограниченности применения РПЦ идейного материала, представленного в текстах Нового Завета. Это доказывает необоснованность декларируемой РПЦ (на ряду с остальными восточно-православными церквями византийской традиции) монополии на обладание и актуализацию всей совокупности апостольских, а значит и новозаветных, доктринально-институциональных концепций.

Таким образом, можно сделать вывод, что те тексты корпуса документов Нового Завета, которые составляют теоретическую основу существующей институциональной структуры РПЦ, охватывают лишь часть концепций и моделей устройства раннехристианских общин. Это, в свою очередь, ведет к ограниченному восприятию и неполному использованию того идейного потенциала, который содержится в новозаветном каноне или, выражаясь иначе, в корпусе доктринально-нормативных новозаветных текстах христианства.

Литература:

1. Давыденков О., иерей. (1997) Догматическое богословие: В 3-х частях. Москва.
2. Данн Дж. (1999) Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы раннего христианства. М.
3. Иисус и Евангелия. Словарь/Под ред Дж.Грина и др. М: 2003.
4. Кассиан (Безобразов), епископ. (2003) Христос и первое христианское поколение. М.
5. Катехизис Православной Церкви. (2002) Сост. митр. Филарет (Дроздов) Сергиев Посад.
6. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию/Седмица.Ru/ – <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=80&did=84>
7. Православная энциклопедия: В 30-ти тт. Т.3. М., 2002.
8. Радостная Весть. Новый Завет в переводе с древнегреческого/Пер. и прим. В.Кузнецовой. М., РБО, 2001.

9. Устав Русской Православной Церкви/Седмица.Ru/ – <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=80&did=88> (15.02.06)
10. Цыпин В., прот. (2002) Курс церковного права. Клин.
11. *Anchor Bible Dictionary*, edited by D.N.Freedman. New York: Doubleday, 1992.
12. Bauer, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* Chicago Press, 1979.
13. Bauer, W. (1964) *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. ET Fortress.
14. *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by Gerald F.Hawthorne, Ralph P. Martin and Daniel G. Reid. InterVarsity Press, 1993.
15. *The Greek New Testament*. Munster/Westphalia: UBS, 1993-1994.

К вопросу об абсолютной мифологии А.Ф. Лосева

Лебедич Вера Сергеевна

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: vlebedich@mail.ru

Наследие А.Ф. Лосева притягивает своей цельностью, несмотря на то, что его называли и платоником, и гегельянцем, и шеллингианцем, и гуссерлианцем, и мистиком, и даже эклектиком.

В своих философских изысканиях Лосев органично сочетал феноменологический метод Гуссерля с диалектическим методом, берущим начало у Платона и неоплатоников и развитым Шеллингом и Гегелем. Лосев продолжает традиции «метафизики всеединства» Вл. Соловьева, одной из основополагающих установок которой является стремление оправдать веру, возвести ее на уровень разумного сознания.

Для того чтобы понять идею абсолютной мифологии Лосева, необходимо понять соотношение диалектики и мифологии в его системе. Если мы рассматриваем диалектику как чистое мышление, то, следуя логике рассуждений Лосева, мы не можем утверждать, что диалектика есть мифология. Но такая чистая диалектика неосуществима. Реальная диалектика всегда имеет своей основой определенную мифологию и завершается мифом. Такой путь, с точки зрения А.Ф. Лосева, является универсальным для познания. Именно этим путем он идет при построении системы абсолютной мифологии. Фактически, диалектика, которую разворачивает Лосев, является мифологической диалектикой, т.е. диалектикой, исходящей из некоего абсолютного мифа.

Абсолютной мифологией Лосев называет такую мифологию, каждый принцип которой занимает подходящее ему место, не ущемляется и не гипертрофируется за счет других принципов. Наряду с абсолютной мифологией он выделяет и относительную мифологию, которая отличается от абсолютной тем, что она гипостазирует один из моментов, умаляя значение остальных. Так как абсолютная мифология не оставляет ни один из принципов вне себя, она есть абсолютное бытие, выявившее себя в мифе. Развить такую мифологию означает показать, как это абсолютное бытие достигает абсолютного мифа. Поэтому, по Лосеву, диалектика абсолютного мифа есть диалектика вообще, ибо всякая диалектика говорит об абсолютных основаниях бытия. Таким образом, мифология и диалектика, взятые в их совершенном виде, равнозначны друг другу и, следовательно, абсолютная диалектика есть абсолютная мифология. Абсолютная диалектика как абсолютная мифология суть тождество абсолютного бытия и абсолютного сознания, или абсолютно познавшее себя бытие. Это абсолютная мысль, ставшая абсолютной реальностью.

Реальным выражением абсолютной мифологии для Лосева была христианская мифология. Христианство здесь выступает как предел логического развития, и наоборот, максимально развитая логичность есть христианство.

Литература:

1. Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Лосев А.Ф. Миф – число – сущность. М., 1994.
2. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001.
4. Лосев А.Ф. Миф – развернутое имя // Лосев А.Ф. Миф – число – сущность. М., 1994.
5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
6. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990.
7. Гоготшвили Л.А. Примечания к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990.
8. Хоружий С.С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. 1992, № 10.

Постмодерная трансформация современной России

Лоцилов Павел Геннадьевич

кандидат политических наук

Северо-Кавказская академия государственной службы

E-mail: loshchilov@mail.ru

Познание российского переходного периода востребует «современные методики» – постмодерные знания, старающиеся учитывать фактор развития, где «...в общесоциальных теориях структурно-системная и институциональная составляющие начинают уступать приоритет социально-культурным и деятельностно-субъектным» (Ядов, 2000).

Отметим, что ряд современных социологов уже предложил свои концепты обозначения подобной общественно-политической реорганизации. Среди них – «структурация» как непрерывный процесс преобразований социальных структур деятельными субъектами Э. Гидденса, и «социальное становление», выражающее состояние «общества в действии» П. Штомпки. Однако, наиболее адекватным понятием, характеризующим неопределенность и нелинейность постсоветской реструктуризации, является понятие трансформации. И особенность трансформации российской системы не в том, что она преобразуется (а реорганизуется сейчас вся миросистема, входя в стадию постмодерна), но скорее в том, что ей характерна нестабильность и хаотичность. Этим современная российская трансформация отличается от других переходных обществ с прогрессирующей экономикой и весьма устойчивой социально-политической системой.

На наш взгляд определяющий фактор нестабильности и извилистости постсоветской российской трансформации был обусловлен условиями постмодерного мира, которые привели к системной деструкции во многом еще домодернового пространства. Россия начала масштабный процесс системной модификации, пытаясь воспроизвести социально-политические элементы, бывшие эффективными ещё в эпохе модерна, но ставшие устаревшими и утратившими большую часть своей функциональности в постмодерне. Постмодерные спецификации начали просто пожирать некогда устоявшиеся социальные устои и деконструировать транзитивное общество. Глобальные интенции и постдемократические реалии выбранного в качестве образца Западного мира придали неожиданный смысл заимствованным институциям и одновременно ввергли всю систему в архаику и сделали ее полигоном для обкатки новых технологий социально-политического администрирования. Постмодерные принципы ацентризма, бинаризма и нелинейной процессуальности восторжествовали на постсоветском пространстве, и объяснять происходящее, необходимо основываясь во многом на восприятии как объективных постмодерных реалий и факторов. Политический исследователь современной России должен «подружиться» с постмодернистской логикой, поскольку любое отвержение трансгрессирующих явлений постмодерна на трансформирующемся плацдарме, грозит недоосмыслением и столкновением с совсем неожиданными последствиями.

Концепт постмодернизации позволяет интерпретировать все современные общества как постмодерные, «которые обеспечивают себе стабильность, жизнеспособность и развитие на основе абсолютно любых подходов» (Федотова, 1997). В отличие от модернизационных принципов, стремящихся к масштабной переделке социальной традиции и жесткой организации трансформационных процессов, постмодернизация вмещает в себя все множество путей развития, способными оказаться и вариантами регресса, стагнации и упадка. Такой подход позволяет показать специфику пути России в реалии современности, представить взаимодействие традиционных российских устоев и ценностей информационного (постин-

дустриального) общества, обрисовать получившиеся конструкты, раскрыть их функциональное и деятельное содержание.

Можно указать следующие выпуклые постмодерные специфики современной российской политики. Так, из партийной номенклатурной элиты, запомнившейся попыткой неудачной модернизации по-советски, выделилась и достигла властных вершин, постсоветская, вобравшая в себя уже постмодерные спецификации. Для постмодерной элиты не важна идеологическая компонента, в ней преобладают эгоистические позиции и жесткая ориентация на утилитарность собственной деятельности (Закария, 2004). И постсоветская элита более чем подходит под такие параметры и с этих позиций является самой современной – постмодерной элитой, отринувшей идеологические корректуры и эксплуатирующей современные регуляторы общественной жизни – СМИ, мифы и виртуализацию политической сферы.

Еще один постмодерный компонент российской трансформации – деятельно-мировоззренческая эклектика правящего класса: власть в транзитивной системе сосредоточена в руках постсовременно специфичной элиты, одновременно являющейся и носителем традиционалистских принципов номенклатурного управления. В подобной системе еще можно номинально выделить субъект управленческой деятельности, но власть в таком континууме ацентрична, расплывлена в пространстве традиции и архаики. Элитные группы современной России ориентированы на «преобразования» лишь как на средство сохранения властных позиций. Они нередко прибегают к демонстрации демократических процедур, но даже и не пытаются вести себя в соответствии с декларируемыми этими процедурами принципами. Сложные обстоятельства вынуждают российские элитарные круги быть гибкими, обращаться за поддержкой к народу (что в основном реализуется как потакание архаическим стремлениям общинного общества и в виде «реанимации» устойчивых мифов). В такой системе субъект-объектная система власти претерпела существенную метаморфозу – в ней основное место занимает процессуальность спонтанных субъект-объектных отношений.

Констатацией современности в России стало то, что постсоветская трансформация привела в движение все социальное пространство. Одновременно изменилось и продолжает меняться мировоззрение, мироощущения, мотивационная сфера людей и вся система социальной иерархии. Общество обретает новую структуру, в первую очередь обусловленную расслоением по имущественному признаку, который стал основой особой социальной идентичности. К этому добавились региональные различия и этнические факторы, создающие уникальные и различные в зависимости от места (регион или федеральный Центр) и пространства (город или село) восприятия социальной структуры. Элиты, хоть и занимающие главенствующие позиции в общественных группах, фактически не являются общественными лидерами, способными к мобилизации масс и внедрению в него объединяющих идей. В обществе возникли особые социальные состояния, обусловленные несогласованными движениями составляющих его частей и подгрупп. Парадигмы постмодерна – индивидуализация, глобализация, виртуализация бытия, внедрение масс-медиа в сферу общественного сознания, распространение нарративов массовой культуры, рост этнических и националистических императивов – еще больше «сгустили» событийные краски и способствуют тому, что любой общественный процесс способен реализоваться в кризисном конфликтном сценарии.

Отзвуки смыслов советского прошлого, былых ценностей и стандартов все еще наполняют жизненные смыслы и стратегии людей, но вместе с этим они уже утратили былые основания. Они существуют больше по инерции, в виде симулякров, репрезентируя скорее отсутствие, чем наличия смыслов.

Литература:

1. Ядов В.А. Россия как трансформирующееся общество: резюме многолетней дискуссии социологов // Куда идет Россия. М., 2000.
2. Федотова В.Г. «Модернизация «другой» Европы. М., 1997.
3. Закария Ф. Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за ее пределами. М., 2004.

Пути «обращения схизматиков» в представлениях польского хрониста XV в. Яна Длугоша

Максимова Инна Юрьевна

стажер

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

«Анналы или хроники славного Королевства Польского в двенадцати книгах» видного польского государственного и церковного деятеля Яна Длугоша (1415-1480) являются попыткой осмысления самых важных и сложных вопросов своего времени. При их написании хронист ставил себе задачей создать новую наиболее полную историю Польши и провозглашал свои общественно-политические представления в качестве официальной идеологии королевства.

В силу своего происхождения и биографии Ян Длугош явился выразителем интересов и анахроничных взглядов малопольского можновладства, постепенно оттесняемого от государственного управления новой элитой, пришедшей после призвания в 1447 г. на польский престол Казимира IV Ягеллончика. Политическая борьба носила конфессиональный оттенок. И поэтому не удивительно, что решение проблемы отсутствия единства церкви и различия вероисповеданий подданных польских королей занимают довольно много места в сочинениях Длугоша. По его мысли, церковное единство было одним из условий консолидации польско-литовского государства.

Жизненной целью всякого католика должно стать распространение христианства. Длугош сурово осуждает князя Болеслава Кудрявого, которого «за его гнусность и лень покарает Бог», потому что отказался продолжать начатое им крещение пруссов. Сначала он предпринял несколько военных экспедиций в Пруссию, чтобы крестить язычников, но потом решил заключить с ними мир, и позволил им таким образом «издеваться над Богом и истинной верой».

Способов обращения «схизматиков» - православного населения Великого княжества Литовского и Королевства Польского было несколько. Тевтонский Орден присвоил себе монополию на распространение латинского христианства в Прибалтике, объявляя каждый год новый крестовый поход против «язычников и схизматиков». Римская курия неизменно поддерживала в этом рыцарей. Польское и венгерское централизованные государства достаточно поздно присоединились к этому движению и, борясь за гегемонию в Прибалтике и прилегающих русских землях, попытались перехватить у Ордена инициативу в организации крестовых походов. Однако, несколько экспедиций по завоеванию Волыни быстро утратили религиозную мотивацию, встретившись с сопротивлением рутенов в защите своей веры.

Другим путем была проповедь латинской веры при сильном давлении на иноверцев со стороны государственных институтов. Король Казимир Великий в 1361 г. основал латинское епископство в Галиче, позднее в 1392 г. перенесенное во Львов. В 1362 г. был основан францисканский монастырь во Львове, ставший центром провинции францисканского ордена. Доминиканский орден проник на православные земли еще раньше. Нищенствующие ордена, занимавшие независимое положение в местной церковной иерархии и подчинявшиеся непосредственно римской курии, проводили собственную политику относительно «обращения схизматиков». К началу XV века относится исключительный для обычной практики пример мирной проповеди доминиканцев в малой Валахии, когда они добились даже некоторых успехов и превратили свой монастырь в Серете в центр паломничества как для католиков, так и для православных.

В XV в. оживились надежды римской курии на заключение церковной унии между католицизмом и православием и нищенствующие ордена выступили проводниками унии среди рутенов, что вызывало недовольство местного латинского духовенства, которое отказывалось признавать равноправие православной духовной иерархии с католической и истинность православных Таинств. Эту позицию польского латинского клира обозначил в своих сочинениях краковский каноник и номинант на львовское архиепископство Ян Длугош.

Польский хронист высказывался в том смысле, что наибольших успехов можно добиться только мирным обращением язычников и «схизматиков» - рутенов. Он превозносит

королеву Ядвигу за то, что она основала для литвинов коллегию в Пражском университете чтобы там учились теологии литвины, которые потом будут учить вере своих соотечественников на их языке, а также монастырь под Краковом в Клепаже для бенедиктинцев из Боснии, чтобы они служили Богу на славянском языке. При всей своей нелюбви к королю Владиславу Ягайло, Длугош воздал ему должное, потому что учил вере своих подданных на родном им литовском языке, и ему удалось обратиться к вере в Христа больше людей, чем представителям польского духовенства, которые языка литовцев не знали. Те же, кто пытался обращаться к вере силой оружия, как крестоносцы не только не добивались успеха, но сами терпели поражение и вынуждены были спасаться в позорном бегстве от тех, кого они пытались обращать. А полякам только стоило всерьез выразить стремление распространять истинную веру не мечом, а крестом, как язычники обратились. А вскоре примут римскую веру и пока упорствующие схизматики.

Ян Длугош особого конфликта не видел в сосуществовании двух вероисповеданий на одной территории, так как считал такое положение дел временным: поляки, по его мысли, должны вскоре преодолеть упорство рутенов и привести их путем нового крещения к истинной католической вере. Таким образом будет восстановлено единство церкви. Уния церквей, которую пытаются проводить папы или их легаты на землях рутенов, невозможна, потому что рутены не обладают доброй волей и стремлением к истине, а, наоборот, из ненависти к полякам-католикам будут упорно пребывать в своих заблуждениях.

Литература:

1. Barycz H. Dwie sintesy dziejów narodowych przed sądem potomności. Losy «Historii» Jana Długosza i Marcina Kromera w XVI pierwszej połowie XVII wieku. Wrocław, 1952.
2. Długosz, Jan. Annales seu sronicæ incliti Regni Poloniae. Liber V et VI. Varsaviae, 1973.
3. Мейендорф И.Ф. Византия и Московская Русь. Очерк истории церковных и культурных связей в XIV веке. Paris: YMCA-PRESS, 1990.
4. Щавелева Н.И. Нищенствующие ордена как политические посредники между Орденом, Польшей и Русью // Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. Сб. тезисов. М.: Наука, 1991.
5. Czołowski A. Sprawy wołoskie w Polsce do r. 1412 // Kwartalnik Historyczny. T. V. Kraków. 1891.
6. Максимова И.Ю. Ян Длугош о проблеме второго крещения «схизматиков» // Религии мира: История и современность. 2004. М.: Наука, 2004.

Фрактальный мир: скрытые связи

Максимова Марина Валерьевна

студент

Ростовский государственный университет, Ростов-на-Дону, Россия

E-mail: aspera-86@mail.ru

1. Теория фракталов сегодня: новый взгляд на действительность

1984 год. Выставка «Границы хаоса». Картины фрактальных структур, представленных на этой выставке, имеют феерический успех, и в одночасье мир узнает о существовании пока еще слабо изученных, но таких удивительно гармоничных, манящих структурах, как фракталы. Пожалуй, именно это событие явилось точкой отсчета грядущей необычайной популярности фракталов – элементов, позволивших пересмотреть наше представление о красоте, увидеть с новой стороны привычные вещи, и наглядно продемонстрировавших творящую сущность хаоса.

Сама история фракталов началась гораздо раньше, когда известный математик Бенуа Мальдеброт предложил обозначить термином «фрактал», что в переводе с латинского означает «состоящий из фрагментов», структуру, обладающую изломанностью и самоподобием. Математически изломанность характеризуется дробной размерностью и отсутствием производных в каждой точке излома. Это чисто аналитический аспект, графически же фрактал наиболее полно выражен в свойстве самоподобия в виде структуры, любой элемент которой представляет собой уменьшенную копию целого. Одна из самых распространенных классификаций фракталов – деление их на детерминированные (алгебраические и геометриче-

ские) и недетерминированные (стохастические). Самыми наглядными являются геометрические – наиболее известным примером которых служит триадная кривая Коха.

Алгебраические фракталы – это самая крупная группа. Классической иллюстрацией является множество Мальдеброта. Стохастические фракталы принадлежат к группе недетерминированных, т.к. параметры в итерационном процессе меняются случайным образом. Объекты при таком процессе получаются очень похожими на природные. Эти математические аспекты построения фракталов широко используются в современной технической науке при графическом изображении сложных объектов, компьютерном моделировании сложных поверхностей и т.д.

Итак, неоспоримый факт, что самоподобные фрактальные функции, являющие собой вышеперечисленные фракталы, дают красивые и гармоничные рисунки. Но интерес к фракталам не обусловлен только абстрактным проявлением их уникальности. Весь наш окружающий мир фрактален – именно так определяются причудливые облака, пестрые осенние листья, строгие силуэты гор – все это самоподобные поверхности, и так до бесконечности! Сегодня с полной очевидностью можно сказать, что нелинейное окружает нас – и поражает многомерностью и разнообразием.

В современной науке понятие фрактальности успешно применяется не только к материальным объектам, но и к искусству: музыке, эстетике, и даже к космологии! Новый, многоуровневый взгляд через призму фрактальности открывает уникальные возможности для совершенствования научного мировоззрения.

Проекция теории фракталов на укоренившиеся постулаты позволяет увидеть всю многогранность действительности, являя собой простой способ демонстрации сложного.

2. Бенуа Мальдеброт: pro et contra

Неоспоримым фактом является то, что Мальдеброт ввел термин «фрактал», опубликовав свою работу в 1980 году. Но был ли он первооткрывателем дробной размерности объектов – это вопрос. Доктор физико-математических наук Игорь Адрианов, ссылаясь на журнал «Математический информатор», пишет, что математики Р.Брукс и Дж. Мателски обнаружили это множество и опубликовали соответствующую работу в 1978 году.

Исследователь Дж. Хаббард заявил, что множество Мальдеброта открыл в 1976 году, а его аспирант Ф.Кочмен ознакомил самого Мальдеброта с этими исследованиями двумя годами позже. Хаббард, Мателски и Брукс истинным открывателем множества предложили считать французского математика Пьера Фату, описавшего его аж в 1906 году. Также оказалось, что венгерский математик Ф.Рисс опубликовал работу с подобными результатами в 1952 году.

Безусловно, достижения предшественников оказывают большую роль на каждого ученого, и значение их невозможно отрицать, однако пока отдельные мысли не будут переработаны в целостную систему, говорить об открытии можно с натяжкой. Именно Бенуа Мальдеброт сумел генерировать накопленные за долгие годы знания, преобразовав их в стройную систему и подтвердив конкретными примерами, что, безусловно, заслуживает звания автора открытия.

3. Нелинейная Вселенная.

Мальдеброт явился новатором хотя бы потому, что, по сути, создал альтернативу евклидовой линейной геометрии -- геометрию дискретных нелинейных структур, тем самым показав неоднозначность общепринятых постулатов. В окружающем мире практически нет идеальных поверхностей, и возникает вопрос, может ли геометрия Евклида служить точным средством описания объектов. Безусловно, глупо было бы оспаривать ее достоинства, но сегодня становится окончательно ясно, что по выражению одного из исследователей, «книга природы написана на языке фракталов».

Красота фракталов является неоспоримым фактом, и подтверждением тому является множество природных объектов, которые мы признаем гармоничными, и которые описываются уравнением с дробным показателем. Можно смело сказать, что существует математический критерий красоты, некая формула прекрасного. Этой формулой мы можем считать столь часто применяемое в архитектуре и искусстве золотое сечение. Современный ученый Волошинов А.В. с успехом доказал, что золотое сечение является типичным фракталом, и обладает всеми его свойствами. Именно огромная роль золотого сечения в создании выдающихся творений подтверждает факт фрактального характера красоты.

Логично предположить, что геометрическая форма - это внешняя фрактальность, а семантика, в частности, слово – внутренняя фрактальность. Такой вывод сделан исходя из нелинейной космогонической теории, разрабатываемой автором, согласно которой образование семантики системы инициируется начальным смыслом, заложенным в лингвистический аттрактор (слово), имеющий *фрактальную* размерность, что воссоздает через серии итераций конечную структуру.

В рамках синергетического подхода к космологии, на наш взгляд, заслуживает внимания новая интерпретация струнной теории Брайаном Грином, описанная в его книге «Элегантная вселенная». Открытия Эйнштейна могут быть применены к идее квантовой вселенной, имеющей многочисленные скрытые измерения, состоящие из крохотных петель, спрятанных в тканях мироздания, и обладающих причудливой (фрактальной) геометрией.

Самоподобие, столь часто встречаемое в нашем мире, в мире фракталов, является первичным признаком целостности и универсальности бытия. Фракталы, которые окружают нас как в материальном, так и в духовном мире, представляют собой ключ к разгадке многомерности действительности, символизируя собой некие информационные матрицы, каждый виток которых с новой стороны раскрывает объект.

Фрактал-это синоним многоуровневости, разносторонности всего сущего, некое создающее начало, представляющее всю полноту и порядок мира в его малейшей частице, и достаточно объективно отображающее многогранную сущность Бога-творца. Вселенная глазами современного человека - это система с четким порядком в кажущемся хаосе, пронизанная красотой в каждом ее фрагменте - и каждая её частица фрактальна.

Литература:

1. Волошинов А.В. Об эстетике фракталов и фрактальности искусства.// Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве.- М.: Прогресс-Традиция, 2002.- С.213-247
2. Тарасенко В.В. Фрактальная логика – М.: Прогресс-Традиция, 2002.- 154 с.
3. Максимова М.В. Фрактальность как определяющее свойство лингвистического аттрактора//Философия и будущее цивилизации т.1.-М.: Современные тетради, 2005.- С. 635-636.
4. Максимова М.В. Аттрактор как философская категория//Молодежь 21 в.-будущее Российской науки . РГУ - Ростов-на-Дону, 2004.-С.101-103

Осколки зла

Максимова Полина Александровна

аспирант

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

E-mail: polishamax@mail.ru

Жил-был тролль, злой - презлой, сущий дьявол. Однажды смастерил он такое зеркало, в котором всё доброе и прекрасное уменьшалось, а всё дурное и безобразное делалось ещё гаже. Ученики тролля рассказывали всем, что сотворилось чудо: теперь только, говорили они, можно увидеть весь мир и людей в их истинном свете.

Каков тот мир, что отразился в этом зеркале? Искажённый, перевёрнутый. Добро и зло нашего мира поменялись местами; любовь обратилась в ненависть, насилие возведено в нём в принцип; не духу, а телу отдаётся предпочтение; лишь тот “добродетелен”, кто способен подавить другого, более слабого. Но вот треснуло зеркало, и несколько осколков проникли в наш мир, отравляя его своей ненавистью.

Ответ на вопрос, что в действительности могло послужить подобным “зеркалом”, - останется за пределами данного текста. Большой интерес сейчас вызывает то, к каким последствиям это привело, и что с этими последствиями можно сделать.

Сначала люди усомнились в тех ценностях, что передали им предки. “Низвергнем их и устремимся к более совершенным целям!” – решило человечество. Как мы знаем, необходимость этого наиболее ярко и убедительно доказывал Ф. Ницше. Затем появились экзистенциалисты с их культом свободы, в том числе и свободы от ига ценностей (А. Камю, Ж.

П. Сартр), а вот уже знамя свободы подхвачено постмодернистами (Ж. Делёз, Ж. Деррида и др.).

Еще больше задумались люди: “Все эти ценности столь изменчивы, очертания их столь зыбки! Разве могут они быть правдой?! Ложь – имя им!” Но всё же необходимо было найти нечто, что обладало бы более-менее реальным существованием. В качестве такового было признано человеческое тело: ведь позывы его так непосредственны, желания так понятны. Мысль эту подхватило современное искусство, породившее довольно причудливое явление под названием трэш-культура, начало которой относят к 30-м годам 20-го века, родиной считают Америку (в данном случае слово “культура” употребляется условно, по причине отсутствия более подходящего термина).

Основные характеристики: свобода от рефлексии, этики, морали, здравого смысла. Хотя, пожалуй, есть один смысл у трэша – это нигилизм всех культурных норм. Стремление освободить человека, а точнее, его телесность, от культурного ига посредством прославления насилия, извращений и вообще разнообразных форм отклонения от норм традиционной культуры (своеобразное наследие маркиза де Сада).

Для того чтобы создавать произведения, воспевающее полное нивелирование всяких ценностей, изначально необходима некоторая доля свободы от культурных штампов. Неудивительно поэтому, что в рядах приверженцев трэш-культуры, по крайней мере, до недавнего времени, предпочтение отдавалось низкому социальному положению и отсутствию образования. Теперь же этот рубеж классовой принадлежности успешно преодолен: приверженность некоторым положениям трэша, даже если самого названия не употребляют или не знают, – для одних необходимость, для других показатель широты взглядов и проявление свободы.

Да, трэш явился из самых недр субкультуры бедных и перевернул идеи, вышедшие из традиционной культуры. Например, концепции Ницше, социал-дарвинистов создавались против разного рода “убогих”, теперь же эти “убогие” обернули культурные достижения против самой культуры: такое пристрастие к крайнему насилию – прямая реализация лозунга: “Выживает сильнейший”, а физическая сила (без учёта социального статуса и прочих культурных привилегий), как правило, на стороне тех, кого общество относит к отщепенцам.

Но они лишь возвращают обществу то, что испытали и испытывают сами: отчуждение, непонимание, насилие. Огромное количество людей вольно или невольно проживают свою жизнь, не имея возможности приобщиться к культурным ценностям; они не хотят быть добродетельными, потому что не знают что такое добро – просто не сталкиваются с ним (вспомним Сократа: никто не бывает злым по доброй воле, дурные поступки лишь следствие незнания.). Самое ужасное то, что особенно это незнание добра относится к детям.

Все “дочеловеческие” вещи в произведениях трэша показаны столь естественными, что у подготовленного зрителя почти не вызывают отвращения. А возрастающая популярность трэш-культуры, в том числе и в России, – свидетельство того, что современный человек, безусловно, готов воспринимать извращения, крайние степени насилия в качестве нормальных, или даже смешных, что раньше было невозможным событием. Примером может служить один из форумов в интернете, на котором обсуждали фильм Трея Паркера “Каннибал. Мюзикл!” (не самый ужасный): “Классно! Здорово!” – к этим репликам в основном сводилось обсуждение.

Подготовка к подобному восприятию сейчас активно проводится телевидением, кино, литературой (полагаю, такие произведения Сорокина, как “Голубое сало”, вполне можно отнести к трэшу), в которых сцены насилия уже превратились в рутину. Впечатление такое, что сцены из жизни совершенно беспрепятственно перемещаются в искусство подобного рода, и таким же образом возвращается обратно в ещё более уродливом виде.

Это прослеживается опять же на примере института детства, который близок к уничтожению. Активное использование детского труда, увеличение случаев насилия по отношению к детям. На государственном уровне: попытка отменить педиатрию – действие, которое фактически приравнивает детское тело к телу взрослого человека, что, в свою очередь, может привести к последствиям, выходящим за рамки медицины (то же насилие, например). В

жизни совершенно меняется взгляд на ребёнка, а в трэш-культуре “смакуются” сцены насилия над детьми.

На этом фоне странным выглядит невнимание к подобному явлению. Практически нет исследований, касающихся данного вопроса. Почему так привлекательны идеи трэша? Что может противопоставить этика как наука и как практика? Способна ли этическая наука нейтрализовать последствия воздействия на наш мир осколков “искажающего зеркала”? - вопросы, на которые необходимо найти ответы.

Литература:

1. Андерсен Г. Х. Снежная королева. / Любимые сказки. М. 1992. – стр. 86.
2. Максимова П. А. Средневековье – век XXI. / ж-л Здравый смысл. 2005. №37. – стр.54.
3. Трэш (анти) культура. <http://pleasures.ru/culture/trash.shtml>

«Грех» и «смерть» в антропологии свт. Иоанна Златоуста

Максутов Ивар Ханнуевич

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: imaksutov@rambler.ru

Среди христианских мыслителей эпохи патристики ни один не оставил столь выдающегося литературного наследия как свт. Иоанн Златоуст. Католической и Православной Церквями он именуется великим вселенским учителем Церкви. Однако в отечественных и зарубежных исследованиях по ряду причин Златоуст рассматривался не как философ и богослов, но исключительно как моралист и экзегет: так о его интуициях умалчивают В.М. Лурье, Л.П. Карсавин, Э. Жильсон, прот. Г. Флоровский и др. Его вклад в развитие христианского учения о человеке также оставался вне поля зрения исследователей. Необходимым поэтому представляется изучение двух ключевых вопросов христианской антропологии в работах этого мыслителя: *хамартиологии* (учение о грехе) и *танатологии* (учение о смерти). Первое тесно связано с учением свт. Иоанна об образе Божиим в человеке, который он видит в наличие у человека *власти*. При этом Златоуст разделяет «образ» и «подобие» в человеке: первое как существующее, второе как возможность (уподобляться Богу в добродетели). По мнению свт. Иоанна, последнее осуществляется через первое. Т.е. поскольку душа человека наполнена различными помыслами (которые он сравнивает с животными: одни – неразумны и скотоподобны, другие – звероподобны и дики), необходимо предоставить их во *власть* разума, который способен изменить их природу, укротить ее. Разум же он полагает основным отличие человека от животного. Таким образом, говоря о власти, как об образе Божиим, Златоуст отмечает в первую очередь способность управлять собой, само-обладать, во вторую же очередь – владение внешним миром, например животными. Первородный грех, исказивший образ Божий в человеке, т.о. отнял у человека власть, не совершенно, но ввел три рода *рабства*, связав человеческую природу различными господствами, а именно: мужа над женой, господина над рабами и начальника над подчиненными. Златоуст выстраивает своеобразную иерархию господств порожденных грехом, на вершине которых, находятся законы. Эта иерархия, по мнению свт. Иоанна, дана человеку как лекарства для болезней. Подлинным же рабством является рабство греха, которое Златоуст уподобляет сну, т.к. человек, предавшийся ему, не имеет силы на добродетель, ничего не видит в истинном свете, но исполнен грез и безрассудных мечтаний. Всякий грех соединен с рабством, т.к. его причина лежит в природе греха, извращении образа Божия в человеке (*власти*). Причина же греха не в природе человека, а в *свободной воле*, а точнее лени в ее употреблении. Свт. Иоанн рассматривает *свободу* в двух аспектах: 1) свобода, как независимость от потребностей естества; 2) свобода, как возможность выбора в желании. Златоуст преобразовывает идею Сократа о свободе как независимости (автаркии), ставшую основанием этики эллинизма, рассматривая автаркию не как условие, а как цель. В отличие от античных мыслителей он утверждает, что не освобождение дает возможность уму (душе) избежать ошибки, т.е. зла, но свобода (само-обладание) сама есть счастье, которое состоит в отсутствии потребностей. Златоуст предполагает наличие степеней свободы, первая из которых при-

надлежит исключительно Богу, т.к. Он ни в чем не нуждается, а следующая свойственна ангелам и их подражателям - монахам, т.е. доступна человеку. Эта свобода состоит в том, чтобы нуждаться в немногом, при этом достигается она через употребление вещей и явлений согласно их сущности. Так, Златоуст указывает на то, что слово «деньги» происходит от глагола «употреблять» и потому их следует употреблять на необходимое, а не накапливать. Только в этом случае деньги не будут рабством, а наоборот станут освобождением для человека. Это преобразование античной этической модели становится возможным благодаря появлению второго аспекта свободы – свободы воли. В учениях философов античности (в частности, в этике Аристотеля) человек осуществляет выбор не цели, а средств, которые необходимы для достижения данной цели, т.е. воля человека, поскольку всегда желает только блага, направлена не на действие, а на осуществление действия. Таким образом, этический выбор зависит не от желания человека, а от определения истинного блага и отделения его от блага кажущегося. Традиция антропологического максимализма, в которой был воспитан свт. Иоанн, рассматривала грех не как промах происходящий из-за неправильного расчета, но как свободный выбор по причине желания. Для античной же этики причиной зла было незнание, отсутствие знания и, соответственно, неправильное понимание предмета, но не желание. В разработке этого вопроса Златоуст постоянно указывает на свободу в выборе, возводя его к ментальной активности, к желанию. Совершение блага, таким образом, зависит от чувства расположения к благому действию, явлению или предмету. При этом добро и зло есть то же, что послушание (т.е. уподобление Богу) и непослушание. Причиной зла свт. Иоанн также считает отсутствие знания, которое состоит в свободе разума от мечтаний и грез, различении того, что действительно существует и того, что только кажется существующим. Однако, по Златоусту, не только наличие этого знания, т.е. само-обладание, истребление лени, зависит от свободной воли, но и совершение доброго, т.к. человек может предпочесть ему злое. В античной этике подобное утверждение было абсурдным. Свободу воли человек получает вновь в крещении и от него требуется, таким образом, только желание и решение совершить доброе (что свт. Иоанн называет «порабощением праведности»), в этом случае ему сообщаются силы для совершения желаемого блага, т.к. иначе (без благодати Божией) благое действие невозможно. Совершение же греха происходит либо по причине свободного выбора зла, либо из-за лени, или помрачнения разума, которое происходит в результате многократного совершения греха, лишаящего человека знания. В отношении учения Златоуста о свободе воли следует отметить, что окончательное решение вопроса о соотношении божественного и человеческого действий в совершении блага принадлежит свт. Григорию Паламе, отмечавший в своих работах влияние, которое оказали на него труды константинопольского святителя. В тесной связи с хамартиологией свт. Иоанна находится танатология, т.к. в антропологии Златоуста смерть и грех взаимно порождают друг друга. Следуя новозаветной традиции, он говорит, что смерть произошла из первородного греха, стала его следствием. Однако свт. Иоанн существенно дополняет ее (традицию), рассматривая *смерть* не просто как биологический факт, но как некоторую сущность, которая поддерживается грехом. Златоуст уподобляет ее животному, пищей которого является греховное естество, т.е. то, что заражено грехом (т.к. грех, по Златоусту, есть то же, что болезнь и рана). Он также сравнивает грех с царем, а смерть с воином, который находится под властью царя и им вооружается. Константинопольский святитель здесь снова раскрывает сущность власти (являющейся одним из ключевых понятий его философии): смерть получает власть над человеком и всей вселенной от власти греха, которую тот приобрел в результате падения Адама. Смерть, будучи сама орудием (греха), обладает властью через причастность греху, укрепляясь и питаясь от него. Златоуст выделяет четыре рода мертвенности (состояния, связываемые со смертью): 1) *телесная (естественная)*, которая непосредственно производится смертью, но согласно свт. Иоанну является только продолжительным сном, перед воскресением, и не должна вызывать страх у христиан; 2) *душевная*, при которой в живом теле находится мертвая душа, которая также подобна сну, только здесь спящий не видит того, что действительно существует (Бога), а о том чего вовсе нет (о грехе) грезит как о существующем; 3) *крещения*, в которой умирает не сущность человека, а *тело ветхого человека* (порочность), таким образом, что человек оказывается освобожденным от власти греха, т.е. способен не грешить; 4) *любомудрия*, которая следует за крещением и состоит в порабощении праведности (т.е. предоставление себя во власть праведности), происходит

через союз (похожий на *синергию* свт. Григория Паламы) Божией благодати и воли человека, ставшей свободной в крещении. Первые два рода собственно и называются Златоустом *смертью*, т.к. они порождены грехом, а два последних – *умерщвлением*, т.к. они происходят от Бога. Таким образом, этот краткий обзор антропологических идей Златоуста позволяет оценить его глубокие философско-богословские интуиции, а также влияние на развитие христианской мысли Востока и Запада, в целом, и учения о человеке, в частности.

Философия постмодернизма в аспекте проблем воспитания и образования.

Малкова Яна Феликсовна

аспирант

Уральский государственный университет им. А.М. Горького, философский факультет, Россия

E-mail: mj80@yandex.ru

В наше время приходится расставаться со многими иллюзиями классической педагогики, в том числе с ее исходной установкой на всемогущество человеческого разума, способного изменить не только существующий строй, но и сущность самого человека. В битве с невежеством Просвещение заплатило слишком высокую цену: оно потеряло смысл. Больше знаний, больше умений, все больше и больше разума и сознания. Образование превратилось в накопление огромного массива ненужных, непонятных, а главное невостребованных знаний.

Нынешняя эпоха предъявляет свои требования к человеку, и образование должно быть адекватно им. Вызов разнообразия, утрата прежних ценностей, отказ от рациональности, релятивизм – такова незнакомая для традиционной педагогики реальность. Нам необходимо заново определить, что такое образование и воспитание, и каким оно должно быть и может быть в XXI веке.

Критика просветительской философии образования осуществлялась уже романтиками. В XX веке происходит новое переосмысление педагогики и философии Просвещения. Одно из наиболее мощных направлений критики – постмодернизм, который ставит вопрос не о недостатках образования, а о его сущности. Определяя сущность образования как насилие, подчинение, дрессировку, постмодернизм лишает педагогику права на существование. Такова «апологическая» позиция постмодернизма, отвергающая компромиссы с прежней просветительской педагогикой, и знаменующая появление принципиально иной формы «педагогической» реальности.

Постмодернизм ставит под вопрос легитимность и целесообразность прежней педагогической парадигмы. Постмодернистское сомнение ведет к терпимости по отношению к сложностям, неопределенностям и ошибкам. Это уже не изъяны, которые должны быть исправлены, но внутренние условия самого образовательного процесса, помогающие корректировать его, избавляющие его от чрезмерного самодовольства или самоуверенности. Постмодернизм диктует необходимость нового подхода к образованию, он способен дать новое понимание и новые озарения: понимание того, что, приобретая, мы неизбежно теряем; что потери, и приобретения неразрывно связаны. Именно сомнение заставляет признать, что в свете будущих достижений сегодняшние успехи могут оказаться или смешными ошибками, или жалкими промахами.

Необходимость изменения основ педагогики продиктована потребностями повседневной жизни. Именно поэтому остро встает вопрос о судьбе постмодернистской философии образования в целом. Станет ли она новой вехой в развитии педагогики или останется лишь одной из возможных интерпретаций педагогической действительности?

На наш взгляд ответ на этот вопрос зависит от того, что представляет собой собственно постмодернизм, какое место он занимает в пространстве культуры. Так, одни склонны видеть в постмодернизме очередную форму протеста, призванного в конечном итоге не свергнуть существующий строй, а лишь проверить на прочность общепринятые ценности, тем самым, утвердив их вновь. Для других постмодернизм качественно новое состояние культуры и возврат к прежним ценностям невозможен. По мнению А.А. Пелипенко, «масштаб изменений в культурном сознании, совершившийся на рубеже последней трети нашего столетия, значительно превосходит по глубине и значению обычные исторические колебания между полюсами антиномий новоевропейского культурного космоса: антропологиче-

ческим максимализмом и антропологическим минимализмом, дионисийским и аполлоническим началом (по Ницше), ренессансным и барочным мироощущением (по Вельфлину) и т.д. По словам самих теоретиков постмодернизма, современность вызвала не просто кризис ценностей, а окончательную смерть всякой метафизики. Именно от этой, действительно важной посылки следует отталкиваться, чтобы исследовать постмодернизм не просто как конгломерат культурных явлений, а как исторический феномен сознания».

Проблема постмодернизма до сих пор остается ключевой, и не только для гуманитарной мысли. Хотим мы этого или нет, мы все дышим воздухом постмодернизма, и, быть может, то, что мы сегодня называем постмодернизмом и рассматриваем как достаточно локальное историческое явление, на самом деле – пролог глобальных изменений в сознании и культуре, чью близость и неизбежность мы ощущаем уже, по крайней мере, несколько десятилетий. Вызов разнообразия – стилей, оценок, ценностей, образов жизни, идей – вот с чем приходится сталкиваться всем нам.

Литература:

1. Козлова Н. Среда человеческого существования в эпоху постмодерна. // Высшее образование в России. 1997. № 4.
2. Пелипенко А.А. Постмодернизм в контексте переходных процессов // Человек. 2002. № 4.
3. Сиеземская И.Н. Россия в XXI веке: проблема образования и воспитания. // Философские науки. – 2002.- № 5.

Значение жертвоприношений для древних майя

Мамонтова Юлия Александровна

аспирант

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

Практически все мифы, объяснявшие устройство и происхождение мира, пронизаны идеей жертвоприношений и манипуляций с человеческим телом. Жертвоприношения, в том числе и человеческие, являются неотъемлемой частью религиозных представлений всех ранних цивилизаций, однако нигде в мире они не достигали такого размаха как в Мезоамерике. Однако идея жертвоприношений и всевозможных манипуляций с человеческим телом пронизывает космогонические мифы практически всех народов мира. Что касается древних майя, то можно сказать, что в их ритуальной жизни основополагающими являлись две тесно переплетающиеся между собой темы: отправление посланников к богам и утверждение сакральности власти правителей, также всегда сопровождавшиеся жертвоприношениями.

Свидетельством того, что человеческие жертвоприношения практиковались древними майя, начиная, как минимум, с конца доклассического периода, является состояние останков во многих захоронениях этого времени. Захоронению подвергались отрубленные головы, обезглавленные тела, отсечённые ноги или полностью расчленённые тела. Жертвоприношение через обезглавливание считается одной из самых ранних форм человеческих жертвоприношений. Подобные захоронения известны по раскопкам многих городов майя, и на сегодняшний день они являются наиболее ярким подтверждением человеческих жертвоприношений у майя доклассического и раннеклассического периодов. Таким образом, человеческие жертвоприношения были не только распространенным явлением, но составляли неотъемлемую часть как религиозной, так и социально-политической жизни древних майя. Это были не просто безмолвные дары для умиловления богов, посланники доносили до богов пожелания и чаяния людей на земле.

Отправление посланников являлось стержневой основой всей религиозной и социально-политической деятельности майя. Они верили, что кровавые жертвоприношения были необходимы для выживания и богов и людей, и являлись двусторонним процессом обмена между ними. Вселенная сохраняет равновесие благодаря ритуалам, которые осуществляют на земле люди. В жертвоприношении всегда присутствуют два одинаково важных аспекта – сделка и долг. Обе стороны обмениваются услугами, и каждая находит в этом свою выгоду. Ведь боги нуждаются в людях не меньше, чем люди в богах. Необходимо также помнить, как отмечал М. Мосс, что при всем многообразии форм, в которые облачается жертвопри-

ношение, в основе это всегда одна и та же процедура, которую можно применить для достижения самых разных целей. Эта процедура состоит в установлении связи между сакральным и профанным миром посредством жертвы.

В религиозном мышлении майя боги понимаются как особый вид материи, настолько тонкой, что она не может быть воспринята органами чувств. Но все же боги материальны, поэтому они могут рождаться и умирать, если их не питать веществами, такими же тонкими, как они сами: запахами благовоний, приготовленной пищи, цветов, и, что особенно важно, жизненной энергией или духом живых существ, находящихся в крови и сердце. Подобное питают подобным, и жертва, таким образом, является пищей богов. Жертвоприношения являлись не просто актом ритуального убийства с целью умилостивить богов, но двусторонним обменом с богами магической энергией, содержащейся в крови и сердце. Именно благодаря этой энергии боги могли поддерживать свое существование и, соответственно, существование всего космоса. Жизнь является священным даром богов, перед которыми люди ответственны и должны их за это кормить. Поэтому жертвоприношения очень быстро стали считать условием существования самих богов, поскольку именно посредством жертвоприношения боги могут поддерживать свое существование. Такие жертвоприношения осуществлялись перед изображениями богов, которые (изображения) мазали жертвенной кровью, и через которые боги получали пищу, необходимую для их жизни и позволяющую им, в свою очередь, поддерживать существование всего космоса.

По представлениям майя окружающий мир был наполнен сверхъестественными силами и богами, которые были опасными и непостоянными по отношению к людям, если их не поддерживать с помощью должных ритуалов. Все жертвоприношения, таким образом, были вписаны в существующую картину мира, отражали существующую реальность и служили ее поддержанию.

Жертвоприношение являлось одним из первоначальных событий в майяских мифах творения, и ритуалы классического периода служили отражением и воплощением этих событий.

Как и все виды религиозных обрядов, жертвоприношения удовлетворяют потребность общества в ощущении прочности и незыблемости своего существования. Они решают главную задачу – дают гарантию выживания коллектива.

Литература:

1. Ершова Г.Г. Песнопения майя (по материалам тетради А.Барреры Васкеса) // Исторические судьбы американских индейцев. М. 1985.
2. Кнорозов Ю.В. Иероглифические рукописи майя. Л., Наука, 1975
3. Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного. Спб., 2000
4. Davies N. Human sacrifice in history and today. N-Y, 1981
5. Demarest A.A. Ideology in Ancient Maya Cultural Evolution: the Dynamics of Galactic Polities // Ideology and Pre-Columbian Civilizations. Santa Fe, School of American Research Press, 1992
6. Freidel D., Schele L., Parker J. Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path. N-Y, 1993
7. Garza de la, M. El universo sagrado de la serpiente entre los mayas. Mexico, 1984
8. Schele L. Human sacrifice among the Classic Maya // Ritual human sacrifice in Mesoamerica. Washington, 1984
9. Stuart D. La ideología del sacrificio entre los mayas // Arqueología Mexicana. 2003, Vol. XI, №63.

Некоторые аспекты проблемы восприятия «своего» и «другого».**Маркова Наталья Михайловна***аспирант**Владимирский государственный университет, факультет гуманитарных и социальных наук, Владимир, Россия**E-mail: natmarkova@list.ru*

Другое – эта граница, (условная граница), которая определяет области «я» и «не-я» и самое главное дает представления о «самости». Для того, чтобы найти в себе «свое», нужно в начале выявить в себе «другое», что намного сложнее, поскольку зачастую мы не готовы к открытому проникновению в область «своего» области «чужого», и тем более не готовы найти в себе и открыто признаться в существовании в «своем» «другого». Тем не менее, для процесса самоидентификации подобные «самооткрытия» просто необходимы. Этот процесс оказывается двуединым: для того, чтобы стать открытым для самого себя, нужно в первую очередь стать открытым и для «другого» («иноного», «чужого»).

Процесс «открывания» себя для «другого», взаимопроникновения «своего» и «чужого» может привести и к обратным последствиям – находя и избавляясь от «чужого» в себе, существует опасность лишиться «своего», т.е. опасность самоутраты. Порой бывает очень сложно найти истинно «свое» и действительно «чужое», поскольку четко выраженной границы между этими двумя областями нет и не может быть, в силу способности человека к открытости для «другого». Прозрачность и динамичность границ, разделяющих эти области и способность этих областей к взаимопроникновению, ведет к накладыванию одной области на другую, к переплетению этих областей, то, что до определенного момента казалось «чужим», при более близком рассмотрении может оказаться «своим» и только «своим», и наоборот. Познать, изучить себя, выявить, что является «своим» возможно при общении с «другим», сравнении с «другим» и именно в «другом» («иноном», «чужом») познается «я» и определяется «свое». Поскреби «не-Я» и откроешь за ним «Я» и только «Я»... (Франк С.Л. *Сущность и ведущие мотивы русской философии // С.Л. Франк Русское мировоззрение. СПб., 1996. С.156*). Другими словами, другое – это зеркало, в которое мы смотримся для того, чтобы найти в нем свое... иногда нам это удается, а порой мы оказываемся не в состоянии отделить «свое» от «чужого» и «чужое» от «своего», поскольку может оказаться, что «чужое» – это некогда «свое», а «свое» – это потенциальное «чужое».

Но иногда мы смотрим в это зеркало не для того, чтобы обнаружить в нем себя, «свое», а для того, чтобы найти «другое». Иначе говоря, существуют ситуации, когда нам просто необходим диалог с «другим». Но поскольку «другое» воспринимается как нечто, не свойственное нам, соответственно «другое» обладает своими особенностями, живет по своим законам, что довольно часто приводит к противоречиям на уровне «свой/чужой» и отсюда к открытому антагонизму; при этом забываются все те общие моменты, которые в любом случае присутствуют и в «своем» и в «чужом». Тем не менее, решение данной проблемы заключается лишь в диалоге между «своим» и «чужим». В свою очередь диалог предполагает открытость со стороны «своего» и «чужого», если мы готовы к диалогу с «другим», следовательно мы готовы к взаимопроникновению «своего» и «другого» и, следовательно, мы готовы к самоизменению. Процесс самоизменения приравнивает области «своего» и «чужого»: самоизменяясь, мы становимся «чужими» себе, а изменившееся «чужое» становится «своим». Другими словами, процесс самоизменения способствует тому, что в нас одновременно существуют, взаимодействуют и взаимопересекаются области «своего», «иноного», «другого» и «чужого». Процесс самоизменения не происходит случайно, в один момент, этому способствует долгий подготовительный период. Иными словами, человек на протяжении всей своей жизни меняет взгляды, мысли, мировоззрение – самоизменяется, т.е. на протяжении всей своей жизни каждый из нас является «своим», «иным», «другим», «чужим» как по отношению к себе, так и к окружающему миру – и точно таким же образом окружающий мир воспринимает и нас – порой в качестве «своего», а иногда и в качестве «другого».

Политический культ в XXI веке.

Мартазинова Карина Романовна

студент

Ростовский государственный университет, факультет социологии и политологии,

Ростов-на-Дону, Россия

E-mail: ta_taro4ka@mail.ru

Политический культ встречается на протяжении всей человеческой истории, как в восточных, так и в западных обществах. Этот феномен не утратил своей актуальности и в XXI в. При всем многообразии исследований политического культа, целый ряд вопросов при его изучении требует большей объективности и полноты.

Современная политология во многом односторонне рассматривает такие базовые моменты, как: соотношение понятий политического культа и политического лидерства; функции образа лидера в массовом сознании; механизмы легитимации культа; исторические, пространственно-временные формы культа и стадии его развития; а также значение культовой фигуры как родового, религиозного, национального, сексуального символа, как образца для подражания.

Явление культа лидера – многослойное, и применимо не только к архаическим обществам, восточным деспотиям или тоталитарным режимам XX века. На разных стадиях развития общества (доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное) различной остается и природа культа лидера. В наш век этот политический феномен подвергается определенным внешним и внутренним трансформациям. В XXI веке под влиянием СМИ политика становится близка к шоу-бизнесу, а понятие «политик» часто синонимично понятию «звезда». Во всяком случае, механизмы тривиализации лидера заимствованы именно из сферы шоу-бизнеса. Сегодня культовый политик – это, прежде всего, хороший артист. А политический технолог, который занимается его «раскруткой», напоминает дальнотзорного шоумена. Добавим, что современный культовый лидер – это к тому же человек-бренд, символ режима, «знак качества», выражающий определенную политическую позицию, и во многом именно поэтому возрос интерес к изучению явления «людей-брендов» в современном обществе.

В XXI в. культ сохраняет свое классическое содержание (культовый политик как объект поклонения и фетиш), но значительно меняет внешний образ и формы. Современный культовый лидер не утрачивает сакральности, становясь более доступным и секуляризованным. Вопрос в том, как модифицируется эта сакральность в разные периоды и в каком виде она представлена сегодня.

Сейчас политический культ складывается, прежде всего, в странах с переходной экономикой (Россия), в странах, находящихся в состоянии вооруженного конфликта (Палестина, Израиль), а также в странах с сохранившимися коммунистическими режимами (Китай, Куба). В России поклонение лидеру – это традиция царизма. Но новый культ лишился одного из своих основных признаков – страха. Нынешний культ взят не из учебников по тирании, а из пособий по имиджу. Лидер перестал быть неприступным, он дает автографы, фотографируется, как поп-звезда. Византийская традиция Кремля превращается в политическое представление, царь – в звезду, а пропаганда в маркетинг. В демократической России первым, кто продолжил эту традицию был Б.Н.Ельцин. Его решительность в борьбе с коммунистическим режимом и поистине царская экстравагантность сформировали самобытный «ельцинский» культ. «Венец демократии», «символ борьбы», «царь Борис» – его воспринимали как мессию и ждали чудес. Назначение им преемника – в какой-то степени тоже «царский» жест. Сейчас В.В.Путин – пользующийся спросом бренд. Самый могущественный человек в России является одновременно и самым популярным. «Путиниана» вездесуща: его портреты (на открытках и постерах) продаются тысячами, офисы украшены календарями с Путиным, по одному изречению на каждый месяц, в книжных магазинах автобиографии Президента, сувениры с Путиным – одни из самых популярных. Слово «Путин» стало наиболее употребительным в поисковых системах Интернета, а двумя самыми популярными видами спорта стали дзюдо и горные лыжи, – то, что предпочитает Президент. Своеобразный культ Путина проявляется очень интенсивно, насыщенно, в режиме реального времени, что предполагает богатую почву для дальнейших исследований в этой области. Пале-

стинский лидер Ясир Арафат до последнего дня жизни олицетворял для своего народа светлое будущее и надежду на разрешение многолетнего конфликта, он был символом справедливости, от него и от его действий ожидали чуда, которое бы положило конец мукам и страданиям палестинцев. Культ Я. Арафата один из самых сильных и значимых в ХХIV. Благодаря своему влиянию и авторитету этот человек добился для своего народа больше, чем все его предшественники. Сейчас, когда у власти радикальная группировка «Хаммас», значение Арафата для народа и его заслуги становятся особенно актуальными. То же можно сказать и про находящегося на грани смерти израильского лидера Ариэля Шарона. Его правление - это целая эпоха, как для израильтян, так и для палестинцев. Двум лидерам этих народов долгое время было «комфортно» не только воевать, но и улаживать конфликты именно друг с другом. Нельзя сказать, что внешняя политика Эхуда Ольмерта (исполняющего обязанности главы правительства Израиля) достаточно эффективна. Потеря палестинской и израильской сторон своих культовых лидеров приведет к дальнейшему усугублению конфликта. Незаурядный культ Фиделя Кастро интересен, прежде всего, тем, что он вообще существует в ХХI веке. Однако 82-летний кубинец-революционер и ныне является межпоколенным авторитетом для своего народа. Поэтому довольно сложно однозначно определить, насколько культ Фиделя является традиционным, и насколько – современным. В Китае культ Мао Дзе Дуна кажется табуированным. Страна уже живет по законам рыночной экономики, Мао нет в живых, а народ продолжает славить своего коммунистического вождя.

В ХХ веке наблюдался своеобразный ренессанс явления культа лидера. Во многом это связано с возникновением и развитием новых средств массовой коммуникации и политической пропаганды. Поэтому ХХ век называют веком масс (или толп). Подобная тенденция сохраняется и в нынешнем столетии. Сегодня массовость стала одним из неотъемлемых атрибутов общественно-политической действительности. В политологии эту тенденцию по большей части оценивают как негативную, определяя как деградацию цивилизаций. Масса подвижна и динамична, но главное – легко внушаема. Бурное развитие информационных технологий, доступность радио, телевидения, Интернета дают простор для манипуляции массовым сознанием и возможность не только формировать общественное мнение, но также создавать и навязывать новых политических кумиров. Это значит, что наряду с существующими сегодня, будут возникать новые политические культы. Поэтому в ХХI веке изучение и анализ феномена политического культа представляется актуальным.

Литература:

1. Великанова О. В. Функции образа лидера в массовом сознании. Гитлеровская Германия и советская Россия. // *Общественные науки и современность*. 1997, №6.
2. Поцелуев С.П. Политический культ // *Политический культ // Краткий политологический словарь*. Ростов-на-Дону: 2001, С. 145.
3. Московичи С. Машина, творящая богов. М.: 1998.
4. Московичи С. Век толп / Пер. с франц. М.: «Центр психологии и психотерапии», 1996.
5. Поцелуев. С.П. Символические средства политической идентичности. К анализу постсоветских случаев // *Трансформация идентификационных структур в современной России*. Под ред. Стефаненко Т.Г. М.: 2001.
6. <http://donhuan.da.ru/>
7. <http://www.inosmi.ru>

Жизненный контекст и его философское осмысление: культ дракона в китайской философии и культуре

Мартыненко Николай Петрович

докторант

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

E-mail: nick9@yandex.ru

Значимость культа дракона в китайской культуре бросается в глаза любому, посетившему эту страну. Драконы в Китае окружают человека со всех сторон. Образ «дракона»

присутствует в философии, искусстве и литературе, в мифах и истории, в живописи и архитектуре, а также в быту. Китайцы любят называть себя потомками дракона и он часто фигурирует в легендах о предках китайской нации. Соответствующие этому персонажу артефакты обнаруживаются и при археологических раскопках. Более того, образ дракона это не только китайский, но и кросс-культурный персонаж, широко распространенный в Восточной, Юго-Восточной Азии и во многих других регионах мира. Поэтому необходимость изучения этого образа представляется вполне оправданной.

В северных наречиях китайского языка это понятие обозначается фонетиком «long», произносимым восходящим тоном. На письме передается иероглифом, современная форма начертания которого сложилась в результате длительного исторического процесса стилизации, схематизации и унификации древних форм. Разнородность методов нанесения знаков, как и материалов, на которые они наносились, обусловили их постепенную трансформацию и стилистическую эволюцию. Судя по древнейшим формам начертания, этот иероглиф произведен от схематичного изображения животного с большой пастью, лапами, извивающимся туловищем и роговым гребнем. Наиболее вероятным прообразом этого изображения является крокодил и/или аллигатор. Иллюстрацией может послужить такой известный и популярный китайский обычай как гонки на «драконых лодках». В поиске возможных первоисточков этого обряда имеет смысл обратиться к сходным традициям обустройства лодок с головой драконоподобного животного – крокодила, которые и поныне сохраняются в Юго-Восточной Азии, являясь неотъемлемым элементом повседневной жизни некоторых племен. По-видимому, подобная культурная традиция, имевшая место и в Древнем Китае, послужила первоосновой развития культа дракона.

На сходство упомянутых традиций и их структурное единство указывает целый ряд элементов. В Китае они сохранились лишь как ритуальные отголоски более древних реалий, описываемых в разных контекстах, а в Юго-Восточной Азии продолжают играть первостепенное значение в жизненном укладе населения, являясь способом организации жизни и ведения хозяйства. По мнению многих ведущих этнографов (де Гроот, Бишоп и др.) китайские соревнования «лодок-драконов» являлись в древности главным элементом обрядов вызывания дождя, имитирующих борьбу драконов, за право вызвать дождь. Борьбу драконов – крокодилов и аллигаторов в виде брачных игр и борьбы за охотничьи территории в преддверии сезона дождей – можно наблюдать в природе и поныне. Периоды жизненной активности этих животных строго следуют климатическим изменениям, выступая своеобразным указанием о наступлении определенных природных и хозяйственных циклов в жизни людей. В этом контексте они являются основой символотворчества и культурной жизни.

Календарный мотив прочно утвердился за образом дракона, что отражено в письменных свидетельствах и этнографических данных. На циклизм жизни драконов указывает и комментарий к иероглифу «long» в словаре «Шовэнь цзецзы» («Объяснение [простых иероглифов] вэнь и толкование [сложносоставных иероглифов] цзы»), изданном в 121 году. Данный символизм образа дракона является ключевым и для понимания смысла комментария к первой гексаграмме «Канона Перемен» («И цзин») – текста, фундаментального для изучения китайской философии, науки и культуры в целом. Этот комментарий в своем первоначальном значении являлся фиксацией окружающих человека явлений в их взаимосвязи.

Проблемы формирования концепции государственно-конфессиональных отношений в современной России

Матвиенко Валентина Анатольевна

ассистент

*Елецкий государственный университет им. И.А.Бунина, исторический факультет
Елец, Россия*

E-mail: vamatv@mail.ru

Понимание религиозной терпимости, свободомыслия, правовой защиты людей, придерживающихся различного мировоззрения, утверждалось в общественном сознании по мере исторического развития [1].

Исторически сложилось так, что реализация прав человека в сфере свободы совести вообще и формирование соответствующей законодательной базы в частности очень сильно

зависят от отношений государства с религиозными объединениями. В основе отношений государства и религиозных объединений лежат как нормативно-правовые, так и традиционные представления о месте и роли религии в жизни общества, которые в значительной мере определяются характерным для данного общества цивилизационно-детерминированным укладом [2]. Традиционно выделяется «клерикальная», «протекционистская», «либеральная» и «атеистическая» модели государственно-конфессиональных отношений. Каждая из них в той или иной форме имела место в истории России, хотя и обладала яркой выраженной спецификой [3].

В настоящее время на повестке дня стоит формирование новой модели отношений между государством и религиозными организациями с учетом российского и мирового опыта, исходя из российских цивилизационных традиций, задачи обновления общества и становление новой системы российской государственности.

Сегодня нет недостатков в проектах, касающихся дальнейшего построения государственно-конфессиональных отношений в России [4]. Еще в 2001 г. появились реальные основания, позволяющие предположить, что в России будет создана концепция отношений государства с религиозными объединениями [5]. Были приняты реальные шаги по ее формированию: определены те смыслы на которые будет опираться власть; проведено организационное собрание 6 июля 2001 г. в форме парламентских слушаний. Проблема законодательного обеспечения государственно-церковных отношений в свете социальной концепции Русской православной церкви, организованного председателем комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Зоркальцевым В.И. Но дальше этих мероприятий дело так и не пошло.

На наш взгляд формируемая концепция отношений государства с религиозными объединениями должна составить основу научного обоснования реальной политики государства в данной сфере с учетом регионального опыта. Главными задачами правительства, министерства культуры и муниципальных органов власти Российской Федерации совместно с заинтересованными организациями на ближайшее время являются: организация целенаправленной просветительской работы среди различных категорий населения по повышению уровня религиозно-осведомленности и культуры, формирование толерантного правового мышления, привития навыков правильного применения на практике действующего законодательства о свободе совести; содействие руководителям религиозных объединений в усилении их роли и ответственности за состояние дел в них, поддержание межконфессиональной и внутриконфессиональной стабильности и порядка, соответствующего действующему законодательству и принципам вероисповедания; осуществление комплекса конкретных мер по подготовке общеобразовательных школ к введению предмета по истории и культуре мировых религий и т.д.

На наш взгляд, на повестке дня современной России, стоит вопрос восстановления конституционных норм государственно-церковных отношений на основе отделения церкви от государства и школы, свободы совести не только для верующих, но и для инакомыслящих, восстановление законодательных прав атеизма. Очень многое говорит о том, что власти не знают ни нынешней религиозной страны, ни ее истории, даже совсем недавней. Необходимы разносторонние фундаментальные и научно-прикладные исследования роли религии в политической жизни современной России, которые могли бы стать реальной основой для формирования политической концепции государственно-конфессиональных отношений.

Литература:

1. Франк С.Л. (1992). Духовные основы общества. М.
2. Матвиенко В.А. (2005). Религиозная природа власти. // В сб. Философия и будущее цивилизации.: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-25 мая, 2005г.); В 5 т. Т.5. - М.: Современные тетради.
3. Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современного состояния). (1996). / Под ред. А.Е. Абенцова. М.: Республика.
4. www.state-religion.ru
5. Жбанков В.Н. (2001). Проект «Концептуальных основ государственно-церковных отношений в Российской Федерации» // НГ-религии. - июнь.

Познание как атрибут человеческой жизнедеятельности

Медведев Вячеслав Альбертович

аспирант

Уральский государственный университет им. А.М. Горького, Екатеринбург, Россия.

E-mail: MVAmet@yandex.ru

Познание есть процесс освоения окружающего мира в качестве пространства человеческого существования, предполагающий осознание индивидом (или сообществом) себя как развивающегося субъекта социального действия. Как таковое, оно не всегда и не обязательно сопровождается или даже выражается в виде теоретического мышления и, тем более, деятельности, соответствующей современным стандартам рациональности [Ср.: 1]. Этот процесс предполагает упорядочивание окружающего мира в качестве структуры, частью которой является онтологическая позиция, занимаемая субъектом когнитивного действия, – позиция, относительно которой он идентифицирует пределы и особенности собственной личности, себя как точку отсчета и носителя этих онтологических представлений.

Исходной точкой, отталкиваясь от которой разворачивается конфигурация когнитивного акта, является человеческое сознание. Это онтологический атрибут, предполагающий способность человека формировать пространство собственной жизнедеятельности, осваивать окружающий мир, упорядочивая его в виде идентифицируемой, обладающей смыслом системы координат.

Рассматривая сознание в качестве критерия конституирования социального мира [2], исследователь имеет возможность концептуализировать процессы общественного развития, исходя из когнитивного аспекта их актуализации, что предполагает обращение к познанию как основному условию социокультурной динамики. А это актуализирует параметры «когнитивной насыщенности» социальных процессов, когда всякое социальное действие, с одной стороны, имеет когнитивное измерение, то есть осуществляется в определенной системе координат и предполагает способность человека ориентироваться в соответствующем пространстве [Ср.: 3]; а, с другой стороны, интегрировано в социокультурный контекст, который исторически проявлен в качестве когнитивно освоенного пространства человеческой жизнедеятельности.

Познание как процесс формирования системы координат, относительно которой социальный субъект идентифицирует себя и окружающий его мир, является основным фактором эволюции человеческого сообщества [4]. Особенности общественной жизни определяются характером идентификации человеком себя и пространства собственного жизнедеятельности. Социальные субъекты способны взаимодействовать в этом пространстве, только будучи сориентированными относительно обуславливающей особенности взаимодействия системы координат, в свою очередь, являющейся проекцией социальной картины мира, тогда как конституирование последней есть непосредственный результат эволюции познавательного процесса.

Социальная картина мира – это интегральный конструкт, который задает своей многомерной, поликонтекстуальной конфигурацией систему онтологических представлений, определяющих параметры действительности, «существующей» для субъекта (носителя) данных онтологических представлений в качестве пространства его жизнедеятельности [5]. Причем последнее понимается не только и не столько как среда непосредственного существования, сколько как система координат, обуславливающая когнитивный горизонт восприятия и, тем самым, опосредующая параметры онтологического пространства, которому соразмерна идентификация человеком себя в качестве существующего. На уровне сознания отдельного индивида данная система координат разворачивается в качестве модели «жизненного мира» (если использовать терминологию А.Шюца), являющейся персонифицированной проекцией более общей системы онтологических представлений, тогда как последняя институционализована в виде социальной картины мира и имеет комплексную иерархическую конфигурацию эмпирических проявлений в культуре человеческого общества в целом и различных сообществ людей в отдельности [Ср.: 6].

Рассматривая подобную иерархию когнитивных моделей, упорядочивающих среду жизнедеятельности сначала на уровне представлений и затем в виде обусловленной ими предметной конфигурации социального мира, стоит отметить, что особенности и формы

проявления картины мира меняются в ходе исторического процесса. Так, на разных этапах истории в качестве доминирующей в иерархии мировоззренческих проявлений отображается сначала мифологическая, затем теологическая и, наконец, научная картина мира. Причем, будучи доминирующей, подобная мировоззренческая структура задает характерную, именно, для нее идентификацию универсума, определяя, таким образом, горизонт «возможного опыта» и, как следствие, параметры жизнедеятельности социальных субъектов.

Современный этап развития общества характеризуется доминированием научной картины мира. Она является критерием, относительно которого выстраивается множество существующих в обществе, постоянно взаимодействующих и развивающихся моделей действительности. Отсюда, онтологический статус современной науки определяется прежде всего ее ролью в процессе формирования, воспроизводства, развития научной картины мира [7].

В литературе данный аспект функциональности научного знания часто обозначают в виде мировоззренческой функции, которая нередко оказывается вторичным параметром науки как особого материально-технологического комплекса (или даже не имеющим к ней отношения). В этой связи необходимо отметить, что воспроизводство и развитие научной картины мира есть процесс конституирования онтологического пространства, который предполагает освоение окружающего мира и выражается в формировании духовной и материальной культуры, последняя из которых напрямую зависит от характера осознания человеком окружающего мира и себя самого как его неотъемлемой части и, в этом смысле, является не более, чем производной от движения человеческого сознания.

Итак, познание имеет различные формы конституирования в социальном пространстве, основными из которых являются, с одной стороны, когнитивные практики социальных субъектов, образующие соответствующий аспект повседневности и связанные с процессами спонтанного освоения и формирования социокультурного опыта, и, с другой, – институционализированные формы познания, направленные на воспроизводство, развитие культуры и, более широко, пространства жизнедеятельности человеческого сообщества.

Литература:

1. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. М., 2004.
2. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003, с. 243.
3. Searle J.R. Social Ontology: Some Basic Principles. 2004. (Electronic resources) // <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/> – 25.01.2006.
4. См.: Петров М.К. Историко-философские исследования. М., 1996, с. 19 – 75.
5. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993, с. 135 – 168.
6. Ойзерман Т.И. Научно-философское мировоззрение марксизма. М., 1989, с. 9 – 15.
7. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.

Микроисторический подход – историко-методологический анализ

Минский Марк Юрьевич

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: marikmin@yandex.ru

В широком смысле микроистория может быть представлена скорее негативно – как оппозиция макроистории. Это история, занимающаяся отдельным индивидом, конкретной ситуацией, ограниченной территорией в небольшом промежутке времени. Внутренней ее характеристикой является стремление избежать обобщений (аналогией может служить деление экономики на микро- и макроуровни). Попытки разделения уровней начались только в середине XX века, однако в таком понимании «микро- и макроподходы стары как мир» (Ю. Л. Бессмертный). В другом смысле микроистория – историографическое направление, которое изучает прошлую социальную реальность на основе микроаналитических подходов, сформировавшихся в современных социальных науках (прежде всего в социологии, социальной психологии, экономике и культурной антропологии), включая как выбор объек-

тов исследования, так и соответствующие им методы (теоретический и эмпирический инструментарий). Сам термин использовался еще в 50-60-х гг. (например, Ф. Броделем, Л. Гонсалес-и-Гонсалесом), но только в конце 70-х гг. группа итальянских историков: Карло Гинзбург (С. Ginzburg), Джованни Леви (D. Levi), Эдоардо Гренди (E. Grendi), Карло Пони (С. Poni), Симона Черутти (S. Cerutti) – сделала термин “микроистория” (“microstorie”) знакомым новым научным направлением. Они объединились вокруг журнала “Quaderni storici” и серии “Microstorie”, выходившей в издательстве Эйнауди (Einaudi). Появление нового направления объясняется с одной стороны реакцией на господствующую в то время версию социальной истории («историю без людей»), а с другой – ответом на релятивистские версии постмодернистской истории («историю без факта»). Согласно первой – история как наука должна вскрыть повторяющиеся процессы и структуры, определяющие общество. Однако, когда под влиянием критики постмодерна, под вопросом оказались парадигмы определяющие социальные науки (структурализм, марксизм и т.д.), реакцией стало выдвижение микроистории, как попытки отказаться от применения «априорных» обобщающих теорий. Необходимо отметить, что микроистория не является «школой» с определенными жесткими принципами, многие авторы отмечают внутреннюю неоднородность микроистории, т.к. определяющим моментом всегда была конкретная исследовательская практика, а не теоретические построения. Тем не менее некие общие принципы микроистории, безусловно, существуют. Решающим является изменение масштаба анализа, от выбора того или иного масштаба зависит получаемый в финале результат. Задачей стало сделать «имя собственное» знаком, который позволил бы создать новую разновидность истории, интересующейся человеком и его связью с другими людьми. Пафос в том, чтобы дать слово «немотствующему большинству», услышать «неисторического» человека. Безусловно – это задача интересна и сама по себе, но более серьезная цель (она же и главная проблема) в том, каким образом связать «осколки истории» в такое целое, которое доступно для понимания, т.е. включить микрообъект в более широкий социальный контекст. Индивидуальное становится способом выхода во всеобщее. С одной стороны «типичный» индивид является репрезентантом всего общества в целом. Индивид, ничем не выделяющийся из среднего уровня – своего рода «микроскоп, сосредотачивающий в себе все существенные характеристики социального организма» (К. Гинзбург). Но попытка построить историю «снизу» показывает, что есть другая стратегия – обращение к «исключительно нормальному» (Э. Гренди) – это соединение типичных черт в уникальном случае, при том, что эти черты проявляются в наиболее заостренной, и потому «ненормальной форме» (характерный пример – судьба мельника Меноккьо в книге К. Гинзбурга «Сыр и черви»). Критики (как за рубежом, так и России) указывают на невозможность микроистории без соотнесения ее с какой-либо макроисторической теоретической моделью (иначе каким образом определить «нормальное» и т.д.), что безусловно является серьезным аргументом. Наиболее приемлемым решением является принятие «принципа дополнительности» (Л. М. Баткин) для макро- и микроисторических моделей, т.к. каждая из них не противоречит другой, но ее дополняет.

В настоящее время микроисторический подход является одним из ведущих в зарубежной историографии. Во Франции микроистория оказала влияние на Жака Ревеля (J. Revel) и ряд других историков, принадлежащих к школе «Анналов». В Германии близкой к микроистории является «история повседневности» (Alltagsgeschichte), развивающаяся с середины 80-х гг. (Ханс Медик (H. Medick). В США в микроисторическом направлении работают Натали Земон Дэвис (N. Zemon Davis) и Роберт Дартон (R. Darton) В России микроисторический подход представлен журналом «Казус. Индивидуальное и уникальное в истории».

Литература:

1. Гинзбург К. Сыр и черви: картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., РОСПЭН, 2000).
2. Гинзбург К. Мифы – эмблемы - приметы: Морфология и история. Сборник статей. М.: Новое издательство, 2004.
3. Гренди Э. Еще раз о микроистории. Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 1996).
4. Ревель Ж. Микроисторический анализ и конструирование социального. Одиссей. 1996).
5. Копосов Н. Е. О невозможности микроистории. Историк в поиске. Микро- и макроподходы к изучению прошлого. М., 1999.

Назорейские комментарии на книгу пророка Исаяи и кумранские пешарим**Мирошников Иван Юрьевич**

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: svetomir@mail.ru

Иудеохристианством мы называем течение в раннем христианстве, представленное евреями, признававшими мессианское достоинство Иисуса из Назарета, но сохранявшими верность Закону, соблюдение субботы и совершение обрезания. К концу I века н.э. это течение стало маргинальным, однако сохранились упоминания о существовании иудеохристианских общин еще в X веке.

Среди иудеохристиан можно выделить три различные группы: это назорей, эбиониты и выделившиеся из них во II веке элксаиты. Согласно сообщениям ряда отцов Церкви (которые в большинстве случаев являются нашим единственным источником), географически все три группировки располагались в районе келесирийской Берои.

Епифаний Кипрский сообщает, что *назорей*, «иудеи по происхождению, привязанные к Закону и получившие обрезание», пользовались не только Новым, но и Ветхим заветом, в том числе «полным» Евангелием от Матфея на «еврейском» языке. Это Евангелие многократно цитирует Иероним Стридонский; по его словам оно хранилось в Кесарийской библиотеке, сам же он списал его у назореев и перевел.

Также Епифаний пишет, что «ими признается и воскресение мертвых, и то, что все приведено в бытие Богом; возвещают единого Бога и Сына Его Иисуса Христа». Возможно также, что назорей признавали непорочное зачатие.

В своих «Восемнадцати книгах толкований на пророка Исаяю» Иероним среди прочего пять раз приводит и назорейские комментарии (8: 14; 8: 19-22; 8: 23-9: 1; 29: 20-21; 31: 6-9). Клифн посвятил этим пассажам отдельную статью (см. библиографию), однако ограничился филологическим анализом. Он отмечает, что «назорей использовали древнееврейский или арамейский текст, демонстрирующий следы иудейской экзегетической традиции. Это та же традиция, что оставила отпечаток на Таргуме и переводе, выполненном Симмахом».

Интересным представляется рассмотреть названные фрагменты в связи с текстами общины Кумрана. Это позволит поместить движение назореев в контекст современных ему идейных течений Израиля (эссеи в частности), и, возможно, прольет свет на его происхождение.

Примечательно методологическое сходство назорейской экзегезы с приемами, используемыми составителями кумранских *пешарим*. Назовем два главных положения, из которых исходили кумраниты:

а) Пророческие книги содержат тайны (*пешер*), которые не были известны даже тем, через кого они сообщались, т.е. самим пророкам.

б) Все пророчества относятся к настоящему моменту, т.е. ко времени существования общины (ибо исполнилась полнота дней и наступили «последние дни»).

Отсюда вытекает принцип *панхронности* каждого слова Священного писания, а также их *самодостаточность* (свобода от контекста). К слову, эти же экзегетические принципы мы обнаруживаем при цитировании Ветхого Завета в каноническом Евангелии от Матфея.

Так, в комментарии на книгу пророка Аввакума (1Q рНab) строка 2: 6 отнесена к преступлению Нечестивого священника, а 2: 15 – к гонениям на Учителя праведности. Под «двумя домами» у Исаяи назорей понимают школы Шаммая и Гиллеля, а строку 9: 1 относят к проповеди апостола Павла, благодаря которому «евангелие Христово осияло пределы язычников». Из этого отрывка следует, что назорей, в отличие от эбионитов, признавали Павла (ср. Псевдо-Климентины, где он представлен под видом Симона Мага) и его миссионерскую деятельность.

Перейдем к содержательным параллелям. Кумранские и назорейские комментарии равно пронизаны ненавистью к фарисеям. Шаммай и Гиллель оба «расточали и оскверняли заповеди Закона». Фарисеи делают все ради чревоугодия, «заставляя людей грешить относительно слова Божьего». Схожие характеристики мы находим в кумранских комментариях: фарисеи – «толкователи скользкого» (1Q Н II, 15), «проповедники заблуждения» (1Q Н

II, 14), «люди лукавства» (1Q Н II, 16), которые «своим ложным учением, языком обмана и устами коварства вводят в заблуждение многих» (4Q pNah II, 8).

Отметим, что главное обвинение против фарисеев – извращение предания, ложное толкование Торы. Именно они «издевались над народом посредством лукавых преданий», повесили на его шею «тяжкое иго преданий иудейских». В Дамасском документе, впервые обнаруженном в Каирской генизе, а затем повторно – среди кумранских свитков, неоднократно ставится акцент на правильном *толковании* Закона. См., например, CD IV, 6 («чтобы поступать согласно тому толкованию Учения (Торы), которым наставлялись Первые»); XX, 6-7 («сообразно истолкованию Учения (Торы), по которому поступают люди совершенной святости»).

Очевидно, что подобная вражда была взаимной. Иероним сообщает о ненависти фарисеев к назореев в письме к Августину (Epist., CXII, 13). Согласно Епифанию, в синагогах трижды в день произносится: «да проклянет Бог назореев».

Примечательна еще одна деталь, встречающаяся в назорейском комментарии. Если народ Израиля обратится и отринет фарисеев, то «дьявол у вас падет», причем произойдет это «не через ваши силы, а по милосердию Божьему».

Отметим, что идея божественного *милосердия*, обретаемого независимо от человеческих усилий, встречается как у Павла: «получая оправдание даром, по благодати Его» (Рим 3: 24), «силою Бога, спасшего нас и призвавшего званием святым, не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати» (II Тим 1: 8-9), «сие не от вас, Божий дар» (Еф 2: 8); так и в кумранских Благодарственных гимнах: «Милостями Твоими спасешь Ты мою душу. Ибо от Тебя моя поступь» (1 Q Н II, 23), «Только благостью Твоей оправдан человек и многим мил[осердием]... Твоим блеском Ты украшаешь нас» (1Q Н XIII, 17), «и во благодати Твоей – многопрощение. И милость Твоя – всем сынам благоволения Твоего» (1Q Н XI, 9).

Стоит сказать об отличиях, существующих между ессеями и назорейскими толкованиями. В отличие от последних, кумранские комментарии являются *шифрованными*. Это могло быть обусловлено определенными политическими предосторожностями членов общины, так и эзотеризмом текстов, т.е. доступностью только для посвященных. У назореев все названо своими именами. Аналогию мы находим в новозаветной книге Откровения (2: 14), где под именами библейских Валаама и Валака зашифрованы современники автора.

Помимо этого, мы можем выделить только одно существенное различие: признание назореев мессианского достоинства Иисуса.

Таким образом, сопоставив кумранские сочинения с фрагментами, процитированными Иеронимом, мы обнаружили ряд общих положений и методологических принципов. Идейная близость рассмотренных текстов может послужить свидетельством в пользу определенной генетической связи между ессеями и назореев.

Литература:

1. Klijn A. F. J. Jerome's quotations from a Nasoraean interpretation of Isaiah // *Judéo-christianisme*. Paris, 1972.
2. Епифаний Кипрский. Творения. Ч. 1-2. М., 1863-1864.
3. Иероним Стридонский. Творения. Т. 1-17. К., 1879-1903.
4. Тексты Кумрана. Вып. 1-2. М., 1971; СПб., 1996.

Историко-философский компонент в работе Р. Арона «Введение в философию истории»

Михайлов Егор Викторович

студент

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

E-mail: mev85@inbox.ru

Реймон Арон, известный больше своими социологическими и политологическими трудами, является также основателем особого философско-методологического направления – критической философии истории. Главной его работой в этом направлении является «Введение в философию истории» (1938 г). Проблемы границ исторического познания были по-

черпнуты им в концепциях немецких мыслителей кон. XIX-нач. XX вв.: Дильтея, Риккерта, Зиммеля и Макса Вебера. Развивая их идеи, Арон выделяет в качестве ключевых следующие проблемы: роль понимания (*Verstehen*) в познании; соотношение понятий понимания и значения (*Bedeutung*); познание другого; познание общества; самопознание; историческое познание; плюралистичность систем интерпретации; понимание и каузальность.

Создание теории понимания связано с именами Дильтея, Ясперса и Фрейда. Дильтей дал формулировку, ставшую классической: «Мы объясняем природу, но мы понимаем человека». Противопоставление естественных и гуманитарных наук предполагает различие методов: объяснения, охватывающего органическую и неорганическую природу, и понимания, стремящегося к раскрытию внутренних связей с действительностью. Для Арона важно различие понимания (уловить интеллигибельные связи объективного данного) и каузальности (установить причинно-следственные связи в соответствии с регулярностью последовательностей). Метод понимания раскрывается через понятие значения (и смысла). Для Ясперса значение – это нечто доступное пониманию психического. Арон, разделяя позицию Макса Вебера, не делает различия между психическим и значимым. Дело в том, что между историческими событиями имеют место интеллигибельные связи, неважно, являются ли эти связи имманентными или трансцендентными пережитому. «Логически... все происходит так, как если бы эти интеллигибельные связи были присущи самой реальности. Следовательно, ... понимание – это одновременно понимание и значения и психического феномена» [1]. Понимание позволяет познать другого человека. В этом состоит основа исторического познания. Наиболее отчетливо эта мысль выражена в концепции Зиммеля. Он задается вопросом, который интересует и Арона: «При каких условиях возможно общество?» Среди других условий указывается знание, которое индивиды ежеминутно имеют друг о друге. Это общение сознаний есть условие как исторического знания, так и общественной жизни. Принципиальное несогласие Арона с Зиммелем обнаруживается в вопросе о целостности личности. Конечно, эта целостность, может быть, дана общей интуиции, но «эта интуиция непередаваема в словах, не доставляет подлинного знания» [1].

Очевидно, что невозможно ухватить мгновенное состояние сознания другого в настоящем, поскольку сознание есть становление. И единожды нельзя войти в одну и ту же реку. Арон полагает, что познание другого, познание общества, по сути всегда ретроспективно. Но если мы попытаемся также в настоящем познать наше собственное сознание, то сможем лишь ухватить статичную форму, которая всегда будет оказываться как бы в прошлом. Самопознание, как и его объект, имеет прежде всего мгновенный характер, оно сопровождает каждый момент нашего времени. В отличие от немецких авторов, Арон, разрабатывая собственную оригинальную концепцию, говорит о самопознании как о важнейшей части исторической рефлексии человека.

Понимание в теории Арона лежит в основе исторического познания, и при анализе объекта истории необходимо учитывать три момента: 1) объект истории принадлежит прошлому; 2) объект истории находится в состоянии становления; 3) проистекает из коллективной и духовной реальностей, которые одновременно имманентны и трансцендентны индивидуальным сознаниям. Если Дильтей к историческому познанию отнес бы 1-й и 2-й пункты, то для Арона только третье направление исторично. Критикуя в этом вопросе позицию Риккерта, Арон пишет, что метод, предложенный неокантианцем, «ведет к приему, который, как нам кажется, опрокидывает естественный порядок: от «отношения к ценности» - метода историка, к «отношению к ценностям» - позиции исторического человека (тем не менее историк тоже принадлежит истории), от ценностей к личностям, способным занять определенную позицию в отношении ценностей (тогда как ценность может определяться только человеком, способным подчиняться категорическому императиву)» [1, с.103].

Важнейшая идея, разработанная самим Ароном, была чужда и Зиммелю, и Риккерту, и Дильтею, и Веберу: «Историческое самопознание есть часть, есть способ самопознания» [1, с.282].

Человек, размышляющий над историей, зависит от той социальной общности и эпохи, в которой он живет. Интерпретации будут разными в зависимости от системы ценностей, характерных для каждого общества, а также для конкретного индивида, осуществляющего реконструкцию. Эти идеи Арона исходят непосредственно из концепции Макса Вебера, который полагал, что историк вынужден выбирать между фактами. Отбор – это прежде всего

конструирование объекта. Рассуждая о плюралистичности систем интерпретации, Арон приходит, в основном, к следующим выводам: 1) Объяснение подменяет понимание (хотя не может его вовсе заменить); 2) Плюралистичность интерпретаций, которая предписывается историку – есть неоспоримый факт; 3) Одна только теория, которая предшествует историческому исследованию, позволяет фиксировать ценность, свойственную каждой интерпретации.

Для выяснения границ объективного познания прошлого, Вебер, а вслед за ним и Арон, ставят вопрос о соотношении понимания и каузальности. В общественных науках, как отмечает Арон, оба метода не дополняют друг друга, они непрерывно сотрудничают в соответствии со схемой, предложенной Вебером, и здесь решающее значение имеет порядок, по которому они следуют друг за другом.

В теории понимания Арон в основном следует за немецкими философами. Принципиально новой является его концепция самопознания. Рассматривая историческое познание в традиции критики исторического разума, он ставит его как бы выше других форм познания. Человек историчен по своей сути. Размышляя над своей историей, он снова и снова творит себя. Поэтому понимание – не просто метод науки, а способ существования человека в мире.

Литература:

1. Арон Р. (2000) Избранное: Введение в философию истории. М. – СПб.
2. Арон Р. (2004) Избранное: Измерение исторического сознания. М.
3. Вебер М. (1990) Избранные произведения. М.
4. Вебер М. (1994) Избранное. Образ общества. М.
5. Зиммель Г. (1996) Избранное. М.
6. Риккерт Г. (1998) Науки о природе и науки о культуре. М.
7. Aron R. (1986) Introduction a la philosophie de l'histoire. Gallimard
8. Aron R. (1987) La philosophie critique de l'histoire. Julliard

Группы давления в современном политическом процессе

Мищенко Алексей Васильевич

студент

Московский экономико-статистический институт, юридический факультет, Москва, Россия

Группы давления представляют собой весьма специфический субъект современного политического процесса, который, в отличие от других акторов политики, прежде всего, партий, отнюдь не стремится к завоеванию и осуществлению политической власти, и, тем более, не провозглашает подобные цели открыто. Также в отличие от партий группы давления не апеллируют за поддержкой к широким слоям населения страны, им не требуется политическая идеология, они не нуждаются в постоянном рекрутировании новых членов.

Появление групп давления большинство исследователей относят к 20-м годам прошлого столетия, когда подобного рода структуры дали о себе знать на политической арене США. В фокусе же внимания ученых группы давления стали оказываться, начиная с рубежа 20-х – 30-х годов XX в.

Характеристика групп давления вначале была связана со специфическими способами выполнения своих функций. Они рассматривались как организации, созданные для защиты интересов и оказания давления на власть с целью принятия ею таких решений, которые отвечают интересам данной группы. При этом сами группы оставались вне поля власти.

В современной политической науке под группами давления понимаются добровольные организации самого разного типа (профсоюзные, предпринимательские, культурные, религиозные и т.д.), члены которых пытаются осуществлять влияние на власть для обеспечения своих специфических интересов. В демократическом обществе существует множество таких добровольных объединений людей. Основанием для их формирования могут быть экологические, социальные, культурные, этнические, религиозные, военные, идеологические и прочие потребности. Большая часть групповых интересов в демократическом обществе удовлетворяется неполитическим путем. Но нередко удовлетворение коллективных потребностей требует властных решений. Если группа добивается удовлетворения своих интересов путем воздействия на институты власти, то она характеризуется как группа давления.

Понятие «группа давления» раскрывает процесс превращения социально-групповых интересов в политический фактор. Эффективность деятельности групп давления во многом зависит от ресурсов, которыми они располагают (количественный состав, организация, ответственность, информация, квалификация, опыт, связи и т.п.).

Вместе с тем, нас интересует далеко не всякая группа, оказывающая давление. Так, если, например, дети одного из классов школы оказывают давление на родителей с тем, чтобы иметь возможность провести совместно летние каникулы на море, то это представляет собой, безусловно, группу давления. Но подобная группа давления не является объектом политической науки. Политическую науку интересует такая группа давления, которая имеет ряд определенных признаков. Во-первых, она должна обладать минимумом организации. Во-вторых, индивиды, которые оказывают давление на власть, должны осуществлять его в интересах своей группы. И наконец, в-третьих, группа давления не должна быть инструментом действия другой организации. К этому следует добавить, что группа давления не существует вне реального действия.

Группы давления используют разнообразные методы воздействия для обеспечения своего влияния. Среди них :

- 1) непосредственное воздействие на власть, когда объектом давления могут быть парламентарии, члены правительства, высшие правительственные чиновники высокого ранга и др.;
- 2) открытое давление, которое иногда может выражаться даже в форме угрозы;
- 3) воздействие на общественность при помощи средств массовой информации;
- 4) скрытое давление, которое в основном предполагает личные или доверительные отношения (Ирхин Ю.В., 2006).

Группы давления являются фактором укрепления политической системы общества. Тем не менее, их деятельность может нести опасность для государства, т.к. в процессе ведения прямых переговоров групп давления с властями выборные органы власти и партии отодвигаются на второй план, тогда как лидеры групп занимают место избранников народа. Тем самым происходит подмена интересов общества частными, узкокорпоративными интересами.

Вообще, такое общественно-политическое явление, как корпоративизм напрямую связан с деятельностью групп давления. Он представляет собой закрепленную в законах устойчивую систему взаимоотношений между правительством и крупными союзами интересов, основанную на постоянном сотрудничестве его участников в решении определенного круга вопросов (Желтов В.В., 2004). Крупные союзы интересов инкорпорированы в механизм государственной власти, хотя при этом они сохраняют автономию по отношению к государству. Наиболее типичным являются существующие в ряде стран (Австрия, Швеция и другие скандинавские страны, отчасти ФРГ) соглашения между государством, профсоюзами и союзом предпринимателей о совместном формировании политики в области трудовых отношений.

Современный корпоративизм (в ряде источников – неокорпоративизм) рассматривается как дополнение к партийно-парламентским механизмам. Он является посредником между государством и заинтересованными гражданами, выражает интересы общественных групп в органах власти, является проводником правительственной политики в определенной сфере деятельности и среди соответствующей ей части населения.

Литература:

1. Желтов В.В. (2004) Основы политологии. М. С. 364.
2. Ирхин Ю.В. (2006) Политология. М. С. 410.

Подход к разрешению парадокса интенциональных контекстов

Москвицова Наталья Григорьевна

студент

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

Проблема, которую мы хотели бы рассмотреть, связана с логическим анализом естественного языка. Существует известный парадокс взаимозаменяемости собственных имен в интенциональных контекстах. По сути, парадокс возникает ввиду того, что из истинных посылок мы получаем ложное заключение.

Поскольку объектом утверждения является не смысл знака, а охарактеризованный посредством некоторого смысла предмет, - необходимо разграничить два основных способа употребления знаков: экстенциональный и интенциональный. Предлагаю рассмотреть это на примере имен, поскольку именно с ними связано наибольшее число недоразумений.

При *экстенциональном* употреблении под именем подразумеваются предметы со всеми их возможными качествами, свойствами, отношениями независимо от смыслового содержания. *Интенциональное* употребление состоит в том, что обозначаемый именем предмет мы мыслим именно как предмет, обладающий какими-то признаками, при отвлечении от всех других его качеств и свойств.

Рассмотрим знаменитую аристотелевскую головоломку: «сидящий человек может ходить, и сидящий человек не может ходить». Ввиду вышеизложенного разделения, мы можем разъяснить эту головоломку следующим образом: *сидящий человек, как сидящий, не может ходить, но в целом он может ходить, поскольку может выйти из состояния сидения*. В первом случае имя «сидящий человек» мы употребляем *интенциональным* образом, во втором - *экстенциональным*.

При интенциональном употреблении имен их предметные значения различны – между ними нет равенства!

Следует в свою очередь выделить два вида интенционального употребления имен:

1) предмет рассматривается со стороны его определенной характеристики, представляющей смысл имени;

2) предмет рассматривается абстрактным образом – как такой, который обладает только теми характеристиками, которые для данного человека составляют смысловое содержание имени; здесь характерно отсутствие определенных признаков, с точки зрения которых рассматривается предмет. Предмет как он нам известен.

Принципиальное различие между видами интенционального употребления имен будет видно из следующего. При определении истинностных значений наших утверждений - соотнося наше знание с познаваемой действительностью, мы, подчас даже несознательно, употребляем термины "данный мир", "данная действительность" интенциональным образом. В каждом случае имеется в виду такой мир, какой нам известен.

При первом виде интенционального употребления имени мыслительная обработка предмета осуществляется нами сознательно. Во втором же случае мысленное преобразование предмета происходит независимо от наличия каких-либо намерений у человека. Предлагаю рассмотреть это на примере пропозициональной установки.

Примером пропозициональной установки является предложение «Морт (a) считает (R), что Илкка Ниинилуото – финн (p)». Интенциональным образом употребляется имя "Илкка Ниинилуото". Таким образом, мы различаем вхождение имен в одном и том же контексте: a (Морт) в данном примере употребляется экстенционально, a b (Илкка Ниинилуото) – интенционально. Предметы рассматриваются с точки зрения всех характеристик, составляющих смысловое содержание термина b для субъекта a пропозиционально-установочного контекста, (второй вид интенционального употребления имен). Особое употребление имен в указанных контекстах не зависит от воли людей, их формулирующих.

При интенциональном употреблении имени предмет, который является его значением, отличается от того, который оно обозначает при экстенциональном употреблении.

Вернемся к парадоксу взаимозаменяемости. Согласно принципу предметности, если мы хотим говорить об именах, мы должны употребить имена этих имен. Так предметами мысли становятся некие имена. Предметное содержание в утверждении тождества состоит в указании на то, что предмет, обозначаемый именем a, есть тот же самый, на который указывает имя b. Принцип взаимозаменяемости рассматриваем как *возможность замены друг на друга равнозначных имен*. Поскольку принцип взаимозаменяемости – следствие принципа предметности, всякий знак в любом случае можно заменять любым другим знаком, обозначающим тот же самый объект. Но здесь важным является тот факт, что для установления предметного значения контекста, существенно то, как мы применили то или иное имя, - ведь при различном употреблении одного и того же имени даже к одному и тому же предмету реальной действительности, мы получаем разные (!) предметы познания.

Рассмотрим следующий пример:

(A (a)) Шелленберг вполне доверял Штирлицу.

(a=b) Штирлиц - советский разведчик Исаев.

Следовательно, согласно правилу Лейбница:

(b) Шелленберг вполне доверял советскому разведчику Исаеву.

В результате правильного рассуждения мы получаем из истинных посылок ложное заключение, поскольку Шелленберг не интересовался истинностным значением логически истинного тождества $b=b$. В формулировке самого правила замены, согласно которому мы получаем парадоксальное заключение, нет никаких условий относительно того, чтобы посылка-равенство была известна лицу-фигуранту пропозициональной установки.

Рассматривая контекст в целом, видим, что имя «Шелленберг» употребляется экстенционально, а имена «Штирлиц» и «советский разведчик Исаев» - интенционально.

Таким образом, парадокс взаимозаменяемости связан с неразличением способов употребления знаков. При их различении парадокса не возникло бы. Разграничение интенционального и экстенционального способов употребления имен предотвращает возникновение парадоксов и снимает необходимость поисков их решения (ввиду их отсутствия). Ко всему прочему, оно является своего рода гарантом правильного мышления.

Контрфактическое моделирование прошлого: базовые характеристики

Нехамкин Валерий Аркадьевич

кандидат философских наук

Московский Государственный Технический университет им. Н.Э. Баумана, Москва, Россия

Совсем недавно многие отечественные историки и философы придерживались однозначного мнения: в истории нет сослагательного наклонения. Любые рассуждения на тему «что было бы, если?» относительно прошлого – антинаучны, не могут привести к истине.

За последнее время ситуация радикально изменилась. В современном историческом познании важное место занимает контрфактическое моделирование исторического процесса, т.е. попытки выявить и реконструировать потенциальные варианты прошлого. Ему посвящаются антологии, статьи, монографии ученых. Здесь существует множество разнообразных направлений: «альтернативная история», «экспериментальная история», «виртуальная история», «ретроальтернативистика», «ретропрогностика», «несостоявшаяся история». В 1999 г. в Институте Всеобщей истории РАН прошел круглый стол на тему «История в сослагательном наклонении?». Однако в четком виде отличия традиционного исторического познания (исторической науки) от контрфактического пока не сформулированы. Мы предлагаем собственный вариант решения задачи.

Историческая наука, изучающая прошлое во всем многообразии его проявлений, имеет следующие характеристики:

Константность (неизменность). Все произошедшее минуту, час, день, год назад на практике нельзя вернуть. Оно свершилось определенным образом и задача историка - зафиксировать это состояние. Раскрыть прошлое «как оно было на самом деле» (Л. фон Ранке). В отношении минувшего действует четкий принцип: «Что было, то было, и, причем было так, как это произошло, и никак иначе, т.е. вполне определенным и однозначным образом». Следствие константности - невозможность непосредственного достижения прошлого.

Неповторимость (уникальность). В ходе развертывания исторического процесса каждое новое действие личности, событие и т.д. выступают как результат изменяющихся обстоятельств, условий. Они обуславливают невозпроизводимость прошлого, его элементов в настоящем и будущем. Следовательно, неповторимость (уникальность) – фундаментальное свойство предмета традиционной исторической науки.

Одновариантность. Прошлое свершается однозначно, строго определенным образом. В рамках традиционного исторического познания, конечно, признается: к моменту реализации на практике у любого события (ситуации) могло быть несколько направлений развития, «режимов функционирования». Однако считается, что при переходе возможности в действительность, из всех существовавших вариантов исторического процесса остается лишь один, осуществившийся на практике. Отсюда вытекает главная задача традиционного исторического познания - максимально подробное описание данного единственного варианта.

Константность, неповторимость, одновариантность прошлого выступают онтологической и методологической основой его исследования. На их базе сформировалось мировоззрение сторонников традиционной исторической науки. Его посылка – гносеология должна в ходе исследования воспроизводить объективную реальность со всеми ее признаками. Отсюда парадигма традиционного исторического познания включает следующие тезисы:

1. Поскольку прошлое константно, то изучающая его наука тоже должна исследовать это свойство реальности. Минувшее нельзя изменить. Поэтому в идеале задача историка – описывать его с минимальным уровнем корректив, рефлексии.

2. Прошлое неповторимо, следовательно, историческая наука тоже обязана отражать эту неповторимость (уникальность), не допуская иной позиции. Данное требование сформулировано уже основоположником традиционной исторической науки – Фукидидом: «...изображать, с одной стороны, лишь те события, при которых ... самому довелось присутствовать, а с другой – разбирать сообщения других со всей возможной точностью». Ни в каком случае нельзя при описании прошлого что-либо придумывать, добавлять от себя, размышлять. Иначе это будет искажением реально происходивших событий, фальсификацией.

3. Прошлое – одновариантно. Значит, историческая наука должна отражать его в таком виде, абстрагируясь от иных, возможных путей исторического развития. Их фиксация носит «вспомогательные функции по усилению аргументации закономерного характера реализовавшегося хода исторических событий» (Н.Г. Козин).

Данный подход к историческому познанию – правомерен. Он базируется на реальном онтологическом основании, представляет собой важнейшее направление изучения прошлого.

Однако существует, развивается другое направление изучения прошлого: контрфактические исторические исследования. Их предмет и методологию характеризуют следующие признаки:

1. Изменчивость. В рамках контрфактических исторических исследований реально свершившееся прошлое нельзя считать константным. В познавательных или практических целях его можно изменять. Это не противоречит критериям научности, необходимости поиском ученым истины.

2. Многовариантность. Вариативность минувшего выступает объектом исторического познания. Контрфактическое моделирование априори выявляет в прошлом ряд потенциальных вариантов развития, реконструирует их, развивая и совершенствуя наши представления о минувшем.

3. Прагматичность. Цель традиционного исторического познания (исторической науки) – максимально точное, подробное воспроизведение (описание) реально свершившегося прошлого. Главная задача контрфактического моделирования – извлечение «уроков», т.е. полезной в интересах настоящего и будущего информации. Практическая целесообразность – его важнейшая функция.

Тем самым, благодаря этим базовым характеристикам, контрфактические исследования выполняют в историческом познании ряд важных функций: 1) мировоззренческую (расширяют наши знания о прошлом); 2) методологическую (раскрывают новые средства исследования исторического процесса); 3) прагматическую (позволяют извлекать из прошлого полезные в интересах настоящего и будущего «уроки»); 4) прогностическую (дают возможность прогнозировать историческое развитие).

Итак, контрфактическое моделирование прошлого – особое направление исторического познания со сложившимся предметом, методом, функциями исследования, существующее наряду с традиционной исторической наукой.

К вопросу о церковном инакомыслии в России во второй половине XIX века

Никифоров Андрей Владимирович

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: nikiforov.andrew@gmail.com

XIX век до сих пор остается одним из самых проблемных для науки периодов в истории русского православия. Великие реформы Александра II положили начало изменениям,

затронувшим Церковь во второй половине века. Необходимость перемен была обусловлена сложившемся при Николае I и обер-прокуроре Н.А. Протасове строе церковного управления. На рубеже 50 – 60-х годов XIX в. в церковной и светской прессе рассматривался ряд вопросов, среди которых обсуждалось положение церкви в государстве, ее ответственность перед обществом, преодоление бюрократизации в управлении церковью, предоставление ей большей самостоятельности, т.е. устранение опеки над нею со стороны светской власти, необходимость повышения материального и нравственного уровня духовенства, преобразование приходской жизни, совершенствование системы духовного образования и даже введение веротерпимости.

Часть этих проблем нашла отражение в изданной в 1858 г. в Лейпциге книге «Описание сельского духовенства» священника Тверской епархии И. С. Беллюстина (1819 – 1890), чья публицистическая деятельность, к тому времени, уже вызывала неодобрение и настроенное отношение со стороны официальной власти и церковных иерархов. Описывая бедственное положение приходского духовенства, его тяжелый материальный быт, «всевозможные притеснения, несправедливости, оскорбления», какие приходилось ему испытывать от духовных и светских властей, автор приходил к выводу о необходимости «коренных преобразований для всего духовенства».

Выход этой книги имел широкий общественный резонанс.

Преодоление убеждения, связанного с ограничением компетенции церкви лишь заботой об индивидуальном нравственном совершенствовании человека, и желание изменить само отношение церковной мысли к общественным проблемам обусловило восприятие идей славянофильства представителями церковной интеллигенции.

«Родоначальником всего последующего обновительного движения», по словам В.В. Розанова, стал архимандрит Федор (А.М. Бухарев) (1822 – 1871).

В 1860 г. были изданы его книги «О православии в отношении к современности», «Несколько слов о святом апостоле Павле», «Три письма к Гоголю, писанные в 1848 г.». В них выразились основные черты богословской системы Бухарева, стремившегося распространить Христову истину на все сферы жизни, пытавшегося искать «мерцания Божия света» и во внешне нехристианских явлениях современности, вплоть до сочинений радикально настроенных писателей и критиков. Необычные взгляды архимандрита Феодора стали подвергаться грубым нападкам со стороны редактора популярного еженедельника «Духовная беседа» В. И. Аскоченского, который обвинял Бухарева в защите «изгари современности» и называл его «новым Лютером», «цивилизатором», «прогрессистом» и т. п.

Несмотря на церковно-догматическую основу, богословская система Бухарева выходила за рамки традиционного богословия и тем самым вызвала множество противоречивых мнений.

В результате после изъятия из печати и запрета Священным Синодом труда архимандрита Феодора «Исследования Апокалипсиса», он выходит из монашества. 31 июля 1863 г. Бухарев подписал сложение сана и отречение от всех званий, надеясь более свободно нести «правду Христову» в звании простого мирянина.

Проявления церковного инакомыслия, связанного с необходимостью социальных перемен, с одной стороны, и богословских исканий – с другой, свидетельствовали о множестве проблем в развитии русского православия второй половины XIX в., и том кризисном состоянии Церкви, которое усилилось на рубеже веков и привело к возникновению обновленческого движения.

Литература:

1. Архимандрит Федор (А.М.Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 1997.
2. Бухарев А.М. О духовных потребностях жизни. М., 1991.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 2. Л., 1991. С. 120-125.
4. Мень А. Библиологический словарь. Т. 1, М., 2002, С. 173-174.
5. Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996.
6. Православие: pro et contra. Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви. СПб., 2001.
7. Православная энциклопедия. Т. IV, М., 2002. С. 530 – 532; Т. VI, М., 2003. С. 398 – 401.
8. Флоровский Г.В. Пути русского богословия, Париж, 1983. С. 344 – 349.

9. Valliere, Paul. Modern Russian theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theology in a new key. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000. P. 19-105.

С.Л. Франк об особенностях русской философской культуры

Никулин Станислав Владимирович

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: svnikulin@mail.ru

К темам истории русской философии и русской философской культуры С.Л. Франк обращался на протяжении всего своего творческого пути. Причин тому было несколько. С одной стороны, это публицистическая деятельность, связанная, с дискуссиями вокруг сборника «Вехи» и журнала «Логос», где философ выступал не только как защитник идей изложенных в этих изданиях, но и попутно давал собственную оценку национальным особенностям русской культуры и философии; с другой – отчасти просветительская функция, взятая на себя Франком в эмиграции, когда им читаются лекции по истории русской философии и выходит антология «Из истории русской философской мысли». Эти работы могут дать чёткое представление о взглядах философа на историю, развитие и особенности русской философской культуры.

Особый интерес, в этом смысле, представляет статья Франка «Сущность и ведущие мотивы русской философии», написанная для немецкого издания «Gral» в 1925 году. Здесь, Франк впервые развёрнуто формулирует собственное видение отличительных черт, национальных особенностей, и характеристик русского философского мышления.

Философ отмечает, что если рассматривать философию как дисциплину, то в XIX веке можно найти целый ряд исследований по различным областям философского знания, а также перечислить представителей шеллингианства, гегельянства, позитивистов, материалистов, неокантианцев и др. Но в этих работах с трудом можно обнаружить нечто национальное, особенно то, что возможно поставить в один ряд с достижениями западноевропейской мысли. Ситуация начинает меняться в кон. XIX – нач. XX века. Первым явлением национально-русской философии Франк называет работу Л.М. Лопатина «Положительные задачи философии», а с появлением «Обоснования интуитивизма» Н.О. Лосского связывается возникновение русской научно-систематической философской школы. Упомянув Соловьева, Франк отмечает, что, по его мнению, в обычном понимании тот философ не являлся.

Сущность философии, её основание, Франк видит в сверхнаучном *интуитивном учение о мировоззрение*, находящееся в тесной связи с религиозной мистикой. При такой трактовке, отмечает мыслитель, русская философия без сомнения обладает своеобразием и новизной для западноевропейского читателя. Собственно, не придающий решающего значения систематичности и рациональности интуитивный способ познания и является характерной особенностью русской мысли. Интуитивизм этот опирается на особое понимание истины. Русские философы ищут истину, не в смысле адекватного образа действительности (что соответствует немецкому «Wahrheit»), а в смысле нравственного основания жизни, что точно передаёт непередаваемое русское «правда» (близкие по смыслу английское «right» или немецкое «richtig»). Чаще всего эти поиски выражались в религиозной этике, наиболее ярко проявившись в моральной проповеди Льва Толстого.

Критерием истины в русской философии, по мнению Франка, стало понятие *опыта*. Опыта как «жизненно-интуитивного постижения бытия в сочувствии и переживании». Первые шаги в этом направлении были сделаны Иваном Киреевским и его теорией «живого знания», а позднее эта категория была использована Соловьевым в его концепции познания. Понятие опыта Франк связывает (говоря о тесной связи) с принципиальным *онтологизмом* русского мышления. Это выражается в онтологическом понимании сознания. «Для русской философии и всего русского мышления, - пишет Франк, - характерно, что его выдающиеся представители рассматривали духовную жизнь человека как [...] некий особый мир, своеобразную реальность, которая в своей глубине связана с космическим и божественным бытием». В этом философ усматривает родственную близость русской мысли с Шеллингом и Лейбницем, а также Бёме и Баадером.

Главными темами русской философии Франк называет философию истории и социальную философию. Первой темой плодотворно занимались славянофилы, Соловьев, Данилевский, Герцен, Леонтьев, второй – Белинский, Струве, Бердяев, Карсавин. Для Франка философия истории и социальная философия русских мыслителей являются составными частями своеобразной и внутренне единой философии, которая до сих пор не была описана и проанализирована. Именно эта задача и должна стоять перед исследователями русской философской мысли.

Нельзя не признать высокий (свойственный почти всем работам Франка) уровень анализа и цельность предложенного разбора. Франк выделяет *религиозность, онтологизм, соборность, несистематичность, литературность изложения* в качестве индивидуальных черт русской философии. Словом, все те характеристики, которые в настоящий момент не вызывают споров и вопросов, а положительно признаются большинством исследователей отечественной философии.

Литература:

1. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // С.Л. Франк Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.

Политическая модернизация: становление понятия

Елена Николаевна Обухова

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: deva82@yandex.ru

Политическая модернизация на начальном этапе развития понималась как: 1) демократизация отсталых стран по образцу Запада; 2) одновременно условие и следствие успешного социально-экономического роста стран «третьего мира»; 3) результат их активного сотрудничества с развитыми государствами. Грубо говоря, неевропейский мир должен был признать мощь рынка, экономической свободы, частной собственности и, а также присутствие связанных с ними институтов гражданского общества и правового государства.

Таким образом, модернизация есть переход от традиционного общества к современному, от аграрного к индустриальному.

Изначально суть теории модернизации сводилась к преемственности развивающимися странами Азии, Африки и Латинской Америки передовой техники и способов общежития у более развитых стран США и Западной Европы. В этот период господствовала такая ситуация, когда одни страны отстают от других, но в целом они движутся по одному пути модернизации. Различия между современными и отсталыми обществами сводились к степени индустриализации, образования и развития средств коммуникации. Таким образом, модернизация рассматривалась как развитие социальной системы, цель которой - достижение уровня США как образца экономической и социально-политической эволюции.

Одним из представителей консервативного направления является американский политолог Сэмюэль Хантингтон, который акцентировал внимание на автономности политического развития и говорил, что если в экономическом и социальном развитии критерием является рост, то для политического развития основное – это стабильность.

Можно выделить ряд аспектов, необходимых, по мнению консерваторов, для политической модернизации (при авторитарной политике государства):

- это статус и влияние политических лидеров, способных достичь соглашения с оппозицией, параллельно не меняя свой курс;
- результат также зависит от времени и места проведения реформ.
- разбивка процесса политической модернизации на качественные периоды, достижение целей каждого из которых помогает вести однолинейную программу.

Либералы также придают значение социальным и политическим преобразованиям, понимая это как самоцель политической модернизации. Но не видят необходимым атрибутом централизованные институты как сдерживающий фактор, а перемещают акцент на воз-

возможность диалога между властью и населением. Таким образом, суть либерального направления, выражается в представительной демократии.

Эйзенштадт отмечал, что политическая модернизация- это 1)- создание политической структуры с новыми политическими ролями и с новой спецификой институтов; 2)- расширение сферы деятельности в законодательстве и политической практике; 3- включенность в политическую жизнь народонаселения.

Концепция Гэбриэля Алмонда провозглашает политическое развитие и модернизацию как возможность, которая дает политической системе способность автономного реагирования на новую область проблем.

В причинно-следственном ракурсе, модернизация в разных областях общественной жизни вызовет различные изменения и положит начало развитию новых структур. Так в социальной области – это разделение сфер частной и общественной жизни; в политической сфере - включение широких масс в политический процесс; в экономическом секторе - совершенствование технологий, основанных на использовании научного знания; - в духовной области – перераспределение ценностных ориентаций, использование образования, а также разнообразие течений в философии.

Проблема этнического самоопределения в современном мире

Обухова Ксения Владимировна

студент

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

E-mail: 030184@rambler.ru

Каждый человек является членом какого-либо этноса. Ощущение собственной этничности уходит своими корнями в далекую древность. Не секрет, что людям всегда было свойственно делить всех окружающих на своих и чужих. Из этого ощущения своей этничности, как правило, выводится позиция этноцентризма. Этнографы определяют этноцентризм как «склонность воспринимать все жизненные явления с позиции своей этнической группы, рассматриваемой как эталон... При этом для этноцентризма характерна сочувственная фиксация черт своей группы, хотя она не обязательно подразумевает формирования враждебного отношения к другим группам».

То есть, иначе говоря, человеку всегда было свойственно противопоставлять себя как жителя определенной местности, как представителя определенного народа жителям других местностей и иностранцам. Этому во многом способствовала разница в обычаях, верованиях, языках. Те обычаи, к которым человек привыкал с рождения, и считались самыми правильными.

С появлением национальных государств появилось и явление национализма, когда жители одной страны противопоставляли себя только иностранцам. При этом этноцентризм не исчезал, а уходил на второй план, поскольку различия в обычаях разных областей в рамках национального государства зачастую смываются.

Но поскольку не все этносы создали свои национальные государства, то остальные зачастую входят в состав многонациональных государств. В таких случаях у человека, как правило, содержится и представление о себе как члене определенного этноса, и представление о себе как о гражданине данного государства. Так, бурят одновременно считает себя и бурятом, и россиянином.

Уже в национальном государстве этнические границы размываются. Но к концу 20-го века стали размываться и границы между государствами, чему во многом способствовал технический прогресс. Телефон, радио, телевидение, а потом и Интернет изменили представление о пространстве. Произошло своеобразное стирание географических границ: человек подчас знает о жизни знаменитостей, живущих за тысячи километров, больше, чем о жизни своих соседей.

СМИ задают единый стиль жизни (характерный для США и Западной Европы), представление о благополучии. Это благополучие вызывает у многих людей со всех уголков мира желание жить так же.

Вторая половина 20-го века ознаменована появлением множества международных организаций. Тем самым, в сознании современного человека постоянно утверждается представление о том, что мир един, что он объединен общими для всех законами, моральными принципами и культурными ценностями. Таким образом, современный человек начинает чувствовать себя гражданином мира.

Однако у многих пропаганда западных стандартов жизни вызывает отторжение, и тогда человек как бы заново вспоминает про свою этничность и возвращается к традициям. В ситуации, когда государства объединяются в разнообразные союзы, когда стираются культурные различия между странами, - в этой ситуации человек чувствует себя частью не столько своего народа, сколько всего огромного мира. Он теряется в этом мире и, понимая это, сосредотачивается либо на себе, либо на своем народе, пытаясь заново проникнуться его самобытностью. В современном мире существует феномен регионализма, когда люди заново для себя осознают, что они являются частью не только своей страны, но и определенного региона, в котором они родились и традиции которого в себя впитали.

Ощущение своей этничности может иметь и экономические, и политические причины. Члены притесняемого этноса острее чувствуют свою к нему принадлежность, а представители бедных стран третьего мира резко противопоставляют себя благополучным США и Западной Европе. Возникает явление фундаментализма.

Но не только страны Запада влияют на остальные. В современном мире как никогда раньше усиливается межкультурное взаимодействие. Причем это взаимодействие носит специфический (по сравнению со старыми формами межкультурных отношений) характер. Так называемые благополучные страны захлестнула волна иммиграции из стран «третьего мира». Иммиграция существовала во все времена. Например, не секрет, что США – это страна иммигрантов. Однако характерной чертой современных иммигрантов является нежелание никак ассимилироваться с местным населением, принимать его культурные ценности. Они живут анклавами, внутри которых сохраняют свой язык и обычаи.

Таким образом, можно резюмировать, что этническое самоопределение человека в современном мире характеризуется двояким образом. С одной стороны, это космополитическая тенденция, связанная со стиранием этнических различий. С другой стороны, существует и обратный процесс полного неприятия западных культурных ценностей. Причем эти две тенденции с успехом могут уживаться в одном обществе и даже в одном человеке, когда принимаемые внешние образцы поведения не мешают ему оставаться приверженцем исключительно ценностей своего этноса.

Литература:

2. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада.— М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.
3. Рыбаков С.Е. Актуальные проблемы национальной политики. Учебно-методическое пособие. – М.: ИПК госслужбы, 2002.
4. Семенов Ю.И. Философия истории от истоков до наших дней: Основные проблемы и концепции. – М., 1999.
5. Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.

Априоризм И.Канта в контексте теории культуры О.Шпенглера.

Обыдѣнный Денис Николаевич
аспирант

Воронежский государственный университет, Воронеж, Россия
E-mail: dionisus@box.vsi.ru

Попытка подвести творческое наследие О.Шпенглера под рубрику «цивилизационного подхода» страдает фатальной односторонностью, поскольку при этом из поля зрения ускользает тот интереснейший и сущностно необходимый для понимания идей мыслителя факт, что сам Шпенглер является, пожалуй, одним из наиболее последовательных и оригинальных продолжателей идейной линии философии И.Канта, куда более глубоким, чем многие «официальные» неокантианцы.

Теория культуры, изложенная в базовом труде Шпенглера «Закат Европы», насквозь пронизана идеями об априоризме как необходимой основе всякого раскрытия горизонта, в котором обретает себя тот или иной своеобразный и уникальный образ мира, замыкающий

собою границы культуры. Концепция априорных форм сознания И.Канта не только давала ответ на вопрос как возможны априорные синтетические суждения и вытекающая из них всеобщность и необходимость изыскиваемых познанием законов универсума. И.Кант делает сущностно более дальновидные выводы, что почти сразу же ухватил в его идеях И.Г.Фихте: если мы допускаем существование мира вещей самих по себе, но этот мир для нас не познаваем, то это означает, что непосредственно и нет никакого мира самого по себе. Вещи сами по себе, конечно же, есть – этого И.Кант не отрицает, – но они таковы, что их существование возможно лишь как их собственная инаковость. «Инаковость» как единственный способ существования вещей самих по себе всякий раз реализует себя, так как архитектоника универсума структурно включает сознание как совокупность априорных форм, собирающих единство представления в акте трансцендентальной апперцепции. Образ, картина мира не создана сознанием, но обусловлены им, чтобы в свою очередь создать пространство обитали, понимаемой уже О.Шпенглером как внутренний смысловой простор культурно-исторического типа. Рассуждая аналогиями, культура по Шпенглеру это не предмет зрения, но всегда лишь тот или иной угол зрения. У И.Канта явление не самобытно, не самостно, оно есть то, как сознание воспринимает себя в ином и как иное (вещь сама по себе) обретает себя в структурах сознания. Но И.Кант не проводит анализа генезиса априоризмов, не вносит историчности в сущность форм познания – именно в этом пункте средоточие частой критики кантианского учения, идущей в латентной форме уже от Г.Гегеля, с его пафосом историчности разума.

Априорные формы сознания у И.Канта и прафеномены, прасимволы у О.Шпенглера сущностно схожи. Однако прафеномен как глубинная подструктура, конституирующая образ реальности в теории Шпенглера по объему несколько шире, чем понятие априорной формы у И.Канта. Если И.Кант делает акцент на познании, понимая под последним формирование всеобщих и необходимых суждений, то Шпенглер говорит о «жизни», чем, безусловно, включает свои взгляды в русло философии иррационализма, обнажая связь собственного творчества с идейным наследием Ф.Ницше. Для Шпенглера априорное не обуславливает лишь познание, оно основывает саму жизнь, переживание потока жизни. Мифология, религия, философия, наука для Шпенглера есть лишь выражение чувства жизни, варьирующегося, трансформирующегося исторически, в своей изменчивости рождающего самобытные смысловые миры. Фактором генезиса прасимволических форм для Шпенглера выступает изначальное переживание человеком протяженности, окружающего его пространства мирового пространства. И.Кант, разделяя априорные принципы на формы созерцания и мышления, по-видимому, не отдает какого-либо чётко акцентированного предпочтения одним формам перед другими. Для Шпенглера же, напротив, именно в сфере созерцания корениться решающая для последующего становления культуры как смыслового мира основа. Специфика переживания темпоральности выстраивается на фундаменте восприятия и концептуализации, кристаллизации в устойчивом аспекте данности именно пространства. Таким образом, если И.Кант не рассматривает истоки образования специфики трансцендентального кругозора познающего субъекта, то О.Шпенглер вполне отчетливо указывает на переживание как первопричину генезиса априорных структур сознания. Более того, по Шпенглеру, и здесь у него, несомненно, всплывают сюжеты философии экзистенциализма, импульсом к определённой фиксации той или иной специфики «прочувствования» пространства и времени выступает страх перед протяженностью, стремление овладеть нуминозным, чуждым и пугающим, которым являет себя разверзающий собственные просторы мир. И.Кант мыслит вещь саму по себе как необходимый элемент универсума, поскольку она доставляет чувственный материал сознанию, но вещь сама по себе принципиально не дана сознанию – это теоретически невозможно. Для Шпенглера же, и такой вывод логически и содержательно очевиден, существует момент, когда сознание и мир сам по себе непосредственно открыты друг другу и, лишь затем происходит опосредование, после которого на основе характера первопереживания выкристаллизовывается трансцендентальная опора будущей культуры. Здесь О.Шпенглер фактически продолжает идеи С.Кьеркегора, предвосхищая тезисы экзистенциалистов XX века: любой объективации предшествует открытость непосредственного, ещё непредметного. Именно в свете этого становится понятна одна из основных идей цивилизационного подхода – отрицание преемственности и линейности в развитии культур. В исходном мгновении изначальной смысловой неопределенности,

обнаженности мира и сознании в их непосредственном предстоянии друг другу, свершается реализация случайности, которая затем, обретая себя в ставшем стереотипе восприятия мира, основывает культурно-исторический тип, предопределяя его качественную специфику, но лишь в рамках его же собственного жизненного цикла, которому суждено прерваться, уступив место принципиально иным смысловым мирам.

Идеи И.Канта, безусловно, нашли одну из наиболее интересных ветвей собственной реализации в рамках теории культуры О.Шпенглера. Преломляя их в русле философствования из глубин переживания «жизни», Шпенглер выходит к тем вопросам (и по своему пытается их решить), которые Кёнигсбергский мыслитель благосклонно оставил потомкам: генезис априорных форм, взаимосвязь структур познания и сферы вещей самих по себе, историчность трансцендентальной субъективности. Теория Шпенглера, будучи рассмотрена из глубин собственных оснований, даёт недвусмысленное и отнюдь нетривиальное решение данных проблем, вместе с тем оставляя проблемы для мысли будущего.

Литература:

1. Шпенглер О. Закат Европы/Освальд Шпенглер – Ростов н/Д: изд-во «Феникс», 1998
2. Кант И. Критика чистого разума/И.Кант – Симферополь: «Реноме», 1998
3. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. - СПб. Лань 1999г

Тибетский буддизм как продукт конвергенции шаманских практик и классической буддийской психотехники

Оренбург Михаил Юрьевич

студент

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

Начало рецепции буддизма в Тибете относят к 7 веку н.э. Согласно традиционным представлениям, тибетский царь Сонцэн-гампо взял в жены двух принцесс – китайскую и непальскую. По договору между царем и императором Китая в Тибете было построено восемь буддийских храмов, кроме того, принцесса привезла с собой статую Будды и некоторые сутры. На основе индийской письменности был разработан национальный алфавит, что положило начало переводу иноязычных, в том числе и буддийских, текстов и знакомству тибетцев с более развитыми культурами Китая и Индии.

Формальное обращение в буддизм тибетской элиты и последовавшее за этим выстраивание вертикали религиозных институтов, призванных оказывать идеологическую поддержку царю, вызвало сопротивление со стороны ряда кланов, выступавших за децентрализацию союза тибетских племен и симпатизирующих традиционной религии Бон. Важнейшей вехой этой борьбы стало приглашение царем Тисрондецаном в середине 8 века Шантаракшиты и Падмасамбхавы, двух выдающихся индийских проповедников. Падмасамбхава, известный тантрический йогин, вошел в тибетскую историю под именем второго Будды, сумевшего усмирить и покорить местных богов и демонов, сделав их дхармапалами – божествами, защищающими Дхарму. Полемика в Самье (около 790 г.) между Камалашилой и Хэшан Махаяной, представляющими соответственно индийский и китайский буддизм, окончательно определила ориентацию Тибета на классическую буддийскую религиозность. Обращение царя Лангдармы (840-е гг.) в Бон и последовавшие за этим темные века тибетской истории, сопровождавшиеся культурным и религиозным упадком, сменились периодом второй и окончательной рецепции Дхармы в Тибете. Ее итогом стало возникновение единого государства с самобытной религиозной традицией, продуктом ассимиляции буддизмом традиционных тибетских культов.

Шаманизм религии Бон включал в себя веру в существование множества богов, демонов и духов. Жрец выступал посредником в общении с ними, гарантом успеха социальных предприятий тибетских племен. Кроме того, почитание богов и духов местности, согласно традициям предков, сохраняло преемственность истории и укрепляло самосознание народа.

В этом контексте легенда о подчинении богов и демонов Тибета индийским проповедником Падмасамбхавой символична тем, что буддийские миссионеры не пошли по пути отрицания наличной духовности тибетского народа, а предложили путь симбиотического

единства в развитии при безусловном сохранении всех важнейших доктринальных положений буддизма. Выявить причины обращения тибетцев в тантризм поможет рассмотрение буддизма как полиморфного образования, в котором можно выделить несколько взаимопроницающих уровней религиозного сознания:

логико-дискурсивный уровень подразумевает наличие строгого категориально-понятийного аппарата, с помощью которого разрабатывается философская проблематика. Основным вопросом экзегезы буддийский сутр и шастр, получивших распространение в Тибете, – это соотношение пустоты (шунья) и изначально пробужденного сознания как основы феноменальной реальности.

психопрактический уровень, в рамках которого существуют различные линии передачи практик регуляции тела и сознания. Философия выступает в качестве методологии пути преобразования психики из субъект-объектного бытия в состояние недвойственной реальности Дхармакаи. Особенность тантрической практики заключается в сублимации разрушительной энергии скрытых и явных страстей и желаний индивида. Это подразумевает примат непосредственного психотехнического опыта над философскими спекуляциями и бескомпромиссное преобразование глубинных слоев психики.

мифопоэтический уровень народного буддизма характеризуется синкретическим единством буддийской сотериологической доктрины с небуддийскими мифами, легендами и верованиями. Символические образы богов, духов, демонов индийского и тибетского пантеона как нельзя лучше подходят на роль сублимирующих сосудов, выполняя сакральную функцию. Вера в существование Будд и Бодхисаттв дарует религиозное спасение в Чистых Землях.

Как философский, так и мифопоэтический уровень могут выступать основанием для психопрактики, так как имплицитно содержат в себе ключевые цели и методы буддийского Пути, являясь выражением невербального переживания истины как плода подвижничества. При этом тантрический буддизм активно использовал содержание мифопоэтического уровня как рабочий материал преобразования психики.

Ваджраяна оформилась на основе движения махасиддхов – великих совершенных, – отказавшихся от схоластического формализма монастырской жизни в пользу радикального психического опыта. Широкая известность махасиддхов, полученная благодаря демонстрации сверхъестественных магических способностей, была использована для успешной пропаганды учения Будды практически во всех социальных контекстах. Инкорпорация магии в сочетании с развитым понятийно-категориальным аппаратом и глубокой разработкой философской проблематики – две составляющие успеха экспансии тантрического буддизма.

Несмотря на стремление следовать классическим образцам буддийской религиозности, тибетская традиция несет в себе множество уникальных самобытных черт, являясь продуктом конвергенции традиционных шаманских практик и буддийского мировоззрения. Ее результат мы рассмотрим на примере практики визуализации идама.

На стадии зарождения происходит трансформация йогина в идама. Каждому человеку соответствует определенный идам – особая форма божества-охранителя. Гармония с идамом способствует переживанию высших духовных состояний на пути совершенствования. Сначала идам представляется как внешнее совершенное существо, затем йогин визуализирует себя в виде этого божества соответственно с его символами, украшениями и качествами. Созерцание может преследовать не только высшие цели освобождения, но и вполне прагматичные, родственные шаманизму задачи. Реализуя магические действия, практик успокаивает разгневанное божество и обретает с его помощью сиддхи – сверхъестественные возможности. Строго буддийская практика приводит к познанию пустотности бытия эго и визуализируемого божества. Все проявленное воспринимается как игра Ясного Света, или ума как такового, способного к неограниченному формотворчеству.

Но всегда самым существенным в буддийских практиках подобного типа является растворение всех вызванных образов в пустоте. Йогин создает согласно структуре садханы образы божеств и Чистых Земель и снова растворяет их в изначальной пустоте.

Таким образом, шаманское начало в практике, заключающееся в призыве, успокоении и подчинении себе божества через слияние с ним, оказалось включенным в классическую модель шаматхи-випашьяны, успокоения ума и сосредоточения на определенных положениях учения с целью преобразования собственного потока сознания. Устрашающие образы

божеств, выражающих агрессию, жестокость, сексуальное влечение, выступают сублимируемыми сосудами скрытых подсознательных желаний подвижника. Отождествление с ними с последующим растворением всех форм визуализации в пустоте высвобождает сконцентрированную на жажде обладания энергию, одновременно очищая ум.

Таким образом, тибетский буддизм представляет собой удивительный синтез рафинированной философской доктрины, радикальных методов преобразования психики и доступного образного символического языка, результата конвергенции традиционного шаманизма и буддийского мировоззрения.

Как преодолеть Смуту?

Осинкин Сергей Александрович

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

E-mail: osinkin@bk.ru

Политическая культура России обладает сильным фактором нестабильности в прогнозировании и планировании. Это связано с историей, а именно с теми паттернами (национальными архетипами), которые можно в ней обнаружить и учесть при принятии решений. Благодаря общественным паттернам можно прогнозировать развитие политических процессов.

Смутное время - точка бифуркации в истории России и мира. Это означает многовариантность путей развития. В эти годы события могли следовать разным, зачастую даже противоположным, сценариям. Любое событие могло стать решающим для будущего страны и народа, что и происходило. Малейшая флуктуация зачастую давала огромный эффект и определяла дальнейший ход истории. Вспомним, избрание царя Михаила Фёдоровича Романова. Точка бифуркации - пик нестабильности.

Для преодоления Смутного времени и установления устойчивого политического порядка необходимы политические аттракторы в виде церкви, армии (земского ополчения), объединяющие общество под идеей общенационального единства на борьбу с врагами.

Консолидация общества вокруг общепризнанных ценностей и целей, общенациональный консенсус по способам решения важнейших государственных задач (прежде всего, вопроса о власти). Нужно “большое общество”, осознающее себя единым целым без социальных перегородок и преград, где все граждане равны.

Политические аттракторы отправляют сообщения, сигналы, “мессиджи”, содержащие в себе политический план (программу действий) народу.

Синергия общества. Сотрудничество граждан как основа общности. Земский собор.

Сейчас важна поддержка здоровых, конструктивных, созидательных, консервативных сил (здорового консерватизма), способных развиваться и отвечать на вызовы времени. Вообще, “естественный” консерватор всегда выступает за стабильное, устойчивое, медленное, спокойное, органичное реформирование. Вспомним положение Э. Бёрка: “То государство не имеет средств к сохранению, которое не имеет средств к изменению”.

Стратегия устойчивого политического развития: системность и синергия.

Отличительными особенностями теории устойчивого развития являются видение ситуации в перспективе, долгосрочные цели. Необходим общенациональный мозговой центр - группа высококвалифицированных специалистов, где будут представлены авторитетные политологи.

Также сегодня нужна реабилитация социальности. (Иначе, как это уже произошло в Грузии, Украине, Киргизии, активная часть общества сама изменит ситуацию.) Власть должна слышать мнение граждан и объяснять им свои действия. Наполеон говорил, что “пропал” когда перестал слушать других. Обеспечить свободную деятельность (“самодетельность” в хорошем смысле этого слова) социальных аттракторов. Поддержка традиционных институтов общества: церковь, образование, армия и т.д. Обеспечить благоприятный климат для восприятия народом консервативных ценностей религии, морали, просвещения. Создание “снизу” общественных организаций, выражающих и защищающих свои интересы. Задача власти - поддерживать гражданские инициативы, социальную самоорганизацию. Так сможет возникнуть желанная синергия народа и власти.

Необходимо соблюдение принципов социального партнёрства (в широком смысле - процесс формирования социального государства). Это фактор, благотворно воздействующий на сохранение политической стабильности, динамическое развитие экономики и социальной сферы, формирование открытого демократического гражданского общества. Социальное партнёрство - основа стабильного государственного развития.

Нужен поиск общенационального консенсуса по основным направлениям развития страны и консолидация народа вокруг признанных, по сути неоконсервативных ценностей, способствующих выживанию народа. Повышение качества жизни.

Стратегия устойчивого (можно сказать, неоконсервативного) политического развития, используемой в политическом планировании, оберегает от политической нестабильности. Этим она способствует эффективности политического прогнозирования.

Литература:

1. Бурдые П. Социология политики. М., 1993.
2. Королько В.Г. Основы публичной речеведения. М., Киев, 2002.
3. Наполитан Дж. Электоральная игра. М., 2002.
4. Панарин А.С. Глобальное прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М., 1999.
5. Панарин А.С. Погоня за ускользающей реальностью (О постклассических методах политологии) // Вестник РАН. 1997. № 1.
6. Панарин А.С. Политология. Учебник. М., 2001.
7. Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003.
8. Пушкарёв С.Г. Обзор русской истории. Ставрополь, 1993.
9. Расторгуев В.Н. Планида России и геополитическое планирование // Трибуна русской мысли. 2002. № 3.
10. Семигин Г.Ю. Социальное партнёрство как фактор политической стабилизации российского общества. Автореф. канд. дис. М., 1993.
11. Симонов К.В. Политический анализ. М., 2002.

Сравнение систем традиционного и современного интерьера

Панкратова Александра Владимировна

аспирант

Смоленский государственный университет, Смоленск, Россия

E-mail: sashaoscar@mail.ru

Традиционный интерьер воплощает в себе социальные и семейные структуры эпохи. Предметы традиционной расстановки существуют в моральной перспективе, они дублируют отношения между людьми, и в этом смысле сами становятся антропоморфными, обладая дополнительным смысловым измерением. В предметах современного интерьера освобождается функция (отбрасывается субстанция), и любые символические значимости заменяются элементами организационного порядка, комбинаторной игрой (Бодрийар). Предметы освободились от любых моральных смыслов, они стали прозрачны в своём функциональном назначении. Традиционную расстановку можно определить как систему антропоморфных вещей, механически связанных моральными смыслами, в то время как современная расстановка – это органическая антропоморфная система функциональных вещей. В механической системе была возможна только расстановка, по отношению к органической системе можно говорить о среде.

Предметы, включаясь в среду современного интерьера, формируют *отношения среды*. Например, мягкая мебель не фиксирует тело в определённом положении, но вольно синтезирует позы, размещает собеседников так, чтобы они могли свободно беседовать, не оставаясь при этом ни с кем лицом к лицу. Именно поэтому кресло «Sasco» (мешок) 1968 года итальянских дизайнеров Пьеро Гати, Чезаре Паолини и Франко Теодоро до сих пор остаётся символом современного дизайна мебели. Такая мебель, как и любой элемент современного интерьера функционален. Но это не первично-телесная функциональность, а функциональность окультуренная. Подиум для сидения и лежания «Tawaraya» Мазанори Умеда, выполненный в виде боксёрского ринга, абсолютно функционален, но его назначение – приём гостей в неформальной обстановке. Таким образом, среда тяготеет к превращению в *ситуацию*.

Но если среда становится окультуренной, то меняются и *формы* предметов, наполняющих среду. Форма предмета зависит в первую очередь от *жеста* человека, манипулирующего вещами. Бодрийар говорит о переходе от универсальной жестуальности труда к универсальной жестуальности контроля. Это связано с абстрагированием вещей от источников энергии. Для традиционной системы вещей характерна жестуальность *усилия*, зависящая от мускульной энергии. В современном интерьере от человека требуется минимум затрат энергии, практически только жест команды.

Вытесненная жестуальность становится «функциональным мифом». Если нельзя увидеть конкретное перетекание энергии, то его необходимо прочесть в форме предмета, предмет должен стать знаком. Поэтому в фиксированную структуру вещи вторгаются внеструктурные элементы, в вещи появляется формальная деталь, призванная *обозначать идею функции*.

Система современного интерьера целиком основывается на функциональности. Краски, формы, материалы, расстановка – всё функционально. Вещи функциональны. Но само понятие «функциональность» подразумевает не приспособление к определённой цели, но приспособление к некоторому строю или системе. Функциональность – способность интегрироваться в целое. Связанность функциональной системы образуется благодаря тому, что каждый элемент интерьера (вещь, цвет, фактура) обладает не самостоятельным смыслом, но всеобщей функцией знаковости. В отличие от традиционной вещи, которая была аллегорией, современная вещь не обозначает ничего, помимо своей функции, но функцию она именно *обозначает*. Современная вещь является знаком-символом.

С аллегорическим статусом традиционной вещи связана невозможность существования *среды* в традиционном интерьере. Вещь-аллегория составляет высказывание сама по себе, но не интегрируется с другими вещами, в такой системе возможна только расстановка. Современный интерьер, напротив, представляет собой целостное высказывание (среду), состоящее из знаков-вещей.

Анализ такого высказывания должен строиться не только на выделении означающего и означаемого, но, главным образом, на отношениях между означающими, так как *глубина* знака не придаёт ему определённости, важно, какое место он занимает по отношению к другим знакам (Барт). При этом к семантическим отношениям интерьера нельзя применить синтаксические отношения языка, так как в реальном интерьере не существует подлежащих, сказуемых, но только вещи, материалы, цвета. Необходимо выделить общую логику, которая бы связывала элементы интерьера подобно синтаксису. Такой общей логикой, системой координат, определяющей связанность трёхмерного объекта, является *тектоника*. По определению Л.И.Таруашвили тектоника – это чувственно-наглядный образ стабильности, способность к неподвижности. Противоположной тектоническому является категория атектонического. Атектоническое – это чувственно-наглядный образ неустойчивости. Отношения, возникающие между элементами тектонической или атектонической системы, это – *равновесие, статика/динамика, симметрия/асимметрия*.

Традиционный интерьер формируется в рамках культуры, склонной к эстетике атектонического. Л. И. Таруашвили доказывает, что античная предрасположенность к тектоническому полностью устраняется в культуре христианской Европы и заменяется прямо противоположной психической установкой – расположением к атектоническому. В интерьере это проявляется в аллегоричности предметов, которые, наполняясь дополнительными смыслами, лишаются своей пластической тяжести. Современный интерьер, главным принципом построения которого является функциональность, напротив, должен строиться на основаниях тектонической эстетики. Функциональность понимается как целесообразность и предпочтение простейшего пути решения задачи. То есть, устойчивость, природность, иными словами – тектоника. Таким образом, композиционные отношения между знаками-символами современного интерьера подчинены логике создания тектонической системы, где каждый цвет, материал, фактура должен быть уравновешен другими элементами.

Итак, система современного интерьера строится на функциональности, понимаемой как способность вещей-знаков соединяться в единое высказывание отношениями тектоники.

Литература:

1. Барт Р. (2003) Система моды. – М.: Издательство им. Сабашниковых.
2. Бодрийар Ж. (1995) Система вещей / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Рудомино.

3. Михайлов С.М. (2004) История дизайна. Том 2.: Учеб. для вузов. – М.: Союз Дизайнеров России.
4. Таруашвили Л.И. (1998) Тектоника визуального образа в поэзии античности и христианской Европы: К вопросу о культурно-исторических предпосылках ордерного зодчества. – М.: «Языки русской культуры».

Образ Мессии в неканонических иудейских текстах

Пантелеева Анна Владимировна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: mursik007@yandex.ru

Прежде всего, мы бы хотели начать с разъяснения термина «мессия». Еврейской энциклопедией предлагается следующее определение: «мессия (*машиах*, буквально «помазанник»), в религиозных представлениях иудаизма идеальный царь, потомок Давида, который будет послан Богом, чтобы осуществить избавление народа Израиля.»

Некоторые исследователи указывают на то, что в истории Иудаизма фигура Мессии не являлась центральной и ей не уделялось большого внимания, несмотря на то, что мессианские надежды и чаяния весьма характерны для народа Израиля. Первоначально, мессианские надежды, выражавшие идею избавления еврейского народа, и идея Мессии были достаточно независимы друг от друга. Избавление мыслилось и без эсхатологической личности Мессии.

Термин «Мессия» в ранних иудейских текстах употреблялся достаточно редко и противоречиво. Как правило, он использовался в значении «помазанник» и относился к царям или священникам. У.С. Грин в своей статье «Messiah in Judaism: Rethinking the Question» приводит следующую статистику употребления термина «машиах» в значении «помазанник» в Танахе: из 38 раз, когда этот термин встречается 2 раза он относится к патриархам, 6 раз к священникам, 1 раз к царю Киру и 29 раз к Израильским царям.

Г-н Грин указывает на то, что большинство Свитков Мертвого Моря и Псевдоэпиграфов а также Апокрифы не содержат термина «Мессия». Более того, идея Мессии не присуща апокалипсическому жанру и не является характерной чертой древних апокалипсических писаний.

Основным источником сведений о Мессии являются Свитки Мертвого Моря, т.к., именно в учении Кумранской общины представления о нем выражены наиболее полно. Тем не менее, даже эти сведения достаточно непоследовательны. Из двух наиболее важных документов таких, как Устав общины и Дамасский документ, очевидно, что, по крайней мере, на одной из стадий эволюции учения этой общины, для нее было характерно ожидание трех эсхатологических фигур: пророка, Мессии от Аарона (священника) и Мессии от Израиля (царя). Также в Дамасском документе говорится о некой уникальной личности – «мессии», – которая будет воплощать в себе и царя, и священника. С другой стороны, в некоторых текстах пророк не фигурирует, но повествуется о приходе двух мессий, один из которых будет от Аарона, второй – от Израиля, при этом прослеживается тенденция возвышать Мессию от Аарона. Автор статьи «From Messianology to Christology» г-н Чарльсворт высказывает мнение, что обращение к двум мессиям является позднейшей вставкой.

Кроме Свитков Мертвого Моря упоминание термина «мессии», именно в значении Мессия, а не «помазанник», встречается также в апокрифах и псевдоэпиграфах Премудрость Соломона, Первая книга Эноха 37-71, Четвертая книга Эзры (иудейские главы 3-14) и Вторая книга Баруха.

В первом веке н.э., был составлен документ Премудрость Соломона, в нем очень подробно рассматривается проблема функций Мессии, которые он должен взять на себя согласно воле Бога. Ожидается, что он «сокрушит нечестивых правителей», «очистит Иерусалим от язычников(или неевреев)», «соберет праведных людей» и «осуществит свой суд над племенами». Следует отметить, что все эти разрушительные действия Мессия осуществит не с помощью меча, но с помощью слова. В итоге, Мессия описывается, как идеальный царь, в правление которого люди будут благоденствовать.

Книга Эноха содержит несколько терминов для обозначения мессианских фигур, в частности «Сын Человеческий», «Праведник», «Избранник» и термин *машиах* в значении

«Мессия», «Помазанник» или «Христос». В Книге Эноха нам очень мало сообщается о Мессии, но в 48 главе говорится о Сыне Человеческом, которому было дано имя еще «до творения звезд», и сейчас он пребывает сокрытым, и время его появления известно только Богу. Были попытки доказать, что все перечисленные имена относятся к разным личностям, но они потерпели неудачу, и как считает г-н Чарльсворт, в книге Эноха говорится об одной и единственной личности Мессии. Примечательно, что в Книге Эноха Мессия интерпретируется не как царь, а как трансцендентная, божественная личность.

Четвертая книга Эзры была написана почти сразу после разрушения Иерусалима. Автор Четвертой книги Эзры наследует традицию, в которой к тому времени уже появляется разделение на «этот мир» и «мир грядущий», и Мессия в этой книге относится к «этому миру», а не к будущему, который во многих документах описывается, как мессианский или эсхатологический. Утверждается, что до наступления эсхатологических дней Мессия умрет, но в позднейшие главы описывают его совершающим последний суд.

Четвертая книга Эзры – единственное произведение ранней иудейской литературы, где говорится о смерти Мессии.

Вторая книга Баруха была написана примерно в 100 году н. э., эту книга состоит из нескольких разделов, посвященных Мессии. В первом из них Мессия описывается, как достаточно пассивная личность, он просто появится, и не будет осуществлять суд или защищать праведников. Затем он исчезнет, и после исчезновения совершится его воскрешение. В следующем разделе Мессия предстает уже как воин, который захватит, осудит и убьет последнего правителя. В третьем, последнем разделе Мессия предстает также активной личностью. И если в книге Премудрость Соломона Мессия сокрушал с помощью слова, то здесь он уже убивает с помощью меча.

Несмотря на то, что идея Мессии и представления о нем берут свое начало в Иудаизме, необходимо отметить, что обращений непосредственно к личности Мессии в иудейских текстах достаточно мало. Некоторые исследователи полагают, что изучение и интерес к личности Мессии больше характерен для раннего христианства, чем для иудаизма. Иудаизм сосредотачивает свое внимание на мессианских ожиданиях, ожиданиях грядущего благоденствия и избавления народа Израиля, которые необязательно предполагают необходимость появления эсхатологической личности Мессии.

Национальный вопрос в России: некоторые аспекты истории и возможные методы урегулирования межэтнических противоречий.

Парамонова Мария Александровна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: mparamonova@yandex.ru

Анализ публикуемых материалов по вопросам этнополитического развития народов, положения наций, поиска межэтнического согласия позволяет понять, что определить причины конфликтов, исходя из какой-то одной теории (будь то структурно-функциональный подход, теория фрустрации-агрессии, концепция коллективного действия), нельзя потому, что, во-первых, каждый конфликт имеет свою специфику, а во-вторых, казуальные основы их могут меняться в ходе эскалации конфликтов, особенно если они затяжные.

Особенность современной этнополитической ситуации в России, комплекс проблем, связанных с феноменом “взбунтовавшейся этничности”, “нового национального возрождения”, межэтнической напряженностью в ряде российских регионов, таких как Северный Кавказ (республики Дагестан, Кабардино-Балкария и др.), Урало-Поволжье (Татарстан) и Сибирь (Саха, Тува), обуславливают практический характер научных исследований в этой области, их ориентацию на выработку действенных способов урегулирования межэтнических конфликтов.

Понимание проблемы сегодняшнего “полумира” наций неразрывно связано с особенностями национальной политики, которая велась на протяжении многих лет в Российской империи, а позже и в Советском Союзе. Национальная политика царского режима не отличалась особой гибкостью и была в немалой степени русификаторской. До 1917 года

существовало понимание России как национального государства со сложившейся русской нацией, а все граждане России, независимо от этнической принадлежности, назывались русскими. В период создания СССР национальный вопрос был перенесен в сферу государственного строительства, а теория самоопределения наций легла в основу конституционно-правовых норм государства. Национальная политика, которую после смерти В. И. Ленина от имени партии направлял в основном И. В. Сталин, базировалась на нескольких фундаментальных представлениях. Существовало представление о возможности подготовки условий для слияния путем предварительного выравнивания уровней социально-экономического и культурного развития народов, посредством помощи тех народов, которые ушли вперед в своем историческом развитии, тем, кто оказался на более низких его стадиях, представление о национальной структуре общества, согласно которому наряду с нациями нужно было различать народности, племена, этнографические группы, национальные группы, национальные меньшинства. Подобная градация народов не находила никакого теоретического обоснования. Совершенно произвольно определялось как число наций, так и число народов, населяющих Россию и СССР, что не могло не вызвать противоречия между растущим национальным самосознанием и официальным, определенным «сверху» статусом данного народа.

Другой причиной роста конфликтности явилось крушение работавших долгое время идеологем: КПСС и монархической идеи, что привело к формированию этнополитических конфликтов. Имперская, православно-монархическая идея и коммунистическая идеология играли роль надэтнической интегрирующей силы, объединявшей различные этнические образования. Поочередный крах двух сил и опиравшихся на них государств завершился смешением политического и этнического начала, то есть строительством государственных образований как выразителей воли этноса. Следствием этого был рост межэтнической напряженности, сегрегация по принципу крови и расы и кровавые межэтнические конфликты.

Решение данной проблемы включает в себя несколько уровней. Необходимо восстановление утерянного наднационального начала, не в виде реанимации уже существовавшего ранее, но, как формирование единой гражданской общности, политической нации. Кроме круга вопросов, связанных с формированием единой политической нации, унисона в восприятии общественных ценностей, толкования наднациональной идеи, необходимо отметить значение характера собственно государственной политики по вопросам урегулирования межэтнических конфликтов.

Российская национальная политика, представляя собой сложнейший политический проект, нуждается в институциональном обеспечении должного уровня. Перспективной представляется идея о создании новообразований, особых округов, которые должны сыграть консолидирующую роль, стать не формально существующими управами, а активно действующими в области правопорядка, образования и т.д., функционирующими под началом назначаемых по представлению специальных советов руководителей.

Всякий межэтнический конфликт имеет три четко выраженные стадии: формирование, развитие, реализация. Урегулирование конфликтов – это всегда очень сложный процесс, граничащий с искусством. Намного важнее не допускать развития событий, приводящих к конфликтам. Сумма усилий в этом направлении определяется как предупреждение конфликтов, что связано с проблемой привлечения внимания к потенциально конфликтным межэтническим взаимодействиям, со значением пропаганды мирных установок и добрососедских отношений.

Эффективность мер по снижению межэтнической напряженности и конфронтации, преодолении практики вооруженного противостояния зависит от глубокого осмысления проблем, связанных с положением наций в современной России, а также изучения опыта Российской империи, СССР по решению обозначенных проблем.

Литература:

1. Вдовин А.И. Национальная политика 30-х гг. (об исторических корнях межнациональных отношений в СССР) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1992, №4
2. Грошев И.И. Сущность национальной политики КПСС. М.: Мысль, 1982.
3. Зотов В. Национальное самоопределение «вплоть до...» // Свободная мысль. 1997, №4
4. Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос. М., 1959

5. Тишков В.А. Этнология и политика. - М.2001.

6. Материалы Института политического и военного анализа, <http://www.ipma.ru/publikazii>

Особенности развития культурно-исторических типов: этнолингвистический аспект

Паремузашвили Эка Элгуджевна

студент

*Ставропольский государственный университет,
факультет филологии и журналистики, Ставрополь, Россия*

E-mail: ethnos@stavsru.ru

В эпоху глобальных перемен, «катаклизмов» и социально-политических преобразований актуализируется изучение этноса, как триединой обусловленности в структуре одного целого, объединяющего культуру, язык и территорию.

С позиции философии культуры, язык и культура представляют собой родственные понятия. На всех этапах становления тех или иных этнических общностей, начиная с древнейших времён, язык играл интеграционную роль, его судьба была теснейшим образом связана с теми социальными образованиями, которые он обслуживал.

В фундаментальном труде «Россия и Европа» Н. Я. Данилевский представил культурно – исторические типы и сформулировал законы их движения или развития. На наш взгляд, анализ особенностей развития культурно – исторических типов целесообразно проводить с позиции лингвополитологии.

Н.Я. Данилевский рассматривает процесс исторического развития как форму функционирования и становления этнических групп, основой которых является цивилизация. Автор выявляет десять «полноценных» культурно-исторических типов: египетский; китайский; ассирийско-вавилонско-финикийско-халдейский (древнесемитский); индийский; иранский; еврейский; греческий; римский; новосемитский (аравийский) и романо-германский (европейский), и два американских типа: мексиканский и перуанский.

Н. Я. Данилевский выявил пять законов развития культурно-исторических типов. В первом из них он рассматривает семейство народов, характеризующихся группой языков близких между собой, как самобытный культурно-исторический тип. Данная точка зрения бесспорна и её оправданность также может быть подтверждена генеалогической классификацией языков, предложенной А. Шлейхером. В подтверждение мысли автора следует проанализировать славянскую группу языков, входящую в индоевропейскую семью языков, которая существует в трёх своих подгруппах: восточной, южной и западной.

Как известно, после распада Киевской Руси на её территории образовалось около двадцати шести княжеств, между которыми начались междоусобные столкновения вплоть до нашествия монгольских завоевателей. В результате дифференциации восточнославянского языка в XIV в. образовались три языка восточных славян: русский, украинский, белорусский. Их лингвистическое родство способно проиллюстрировать культурно-историческую близость трёх народов. Это родство проявляется, например, в их лексическом составе:

русский: отец, мать, сын, дочь, брат, сестра;

украинский: отец, маті, син, дочка, брат, сестра;

белорусский: айцец, маці, сын, дочка, брат, сястра.

Во втором законе Н. Я. Данилевский утверждает, что каждый народ, входящий в цивилизацию, должен обладать политической независимостью. Данное предположение, с точки зрения сегодняшнего дня, очень идеалистично и оторвано от реальности. Может быть, поэтому в современном мире нет настоящих цивилизаций, обладающих духовной и материальной целостностью каждого элемента, входящего в её состав. В связи с этим стоит отметить важность каждого государства, не забывая о его интернациональной сущности. Поэтому мы будем говорить не о языковых семьях как о представителях культурно-исторических типов, а о языковых союзах, то есть о международных связях, которые основаны не на генетическом родстве, а на геополитической близости государств. Классическим примером является балканский языковой союз, объединяющий в своём составе болгарский, македонский, сербский, румынский, албанский и новогреческий языки. Несмотря на то, что эти языки относятся к разным группам индоевропейской семьи языков, но в процессе своей эволюции они выработали ряд общих черт, которые сложились в результате развития контакти-

рующих языков, а также под влиянием общих социальных условий, хозяйственного уклада, элементов культуры.

В третьем законе Н. Я. Данилевский приходит к выводу о том, что истоки цивилизации одного культурно-исторического типа не способны передаваться народам, входящих в другой культурно- исторический тип. Данная точка зрения спорна, так как всё мировое сообщество основано на трансформации и последующей адаптации ценностей, основой которых является единый мировоззренческий фонд, выработанный миллионы лет тому назад. Например, рассмотрим греческую и римскую цивилизации, обслуживаемые латинским языком. Два великих государства, просуществовавшие в строгой последовательности, смогли объединить свои «начала» в европейском культурно-языковом союзе, сложившемся в первые века нашей эры. Если рассматривать этот союз с лингвистической стороны, то важно отметить, что первыми примерами европейской интернациональной лексики были латинские заимствования из греческого языка, которые впоследствии были усвоены всеми европейскими языками в большей или меньшей степени. Лексика состояла из трёх тематических групп: наука и образование (атом, идея); христианство (Библия); названия экзотических животных и растений (тигр, коралл). В этом случае культурный аспект растворился в языковом. В четвёртом законе Н. Я. Данилевский показывает, что цивилизация тогда достигает полноты, когда объединяет в себе разнообразные этнографические элементы, характеризующиеся разнообразием языков. Нам представляется, что полная независимость в составе «гиганта – метрополии» невозможно, так как цивилизации по своей структуре дискретны. В связи с этим можно выделить три перспективы развития языков в будущем: образование и дальнейшая эволюция языковых союзов; укрепление и развитие национальных языков; развитие зональных языков и параллельное их слияние с мировыми языками. Можно предположить, что будущее любой нации будет рассматриваться в широкой мировой палитре, от геополитической интеграции до национальной дифференциации или же образованием единого международного сообщества.

Развитие культурно-исторических типов Н. Я. Данилевский в пятом законе метафорически сравнивает с многолетним одноплодным растением, плодоношение которого истощает всю жизненную силу цветка. Нам кажется, что культурно-исторические типы, в какой-то степени, вечны, так как «погибая» они оставляют «зёрна» опыта, знания, которые крепко держатся за «корни» мироздания, впоследствии переходя в новые культурно-исторические типы. Может быть, «мировое зерно» уйдёт своими корнями не в новый исторический тип, а в наднациональную сферу искусственного международного языка, который объединит мировое сообщество не на основе политических, экономических или других показателей, а на основе лингвистического единства. Возможно, что только тогда человечество восстановит свою Вавилонскую башню.

Теория культурно-исторических типов, разработанная Н. Я. Данилевским, внесла существенный вклад в развитие обществоведения, политологии, социальной философии. Особенностью данных типов является их полифункциональный характер, способность обслуживать как сферы общенаучные, так и чисто философские, включая параметры лингвистически и социополитические.

Онтологическое пространство свободы: философско-антропологический аспект

Пастушкова Ольга Вячеславовна

кандидат философских наук

Воронежский государственный технический университет, Воронеж, Россия

E-mail: oh-la-la1999@mail.ru

В истории философии было множество попыток определить свободу. Однако, несмотря на существенный вклад классических и современных мыслителей в разработку проблематики свободы, можно все же говорить об отсутствии целостного философско-антропологического осмысления данной проблемы. Через последовательный, проблемно-логический анализ основных онтологических реалий свободы – воли, духа, человеческой фактичности – попытаемся вскрыть их противоречия и наметить контуры собственного, неотчуждаемого бытийного пространства свободы.

Первым таким пространством является воля, суть и формула которой заключена в «я хочу». Однако взятое в своей чистой форме «я хочу» способно трансформироваться в своеволие, что, собственно, и есть фундаментальное противоречие свободы как свободы воли. Сознавая это противоречие, средневековые мыслители ограничили свободу воли до свободы выбора (*liberum arbitrium*). В отличие от первоначального христианского смысла свободы воли как непредзаданного волевого творческого акта, направленного на созидание мира, *liberum arbitrium* не творит ничего нового, но лишь выбирает, причем этот выбор в принципе предопределен. При этом идея абсолютного божественного предопределения допускает человеческую свободу, но лишь в «малом» значении: как возможность отсрочивать, оттягивать или, наоборот, ускорять, притягивать то, что изначально было уготовано человеку. Иными словами, то, как понимается выбор в рамках средневековой христианской теологии, это, по сути, даже и не выбор, поскольку он не имеет никакого значения в деле личного спасения (все решает Божья благодать!). В рамках западной рационалистической традиции свобода воли (выбора) возможна и в светской, нерелигиозной форме, однако содержание ее принципиально не меняется. Так кантовский категорический императив нравственного сознания становится философским механизмом по ограничению воли, стремящейся выйти из-под контроля и превратиться в своеволие. Но, несмотря на свое новое обличье, автономная воля Канта так же, как и *liberum arbitrium*, лишь принимает всеобщий закон, а не творит его. Таким образом, любое усилие западного рационализма, понимающего свободу как свободу выбора, оборачивается ее предопределением, что в принципе противоречит идее свободы, никаких предопределений не допускающей.

Другой возможностью свободы воли является «чистая», абсолютная воля как идейно-содержательный стержень волюнтаризма Ницше и Шопенгауэра, а также как бытийный феномен, характерный для русской культуры (феномен «русской волюшки»). Переход в безусловное «я хочу», с одной стороны, есть избавление от налагаемых на волю границ и ограничений, диктуемых любой формой предопределения (например, Божьей благодатью или категорическим императивом). С другой стороны, последствием и логическим завершением безусловной («чистой») свободы воли, исходящей из моего Я, является не что иное, как «чистое» своеволие, движимое стремлением подчинить мир, а это разрушительно не только для мира, но и для самого человека, его личности. Иными словами, свобода, понимаемая как свобода воли, таит в себе бытийное и в этом смысле неразрешимое противоречие: без специальных ограничений (религиозных, моральных, социальных и пр.) она неминуемо трансформируется в свою противоположность – своеволие.

Представленный вывод обуславливает логический переход к свободе духа как следующей возможной онтологии свободы. Именно дух, являясь выражением человеческой безмерности, выводит за пределы любой закрепленной в чувственной телесности форме, осуществляет «прорыв к трансцендентному». Именно порыв духа, активизируя волю, способен разорвать сковывающие цепи и ограничения жизни, преодолеть исходящее извне и изнутри самого человека предопределение. Однако, несмотря на все эти достоинства, пространство духа несет в себе существенный недостаток: оно содержит противоречие, не позволяющее выразить свободу как бытийный феномен. Стремление духа стать надмирным, чистым духом приводит к неизбежному превращению свободы в абсолютную «свободу от» (от мира и самого человеческого существования), что делает свободу потусторонней и чуждой самому человеку. Именно отчуждение духа от мира стало характерным принципом построения основных философских и религиозных учений о свободе духа. Так фундаментальное противоречие немецкого идеализма – это поэтапное превращение мира (а следовательно, и внутримирного человека) в отчужденные формы чистого духа (или в лучшем случае – в средство, простую функцию). В буддизме и религиозной философии Н. Бердяева свобода духа вообще мыслится в разрыве с миром, который преодолевается и даже покидается. Ввиду специфических особенностей своих философских построений (иррациональность, мистика и пр.) ни Россия, ни Восток не могут бороться со злом и страданиями при помощи логики, как это делает классический рационализм, а потому их меры достаточно радикальны: революция, бунт против мира (как в русской философии) или эскапизм, т.е. уход от реальности (как в буддизме). Таким образом, становится очевидным, что какие бы ни были различия в понимании духа, его онтология (онтология «чистого» духа) не решает проблемы

свободы человека, ибо вступает в противоречие с миром, а следовательно, и с самим человеком.

Обнаружив весь этот широкий спектр онтологических противоречий воли и духа, можно сделать вывод, что ни воля, ни дух сами по себе, в своей чистой изолированной форме не способны выразить свободу-в-мире. А потому необходимо выйти к другому онтологическому пространству, неизвестному ни религии, ни философской классике. Им является открытое экзистенциализмом бытие-в-мире, т.е. сам способ человеческого фактического существования: противоречивого, незавершенного, случайного, конечного и т.д., – одним словом, реального, неотчуждаемого и не снимаемого никакой логикой. Однако если у Хайдеггера в рамках его фундаментальной онтологии бытие-в-мире представлено слишком абстрактно (если не сказать формально), а потому ряд противоречий, возникающих в рамках экзистенциальной философии затушеван, то в экзистенциальной антропологии Сартра все гораздо более очевидно. Так, говоря о свободе человека, французский мыслитель не видит никакой возможности включить в пространство своего анализа самое человеческое «Я». Вместе с тем, заслуга экзистенциализма неоспорима: значение этого философского течения не только в том учении, которое оно породило, но и в открытии новых горизонтов для осмысления многих проблем и особенно проблемы свободы человека.

Значимость экзистенциальной философии становится более зримой, когда мы обращаемся к другому неклассическому направлению – постмодернизму, выражающему принципиально иной срез в понимании самой фактичности и свободы. Это фактичность поверхности, не знающая экзистенциальной глубины и которую, пользуясь терминологией Хайдеггера, можно назвать сугубо онтической. Провозглашаемая постмодернизмом фактичность освобождает от любого внеположенного ей содержания (духа, души, смыслов и т.д.). А потому можно с уверенностью сказать, что свобода, рожденная в такой фактичности, разрушительна для человека и являет собой обманчивую видимость, иллюзию свободы. Свобода лишь там, где фактичность осуществляет себя в том неотчуждаемом от человека бытийном пространстве, координаты которого заданы экзистенцией во всем содержательно-смысловом богатстве ее определений.

Думается, что дальнейший анализ сможет связать воедино все три онтологические реалии свободы: дух, волю и фактичность (внутримирность) – то, что пока нами лишь намечено в виде перспективы.

Особенности развития современной визуальной культуры

Певченко Галина Николаевна

аспирант

*Ставропольский государственный университет, кафедра социальной философии
и этнологии, Ставрополь, Россия
E-mail: galchonokp@yandex.ru*

С наступлением эпохи модернизма изобразительное искусство перестало быть сферой, определяющей визуальный образ культуры. Массовое производство изображений разного качества и назначения, зачастую агрессивно внедряемых в повседневное окружение человека, заставило ученых изменить угол зрения на проблему художественного производства и артикулировать новый феномен определенного как визуальная культура.

Процесс формирования языка коммуникации современной визуальной культуры во многом обусловлен технологиями, используемыми для создания, воспроизводства и распространения изображений. Об их решающей роли в изменении функции и статуса художественного образа впервые заявил Вальтер Беньямин в своей статье «Произведение искусства в эпоху механического воспроизводства» (1), ставшей впоследствии фактически программной для исследователей современной культуры и искусства. Суть этой трансформации сводится к тому, что с появлением технических возможностей не просто создавать дистанцированный образ реальности, а воспроизводить саму реальность, захватывающую зрителя своей интенсивностью и убедительностью, в частности на экране, а также благодаря легкости воспроизводства, тиражирования и массового распространения визуальной продукции, сделавшей ее вседоступной, изображение как таковое потеряло свою ценность и стало объектом экономических и политических манипуляций.

Логика эволюции технологий задавалась императивом самой реальности: реальнее, как только можно реальнее, и все же еще реальнее... и так далее до гипертрофированной симулированной реальности, превосходящей по качеству изображения и звука саму реальность и по сути теряющей всякую с ней связь, превращаясь в ее мифический суррогат. Этот феномен гипертрофированной модели реальности, эмансипированной от нее самой и лишённой пространства воображения, Жан Бодрийяр сформулировал в своем концепте симулякры, ставшей, по его мнению, репрезентационной моделью современной культуры: «Это больше вопрос не имитации, не редупликации, не даже пародии. Это вопрос подстановки знаков реальности вместо реальности как таковой ... Гиперреальность отныне изолирована от воображения, а также от любого различия между реальным и образным, оставив пространство только для бесконечного воспроизводства моделей и симулированного генерирования разницы» (2).

По мнению Усмановой А. (3) можно говорить о так называемом «визуальном повороте», пришедшем на смену «лингвистическому» и тех последствий, которые эта эпистемологическая модель оказала на формирование новой исследовательской парадигмы, обусловив, в частности, появление нового междисциплинарного сообщества. Эксперты в области классического искусства, традиционно узурпировавшие право на интерпретацию визуальных репрезентаций, уступили место новой волне теоретиков, отстаивающих другой тип профессиональной компетенции, основанной на междисциплинарном подходе к изучению визуальной культуры во всех ее многообразных проявлениях. Стало очевидным, что визуальные искусства (они же – средства коммуникации) не являются собственностью касты историков искусства или специалистов в области масс медиа. Выяснилось так же, что западноевропейские конвенции визуальной репрезентации не являются универсальными. Изучение визуальности в широком смысле должно включать в себя анализ культурных практик видения, технологий и конвенций визуальной репрезентации и художественной образности. Речь идет об исследованиях кино, телевидения, массовой культуры с позиции современных философских и социальных теорий, объясняющих специфику «общества спектакля», понятие «репрезентации» и различные культурологические импликации аудиовизуальных технологий создания и распространения визуальных продуктов.

Информация, потребление и массовость - основные векторы, силовые линии современной постиндустриальной культуры, где символическая, знаковая реальность становится самостоятельной искусственной природой, в которой визуальный компонент является важным средством, функциональным звеном (и как элемент и как принцип организации) информационно-коммуникативного сообщения, позволяющим изменить как тип подачи информации, так и стратегию ее обработки. Наглядность, доходчивость, образность, универсальность визуального языка позволяет более компактно и образно передавать информацию, ускорять и упрощать процесс ее восприятия, усвоения и сохранения, что позволяет эффективно использовать визуализацию в манипулятивных, информационных и развлекательных технологиях культуры медиа. Это касается как статичных (наружная реклама, печатная продукция СМИ, дизайн городской среды, и т.п.), так и динамичных («экранная культура») коммуникативно-информационных систем.

Если первоначально осмысление визуальных феноменов было приоритетом в основном теории искусства и психологии восприятия, то в настоящее время для изучения этих вопросов характерен междисциплинарный подход и осмысление всех социокультурных аспектов данных феноменов. В последнее время в гуманитарных науках активен интерес к изучению визуальной культуры в широком смысле. Внимание научной мысли приковано к изучению природы зрелища и феноменов массовой культуры (исследования кино, телевидения, рекламы, фотографии, средового дизайна, социального дизайна, и т.д.) с позиций современных философских, социальных, семиотических и др. подходов.

Зрелищность в современной культуре используется как орудие в борьбе за внимание и воздействие на подсознание, причем принцип визуализации, зрелищности, образности распространяется и на организацию вербальной (аудио и письменной) информации. Зрелищность и визуализация современного общества индустрии не является случайным и поверхностным явлением - это общество в самой своей основе является зрительским.

Параллельно с повышением значимости визуального компонента в современной культуре, повышается интерес к осмыслению всех аспектов визуальных феноменов в научной

мысли. Поскольку область визуальной проблематики невероятно широка, исследования данных феноменов актуальны во многих науках (психологии, физиологии, теории и философии искусства, философии, антропологии, культурологии, политологии, теории информации, семиотике, теории дизайна и т.д.) Однако, наряду с тем, что в современном мышлении и знании выкристаллизовалось и сформировалось представление о визуальном (восприятии, мышлении, культуре, и т.д.), которое отражает общекультурную ситуацию, ее особенности и бытие в ней человека, общепринятой теории «визуального» в настоящее время пока не существует.

Литература:

1. Беньямин.В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М., 1996.
2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция // Философия эпохи постмодернизма. Минск, 1996.
3. Усманова А. Визуальные исследования как исследовательская парадигма // <http://viscult.by.com/article.php?id=108>

Формирование социально-политической мысли в Великом княжестве Литовском в эпоху Ренессанса на основе «Политики» Аристотеля

Плюта Елена Олеговна

аспирант

*Белорусский государственный университет, факультет философии и социальных наук,
Минск, Беларусь*

E-mail: helena_pluta@mail.ru

В XVI в. в период гуманистического и реформационного движений в Великом княжестве Литовском (ВКЛ) складываются реальные предпосылки для формирования светской социально-политической мысли. Общевропейской тенденцией, которая нашла своё отражение в ВКЛ и шире – в Речи Посполитой, было возрастание интереса к проблемам государственного устройства, власти, законодательства, судоводства. Этот интерес был обусловлен преобразованиями в социально-политической жизни европейских государств, активизацией внешнеполитической деятельности, обострением внутривосточных отношений между светской и духовной властью. Формирующаяся в эпоху Ренессанса социально-политическая мысль столкнулась с неразработанностью политических концепций и понятийного аппарата. Необходимы были образцы социально-политического мышления. В этой связи особую популярность приобрела «Политика» Аристотеля, которая играла роль своеобразного концептуального источника и содержала в себе большое количество конструктивного материала для практики управления государством. Рецепция античного наследия в ВКЛ в эпоху Ренессанса объясняется не простым повторением европейского пути, а настойчивым требованием реформирования существующих социально-политических форм жизни. Парадигма идей, разработанная Аристотелем в политической доктрине, использовалась гуманистами для построения собственных учений о государстве и формах государственного устройства, о праве и законах, справедливости и правовом равенстве.

Если обратиться к историческим источникам, статутам, дипломатическим актам, сеймовым протоколам и политическим брошюрам эпохи Ренессанса, то можно заметить систематическое использование классической терминологии. Во всех политических трактатах того времени наблюдается целый ряд рефлексий над классическими теориями и зависимость взглядов их авторов от античной политической мысли [1, с. 7]. Наряду с сочинениями политического характера, которые изобилуют ссылками на Аристотеля, возникают и так называемые «политики» – такого рода социально-политические сочинения, которые писались наподобие «Политики» древнегреческого философа. Следует заметить, что Аристотель был не единственным философом античности, к творчеству которого прибегали ренессансные мыслители ВКЛ при написании своих социально-политических проектов. Зачастую произведения писались при помощи эклектического соединения философии Аристотеля с другими философскими учениями античности и средневековья. В этой связи возникает проблема оригинальности произведений мыслителей и гуманистов ВКЛ. Но дело

в том, что присвоение чужих концепций в построении собственных учений было характерно не только для их творчества, но и для интеллектуальной культуры эпохи Ренессанса в целом. Авторитетные источники были тем идейным резервуаром, из которого гуманисты и общественные деятели черпали подтверждение правдивости даже собственных оригинальных идей, т. к. без него их идеи могли рассматриваться как лживые или еретические [2, с. 12].

Политическая теория Аристотеля наложила непосредственный отпечаток на творчество таких мыслителей ВКЛ как Ф. Скорина, А. Волян, Л. Сапега, Ротундус, С. Кошуцкий, Б. Кросневич, А. Олизаровский, К. Варшевицкий и др. В своих социально-политических трактатах они широко применяли идейно-теоретические образцы, опробированные в «Политике» Аристотеля. Как и Аристотель, они исходили из определения человека как существа политического, нуждающегося в политической организации. Ими практически в неизменном виде была принята аристотелевская дефиниция государства как определённой формы общения людей, которые объединяются для достижения общего блага и счастья. Хотя рассмотрение счастья в качестве конечной цели человеческого общежития и было общей чертой общественно-политических учений мыслителей ВКЛ, но в каждом конкретном случае необходим анализ содержания, поскольку тут возможны модификации от понимания счастья как единения с Богом до теории эгоизма. Существенное значение имело общее видение Аристотелем государства как феномена, в котором реализуются коллективные связи людей, как явления, которое может удовлетворить человека, если он следует разуму и закону. Политическая теория Аристотеля фундировала телеологическую, эвдемонистическую и органицистскую концепции государственного устройства, которые были тесно связаны между собой. Телеологическая концепция обосновывала создание государства для определённой цели. Эвдемонистическая концепция видела эту цель в достижении «общего блага» и счастья для всех жителей государства. Органицистская концепция рассматривала путь достижения данного «общего блага» в иерархической соподчинённости различных элементов общественной системы наподобие человеческого организма. Данные концепции нашли отражение в политических трактатах мыслителей ВКЛ, но не были восприняты в чистом виде, а были индивидуалистически трансформированы.

Особенно характерным для социальной-политической мысли ВКЛ рассматриваемой эпохи было пристальное внимание к формам государственного устройства, в которых стремились найти эффективные рычаги преобразования социально-политических отношений в соответствии с идеалом «общего блага» [3, с. 84]. Под данный идеал стало подводиться представление о государстве, опирающемся на принципы правового равенства и справедливости. В рамках возрожденческого миропонимания обновлялось учение Аристотеля о таких формах управления, при которых недопустимо злоупотребление властью во вред обществу, идея об ответственности граждан и служебных лиц перед законом. Эти установки являлись необходимым фактором для становления и укрепления основ светского государства.

Новая программа реформирования общества использовала аристотелевскую концепцию главенства права, которое отождествлялось с прирождённым чувством разума. Согласно этой концепции разрабатывалась идея правового государства, основанного на справедливых законах. Подчёркивалась главная задача права – служить всеобщему благополучию граждан. Многогранность проблематики, поднятой Стагиритом в «Политике», нашла своё воплощение в издании свода законов Белорусско-Литовского государства – трёх Статутов ВКЛ (1529, 1566, 1588 гг.).

Литература:

1. Kot S. (1911) Wpływ starożytności klasycznej na teorye polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa. Kraków.
2. Чернышёва Л.А. (1982) Схоластический аристотелизм периода Контрреформации в Белоруссии и Литве. Автореф. дисс... канд. филос. наук. Мн.
3. Сокол С.Ф. (1984) Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII вв. Мн.

Понятие и типы политической культуры в трудах Г. Алмонда и С. Вербы

Подвойская Наталья Леонидовна

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

E-mail: n-@inbox.ru

В настоящее время проблема политической культуры становится все более и более актуальной. Скорее всего, это связано с тем, что политическая система напрямую зависит от политической культуры, а вернее, определяется ей. Для того, чтобы понять, что происходит с современными политическими системами, выявить их проблемы и найти способы решения этих проблем, необходимо, на наш взгляд, прежде всего, разобраться в политической культуре общества в целом и отдельно взятого индивида.

Многие исследователи подходят к определению понятия «политическая культура» с точки зрения бихейвиористского подхода. Само понятие сравнительно недавно вошло в систему категорий политических и социальных наук. Однако, термин впервые был употреблен немецким философом-просветителем XVIII века Иоганном Гердером. По существу, начало исследований в области политической культуры связано с именами американских исследователей Г. Алмонда и С. Вербы. В их совместном труде «Гражданская культура» в 50-х годах XX века было дано определение интересующего нас понятия, которое можно считать классическим: «Политическая культура – это разнообразные, но устойчиво повторяющиеся, когнитивные, аффективные и оценочные ориентации относительно политической системы вообще, ее аспектов «на входе» и «на выходе», и себя как политического актора». [1]

Для сравнения приведем еще одно определение, данное российским политологом Пугачевым В.П., которое также имеет бихейвиористскую направленность: «Политическая культура – это совокупность типичных для конкретной страны форм и образцов поведения людей в публичной сфере, воплощающих их ценностные представления о смысле и целях политики и закрепляющих устоявшиеся там нормы и традиции взаимоотношений государства, личности и общества». [2]

Анализируя вышеуказанные определения и литературу, посвященную рассматриваемой нами проблеме, постараемся выделить основные структурные элементы политической культуры:

- политическое мировоззрение (центральный элемент);
- политический менталитет народа (определенная картина мира через призму политики; включает в себя еще и национальный характер);
- поведение (т.е. типы, формы, стили, образцы общественно-политической деятельности, укоренившиеся в какой-либо стране);
- политические идеалы;
- политические ценности;
- политические установки;
- традиции;
- религиозный аспект.

Все элементы политической культуры очень важны и имеют свою особую значимость, однако, наиболее важным, скорее всего, можно считать 3-ий из указанных элементов – «поведение», т.к. именно он делает политическую культуру динамичной.

Рассматривая проблему политической культуры очень интересен вопрос о классификации или о типологии политических культур, характерных для разных обществ. Г. Алмонд и С. Верба выделили 3 основных, так называемых «чистых», типа. Однако, во многих учебниках и учебных пособиях говорится о наличии 4-х типов культур. Хочется отметить, что здесь допускается некая неточность. Американские исследователи действительно выделяли еще один тип культуры, но это уже не модель в чистом виде, а именно модель, встречающаяся в повседневной жизни и являющаяся, по их мнению, более или менее приемлемой и правильной.

Для наглядности приведем типы политической культуры и их самые общие характеристики в таблице. [3]

Таблица 1.

Типы политической культуры	Основные характеристики	Политическая система	Население
Parochial culture («приходская или parroхиальная культура»)		не выделяется в отдельную сферу, рассматривается исключительно неразрывно с другими сферами жизни	политически безграмотно и вообще не интересуется политикой
Subject culture («культура подчинения»)		уже выделяется в отдельную сферу, но рассматривается как нечто далекое и непостижимое	в некоторой степени обладает политической грамотностью, но абсолютно пассивно, т.е. все также не интересуется политикой, но принимает и исполняет все решения начальства и государства
Participant culture («культура участия»)		отдельная сфера	политически активно и грамотно

Что касается четвертого типа культуры, а именно *civil culture* или «гражданской культуры», то она представляет собой некую комбинацию политических ориентаций, свойственных для «культуры подчинения» и «культуры участия».

В середине 1990-х годов голландские исследователи Ф. Хьюнкс и Ф. Хикспурс провели свое исследование политических культур и усовершенствовали типологию Г. Алмонда и С. Верба, дополнив ее новыми типами: «гражданская партисипантная культура» (*civic participant culture*); «клиентистская культура» (*client culture*); «протестная культура» (*protest culture*); «автономная культура» (*autonomous culture*); «культура наблюдателей» (*spectator culture*).

Следует отметить, что все многообразия классификаций, естественно, не исчерпываются приведенными выше. Однако, классической все-таки считается классификация Г. Алмонда и С. Вербы. Именно поэтому она требует более тщательного и подробного анализа, что и является целью нашей работы.

Литература:

1. Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. II. Зарубежная политическая мысль XX в. М.: Мысль, 1997 – с.601.
2. Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию. М., 2001. – с. 49.
3. См.: Almond G., Verba S. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Countries*. – Princeton, 1963.

Эстетический код и код эстетического: коммуникация, эстетизм, культура

Полулях Юрий Юрьевич

магистрант

Восточноукраинский национальный университет имени В. Даля

E-mail: philosophne@yandex.ru

В проблеме определения эстетического семиотическая парадигма занимает вполне определенную позицию, направленную на обнаружение специфики эстетических объектов в качестве коммуникативных. Эстетический объект выступает как сообщение, в котором на всех уровнях интерпретации долженствует эстетическая функция сообщения – авторефлексивность, самонаправленность, неоднозначность сообщения. Эта специфика эстетической функции возникает в результате взаимодействия информации и избыточности в кодификационной системе, к которой относится сообщение, где определенность рассудочных озна-

чаемых постоянно перебивается движением неопределённых означаемых разума (диалектика информации и избыточности).

Таким образом, неоднозначное сообщение привлекает к себе внимание, заставляя оценивать его, размышлять над ним, но лишь в пределах того, что в семиотике понимается как акт коммуникации – циркуляция денотаций и коннотаций в кодификационной среде. Код – смыслопорождающая форма культуры, позволяющая переводить физические сигналы в экзистенциальные значения. Эстетический код в таком случае – это определённое отношение сообщения к составляющему его элементам, которое постоянно обновляется в зависимости от устроенности самого эстетического кода в иные группы кодов. Эстетический код, согласно семиотической установке, сам по себе есть лишь избыточная система, которая выделяется в ряду других систем. Но такое постулирование эстетического кода обращает лишь внимание на его сделанность, на структуру этого кода, то есть требует сознательного обращения к сообщению, выявления коммуникативной стратегии в основе эстетического кода, в то время как декодификация сообщения как эстетического предполагает бессознательное понимание сообщения как эстетического. Эстетическое сообщение должно быть признано эстетическим ещё до начала сознательного обращения к коду, в котором, согласно семиотической установке, даётся лишь структура эстетического кода. Иначе говоря, эстетический код в семиотической парадигме есть только полисемитическая структура, пустая форма, заполняемая содержанием культурными кодами и лексикодами. Избыточность информативности эстетического кода в данной парадигме может восприниматься как определяюще (У. Эко), так и равноопределяюще (Ю. Лотман). Но вряд ли эстетику может устроить такое решение как обоснование.

Эстезис – переживание чего-либо как эстетического – подразумевает декодификацию культурных денотаций и коннотаций как контекста эстетического объекта, но она так же подразумевает декодификатора, эстетического субъекта, относительно которого объект и выступает как эстетический. Разумеется, в рамках коммуникативных сфер культуры эстетический объект вполне обоснованно редуцируется к структурности сообщения, но коммуникация, как и культура, не единственная стихия человека. Необходимо выявить, что обосновывает эстетический код в пред-коммуникативности, так сказать, определить код эстетического кода, код эстезиса, но не так, чтобы эстетический код стал представляться лексикодом, сводящемуся к иному, а продолжал выступать как самостоятельная сила. Иначе говоря, необходимо представить код эстетического как генотекст, а эстетический код как фенотекст, чья диалектика и феноменология даётся в процессе эстезиса. В качестве примера такого выявления кода эстетического можно рассмотреть позицию географии, где эстетический субъект и объект относительно искусства и культурного поля привязываются графике пространственных визуализаций – территориальному и имперскому. Эстезис здесь предполагает соотношение телесного и графического как основных элементов эстетического поля, складывающихся в эстетический паттерны, которые уже и кодифицируются как эстетические сообщения. Территориальная эстетическая география предполагает перцепцию всего как поля телесного, как соотносящегося с телом, как своё-телесное – ритмы, зигзаги, воспроизводство, артефакты. Имперская эстетическая география соотносит перцепцию с артикуляцией языка, полагая его вне тела, как иное-телесное – формы, линии, выражение, идеи. Динамика географии в диалектике территориального и имперского приходит к картографии, которая постулирует ризомность эстетического кода, фрактальность и событийность эстетических знаков. Рассмотрение кодификации географии подразумевает уже определённое значение у элементов, из которых складывается эстетический код, способность этих элементов переходить в эстетический код говорит о наличии у них определённого содержания, которое, если строго следовать семиотике, не имеет для эстетического кода самого по себе никакого значения.

Следовательно, эстетический код можно рассмотреть как неопределённую содержание, но конституированную структурностью форму коммуникации культуры, тогда как код эстетического можно рассмотреть как содержательно-организованные элементы, не имеющие определённой структуры, но находящиеся в определённом отношении к субъекту, которое можно поименовать как эстезис – процесс образования эстетического смысла. Эстезис относительно семиозиса выступает как качественность относительно количественности,

так как коммуникативные означающие дробят ту целостность, в которой они выступали как элементы. Код эстетического – более глубокий, чем коммуникация, уровень эстетики.

Литература:

1. Мечковская Н.Б.. Язык. Природа. Культура: Курс лекций. – М.: Академия, 2004. – 432 с.
2. Силичев Д.А.. Семиотические концепции искусства / Эстетические исследования: методы и критерии. — М., ИФРАН, 1996. – с. 96-105
3. Умберто Эко. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: «Симпозиум», 2004. – 544 с.
4. Умберто Эко. Шесть прогулок в литературных лесах. – СПб.: «Симпозиум», 2003. – 285 с.
5. Чертов Л.Ф. Как возможна семиотика искусства? (о перспективах союза эстетики и семиотики) / Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Материалы научной конференции. 20-21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1999. С. 91-95
6. Чертов Л.Ф. Эстетика как почва для семиотики пространства / Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века. Материалы научной конференции 10 октября 2001 г. Серия “Symposium”, выпуск 16. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 72-74
7. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика / Структурализм: «за» и «против»: Сб. статей. – М., Мысль, 1975 – с. 193-230

Временной смысл положения об основании.

Пономарева Светлана Валерьевна

аспирант

Пермский государственный университет им. А.М. Горького, Пермь, Россия

E-mail: rieta@list.ru

Закон достаточного основания встречается в философии достаточно часто, как утверждал Шопенгауэр, на этот закон, как на само собой понятное, ссылаются многие философы. Однако в той форме, в какой он нам известен, его формулирует впервые Лейбниц в своей монадологии. На эту формулировку и ссылается Шопенгауэр, указывая на истоки закона достаточного основания. Следующим, кто анализирует закон достаточного основания, является Хайдеггер в своём семестровом курсе, посвящённом проблеме положению об основании. Таким образом, существует две формулировки исследуемой нами проблемы: *закон* достаточного основания Шопенгауэра и *положение* об основании, как это отражено у Мартина Хайдеггера. Безусловно, различия в формулировках отражают и различия в интерпретации проблемы основания, однако в данной работе мы не будем разводить эти понятия и будем рассматривать их как идентичные. В своей статье мы более подробно остановимся именно на хайдеггерской интерпретации проблемы достаточного основания. "Поскольку человеческое представление вспоминает о том, что оно тем или иным образом везде проникает в суть и всё обосновывает, положение об основании звучит как мотив его поведения"(2). Для начала проанализируем, какой смысл Хайдеггер вкладывает в само слово *мотив*.

Для философии XX века характерно использование таких категорий как мотив и мотивация несколько отличным от психологии и классической философской терминологии способом. Согласно классической философской традиции мотивация связана с волей, точнее, с взаимодействием воли и мышления. Примером могут служить "Логические исследования" Гуссерля, фрагмент, в котором он противопоставляет отношения логического следования и ссылки по признаку: "В качестве общего мы находим в них то обстоятельство, что какие-либо предметы или положения дел, о существовании которых кто-либо обладает действительным знанием, оповещают его о существовании других определённых предметов и положений дел в том смысле, что убеждённость в бытии одних переживается им как мотивация (причём сама мотивация остаётся непрояснённой) убеждённости в бытии или мотивация предположения бытия других"(1). Логическое следование основано на признании *достаточности* существования одного положения дел для утверждения существования второго. Эквивалентом в данном случае могут служить отношения причины и следствия. Отношения логического следования и отношения между меткой и объектом, который она обозначает не смотря на существенные различия в конечном счёте имеет общую природу:

метка также является *достаточным основанием* для того чтобы признать существование объекта, который она обозначает.

Нельзя не заметить, что в данном случае налицо два схожих значения одного и того же термина. Мотивация или мотив, мы не будем делать между терминами принципиальных различий. Мотивация, таким образом, это нечто сопровождающее акт суждения или умозаключения, но при этом в самом идеальном содержании этого акта не присутствует. Таким образом, на само заключение влияет то, что не принадлежит к самим посылкам этого суждения.

Итак, именно мотивация, а не что-то другое лежит в основе отношения между объектами, которое мы называем достаточным основанием. И эта мотивация остаётся непрояснённой, поскольку не может быть включена в идеальные структуры между объектами. На наш взгляд, она относится к самим структурам человеческого сознания.

"Основание требует своего проявления повсюду таким образом, что всё в области этого требования кажется следствием, т.е. должно быть представлено как последовательность"(2). Мотивация, таким образом, это придание мышлению темпоральной структуры, если, конечно, последнюю понимать как последовательность. Требование последовательной цепи рассуждений. Таким образом, мы получаем модель сознания, как её представляли классики эмпиризма.

Эта последовательность выражена и в самом понятии «основания». Анализируя сам термин "основание" Хайдеггер приходит к мысли, что оно представляет собой ни что иное, как нечто лежащее в основе, то есть, выражаясь пространственными терминами - внизу. Последовательность, заложенная в понятии основания, предполагает рост вверх, отталкивание от основания. Человеческое познание направлено двояким образом: основание является началом любого познания, но познание постоянно обращается обратно в поисках собственного основания.

Итак, прежде всего в самом законе достаточного основания заложена последовательность, последовательность, которую с одной стороны, как на это указывает Хайдеггер можно трактовать достаточно узко, а именно как последовательность причин и следствий, так она будет и логическая интерпретация положения об основании.

Итак, речь зашла о последовательности. Идея последовательности, будучи идеей процесса, безусловно, заостряет наше внимание на следующем. Основание – то до чего ничего не существует, так как в противном случае оно не являлось бы основанием. Иными словами основание одновременно является началом. Таким образом, логические структуры несут в себе временную компоненту.

Временной смысл достаточного основания заключается в тождестве во временном аспекте понятия основания с одной стороны и проблемы начала.

Литература:

1. Гуссерль Э. (2001) Логические исследования. – М. Дом интеллектуальной книги.
2. Хайдеггер М (2001) Положение об основании. – СПб., «Алетейя».
3. Шопенгауэр А (1993) О четвероюм корне достаточного основания. – М., Наука.

Мораль на границе с телесным

Попова Ольга Владимировна

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: J-9101980@yandex.ru

Современная проблематика морали формируется через обсуждение проблем телесности. Мераб Мамардашвили связывал появление линии философствования о теле с влиянием идей К.Маркса. После Маркса философия сместилась к интуиции «тела», то есть предметно-деятельных структур, «предметностей мысли» как живой, *внементальной реальности* души. В статье «Феноменология – сопутствующий момент всякой философии» М.К.Мамардашвили занимает категорическую позицию: мышления недостаточно для мысли. Ситуация мысли всегда есть ситуация добавления к логическому акту мышления некоторого независимо от него данного фактического основания. Это фактическое основание

представляю Я сам как живое телесное воспринимающее существо, самоуверяющееся в том, что «Я есть». Мораль же есть лишь там, где есть ее осуществление, где есть конкретный носитель, индивид, воплощенный в смертном теле, который переводит мораль из сферы «до опыта» в личностный моральный опыт. Чистая мысль не является представимым реальным или психологическим состоянием или переживанием какого-либо человека, все, что позволено испытать человеку, должно иметь приставку «для опыта», а разум есть прежде всего практический разум, как отмечал И.Кант.

Мишель Фуко, оценивая состояние современной морали, отмечал в произведении «Слова и вещи», что Запад помимо религиозной морали знал лишь две формы этики: древнюю, которая обнаруживая закон миропорядка, могла вывести принцип мудрости или концепцию полиса, и мораль, сформированную современным мышлением, которое парадоксальным образом никогда не было способно предложить какую-нибудь мораль, поскольку она является прежде всего определенным способом действия. Отталкиваясь от этой мысли, отметим в духе Гелена, что совершение действия подразумевает под собой единство физического (телесного) и психического. Действие, имеющее ценностное значение, мы можем охарактеризовать как поступок. Можно ли обозначить детерминанты поступка? Попытаемся это сделать, рассматривая поступок в контексте предельной ситуации - акта самоубийства.

Анализ поступка в связи с проблемой самоубийства показывает, что детерминантами самоубийства может рассматриваться как тело, претерпевающее страдание, так и разум. Это отчетливо зафиксировал А. Камю в произведении «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде», указав, что роль тела в принятии решения (а мы сказали бы больше - в моральном поступке) сравнима по значимости с разумом. Но тело, принимая участие в решении ничуть не меньше ума, отстает перед небытием. Мы привыкаем жить задолго до того, как привыкаем мыслить.

Стремление к самосохранению, как сказал бы Спиноза, - единственное основание добродетели - и оно заложено в нас уже на физическом уровне. Предательство против жизни зачастую совершает не тело, а нагруженный идеологией и культурными смыслами разум.

Особенно очевидным становится это суждение при анализе биоэтических ситуаций морального выбора, например, связанных с совершением эвтаназии. В них субъект зачастую действует не от своего имени, а реализует культурную парадигму либеральной автономии. Как справедливо отмечал М.М.Бахтин в незавершенном произведении «К философии поступка», «мы уверенно поступаем тогда, когда поступаем не от себя, а как одержимые имманентной необходимостью смысла той или другой культурной области, путь от послышки к выводу совершается свято и безгрешно, ибо на этом пути меня самого нет». Экстраполяция понятия самоубийства в область биоэтической практики, в частности в круг ситуаций, которые могут вызвать совершение эвтаназии, показывает, что в либеральном понимании культурного стандарта автономного субъекта хотя при совершении эвтаназии и обрывается жизнь субъекта на витальном уровне, но одновременно обеспечивается интенсивное исполнение его человеческого предназначения, то есть самореализация, предполагающая, что рациональный субъект должен осуществлять контроль как над своей жизнью, так и над своим телом. Если же ты продолжаешь жить, теряя контроль над своим «Я» (которое отождествляется с телом) обрекая других на расходы, то тем самым ты не только физически, но и морально неполноценен. По сути, как раз такая идеология и провоцирует отмирание одной из основных категорий морали - сострадания, поощряя заменить ее в практическом плане равнодушием. Ведь что такое равнодушие? М.М. Бахтин писал, что «Равнодушная или неприязненная реакция есть всегда обедняющая и разлагающая предмет реакция: пройти мимо предмета во всем его многообразии, игнорировать или преодолеть его. Сама биологическая функция равнодушия есть освобождение нас от многообразия бытия, отвлечение от практически не существенного для нас, как бы экономия, сбережение его от рассеяния в многообразии». Равнодушие, таким образом, позволяет нам сэкономить наше время, редуцировать человека до уровня «*homo natura*», свести в рамках, например, той же проблемы аборта или эвтаназии к телу, к физическому, сравнив с животным по онтологическому статусу, отобразив ценностное измерение у существа пусть еще не ставшего человеком, но несущего в себе возможность быть им или у человека, теряющего личностное начало, зачастую возрождаемое лишь памятью других о нем. Сострадательность современного типа (к дефективным новорожденным, к тяжелобольным, к неродившимся) - к тем, кто обреме-

няет своей телесностью, отклонениями от нормы телесности) - это зачастую хорошо завуалированное равнодушие, следствие нашей экономии мышления и неразвитости нравственного чувства, а культурный стандарт либеральной автономии - это прикрытое насилие, которое «от собственно природной агрессивности ... отличается тем, что апеллирует к праву, справедливости, человеческим целям и ценностям».

Литература:

- 1.Бахтин М.М. К философии поступка // http://www.PHILOSOPHY.ru/library/katr/mxm_
- 2.Гусейнов А.А.(1999) Понятие морали // Этика, М.:Гардарики.
- 3.Гусейнов А.А.(1999).Мораль и насилие // Этика, М.: Гардарики.
- 4.Камю А.(1989). Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов, М.: Изд-во политической литературы.
- 5.Мамардашвили М.К. Феноменология - сопутствующий момент всякой философии // http://www.PHILOSOPHY.ru/library/katr/mxm_
- 6.Фуко М. Слова и вещи // http://www.PHILOSOPHY.ru/library/katr/mxm_

Нравственные аспекты деятельности суда присяжных заседателей

Порутенко Юлия Владимировна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

E-mail: Porutenko30@mail.ru

Суд присяжных – это не случайное правовое образование в истории Российского государства. Он возник как попытка решить политические и экономические трудности, которые существовали в России во второй половине 19 столетия. Основной причиной проведения судебной реформы и введения суда присяжных в России была господствовавшая до реформы 1864 года коррупционная и бюрократическая судебная система, юридическими причинами которой были:

- совмещение судебной власти с исполнительной и законодательной;
- сословный характер судебной системы;
- инквизиционное судопроизводство, основанное на теории формальных доказательств.

В постсоветской России приходилось решать задачи, очень схожие с теми, которые стояли перед Российской империей после отмены крепостного права. Возрождение суда присяжных было обусловлено тем, что при переходе от тоталитаризма к демократическому правовому государству возникла объективная необходимость в такой форме судопроизводства, которая бы более надежно защищала права и свободы человека и гражданина в уголовном процессе.

12 декабря 1993 года в статье 47 Конституции РФ было закреплено право гражданина на рассмотрение его дела судом присяжных. Постановлением Верховного Совета РФ было определено, что первоначально суд присяжных будет функционировать в 9 краях и областях России. Дальнейшее расширение действия суда присяжных будет зависеть от готовности регионов к работе в новых условиях.

Процессуальная форма суда присяжных содержит механизмы, затрудняющие возможность коррупции и произвола в судопроизводстве, а также обеспечивает такой состав коллегии присяжных, которая может на достаточно высоком уровне принимать участие в судебном слушании.

Этому способствует, прежде всего, деление суда на две коллегии, действующие самостоятельно в пределах своей компетенции, - коллегию присяжных заседателей (12 очередных присяжных и два запасных) и коллегию профессиональных судей (в царской России она состояла из трех судей, в современном суде председательствует один профессиональный судья).

В компетенцию коллегии присяжных заседателей (и в 19 веке, и сейчас) входит решение вопроса о фактической стороне дела и виновности (доказано ли, что имело место деяние, в котором обвиняется подсудимый; доказано ли, что это деяние совершил подсудимый; виновен ли подсудимый в совершении этого деяния), а также вопроса о том, заслуживает ли

он снисхождения. Важно отметить еще то, что закон не требует от присяжных мотивировки их вердикта. Вердикт постановляется простым большинством голосов.

Основой «профессионализма» присяжных является наличие у них «здорового смысла», позволяющего успешно разрешать самые сложные ситуации уголовных дел, а также совести как нравственной основы судопроизводства в суде с участием присяжных заседателей.

Под здоровым смыслом понимается совокупность знаний об окружающей действительности, навыков, форм мышления обыкновенного нормального человека, используемых в его практической повседневной деятельности. Поэтому здоровый смысл называют еще практическим рассудком или житейской мудростью. Выделяют следующие компоненты здравого смысла: естественная логическая способность рассуждать и делать логические выводы из рассуждений и жизненный опыт личности.

Совесть – это внутренняя оценка человеком нравственной ценности своих поступков и намерений с учетом существующих в обществе норм морали и нравственных идеалов данной личности и обусловленное этой оценкой чувство нравственной ответственности за свое поведение перед окружающими людьми и обществом.

Совесть человека как субъекта практической деятельности выступает, с одной стороны, как способность личности к нравственной саморегуляции, и, с другой, как механизм, позволяющий личности осуществлять нравственный самоконтроль за своими суждениями и поступками. Совесть присяжных имеет особенно важное значение в процессе раскрытия, расследования и рассмотрения в суде запутанных дел об убийствах и других опасных преступлениях, наказуемых смертной казнью, пожизненным лишением свободы или длительными сроками лишения свободы.

Присяжные заседатели превосходят профессиональных судей в стремлении к истине и справедливости, потому что им как временным судьям и народным представителям больше свойственна боязнь подвергнуться несправедливости, а значит и боязнь принять ошибочное судебное решение. Непривычка к судебной деятельности заставляет присяжных внимательно приглядываться к особенностям каждого дела, индивидуализировать его. К тому же каждый из них, являясь субъектом нравственно-индивидуального поведения, несет моральную ответственность за вынесенный вердикт. Моральный долг диктует каждому присяжному принять такое судебное решение, которое, помимо законности, основывалось бы еще на внутреннем убеждении присяжного в справедливости вынесенного вердикта.

Необходимость суда присяжных, вносящего моральный контекст в судопроизводство можно объяснить следующим образом. В юридическом плане для признания человека «виновным» достаточно судебного решения, то есть установления факта, что данный человек совершил преступление. Но такая аргументация не учитывает двух важных соображений относительно влияния морали на право: 1) понятие «вины» связано с моральной ответственностью, и тем самым мораль усиливает авторитет права и обязанность следовать его предписаниям; 2) мораль оказывает влияние на юридическую ответственность при принятии решения о том, какое будет вынесено наказание. И именно присяжные, как носители моральных ценностей, господствующих в определенной культуре и обществе, обеспечивают функциональное взаимодействие права и морали в вопросах регулирования общественных отношений. Кроме того, суд присяжных выполняет еще и воспитательную функцию в любом цивилизованном обществе; посредством участия в нем простых граждан, он способствует их правовому образованию. Ну и, наконец, суд присяжных является той инстанцией, в которой только и должны рассматриваться нравственно-конфликтные ситуации, связанные с особо тяжкими преступлениями человека, так как для справедливого рассмотрения таких дел одного формального закона не достаточно, необходимо еще обращение к нормам морали, как высшему критерию оценки индивидуального поведения человека.

Литература:

1. Философский словарь/ Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – 719 с.
2. Мельник В.В. Искусство защиты в суде присяжных. М.: Дело, 2003. – 480 с.

Феноменологический и антропологический подходы к описанию кинематографической реальности

Постникова Татьяна Владимировна

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: antrop@philos.msu.ru

Конструкцию реальности, предвосхищающей кинематограф, предлагает Платон. Рассказывая о символе Пещеры, он описывает ложную реальность: узники видят лишь тени проносимых мимо предметов, отбрасываемые огнем на расположенную перед ними стену пещеры и принимают это за истину. Кинореальность, по аналогии с платоновским образом Пещеры, также может быть названа тенью, или отражением. Что же она отражает?

Реальность кинематографа может исследоваться, по крайней мере, в двух направлениях: как отражение видимого мира и как связь воспринимающего сознания с определенными событиями реальности. На первоначальном этапе исследования кинореальности целесообразно использовать термин «реальность» для обозначения реальности как целого и термин «кинореальность» для обозначения частной реальности (в смысле некоей предзаданности зрителю) фильма.

Феноменология кинореальности конструирует систему материальных объектов – вещей, которые *являются* воспринимающему сознанию. Предметами кинореальности можно назвать в широком смысле также и музыкальное сопровождение фильма, если оно является акцентом события (например, музыка Прокофьева в фильме «Александр Невский» С.М. Эйзенштейна). Внимание к предметной стороне фильма, к вещам, формирует восприятие зрителя, для которого все связи между предметами в фильме уже выстроены. В реальности внимание воспринимающего «блуждает», сосредотачиваясь на чем-то, что выделяется сознанием как важное. Таким образом, феноменологический взгляд на кинореальность обращает исследование к утверждению некоторых предзаданных связей, направляющих сознание, но неочевидных для него: кинематографическое пространство выстраивается, формирует восприятие зрителя расставленными на определенных частях пространства акцентами. Следовательно, явление предмета дается зрителю с легкостью, без предварительного напряжения, как это бывает при сосредоточении, при самостоятельном выборе значимых предметов реальности.

Сосредоточение в реальности происходит в том случае, если восприятие сконцентрировано на предмете вообще, т.е. на его существовании в *связях* с реальностью. Вещь – ничто сама по себе. Связи вещи и реального мира воспринимаются сознанием. Таким образом, изображение вещи, ее положение в кинопространстве ограничивает кинематограф самим экраном – т.е. местом, где разворачиваются события кинематографической реальности. Антропологический подход состоит в том, чтобы исследовать *взаимодействие* сознания и кинематографического образа. Но взаимодействие не психологическое, а эстетическое. Если пространство «выстраивает» зрителю лишь одно направление – эмоционального реагирования – значит, восприятие находится в «плелу» у суггестивного воздействия фильма.

Литература:

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
2. Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1): Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001.
3. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999
4. Платон. Государство // Платон. Сочинения в 3 тт. Т.3 (1). М., 1971
5. Подорога В.А. Феноменология тела. М., 1995
6. Ямпольский М. Язык – тело – случай: Кинематограф и поиски смысла. М., 2004

А. ан-Наим о правах человека в мусульманском мире**Прологова Майя Александровна***аспирант**Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия*

Вопрос о соблюдении основного набора прав человека является насущным для многих регионов мира, в том числе и для мусульманских стран. Одним из исследователей, обратившихся к данной проблеме, является профессор права в Университете Эмори (Атланта, США) Абдуллахи Ахмед ан-Наим.

Понятие прав человека может трактоваться по-разному в зависимости от контекста обсуждения. А. ан-Наим предлагает рассматривать концепцию прав человека в том виде, в каком она была сформулирована в тексте Всеобщей декларации прав человека (ВДПЧ) в 1948 году. Отметим, что при таком понимании прав человека в обязательном порядке утверждается их универсальность, т.е., эти права распространяются на всех людей, без разделения их по признакам расы, пола, религии, языка или национального происхождения. Целиком принимая тезис об универсальности прав человека, А. ан-Наим подчеркивает далеко не универсальное его происхождение. Известно, что главным идейным источником ВДПЧ был обобщаемый с конца XVIII в. опыт западных государств (Европа и США), причем особую роль в становлении концепции сыграла идейная основа культуры Просвещения. Признавая это, А. ан-Наим считает, что практическое воплощение основного набора прав, провозглашаемых декларацией, необходимо для любого региона мира, в том числе для стран распространения ислама. В последнем случае требуется разработка новых стратегий влияния на процессы культурной трансформации мусульманских обществ. В соответствии с этим ученый предлагает собственный проект реализации прав человека в мусульманских странах.

Одним из важнейших условий для принятия концепции прав человека в мусульманских странах А. ан-Наим считает необходимость учета религиозного фактора. По его убеждению, недооценка или игнорирование религиозной составляющей национального мировоззрения значительно затрудняет работу правозащитных организаций на нынешнем этапе, поскольку религия на уровне народного сознания играет огромную роль в легитимации любых идей, в том числе правовых. И поскольку кроме гипотетического желания национальных правительств ратифицировать международные обязательства по защите прав человека должна быть обеспечена и народная поддержка инициативы, необходимо, чтобы «права человека рассматривались населением как соответствующие их религиозным убеждениям». Следует отметить, что взаимозависимость религиозного и правового аспектов особенно сильна в исламе, и поэтому для проведения эффективной правозащитной политики требуется значительный объем теоретической работы по приведению этих аспектов в соответствие.

Ученый констатирует наличие как несоответствий, так и некоторых точек соприкосновения между шариатом и концепцией прав человека. По его мнению, любая религия обеспечивает своим адептам некий минимальный набор прав, в том числе такой минимум прав закреплен и в шариате. Заметим, что по сравнению с условиями жизни первых веков ислама шариатский уровень правовой защиты был несомненным шагом вперед, так как, например, гарантировал некоторую степень независимости для женщин, регламентировал семейные отношения, вопросы наследства и пр. В современных же условиях уровень защиты прав человека, предусмотренный классическим шариатом, очевидно, недостаточен. Если права женщин и не-мусульман в рамках исламского юридического кодекса не являются равными с правами соответственно мужчин и мусульман, значит, не соблюдается основное положение ВДПЧ – требование равных прав для всех без исключения человеческих существ. А. ан-Наим убежден в том, что соотношение ислама и концепции прав человека на современном этапе должно выйти на качественно новый уровень, уровень «синергического взаимодействия» и «положительного взаимного влияния».

Важной предпосылкой реализации прав человека должно стать изменение отношения массового сознания к шариату. Для эффективности работы по защите прав человека следует учитывать роль исторического контекста в развитии шариатских принципов. Обосновывая идею совместимости шариата с концепцией всеобщих прав человека, ан-Наим выдвигает

тезис: положение о божественности письменных источников ислама не означает божественности продуктов человеческого разума - традиционных формулировок шариата. Оспаривая неприкосновенность мусульманского правового кодекса, А. ан-Наим напоминает, что, поскольку предписания Корана и Сунны не регламентировали всей совокупности жизни общества, юристы, принимавшие участие в создании шариата, санкционировали большое количество до-исламских практик, а также включили в шариатский кодекс нормы персидского и римского права. «Если рассматривать шариат как исторически обусловленное понимание ислама, то становится возможным другое, современное, понимание, и оно может быть легитимировано с исламской точки зрения так же, как в прошлом были приняты традиционные формулировки. С утверждением этой предпосылки открываются широкие возможности для реинтерпретации и реконструкции шариата...» В частности, становится возможным применение так называемого «эволюционного подхода», который заключается в переходе от законодательных норм мединского периода к законодательным нормам, эксплицируемым из содержания мекканских стихов. Ан-Наим, как и ряд других ученых, исходит из того, что мекканский и мединский пласты Корана существенно различаются по смысловому содержанию, причем первый отличается гораздо более гуманной направленностью. Это делает его вполне применимым в качестве основы для создания новых шариатских норм, адекватных современным международным правовым стандартам. По мнению ан-Наима, акцентирование мекканских сур Корана, а также рациональное обоснование неприменимости классического шариатского законодательства в современных условиях, смогут помочь решению, например, проблемы дискриминации женщин и не-мусульман. Стихи Корана, ущемляющие права женщин на основании их экономической зависимости от мужчин, неприемлемы сегодня, т.к. в современном мире женщины способны самостоятельно обеспечивать свое будущее. В творчестве ан-Наима обнаруживаются, таким образом, новые тенденции в реформировании ислама.

Литература:

1. An-Na'im A. A. «Islam and human rights: beyond the universality debate» // Proceedings of the 94th Annual Meeting of the American Society of International Law (2000)
2. An-Na'im A. A. «Universality of human rights: an Islamic perspective» // Japan and International Law: Past, Present and Future. 1999

И.Г. Гердер: От философии языка к философии истории

*Пыталева Елена Владимировна*¹⁴

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: LP1411@yandex.ru

Иоганна Готфрида Гердера (1744-1803) считают одним из основателей философии истории. Однако к систематической разработке философско-исторической концепции Гердер приступил не сразу. В своем труде «Идеи к философии истории человечества», над которым он работал в 1784-1791, мыслитель лишь собрал, дополнил и систематизировал все то, о чем писал ранее.

В своих ранних работах («Опыт истории поэзии», 1766-1767, «О Происхождении языка», 1770-1772) Гердер исследовал языки, поэзию различных народов и наций. На основании этих исследований он выдвинул тезис о том, что всякое изобретение, событие, вещь появляются тогда, когда в них возникает необходимость, которая не всегда есть результат целенаправленной деятельности. Основываясь на этом тезисе, Гердер вывел естественные законы, действие которых распространяется на язык, а в более поздних трудах – и на процесс развития человечества в целом:

- всякое возникновение и развитие есть процесс постепенный, естественный;

¹⁴ Автор выражает признательность научному руководителю профессору, д.ф.н. Майорову Г.Г.

- всякое явление есть понятие историческое, которое не дано заранее в готовом и неизменном виде, а развивается под воздействием различной географической (климатической) и социальной среды;
- в развитии языка Гердер выделяет этапы, которые он сравнивает с возрастами человеческой жизни. Впоследствии он выделяет такие этапы и в развитии всего человечества («И еще одна философия истории для воспитания человечества», 1774);
- всякое развитие составляет единую цепь, где каждое звено связано с предыдущим и последующим.

Гердер исследовал проблему происхождения и развития языка и проблему происхождения и развития всего человечества путем анализа жизни, обычаев, окружающей среды (климатических факторов) каждого отдельного народа, каждой нации. Необходимость такого исследования Гердер объяснял тем, что невозможно выявить общие закономерности развития языка, человечества, не изучив язык, историю каждого народа, каждой нации в отдельности.

Анализ философско-исторической концепции Иоганна Готфрида Гердера невозможен и не может считаться полным без анализа его концепции о происхождении и развитии языка.

Литература:

1. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
2. Гердер И.Г. Критические леса. // Гердер И.Г. Избранные произведения. М.-Л., 1959.
3. Гердер И.Г. Фрагменты о новой немецкой литературе. // Гердер И.Г. Избранные произведения. М.-Л., 1959
4. Гердер И.Г. Из путевого дневника 1769 года. // Гердер И.Г. Избранные произведения. М.-Л., 1959
5. Гердер И.Г. И еще одна философия истории для воспитания человечества. // Гердер И.Г. Избранные произведения. М.-Л., 1959
6. Гайм Р. Гердер, его жизнь и сочинения. М., 1888.
7. Жирмунский В.М. Жизнь и творчество Гердера. // Гердер И.Г. Избранные произведения. М.-Л., 1959.
8. Гулыга А.В. Гердер и его «Идеи к философии истории человечества». // Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
9. Стасюлевич М. Опыт обзора главнейших систем философии истории. СПб., 1866

PR – служба в классическом университете: от идеи к воплощению.

Радченко Анна Владимировна

студент

Волгоградский государственный университет, факультет философии и социальных технологий, Волгоград, Россия

E-mail: beemay@bk.ru

Традиционно в слова, связанные с образованием, вкладывался особый смысл, это было высокое понятие, а университет – местом сосредоточения знания, «храмом» науки. Современные трансформации в социальной сфере выдвигают новые проблемы перед образованием.

На Западе сегодня наблюдается тенденция преобразования университетов в экономические корпорации, связанные с производством и распространением «полезного знания», сфокусированного на конкретике и нацеленного на результат, приносящий немедленную экономическую отдачу. В итоге, об образовании говорят как о сфере услуг, а образовательных учреждениях – это предприятия, оказывающие образовательные услуги. Грамотное продвижение своего продукта стало решающим фактором успешной деятельности вуза, поэтому университет рассматривается как корпорация, максимально вовлекающая в свою деятельность все ресурсы расширения клиентуры. Все более очевидным становится обращение к новым технологическим решениям, высоко оценивается достоинство такого ресурса повышения эффективности образовательной деятельности как PR – связи с общественностью.

Сфера образования в России на данном этапе своего развития находится в сложной ситуации. Возникла необходимость его адаптации к новым экономическим условиям, при этом встал вопрос о сохранении сложившихся традиций и специфики отечественного обра-

зования. В то же время для дальнейшего развития учебного заведения настоятельной потребностью становится позиционирование университета в социальном пространстве. Успешное достижение этой цели возможно посредством системы связи с общественностью.

Связи с общественностью в вузе представлены в системе информационно-аналитических и процедурно-технологических действий, направленных на достижения взаимопонимания и поддержки учебного заведения общественностью. В тех вузах, где Public Relations [паблик рилейшнз] как система не работает, наблюдается склонность к бессистемной, фрагментарной, хаотичной информированности о деятельности заведения. Можно выделить два направления PR-деятельности образовательного учреждения: «внешний» PR – это действия, направленные на улучшение взаимопонимания организации с различными социальными субъектами, а также формирование заранее спланированного представления об организации; «внутренний» PR – это комплекс мероприятий, направленный на развитие коммуникации внутри организации, создание такого ее имиджа, посредством которого заведение желает предстать в глазах своих работников в позитивном и выгодном свете.

В системе образования PR-программы должны осуществляться, опираясь на миссию и стратегию вуза, действовать согласно концепции развития учебного заведения. Для этого используются следующие PR-мероприятия: развитие издательской деятельности и выпуск продукции, ориентированной на различные целевые аудитории; проведение специальных мероприятий – дни открытых дверей и дни открытых занятий, мастер-классы, встречи выпускников; организация и проведение научных симпозиумов, конференций, семинаров; один из самых популярных инструментов PR в сфере образования – веб-сайт учреждения, где представлена полная информация о вузе, также есть возможность обратной связи посредством форумов; распространение внутривузовской газеты, способствует формированию корпоративной культуры в университете.

Для осуществления PR – кампании, предлагаем создать в структуре вуза Отдел по связям с общественностью, который представляет собой совокупность структурных подразделений, решающих проблемы взаимодействия между организацией и общественностью в целях повышения имиджа учебного заведения на основе изучения общественного мнения и успешной реализации эффективных коммуникаций.

Отдел по работе с целевыми аудиториями:

- с внешней целевой группой (учащиеся/выпускники общеобразовательных школ; родители учащихся общеобразовательных школ; учащиеся/выпускники средних специальных учебных заведений и их родители; потенциальные сотрудники других вузов и школ; кадровые службы; органы власти и управления; представители СМИ и др.): установление, поддержание, расширение контактов с гражданами и организациями.

- с внутренней группой (профессорско-преподавательский состав; студенты образовательного учреждения, администрация, технический персонал): планирование мероприятий для сотрудников в нерабочей обстановке.

Отдел по работе со СМИ:

- оперативное и полное информирование граждан о деятельности вуза;
- распространение и подготовка для СМИ официальных сообщений, заявлений и иных информационных материалов, посвященных деятельности организации;
- подготовка и проведение пресс-конференций, брифингов, встреч с журналистами по текущим проблемам деятельности учебного заведения; организация интервью, бесед;
- анализ материалов прессы, радио и телевидения о деятельности вуза для ее руководителей и сотрудников;
- определение достоверности опубликованных сведений, подготовка при необходимости разъяснительных писем и опровержений.

Дизайн-студия: художественный дизайн макетов, который должен полностью соответствовать будущим экземплярам тиража печатного продукта.

Технический отдел:

- выпуск печатных PR-материалов: листовок, буклетов, плакатов;
- обслуживание PR-мероприятий;
- хранение фото- и видео материалов.

Отдел исследований и стратегического планирования:

- анализ всей поступившей информации;

- оценка эффективности проведенной PR-кампании;
- разработка и корректировка PR-кампании.

Безусловно, при наличии достаточных средств в PR-отдел могут входить и другие отделы и специалисты, например, телевизионный отдел, радиоотдел, фотоотдел, групповые психологи, социологи, менеджеры, отвечающие за спонсорскую деятельность.

Таким образом, появление PR-службы в современном университете можно рассматривать как естественную необходимость, поскольку в условиях рыночных отношений, образовательные учреждения нуждаются в позиционировании, формировании и возвышении своего имиджа.

Литература:

1. Васильева Е.Г. Идеал «классического университета» и направления его трансформации в условиях реформы высшего образования. // Вестник ВолГУ. Серия 6. Вып.8 2005 С.85.
2. Ермоленко И. Специфика осуществления PR-деятельности в сфере платного образования – ЗАО «Международный пресс-клуб. Чумиков PR и консалтинг» - www.pr-club.ru

Диалектика аполлонического и дионисийского в неклассической эстетике

Рак Юлия Борисовна

магистрант

Восточноукраинский национальный университет имени В. Даля

E-mail: philosophne@yandex.ru

Диада "аполлоническое-дионисийское" выступает универсальным принципом, который обуславливает типологию культурных явлений, и может быть экстраполирован на все пространство западноевропейской культуры. В контексте аморфной культуры современности необходимо найти соответствующую пропорцию двух составных, что воссоздала бы утраченную гармонию и целость.

Существует два базовых аналитических подхода в рассматривании культуры с позиции обусловленности их аполлоническим и дионисийским началами. Первый подход имеет наилучшее выражение в парадигме Ф. Ницше-О. Шпенглер (условно назовем его асимметрично-дифференциальным). Второй подход был разработан М. Бахтиным (который тоже условно можно назвать как симметрично-интегральный).

Принцип функционирования аполлонического и дионисийского может быть эксплицирован в качестве базового на другие культурные феномены, которые можно рассматривать из позиции действующий в них антитезы.

Вообще, термины "аполлоническое" и "дионисийское" были определены Ф. Шеллингом как противоположные, но взаимозависимые элементы единого культурного явления - трансформация "наивно-сентиментального". Тем не менее своего окончательного значения и интерпретации обозначенные принципы приобрели в период пост-классических размышлений. Воскрешенные Аполлон и Дионис явились настоящей находкой неклассической эстетики. Они отделили себя в качестве двух взаимозависимых типов мироощущения и мировосприятие.

Имея за базовый принцип своего существования отличие в отображении онтологических сущностей, Аполлон и Дионис каждый раз возникают в качестве непременно присутствующих характеристик бытия. Они делают акцент на собственной символической природе, акцентируют необходимость диалектических взаимоотношений. Аполлон, который был всегда воплощением гармонии, порядка, статики, формы, находит свою противоположность в Дионисе. Последний символизирует хаос, порыв, энергию, самую сущность бытия как такого. Дионис - это всегда становление. Кроме того, аполлоническое и дионисийское начала находят свое место в эстетике. Измерение классической эстетики было сопоставлено с упорядоченным аполлоническим началом, которое отображает традиционное образное восприятие прекрасного, его ощущение, понимание. Дионисийское начало в состоянии экспликации нашло себя в крепкой связи с эстетикой неклассической. Пространство отсутствующей формы, постоянные изменения, великое множество интенций, забвение гармонии - это бесконечный поиск Дионисом истины бытия.

Непосредственно проблемой "Аполлона - Диониса" занимался Ф. Ницше. Свой взгляд он отобразил в работы "Рождение трагедии из духу музыки". Аполлоническое у него сим-

волизирует "principia individuationis", что обозначает возможность множественного, объективации воли через время и пространство. Нарушением этого принципа является дионисийское опьянение. Вклад Ф. Ницше в развитие данной тематики состоит в том, что он рассмотрел аполлонический сон и дионисийское опьянение как экзистенциально-витальный компонент эстетического. Благодаря Ницше, эстетическое было представлено как высшая метафизическая деятельность человека, которая имманентно находится в ее экзистенции.

Что касается XX столетия, то оно кардинально изменяет традиционную парадигму осмысления и интерпретации диады "аполлоническое-дионисийское". Это случилось вследствие распространения интереса к иррациональному, инстинктивному началу в человеке. Дискуссия в форме бесконечно раскрытого, потенциально всеобъемлющего полилога разрушает сложившиеся дискурсивные практики. Новая действительность требует новых объяснений, акцентирует субъект в его полисемантической, старается обнаружить, открыть собственные законы, исходя из себя самой. Общее состояние философской мысли начала XX столетия имело большое влияние на искусство и обусловило направления его развития. Искусство получило инновационную трактовку: его наличие стало невозможным вне интерпретаций; иногда оно вообще не существует вне интерпретации. Усложняет ситуацию и то, что интерпретация может оборачиваться игрой. От века присущие искусству понятия трагедии, катарсиса, культуры ремесла идут на периферию творчества.

Кроме философских концепций, дионисийское начало было воплощено в художественной, эстетической практике. Дионис захватывает творцов нового искусства, возникает масса направлений, связанных именно с дионисийским (несознательным) началом: дадаизм, экспрессионизм, футуризм, сюрреализм, автоматическое письмо, перформансы и хеппенинги.

Состоялся принципиальный поворот искусства "вглубь" сознания, который ярко выражен Ван Гогом, Мунком, Редоном и активно развивается спонтанным искусством фовистов, сюрреалистов: Массон, Бретон, Эрнст, Миро и много других создавали свои мысленные миры, действительно основанные на образах несознательного или им убедительно уподобленные.

Буйство XX столетия точно указало на безусловную необходимость наличия сдерживающего конструкта, то есть аполлонического начала. Новый Дионис утратил свой космологический характер и, вместе с этим, свое стихийно-творческое начало. Если раньше оргазм приводил к конечному усмотрению истины и познанию высшей ценности Первоединого, то теперь стало возможным отделение и одновременно отдаление человека от пространства культуры в традиционном ее понимании. Дионис стал воплощением физически-биологического естества человека, которое постулируется как хаотичное и негармоническое; он взорвался чувствительными страстями и обусловил реабилитацию плоти, телесности. Это последнее стало поводом для дальнейших спекуляций и использования чувствительного естества человека в эстетических дискурсах и практиках. Неклассическая эстетика апеллировала к телу человека, к телесным отношениям, выводя из них мировоззрение человека вообще.

Таким образом, выразительно видно результат стихии духа и природы, которые вырвались из сдерживающих цепей. Ничем не ограниченный Дионис не смог воссоздать гармонии греческого мироощущения, а скорее раскрылся как трагедия. Гипертрофированная мистификация сферы несознательного и интуитивного привела к полному забвению ума. В таком случае остается надеяться, что аполлоническое "Ничего свыше меры", которое прозвучало еще в Старинной Греции, будет услышан заново и возвратится к структуре ценностей.

Литература:

1. Лосев А.Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957.
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и философии. М.: Мысль, 1993. – 959 с.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм. Мн.: ООО Попурри, 2001. – 624 с.
4. Гюнтер Х. М. Бахтин и «Рождение трагедии» Ф. Ницше // Диалог. Карнавал. Хронотоп. № 1, Витебск: Издательство Витебского пединститута. – с. 24-35
5. Каган М.С. Лекции по истории эстетики. Кн. 3, ч. 2. Л.: издательство Ленинградского университета, 1977. – 184 с.
6. Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х томах. Т. 1. М.: Айрис-пресс, 2003. – 528 с.
7. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
8. Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. – 428 с.

9. Юнг К.Г. Психологические типы. Мн.: ООО Поппури, 1998. – 656 с.
10. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Мн.: Харвест, 1999. – 1408 с.
11. Герман М. Модернизм. СПб.: Азбука-классика, 2003. – 480 с..

“Terra incognita” политической рекламы и пропаганды

Роза де Андраде Анжела

студент

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

Сегодня реклама и пропаганда всё больше и больше сходятся в общем стиле коммуникации и стиле языка в частности. Их языки сблизились вплоть до слияния. И это совпадение определяет тип современного общества, где, буквально говоря, политэкономия была полностью реализована и теперь больше нет различий между экономикой и политикой, так как один и тот же язык царит повсюду. Безусловно, в таком обществе по-прежнему существует доля политического внушения, но реклама и пропаганда показывают себя с другой стороны - теперь их язык претендует на широкую аудиторию потому, что сам по себе становится всеобщим.

Язык, который сейчас основывается во многом на кибернетическом способе передачи информации, ориентируется на систему включённых отношений (feed-back contact system), т. н. диалог с обратной связью. В действительности, эта система определяется разрывом между категорией граждан, передающих информацию и массой реципиентов (граждан или потребителей). Между этими двумя категориями осуществляется прямой контакт. В результате мир оказывается перенасыщен информацией, которая вызывает «агрессивное смещение» равнонаправленных информационных потоков, оказывающих негативное воздействие на психику человека (П. Лазерфельд, У. Шрамм). Также поскольку аудитория стала иметь почти неограниченную возможность получать самую разнообразную информацию, мульти – медиа основательно затягивают человека в сюрреалистический мир второй виртуальной (стеклянной, игровой) действительности (Г. Гэнс, Д. Селдес, Д. Стефансон). Это позволяет некоторым авторам говорить о появлении нового языка - медиационного, искусственно созданного усилиями заинтересованных политических акторов.

Согласно русско - американскому лингвисту Р. Якобсону медиационный язык имеет две функции: конативную и ознакомительную. Первая, конативная (от англ. conative - способность к волевому движению) стремится к изменению поведения реципиента. Так «политическая реклама и пропаганда уже не претендуют на то, чтобы их принимали на веру, - они стремятся заставить верить. Участие не является более ни спонтанным актом, ни проявлением социальной активности - оно всегда ими индуцировано». Вторая, ознакомительная (или функция ссылки) отображает существующую реальность, предоставляет обзор благ потребления и управление общественными делами. Она пытается доносить информацию объективно, но то, о чём она говорит, исчезает за способом, с помощью которого она доносит эту информацию.

Западная рациональность, некогда основывавшаяся в вопросах речи, на критерии правды и лжи, действительно, приводит к появлению нео-языка, который не подлежит эмпирическому измерению, так как он не отображает объективную реальность, а попросту оперирует кодами и моделями. В своей книге «Информационные машины» Бен Бегдикян верно подметил, что электроника сама по себе аморальна. Телевизору или компьютеру безразлично, какую информацию передавать – хорошую или плохую, факты или фикцию, правду или ложь. Но не стоит забывать, что за пультами управления этими электронными машинами стоят профессионалы своего дела: рекламисты и пропагандисты. Согласно Бурштану Д. Ж., размышляющему в своей книге «Изображение» над великими манипуляторами массовым сознанием, «гений Барнума, Гитлера и проч., состоял не в том, чтобы обманывать публику, а в том, что публика любила быть обманутой». В данном случае рекламисты и пропагандисты становятся мифическими операторами, но не как не лгунами, с них снимается бремя ответственности за передаваемую информацию и возлагается на самих реципиентов. Другой французский философ Жиль Маритен пишет об архаизме чувства истины у людей: «С одной стороны, люди весьма привыкли мыслить по принципу вопросов и отве-

тов, приспособляясь к окружающим условиям: с другой стороны, они так дезориентированы политической рекламой и пропагандой, искусно использующими язык, что испытывают соблазн оставить всякий интерес к истине: для них имеют значение лишь практические результаты или чисто материальное постижение фактов и цифр без внутренней связи с какой – либо реально постигаемой истиной».

Итак, быть рекламистом или пропагандистом теперь означает делать из предмета псевдо-событие, которое возможно станет реальным событием повседневной жизни, если потребитель вступит в контакт с мифическими операторами.

Эта работа - попытка философски осмыслить суть двух неотъемлемых составляющих инфоноосферы. Был демонтирован миф, принятый в среде российских адептов политической науки о том, что пропаганда является внемаркетинговым видом политических коммуникаций. На этот счёт были приведены размышления зарубежных философов и теоретиков политики, в которых не выявлено чёткой демаркационной линии между рекламой и пропагандой. Невозможность её локализовать увеличивается. Причиной тому – язык, с помощью которого создаются политические послания.

Упор на современное состояние языка, больше свойственный пост – модернистской парадигме мышления, был сделан не случайно. Благодаря анализу языка, пусть в немного вульгаризированной, упрощённой форме удалось прийти к следующему выводу: раз языки политической рекламы и пропаганды сближены до максимума, значит между ними проходит, действительно, зыбкая грань, которая в дальнейшем может вовсе стереться.

Литература:

1. Jacobson R. Essais de linguistique générale. Paris, 1963
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. - М.: Добросвет, 2000
3. Бен Бегдикян. Информационные машины. – М.:1998
4. D.J. Boorstin. L'imagination. Paris, La Découverte, 1993
5. Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1994

Роль маньеристических периодов в творческом процессе Художника

Романенкова Юлия Викторовна

доцент

*Институт международных отношений Национального авиационного университета,
Киев, Украина*

E-mail: gelicon2@i.com.ua

Препарировать творческий процесс, чтобы создать «формулу вдохновения» или «рецепт таланта», изучив их консистенцию, невозможно. Но можно попытаться разобраться в том, что имеет решающее значение для формирования индивидуальной манеры, стиля художника в ту или иную эпоху. И один из элементов, который есть в любой творческой биографии, это состояние художника, которое можно назвать маньеристической паузой, многократно повторяющееся и неоднозначно оцениваемое как самим художником, так и зрителем.

Маньеристический период всегда будет ожидать любого художника после расцвета. Это состояние человека-творца, которое можно назвать отголоском, болезненным отзывом на происходящее вокруг, на крушение идеалов и зияющую пустоту, то, что можно назвать “маньеризмом личности”, состояние “сквозное”, *вневременное*, или, вернее, *всвременное*. Это прервавшееся на несколько мгновений дыхание бешено пульсирующего вдохновения любой настоящей творческой личности, любого *Художника*. Оно перехлестывает через край того вместилища, в котором зарождается и начинает бурлить, а потом, не найдя отклика извне, замыкается на себе самом и становится самоцелью.

Маньеристический период может быть более или менее затяжным, даже сам по себе бесплодным и пустым. Но вот о том, играет ли маньеристическая фаза творческой эволюции деструктивную роль в сложении индивидуального почерка Художника, можно поспорить. Одна сторона оценочной медали формулируется предельно просто. Маньеристическая фаза сама по себе она может ничего не порождать, иначе говоря, зиять пустотой. Это время усталости, опустошенности, бессилия и отчаяния мастера. Это настроение зыбкое, нервное, приводящее Художника к внутренней осколочности, к психологическому надлому, боли, хоть и

свидетельствующее о том, что позади блестящий период находок и успехов. Мастер подсознательно ловит себя на мысли о том, что все, что ему отведено было Природой создать, уже создано, что главный всплеск вдохновения уже позади, что, по выражению Экзюпери, “глина, из которой он слеплен, уже засохла”, а впереди – только жалкие попытки повторить уже достигнутое, эпигонство, при чем, по отношению к самому себе, маньеристическая замкнутость, и ничего более жалкого и бесперспективного быть уже не может. Остается только дописывать когда-то заброшенные этюды, доводить до логического завершения незаконченные полотна, систематизировать собственное наследие, вскрыть его лаком и приклеить таблички с надписями. Наступает период пассивного самолюбования, тоски по собственному блеску, САМО-тоски, художник становится постоянно рефлексирующим, препарирующим собственные ощущения и пытающимся найти причину наступившей творческой паузы. Потом следует очередная фаза “разложения” творческой личности – мастер начинает на чужих выставках испытывать не восхищение, а зависть, его восприятие чужого творчества начинает веять агрессией. Вместо поглощения чужих достижений в искусстве и трансформации информации о них в собственные навыки формируется раздражающий фактор – мощный пласт отторгаемой информации о том, что является уже не примером для подражания, а планкой, до которой никогда не дотянуться усталой кистью. Так Художник превращается в шварцевского Охотника, стерегущего свои дипломы и пишущего книгу об охоте.

Но реверс медали выглядит не менее убедительно. Почва творческой усталости, конечно, редко является многообещающей предпосылкой для урожая шедевров. Но и она может породить своеобразную эстетическую доктрину. Без этого этапа не бывает и дальнейшего взлета, пробуждения творческой энергии, именно он и провоцирует творческий поиск, дающий причудливый, неожиданный результат. Маньеристическая фаза творчества Художника, конечно, не единична и не обязательно знаменует собой окончание очередного периода его творчества. Это просто терминологическое обозначение его состояния в тот или иной момент, следующий за изнуряющей работой. Даже то, что полезнее для дальнейшей эволюции стиля мастера, маньеристическая по духу пауза или иссушающая его силы работа – вопрос спорный. Подобный взлет, когда процесс создания произведения искусства поглощает автора целиком, вырывая из мира, тоже опустошает, и именно он является причиной необходимости той самой паузы, которая может затянуться и надолго. Но как раз такая пауза дает Художнику отдохновение, если не наступит момент привыкания. Разве не в маньеристическом настроении пребывал, например, ван Гог при создании “Автопортрета с отрезанным ухом”? Не в состоянии конфликта с самим собой и окружающим миром создавал свои “Капричос” Гойя? Не в состоянии маньеристических исканий уехал на Таити Гоген? Без выдоха не будет сил и на следующий вдох. Во время паузы, маньеристической по характеру, к Художнику возвращаются утраченные творческие силы, эта *внехудожественная* пустота дает ему возможность соскучиться по творческому активному, деятельному беспокойству. Чем длительнее бывает такое маньеристическое настроение, тем сложнее потом взяться за кисть снова, но тем более рьяно мастер хватается за вновь предоставившуюся ему возможность работать, выплескивая на лист или холст то, что накопилось за период вынужденного отдаления от карандаша или кисти. Безысходность этой паузы приобретает креативный характер, превращаясь в тот нож, которым разрезаются пути творческой энергии. “Ссылка в маньеристское молчание” оказывается провоцирующим следующий творческий взлет аспектом. После выхода Художника из такого “маньеристического экстаза” он уже не будет прежним. Потом последует очередной период творчества, качественно иной, за ним – еще один виток маньеристического безмолвия, и так будет продолжаться всегда. Ни одна уязвимая, чувствительная натура человека-творца не избавлена от этого состояния и его повторяемости.

Безгласность ожидания дает свои плоды – за это время крепнет готовый созидать голос. Правда, если эта пауза не успела заостреться и не слишком затянулась. В этом случае Художнику, подобно тому же шварцевскому Охотнику, уже никогда не убить сотого медведя.

Литература:

1. Алпатов М. К вопросу о периодизации искусства XIX века // Этюды по истории западно-европейского искусства. – М.-Л.: Искусство, 1939.
2. Лосев А. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1998.
3. Романенкова Ю. Историко-політичні та культурологічні аспекти передумов виникнення національного варіанту маньєризму в культурі Франції XVI сторіччя.

4. Романенкова Ю. Место французского варианта стиля в “триумфальном шествии” маньеризма по Европе // Вісник НАУ. Філософія. Культурологія. – №1(2). – 2005. С.170-176.
5. Свицерская М. Цивилизаторская природа академизма // Декоративное искусство. – 2002.
6. Тананаева Л. Некоторые концепции маньеризма и изучение искусства Восточной Европы конца XVI и XVII века // Советское искусствознание. – М., 1987. – Вып.22. С.123-167.

Российская государственная политика в сфере СМИ (1990-2005 гг.)

Ромашкина Наталья Владимировна

студент

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

E-mail: nata408@rambler.ru

Современная российская политическая система, а соответственно, и медиа-система, находится в процессе эволюции и трансформации.

Произошедшие за 90-е годы изменения в российском законодательстве о СМИ, бесспорно, существенны для свободы слова в России. Их нельзя рассматривать в отрыве от контекста правления Б.Н. Ельцина.

В декабре 1991 года был принят Закон «О средствах массовой информации» о недопустимости цензуры и свободе деятельности СМИ, а 12 декабря 1993 была принята Конституция РФ, в которой гарантируется для каждого свобода мысли и слова. В целом в период с 1991 по 1999 год в России было принято около 30 общенациональных законов, регулирующих сферу масс-медиа и гарантирующих права, свободу и независимость печати, радио, телевидения, различного рода информационных агентств и издательств, а также многоукладность и многопартийность журналистики.

Ельцин Б.Н. ценил свободу печати, как правительственной, так и оппозиционной, и считал это главным завоеванием, реальным достижением демократии.

Тем не менее, в политологической литературе относительно десятилетия правления Б.Н. Ельцина существуют различные точки зрения. В частности, что его деятельность породила хаос, анархию и беспорядок в России во многих сферах, в том числе в сфере информации и СМИ.

Иными словами, среди достижений десятилетнего процесса становления демократических институтов и укоренения либеральных ценностей имелись и такие явления, как вседозволенность СМИ.

С проблемой вседозволенности СМИ столкнулась новая власть в 2000 году, когда большинство российских СМИ вело явно антигосударственную, антиправительственную политику, занимая деструктивную, безответственную позицию по отношению к руководству государства. От них все чаще зависит, выйдет ли политическая акция победой или поражением, они могли создать то или иное восприятие власти, в том числе, ее негативный образ в глазах электората и иностранной аудитории. Так, ряд общероссийских СМИ, за которыми стояло влияние запада, раздували негативные стороны в освещении российской действительности (в т.ч. ситуации с АПЛ «Курск» и Чечней). Частные каналы телевидения, такие как ОРТ Березовского и НТВ Гусинского в 2000 году систематически выступали с критикой В.В. Путина, правительства, Минфина, Минобороны, вместо новостей передавали исключительно криминальную хронику и т.д. Таким образом, СМИ своими манипулятивными возможностями подрывали легитимность власти, стабильность политической системы и сознания российского населения и элиты. Поэтому перед новой властью встала задача пересмотра информационной политики государства, «чтобы подлинную независимость СМИ и свободу слова больше не путали со вседозволенностью и полной анархией» (Фартышев В. И. Последний шанс Путина. (Судьба России в XXI веке.) – М.: Вече, 2004. – с. 49). Без решения этой задачи не была возможна консолидация, сплочение нации вокруг программы вывода страны из кризиса.

В действиях частных СМИ государство правомерно усмотрело прямую угрозу собственнo государственности. Необходимо было установление жесткого контроля над российским информационным пространством, формирование средств для поддержки политики государства в широких слоях российского общества, а также создания позитивного мнения

о России. Иными словами, государство в своих интересах решило взять под контроль чересчур независимые СМИ.

Новая политика власти в сфере масс-медиа – это следствие нового курса России на укрепление государственности. Сильное, стабильное государство не мыслится без мощных каналов информирования общественности. Так, образ «Великой России», «Закона и Порядка» успешно сформировался вокруг фигуры нового лидера государства.

Одним из способов решения задачи урегулирования информационных потоков в обществе, стало использование рычагов силового давления на независимые СМИ через экономические и правовые рычаги влияния. Эта политика отчетливо проявилась на примере конфликта государства с холдингом «Медиа-Мост» Владимира Гусинского. Российское телевидение оказалось в жестких рамках. Была поставлена задача создать управляемую медиа-систему и четко структурированную политическую систему, что сделало бы политический процесс более упорядоченным и предсказуемым.

И сегодня власти продолжают подчинять масс-медиа своим политическим целям. Так, властные структуры продолжают предпринимать шаги по изменению законодательства в интересах мощного контроля над СМИ со стороны государства. Независимые от власти масс-медиа переходят под государственный контроль.

Таким образом, с 2000 года в российском обществе обозначились новые тенденции, ознаменовавшие становление новой модели взаимоотношений масс-медиа и государства, при которой происходит упрочение государственного компонента средств массовой информации. Государство становится доминирующим центром власти, полностью контролирующим информационную реальность. Происходит усиление роли государственных СМИ и их укрепление в медиасистеме. Можно сказать, что возникает новая модель средств массовой информации - «подконтрольные государственные СМИ».

Политическая культура России как фактор социально-политической модернизации¹⁵

Рухтин Александр Анатольевич

студент

*Волгоградский государственный университет, факультет философии и социальных технологий, Волгоград, Россия
E-mail: alexking2@yandex.ru*

К концу 80-х – началу 90-х годов в трактовке политической культуры складываются два основных направления: одно ограничивает этот феномен *когнитивной* сферой (отождествление с «политическим сознанием»), другое же, наряду с «образцами» политического сознания, включает в него и «образцы» политического *поведения* людей. Таким образом, в структуре политической культуры можно выделить два основополагающих компонента: 1) когнитивный – установки, ценности, ориентации на политику и т.д.; 2) деятельностный – модели («образцы») поведения, официальные и теневые практики, практика прямого социально-политического действия и т.д. Политическая культура представляет собой единство этих двух компонентов, ни один из которых не следует недооценивать, т.к. практика (политические действия) питает, обогащает содержанием и обновляет ценности, установки, ориентации, а последние, проявляются на практике.

Для российской политической культуры, по нашему мнению, характерны следующие основные черты: во-первых, этатистская ориентация – государство воспринимается как нечто большее, чем «ночной сторож». Государство в России всегда было (и пока остается) главным «двигателем» общественного развития, оно является стовальным хребтом цивилизации, обеспечивающим целостность и существование общества. Во-вторых, для российского общества все еще характерны политический инфантилизм и нигилизм – несформированность взглядов и интересов, нет опыта их отстаивания и привычки борьбы за свои права, господствует недоверие к власти и ее институтам. В-третьих, сложилась и доминирует «политическая практика, отливающаяся как в нормативные акты, часть из которых приобретает

¹⁵ Выражаю большую благодарность за помощь в подготовке тезисов своему научному руководителю доктору филос. н., профессору Стризове А.Л.

легитимный характер, так и в неформализованные обычаи и социально-политический практики». При этом политико-культурный фон общества характеризуется крайней гетерогенностью, существованием субкультур с совершенно различными, даже противоположными ценностными ориентациями.

Можно ли использовать эти культурно-политические особенности России в целях поиска оптимальных путей перехода к ценностям современной демократии? О негативных сторонах патернализма сказано и написано достаточно, но есть ли плюсы у этого явления? По нашему мнению, к положительным чертам патернализма можно отнести персонифицированность отношений и связанную с этим возможность уменьшить отчуждение человека от власти, а также психологический комфорт участников политической коммуникации. Мы придерживаемся мнения, что патерналистские ожидания наших сограждан могут быть удовлетворены, главным образом, на муниципальном уровне. Это объясняется тем, что адаптация к реформам и социальным инновациям на микроуровне (семья, трудовой коллектив и ближайшее окружение) происходит значительно быстрее и безболезненнее, чем на уровне общества в целом. Следовательно, проведением муниципальных реформ необходимо не заканчивать, а начинать процесс управленческих преобразований. При институциональном строительстве нужно сосредоточить главные силы именно на уровне местного самоуправления и действовать с учетом особенностей политической культуры.

Следствием феномена гетерогенности политико-культурного фона России являются некоторые трудности, возникающие на пути проведения реформ. Гетерогенность разрушает единое нормативное пространство, вследствие чего нет согласованности относительно базовых ценностей и путей развития общества. Но существуют также и положительные моменты у этого явления, к числу которых относится то, что оно заставляет исследователей и практиков обратить внимание на местные особенности: во-первых, местное самоуправление в моноэтнической среде будет отличаться от самоуправления в полиэтнической среде, во-вторых, режим власти и управления на разных территориях не может быть одинаковым, в-третьих, права и обязанности местного самоуправления в крупных, средних и малых городах будут несколько различаться и т.д. Все это наводит на мысль о необходимости поиска для России наиболее удобной модели федеративного устройства.

Каким образом можно управлять такой особенностью российской политической культуры как теневые практики? Существует ли возможность их легализации и в каких формах она будет осуществляться? В пользу такой возможности приведем несколько аргументов: например, легализовать практику теневого давления с помощью законодательства о лоббизме, обеспечить возможность создания всевозможных консультативных и экспертных органов из представителей влиятельных групп, бизнес элиты и т.д.

Изживание политической инфантильности и нигилизма требует длительного времени: в практиках повседневности должны сформироваться опыт политического участия, возникнуть потребность в политической деятельности, сформироваться традиции решения актуальных для граждан проблем. Этот процесс вряд ли можно ускорить, опираясь на политические институты и организации общероссийского федерального уровня. Сила недоверия к ним населения слишком велика, а неготовность граждан к длительной многоэтапной опосредованной многими людьми и организациями борьбе за свои права и интересы делает их эффективность крайне низкой. Современный россиянин сформировался, главным образом, как этический субъект, готовый и способный активно взаимодействовать лишь с ближайшим социальным окружением. Отсюда следует, что центр институционального реформирования должен быть перемещен на региональный и муниципальный уровни. Именно здесь может быть эффективно реализован тот человеческий потенциал, который сформирован в контексте российской политической культуры.

Таким образом, политическая культура России может стать фактором, способствующим модернизации страны, трансформации системы управления, политических институтов, социальных практик. Такая политика требует избирательного подхода к зарубежному опыту, отказу от простых и идеологизированных сценариев.

Проблемы политической культуры требуют к себе особого внимания исследователей, т.к. без надлежащего изучения этого феномена невозможно составить адекватное представление о сущности политических реалий и процессов. Проведение курса политики реформ необходимо осуществлять в соответствии с политической культурой, от которой в значи-

тельной степени зависит их успешность. Принятие политических решений с учетом особенностей российской политической культуры повысит их эффективность и позволит ускорить проведение позитивных преобразований в нашей стране.

Литература:

1. Баталов Э. Политическая культура России сквозь призму civic culture. – Pro et Contra, 2002, Т. 7. №3.
2. Политическая культура: теории и национальные модели. – М., 1994.
3. Рукавишников В.О. Политическая культура постсоветской России – Социально-политический журнал – 1998, № 1.
4. Гаджиев К.С. Политическая культура: концептуальный аспект – Полис. – 1991, № 6

Основные функции политического конфликта и их реализация во время «оранжевой революции» на Украине

Саган Полина Игоревна

студент

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: polina_19@rambler.ru*

Наиболее общей характеристикой любого конфликта является наличие у сторон целей, осуществление одной из которых препятствует осуществлению другой, а также готовность этих сторон активно отстаивать свои цели.

Отсюда можно заключить, что в политическом конфликте целью каждой из сторон является достижение максимально полного влияния на власть, вследствие чего стороны и вступают в противоборство.

В политической сфере жизни общества конфликты могут проявляться в различных формах: как в строго регламентированной партийной борьбе перед выборами, так и в виде войн и революций.

Любой политический конфликт, независимо от его формы, характеризуется наличием определенных функций. Речь идет о роли, свойствах данного конфликта относительно политической сферы жизнедеятельности общества, политических институтов и актеров. Следует отметить, что наряду с негативными, существуют и позитивные функции конфликта, изучение которых началось несколько позже, с середины 1950х годов с появлением работ Л. Козера и М. Дойча.

Основные негативные функции любого конфликта - это: большие материальные и духовные затраты, которые влечет за собой развитие конфликта; формирование стойкого представления о побежденных группах как о врагах; неправомерное привлечение внимания лишь к одному вопросу или проблеме жизни общества (что может привести к недостаточному изучению всех остальных проблем, либо же их полному игнорированию); появление неадекватной оценки участниками ключевой проблемы, вследствие искусственного завышения ее значения; строго дихотомическое разделение не только активных участников конфликта, но и всех, имеющих хоть какое-то отношение к столкновению. Также политический конфликт, как правило, скрывает подлинные цели своих участников, провозглашая лишь громкие лозунги, доступные массовому пониманию. А.Г.Здравомыслов отмечал, что целью любой из сторон является достижение власти. Однако очень редко стороны признают данную цель открыто, вследствие чего и возникают ожесточенные столкновения относительно абстрактных целей будущего «всеобщего блага».

Теперь остановимся на позитивных функциях конфликта. Любой конфликт способствует разрешению противоречий, выполняет группосозидающую и группосохраняющую задачи. Как отмечал Г.Зиммель, конфликт способствует осознанию соперниками и сообществом в целом норм и правил, бездействующих до возникновения данного конфликта. Л.Козер говорил о такой функции конфликта, как создание ассоциаций и коалиций, что свидетельствует о появлении отношений, которые мы можем характеризовать как дружественные, между различными группами.

Рассмотрим теперь данные функции в аспекте их реализации во время «оранжевой революции» на Украине в 2004г. Основные негативные функции, которые нашли свое выражение в данном конфликте, это: ухудшение положения страны на международной арене на время развития конфликта, что выразилось в замораживании Западом всех программ по интеграции Украины в евроинституты; разделение страны на два враждующих лагеря, чему способствовало исторически сложившееся культурное и религиозное отличие восточных и западных областей Украины. Кроме того, особенностью украинского конфликта является то, что он скрывал не только цели своих участников, но, в принципе, и самих участников. Речь идет о непризнании на формальном уровне поддержки, оказываемой обеим враждующим сторонам представителями иностранных государств, также активно участвующим в конфликте.

Говорить о позитивных функциях конфликта на Украине сложнее, так как следует учитывать, что окончательный анализ может быть проведен только по истечению определенного временного срока. Тем не менее, на настоящий момент, мы можем говорить о осуществлении следующих позитивных функций: была сохранена целостность украинского общества, которая могла бы быть разрушена при другом ходе событий; была реализована и группосозидающая функция конфликта - речь идет о создании сильных коалиций вокруг каждой из сторон, четко формулирующих интересы поддерживающих их частей населения. Существует точка зрения, что во время «оранжевой революции» на Украине было создано гражданское общество, которое формировалось в среде оппозиции, готовой противопоставлять себя власти. Основной позитивной функцией конфликта, способствующей в свою очередь, его разрешению, явилась функция создания новых правил и норм. Речь идет о принятии поправки к Конституции, значительно ослабивших влияние исполнительной ветви власти в пользу законодательной, и, таким образом, сделавшей конфликт по поводу поста президента страны менее значительным. И, наконец, конфликт на Украине выполнил функцию привлечения внимания к действительно назревшим проблемам в жизни общества.

В заключении следует упомянуть, что окончательное осознание всех функций данного конфликта и их влияния на историю страны может быть понято и осознано только по прошествию длительного периода времени.

Литература:

1. Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. М., 1996г.
2. Козер Л. Функции социального конфликта. М., 1956г.
3. Simmel G. Conflict. The Free Press, 1956г.

Понятие дефиниции в классической и неклассической логике

Сало Оксана Сергеевна

аспирант

Ставропольский государственный университет, Ставрополь, Россия

E-mail: K-Filolog-Rus@stavsru.ru

Определение представляет собой не только процесс создания нужного предложения, но и результат этого процесса, то есть само предложение, которое часто в науке называют дефиницией.

Основные положения классической логики, которая восходит к традиции Древней Греции, формируются на законе исключенного третьего, то есть рассуждения необходимо строить только в пределах двух значений истинности. Отсюда суждения могут быть либо истинными, или либо ложными, а третьего не дано. На современном этапе с развитием научного знания традиционная логика по-прежнему оперирует двумя значениями истинности, но в тоже время она «систематизирует формы мышления, применяя математические методы и специальный аппарат символов» (Гетманова, 2000), поэтому она называется формальной, символической или математической, но является классической. Представителями данного направления являются К. Попа, Д.П. Горский, Кондаков Н.И., Гетманова А.Д., Ивин А.А., Ивлев Ю.В., Кириллов В.И., Старченко А.А. и др.

Так в конце XX века вышла монография представителя формального направления логики профессора Д.П. Горского «Определение», где ученый дает наиболее полную классификацию типов определения, которая закрепилась в науке по сегодняшний день. В данной работе Д.П. Горский, пытаясь решить основные проблемы логики, связанные с дефиницией,

предложил выделять в науке определения в широком, то есть методологическом смысле, и собственном, или логико-семантическом смысле.

Конкретизируя понятие об определении через описание видов определений и их правил, большинство логиков традиционно выделяют следующие типы дефиниций: 1) определения через род и видовое отличие и генетические определения; 2) семантические (интенционально-семантические, экстенционально-семантические); 3) синтаксические; 4) операциональные; 5) определениями через абстракцию; 6) лингвистические; 7) контекстуальные; 8) псевдоконтекстуальные; 9) аксиоматические; 10) аналитические и синтетические; 11) остенсивные; 12) дескриптивные; 13) явные и неявные; 14) номинальные и реальные; 15) полные и неполные определения.

Дефиниция считается правильно построенной и достигшей своей цели, если при ее формулировании выполняются определенные условия, называемые правилами определения: 1) определение должно быть соразмерным (адекватным); 2) определение не должно содержать в себе круга; 3) определение должно быть доступным пониманию того, кому оно адресовано; 4) определение должно быть четким и недвусмысленным; 5) определение должно указывать на существенные признаки определяемого предмета; 6) определение не должно быть избыточным.

В начале XX века были предприняты попытки усовершенствовать классическую символическую логику так, чтобы парадоксы не имели в ней места. Отказ от классических законов логики приводит к построению систем неклассической логики: Н.А. Васильев — паранепротиворечивые (параконсистентные), воображаемые логики, Л. Брауэр — интуиционистские (после — конструктивные) логики, Я. Лукасевич — многозначные (поливалентные) логики.

Одним из первых ученых кто стал сомневаться в неограниченной приложимости закона непротиворечия был русский логик Н.А. Васильев. В 1910 – 1912 гг. написал ряд статей, посвященных новой «воображаемой логике», которая полуэмпирична, полурациональна, имеет двойственный характер и в ее основе лежит закон исключенного четвертого. Он звучит так: «Относительно каждого понятия, взятого как субъекта, и любого предиката, мы можем образовать три различных суждения: одно о необходимости данного предиката для данного понятия, другое о его невозможности, и третье о его возможности. Одно из этих суждений должно быть истинно, и четвертого суждения образовать нельзя» (Васильев, 1989).

Свою теорию Н.А. Васильев строит, опираясь на особенности нашего сознания, которое, как установили психологи, не воспринимает частицу «не» и отрицательных функций: ««Не видеть чего-нибудь» — это значит видеть что-нибудь другое или это значит слышать, думать, чувствовать что-нибудь определенное» (Васильев, 1989). Воображаемая логика находит свою реальную интерпретацию в логике понятия. Ученый не отказывается от абсолютных принципов формальной дисциплины, а предлагает называть классическую логику металогикой. Отсюда следует, что в неклассической логике также можно рассматривать вышеперечисленные типы определений, только применяя при этом законы воображаемой логики. Н.А. Васильев в этом смысле явился одним из идейных предшественников интуиционистской логики, которая отказывается от закона исключенного третьего, предполагает бесконечные или нечеткие предметные области.

Таким образом, классическая дефиниция не всегда является универсальным способом определения. Возможности ее применения хотя и обширны, но не безграничны. Особенно это касается художественной литературы, где сформулировать определение, удовлетворяющее всем методологическим предписаниям классической дефиниции, часто не только трудно, но и принципиально неосуществимо, так как художественная дефиниция — это «истолкование одного понятия/явления через соотнесение с другим, возникшее и/или бытующее в сфере словесного художественного творчества: поэзии, художественной прозе, драматургии, киносценариях, фольклорных произведениях, афористике, — а также (иногда) в публицистических текстах» (Ивлев, 2001). Она обладает целым рядом особенностей как в плане содержания, так и в плане структуры и формы, выполняет функции, не свойственные научным или словарным дефинициям. В художественной дефиниции не соблюдается правило построения обычной дефиниции — через род и видовое отличие, то есть в ней «нет, как правило, равенства между содержанием дефинируемого (определяемого) понятия и самого определения» (Ивлев, 2001).

Правильно использовать определение — это искусство. Ведь при помощи определений мы выражаем наше знание о предметах окружающего мира, и от того, правильно или

нет будет выбрана нами форма определения, уместная в конкретной ситуации, зависит успех во взаимопонимании. Четкость и правильность определения понятия достигается только при учете методологических требований и правил определения, применяемых в единстве с конкретными знаниями.

Литература:

1. Васильев Н.А. (1989) Воображаемая логика. Избранные труды. М.
2. Гетаманова А.Д. (2000) Логика. М.
3. Ивлев Ю.В. (2001) Логика. М.

Государственная политика в сфере дополнительного образования

Самойленко Владимир Валерьевич

студент

Ставропольский государственный аграрный университет, Ставрополь, Россия

Воспитание как особый вид человеческой деятельности появилось в первобытном обществе около 40 тыс. лет назад. На протяжении тысячелетий оно было объективной потребностью включения детей в различные виды труда и развития у них навыков взаимодействия с другими людьми. Накапливающиеся знания о воспитании детей, передаваясь из поколения в поколение, оформлялись в определенную систему взглядов.

Главными философскими идеями педагогов-гуманистов являлись: забота о гармоничном развитии ребенка, основанном на его активности, стремлении к нравственному, физическому, умственному совершенствованию.

В современной жизни существует разные подходы и способы воспитания и образования детей. Одним из наиболее важных считается дополнительное образование.

Дополнительное образование – это мотивированное образование за рамками основного образования, позволяющее человеку приобрести устойчивую потребность в познании и творчестве.

В 90-е годы на муниципальном и государственном уровне было ликвидировано, реорганизовано, перепрофилировано 15 % учреждений дополнительного образования детей технической направленности. Число творческих объединений на станциях юных техников и в центрах технического творчества годы сократилось на 5197, а количество обучающихся на 110 тысяч. Именно в это нелегкое для системы образования время начинается преобразование системы внешкольного образования в систему дополнительного образования детей, вызванное рядом причин, а именно: принципиальными изменениями, происходящими в общественном сознании (взгляд на человека, прежде всего, как на специалиста уступает место взгляду на человека как на личность); информационные, культурные, образовательные, досуговые услуги стали пользоваться все большим спросом, как у детей, так и у родителей и др. В 1996 году завершился первый, подготовительный, или проектировочный, этап. На этом этапе формировалась нормативная база, происходила ревизия содержания внешкольного образования, образовательных технологий. Работа по созданию целостной системы дополнительного образования детей, начатая А.К. Брудновым, стала давать первые результаты. На 1 января 1998 г. в России насчитывалось 688 учреждений дополнительного образования детей технической направленности, в которых работало 54594 творческих объединений. Общая численность обучающихся составила 737609 человек. 90% этого контингента составили юноши. Ощутимые результаты эта работа стала приносить к началу нового XXI века. За последние годы наметилась положительная тенденция в развитии системы образования в целом, и дополнительного образования в частности. На сегодняшний день в субъектах Российской Федерации работают около 700 учреждений дополнительного образования детей технической направленности всех уровней: станции юных техников, центры, клубы, Дома техники и т.д. В школах и профессиональных училищах России действует 55 тысяч научно-технических, спортивно-технических, технических творческих объединений. В них занимается около 550 тысяч детей. Руководство этими объединениями осуществляет 15 тысяч педагогов и методистов. Отсутствие необходимого материально-технического обеспечения приводило к снижению качества содержания дополнительного образования, что повлекло за собой потерю контингента в старшей возрастной группе детей от 15 до 18 лет. Данный вид деятельности весьма специфичен, потому что он охватывает в основном юно-

шей и является ресурсоемким направлением, требующим значительных капиталовложений на содержание и тем более развитие.

Основные проблемы учреждений дополнительного образования детей на современном этапе:

- Медленная перестройка государственной системы образования на всех уровнях.
- Финансирование системы дополнительного образования детей осуществляется по остаточному принципу.
- Во многих учреждениях дополнительного образования детей технической направленности наблюдается инертность мышления, привычка работать по традиционной системе. Это объясняется тем, что вследствие невысокой заработной платы и плохой материальной базы учреждений, молодые кадры не задерживаются, а тем педагогам, которые проработали в системе внешкольной работы не один десяток лет, трудно привыкнуть к новым тенденциям, новым целям и задачам.
- Ветхость зданий и помещений станций юных техников, центров технического творчества.
- Низкая материально-техническая база учреждений, занимающихся детским техническим творчеством.
- Отсутствие четкой, реально действующей и закреплённой законодательно организации взаимодействия между учреждениями дополнительного образования детей и высшими и средними профессиональными учебными заведениями

Для решения накопившихся проблем в системе дополнительного образования детей нужно провести систему мероприятий, направленную на сохранение и модернизацию дополнительного образования:

принятие федерального закона о дополнительном образовании детей. В этом законе должны быть законодательно закреплены:

- государственные гарантии на получение бесплатного дополнительного образования
- классификация учреждений дополнительного образования.
- формы дополнительного образования: от традиционных очных занятий в творческих объединениях до дистанционного обучения
- возможность поступления в высшие и средние государственные учебные заведения
- Возможность финансирования учреждений дополнительного образования частными спонсорами, при предоставлении им государством льготных условий в налоговой сфере.
- увеличение бюджета учреждений дополнительного образования
- отражение политики государства в области дополнительного образования детей.
- увеличение количества числа конкурсов и выставок, на которых юные ученые могли бы продвигать свои изобретения.

Литература:

1. Бруднов, А.К. От внешкольной работы к дополнительному образованию /А.К. Бруднов – «Внешкольник» - 1996 - № 31, с. 2-3.
2. Бруднов, А.К. Проблема качества как основная задача становления и развития системы дополнительного образования детей в Российской Федерации. Проблема результата и качества деятельности учреждений дополнительного образования детей /А.К.Бруднов, И.В.Калиш – Москва: Владос, 1998.
3. Гершунский, Б.С. Философия образования для XXI века. В поисках практико-ориентированных образовательных концепциях /Б.С. Гершунский – Москва: Совершенство, 1998, с. 9.
4. Концепция модернизации дополнительного образования детей Российской Федерации до 2010 года / «Воспитание школьника» - 2005 - № 6, с.2-8.

Влияние глобализационных процессов на трансформацию идентичности

Сарайкина Галина Сергеевна

аспирант

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

E-mail: galsar@mail.ru

В современных условиях, когда глобализационные процессы, интенсифицируя производственно-экономические, социальные, политические и культурные интеракции, трансформируют общество в целом, нарастание конфликтных ситуаций заставляет уделять особое внимание проблеме идентичности.

Идентичность человека – это целостный многослойный комплекс, каждый слой в котором репрезентирует включенность индивида в ту или иную группу и формируется с учетом антропологических задатков данного индивида в процессе взаимодействия с представителями этих групп.

Формирование идентичности любого конкретного индивида начинается с рождения, происходит вместе с процессом социализации и продолжается в течение всей жизни. Во время прохождения жизненных точек полифуркации идентичность все более конкретизируется. То есть аморфная масса признаков, еще не до конца определившаяся, постепенно под действием внешних факторов и активности самого индивида начинает застывать и оформляться, превращаясь в феномен *suī generis*, за которым стоит нечто, напоминающее кантовскую «вещь в себе».

Идентичность обладает высоким аксиологическим и идеологическим потенциалом. Любое общение и попытка коммуникации одного человека с другим, или одного индивида с группой людей, или группы людей с индивидом, либо одной группы с другой уже находится в поле взаимодействия идентичностей.

Обусловленная глобализационными процессами прозрачность границ порождает не только беспрецедентную мобильность смыслов, ценностей и норм, но и их материальных носителей, а также «живых человеческих индивидов», вынуждая людей перемещаться по миру вслед за этими объектами. Обретая новую локализацию в определенной точке земного шара, индивиды в целях адаптации вынуждены переосмысливать собственную идентичность в соответствии с условиями нового окружения, подвергая сомнению ту или иную составляющую укорененной в их сознании бинарной оппозиции «свой - чужой», сформировавшейся еще на начальных этапах социализации. Следствиями этого являются две крайности: либо конформизм как отказ человека от выражения своего «я», превращение его в то, что по-немецки называется «тап», либо партикуляризм как стремление к обособлению, а в некоторых случаях и к маргинализации.

Одной из причин изменения идентичности является также унификация, то есть тенденция уменьшения культурного разнообразия, устанавливающая отношения между людьми на основании принципа сходства. Унификация может принимать вид массовизации, стереотипизации и социокультурной шаблонизации.

Культурно-цивилизационную, религиозную, этнонациональную и даже гендерную (половую) идентичность часто пытаются не только изменить, но и вообще элиминировать. В связи с этим нередко говорят о кризисе идентичности. Подстегиваемый неудовлетворенной потребностью в принадлежности кризис идентичности часто выражается в отчуждении от самих себя и от окружающих. Иногда его пытаются преодолеть, полностью или частично заменив прежние формы идентичности другими. Следует также отметить, что сегодня по-новому интерпретируется корпоративная идентичность, которая зиждется на принципе принадлежности к определенной (чаще всего транснациональной) корпорации и на связанном с этой корпорацией культе успеха. Кроме того, появляется виртуальная идентичность как принадлежность человека к определенному виртуальному сообществу. При этом виртуальная идентичность в строгом смысле слова является не идентичностью, а псевдоидентичностью. Ведь, создавая неадекватное представление о возможностях человека, имитируя расширение степеней человеческой свободы и претендуя на полное замещение реальности, она все дальше уводит индивида от подлинной действительности. Это зачастую становится

причиной различных трагических ситуаций, лишь пройдя через которые, индивид обретает возможность вернуться к своей реальной идентичности.

В условиях глобализации трансформация идентичности происходит как в результате ее сознательной переоценки самими индивидами, так и вследствие оказываемого на них и не всегда осознаваемого ими внешнего манипулирования. В связи с этим часто возникает вопрос, приведут ли глобализационные процессы к повсеместной утрате реальных идентичностей. Чтобы ответить на него необходимо осознать, что одним из ключевых механизмов актуализации идентичности на том или ином уровне является конфликтная ситуация, ставящая под угрозу удовлетворение потребностей в безопасности, принадлежности, признании и общении. Таким образом, пока имеют место культурно-цивилизационные, религиозные и этнонациональные конфликты, будут существовать и культурно-цивилизационные, религиозные и этнонациональные идентичности.

Литература:

1. Ачкасов В.А. (2003) «Миф Запада» в российской политической традиции: поиск идентичности // В сб.: Россия и Грузия: диалог и родство культур: сборник материалов симпозиума. Выпуск 1. / Под ред. В.В. Парцвания. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.
2. Бахтызин М.А. (2004) Границы идентичности: западные и восточные традиции // В сб.: Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность. Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия "Symposium". Выпуск 33. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.
3. Заковоротная М.В. (1999) Идентичность человека. Социально-философские аспекты. Ростов-на-Дону: Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы.
4. Люббе Г. (1994) Историческая идентичность // Вопросы философии. №4.
5. Момджян К.Х. (2004) Об одном многократно упоминаемом процессе... // В сб.: Сумерки глобализации: Настольная книга антиглобалиста / Автор-составитель А.Ю. Ашкерев. М.: АСТ. С.
6. Berking H. (2001) Kulturelle Identitäten und kulturelle Differenz im Kontext von Globalisierung und Fragmentierung // Schattenseiten der Globalisierung. Rechtsradikalismus, Rechtspopulismus und separatistischer Regionalismus in westlichen Demokratien / Herausgegeben von D. Loch und W. Heitmeyer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Проблема взаимоотношения содержания и формы в современном искусстве

Саркисов Карен Сергеевич

студент

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

E-mail: aheroofourtime@mail.ru

Проблема кардинальной трансформации в понимании места, роли и назначения искусства требует отдельного разговора. В неразрывной связи с этим возникает проблема истолкования творчества, как акта, и феномена гениальности. Позиция Н.А. Бердяева, выраженная в том, что «творческий акт есть творчество из ничего», а вовсе не «изменение и перераспределение старой силы» кажется уже не актуальной, равно как и трактовка гениальности, как некоего «универсального прорыва к иному бытию».

Согласно кантовской философии, искусство эстетическое (которое является предметом нашего рассмотрения) бывает *приятным* и *прекрасным*. Первое доставляет удовольствие, связанное с ощущениями, второе – удовольствие, связанное с познанием. Прекрасное искусство является как бы «продуктом природы», т.е. оно исключает следование каким-либо правилам при созидании, но само их дает. Соответственно, прекрасное искусство здесь понимается как искусство гения, *таланта*, дающего искусству правила. Гений оригинален, его произведения – примеры для подражания, процесс создания им своих произведений необъясним и научно не обоснуем.

Современное искусство, во-первых, обнаруживает в себе сближение *приятного с прекрасным*, а во-вторых, ставит под сомнение положительное существование гениальности. Современное искусство принято характеризовать приоритетом игрового начала; поливариантностью; цитатностью (как художественным принципом); активным смешением художественных языков, стилей, жанров; сближением элитарной и массовой культуры; размытостью авторского начала и проч.

Ж. Бодрийяр, рассуждая на эту тему, полагал, что искусство начинает бесконечным образом себя воспроизводить, что сближает его с производством, которое «вступило в фазу эстетического самодублирования». Тем самым искусство превращается в «репродуктивную машину (Энди Уорхол)», а производство, утрачивая всякую целесообразность, «превозносит само себя в гиперболических, эстетических знаках престижа». Таким образом, все можно назвать искусством, ибо сама реальность искусственна. Следовательно искусство умерло, утратив свою трансцендентность, а реальность «слилась со своим образом». Данный подход свойственен философии постмодернизма и постструктурализма.

Вместе с искусством меняется и эстетика. Эта смена стремится в сторону недолговечности. Каждая «инновация» в современном искусстве становится ничтожно временной в рамках подобной «инновации». Единственно вычлняемым тезисом становится тезис о всеобщей исчерпанности прежних культурных потенций. Творчество начинает нести характер игры, имитации, манипуляции с уже созданным, становится произвольной экстериоризацией культурного опыта.

Попытка определения гения в парадигме современной эстетики требует обращения к вопросу эстетической реакции, т.к. последняя, скорее всего, является критерием гениальности произведения. Л.С. Выготский, разрабатывающий проблему эстетической реакции, объяснял ее как чувственный аффект, находящий себе разряд в фантазии. «На этом единстве чувства и фантазии и основано всякое искусство». Если же искусство вызывает в нас противоположно направленные аффекты, это приводит к взрыву нервной энергии, когда аффекты *формы* уничтожают аффекты *содержания*. В этом эмоциональном разряде заключается *катарсис* эстетической реакции. Таким образом, гениально то, что имплицитно *катарсис*. Ключевые факторы здесь – «анатомия» и «физиология» произведения, а не его содержание.

Современный автор не черпает из инобытия материал для творения. Условия диктуют необходимость создания форм с произвольным содержанием, обеспечивающих в той или иной мере наличие у интерпретатора удовольствия или переживания *катарсиса*, как череды *симулятивных* эмоциональных всплесков различной полярности. Таким образом, смена культурных парадигм привела к тому, что искусство во многом свелось к наслаждению *формой*. Каждая последующая форма не является оригинальной по отношению к предыдущей, произвольная авторская форма вовсе не есть образец для подражания. Созданное эрудицией автора на базе технической грамотности и использования новейших технологий, современное искусство заставляет пересмотреть феномен «гения и гениальности».

Литература:

1. Бердяев Н.А. (2002) Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.
2. Кант И. (1994) Критика способности суждения. М.
3. Бодрийяр Ж. (2000) Символический обмен и смерть. М.
4. Выготский Л.С. (2001) Анализ эстетической реакции. (Собрание трудов.) / Под ред. Вяч. Вс. Иванова и И.В. Пешкова. М.
5. Громов Е.С. (2004) Искусство и герменевтика в ее эстетических и социологических измерениях. СПб.

Критика Э. Дюркгеймом концепций тотемизма других исследователей**Сафронов Роман Олегович***аспирант**Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,**философский факультет, Москва, Россия**E-mail: safrom@mail.ru*

В работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии» Дюркгейм критикует четыре концепции возникновения тотемизма. Прежде всего, это теория Тайлора и Вилькена, которая предполагает, что тотемизм – это форма культа предков. Когда предок умирает, оставшиеся в этом мире скорбят о нем и хотят видеть в нем защитника «своих» от злых духов. Чтобы снискать эту защиту, люди приносят ему жертвы, а поскольку принесение жертв некоей абстракции для первобытного сознания сложно, люди находят, что их предок (его душа) переселился в определенное животное. Критикуя это воззрение, Дюркгейм прежде всего, обращает внимание на то, что примеры, его (воззрение) иллюстрирующие, были взяты из обществ уже более или менее развитых и уже имеющих семью или клан, но на более высокой стадии развития. (Общества Явы, Суматры, Филиппин.) Если же мы будем говорить об Австралии, то увидим, что их социальная организация весьма примитивна: у них нет ни культа предков, ни понятия о переселении душ.

Другой теорией является концепция Джеворна (Jevons), который связывает тотемизм с культом природы. Он говорит, что человек не в состоянии объяснить природные феномены и поэтому населяет мир сверхъестественными существами. Дюркгейм сводит критику этой концепции к двум пунктам. Во-первых, она грешит упрощением религии. Тотемизм действительно говорит о близкой связи клана определенной категории объектов, но не исчерпывается этим. Во-вторых, в этой теории наблюдается несоответствие: если человек ищет поддержки, то ему необходимо обращаться к самому могущественному существу, чтобы достичь максимальных результатов, а вместо этого он обращается к скромным животным.

Полемику Лэнга и Дюркгейма можно в основном выразить в следующем. Во-первых, Дюркгейм говорит об отсутствии запрета на половые отношения между родственниками (промискуитет) в доклановом обществе. Только после раскола этого единого общества каждая из частей выбрала в качестве покровителя (или символа племени) какое-либо животное и также ввела запрет на брачные отношения внутри этой части. Во-вторых, Лэнг указывает, что тотем для социолога – единичное животное, в поздней же работе Дюркгейм говорит о двойственном восприятии тотема туземцем: это и его брат (единичное животное), и некая общность животных, некая «кенгуриность» в терминах Аристотеля, которой собственно и поклоняются члены клана. В-третьих, Дюркгейм пишет об образовании новых кланов, *secondary clans*, на основе территориального принципа: клан разрастается, и его часть переселяется на новое место и со временем берет себе новый тотем. В этом случае получается несоответствие: если на новое место переселяется клан, то его члены должны покинуть свои семьи (ведь пара не может быть из одного клана), а если переселяется часть племени, то как она может сменить тотем, если, по словам Дюркгейма, это есть бог и человек не властен над ним? Теория Эндрю Лэнга исходит из того, что тотем – просто имя. Со временем истоки этой метафоры были забыты, появились мифы, объясняющие связь человека и животного. Лэнг пишет, что он не нашел в Австралии никаких примеров религиозных действий: молитв или жертвоприношений тотему. Ученый настаивает, что религиозное содержание тотемизм приобрел гораздо позже: он был просто вовлечен в систему собственно религиозных идей. Базовые посылы своей теории Лэнг находит у Ч. Дарвина, который пишет о двух возможных сценариях начала человеческого социума. Первый заключается в предположении существования семьи как основы древнего общества: люди ревновали своих жен, охраняли их от посягательств чужаков и таким образом составляли семьи, а значит, в истории не было периода промискуитета. Другой сценарий обращает наше внимание на семьи горилл, где только главный самец имеет право спариваться внутри группы, остальным же самцам это запрещено, поэтому впоследствии могло выработаться правило: «никаких браков внутри данной родственной группы». Этот второй вариант Лэнг считает неприемлемым, поскольку такое абсолютное запрещение порождает ненависть к главному самцу, что в свою очередь может вылиться в его убийство, а это ведет к дезинтеграции группы и её распаду. Таким об-

разом, Лэнг принимает первый сценарий, и далее выдвигает еще один тезис о близости человека и животного через имя. Для этого он обращается к верованиям древних арьев: «имя – и часть человека, но и та его часть, что называется его душой, дыханием жизни» Далее Лэнг приравнивает тотем и имя: имя – душа и тотем – также душа. Сделав это, он говорит о психологической необходимости отделения человеком себя и своей группы от остального мира, и из этого положения выводит два важных следствия. Первое – имя должно использоваться до принятия его в качестве индикатора клана, как и каждый человек знает себя по имени до того, как может его написать. И, таким образом, процесс, лежащий в основе тотемизма – процесс дачи имен – не несет в себе ничего специфически религиозного.

Последней теорией является теория Фрэзера, изложенная в его статьях «Начала религии и тотемизм у австралийских аборигенов» и «Происхождение тотемизма», где он выдвигает новую трактовку тотемизма. Ученый предполагает, что верования племени Арунта являются самыми древними из известных науке, а по причине их древности и самыми истинными. Что стоит отметить в этой теории, так это отнесение тотемов не к индивидам, и не к группам, а к определенному месту. У каждого тотема имеется свой центр в определенном месте. Обычно это место, где раньше жил предок, сформировавший группу в начале истории. основополагающую же для тотемизма связь человека и животного (растения) Фрэзер объяснял следующим образом. Во-первых, женщина почувствовала беременность и подумала о некоем духе, вошедшем в неё, и в то же время она занималась чем-либо: собирала что-то или наблюдала за животным, одним словом, какой-либо предмет привлекал её внимание в этот момент, а значит, он и должен быть тотемом ребенка. Во-вторых, она могла предположить, что её беременность вызвала та пища, которую она недавно принимала, если это было мясо животного, то это животное должно быть тотемом. Дюркгейм критикует эту концепцию локального тотемизма по трем направлениям: во-первых, человек верил в восприятие души от животного или растения, что уже является фундаментальным положением тотемизма, еще до начала самого тотемизма, что, естественно, является несурзностью. С другой стороны, религиозный характер тотема остается полностью необъяснимым в рамках этого взгляда, поскольку смутных представлений о родстве человека и животного недостаточно для возникновения культа. В-третьих, Фрэзер настаивает на том, что локальный тотемизм Арунта является самым примитивным из всех известных и предшествует наследственному тотемизму. Однако Дюркгейм, основываясь на работах Штрелова, Спенсера и Гиллена, говорит, что у Арунта наряду с тотемом, приобретенным по месту, есть материнский тотем, не зависящий от каких-либо географических условий. Предполагается, что он также защищает от опасности, предоставляет пищу, и, кроме того, что очень важно, его используют в погребальном обряде: лицо умершего поворачивают именно в ту сторону, где находится центр материнского тотема. Принимая во внимание, что передача тотема по материнской линии является древнейшей, что его используют в погребальном обряде, имеющем огромную ценность для аборигенов, можно сказать, что наследственная передача тотема по материнской линии предшествует представлениям о локальном тотемизме.

Литература:

1. Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life
2. Тайлор Э.Б. Первобытная культура, М., 1989
3. Jevons F.B. Introduction to the History of Religion, Methuen & Co 36 Essex Street W.C., London, 1902.
4. Lang A. The Secret of Totem. Longmans, Green, and Co. 39 Paternoster Row, London New-York&Bombay, 1905
5. Frazer J.G. The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines. The Fortnightly Review, 1905
6. Frazer J.G. The Origin of Totemism. The Fortnightly Review, 1899

Особенности политических процессов в государствах с федеративной формой территориального устройства

Сафронов Кирилл Валерьевич

студент

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

История существования государства свидетельствует о том, что во все времена разные государства отличались друг от друга внутренним строением (структурой), а также степенью централизации государственной власти. Данный феномен получил название «форма территориального устройства», под которым понимается территориальная организация государственной власти, соотношение государства как целого с его составными частями. Форма территориального устройства зависит от исторических условий образования и существования государства, традиций, степени территориальной и этнической общности и т.д. В конечном счете, форма территориального устройства отражает степень централизации или децентрализации государственного управления, соотношения центра и мест. Мировая история знает несколько форм территориального устройства: федерацию, конфедерацию и унитарное государство. В выборе форм территориальной организации власти бесспорен приоритет политической составляющей. Конечно, сама по себе территория, ее размеры могут влиять на организацию власти, однако в решающей степени она всегда является результатом политической истории, политического процесса, политической борьбы и политического выбора элит и масс.

Можно говорить о некоей закономерности, суть которой заключается в том, что по мере развития общества роль чисто территориальных проблем снижается, а политических – возрастает. Так, федеративный принцип устройства государства применяется там, где имеется значительное многообразие национальных, социально-экономических, исторических условий.

Вообще, в современном мире насчитывается 25 федераций (в т.ч. семь из восьми самых крупных государств), их территория охватывает половину территории земного шара, а население составляет почти 40% населения Земли. Так, в Европе имеется 7 федеративных государств (исключая сербо-хорватско-мусульманскую федерацию в Боснии и Герцеговине): Австрия, Бельгия, Германия, Испания, Россия, Швейцария, Югославия; в Азии – 4: Индия, Малайзия, Объединенные Арабские Эмираты, Пакистан; в Америке – 6: Аргентина, Бразилия, Венесуэла, Канада, Мексика, США; в Африке – 5: Коморы, Нигерия, Танзания, Эфиопия, Южно-Африканская Республика; в Океании – 3: Австралия, Острова Сент-Китс и Невис, Микронезия.

Учитывая позитивный опыт западных стран, федеративное устройство пытались использовать многие государства мира. Однако историческая практика показала, что принципы федерализма отнюдь не везде могут привести к желаемым результатам, особенно там, где государственность испытывает мощное влияние национально-регионального фактора. Поэтому в современных условиях возникает проблема тесного увязывания принципов федерализма с национальным вопросом. Она актуальна для всех стран и народов мира, включая относящихся как к западной цивилизации, так и к другим социально-культурным типам.

Существует несколько форм федерализма. Например, договорная форма федерализма рассматривает федерацию в виде объединения государств, которые передали на основе договора некоторые права новообразованному центральному правительству. В договорной федерации все подпадают под совместное регулирование. Федеральное правительство не может приобрести новых прав, прежде всего в области экономики, без предварительного согласия членов федерации, поскольку оно сформировано ими. Договор в данном случае выступает не только как процесс прихода к согласию, но и как правовой документ. В таких случаях федерация более децентрализована.

Централистская форма федерализма основывается на том, что вся социально-экономическая и политическая жизнь в отдельных частях государства должна осуществляться на основе решений общегосударственных органов. В идеологическом плане исходным положением этой формы федерализма является тезис о том, что только народ страны образует единственно законный источник суверенной власти и потому правительство, поль-

зующееся поддержкой большинства населения, должно быть верховным над правительствами субъектов федерации. Такая модель федерализма с принципом приоритета нации сформировалась в США, где до середины 1950-х годов развитие федеральной системы шло по пути все большего превращения штатов как бы в административные подразделения нации. Основы этой формы федерации прослеживаются также в ФРГ, Австрии.

Кооперативная форма федерализма, получающая все большее распространение, основывается на социально-экономическом сотрудничестве между федеральным центром и субъектами федерации. Здесь акцент делается не на разработке юридических механизмов и процедур, регулирующих компетенцию различных уровней управления, а на механизме, способствующем выявлению и согласованию взаимовыгодного сотрудничества между властными структурами государства. Эти отношения часто отклоняются от правовых норм, установленных между федерацией и ее субъектами, и носят характер фактических отношений, сформировавшихся под воздействием конкретных социально-экономических условий развития страны.

Централистская концепция федерализма исходит из того, что вся политика в отдельных частях федерации должна проводиться в соответствии с решениями общенациональных органов. В основе этой концепции лежит положение о том, что народ страны образует единственный законный источник суверенной власти, и поэтому правительство, которое пользуется поддержкой большинства населения, должно быть верховным над правительствами членов федерации. Роль этой установки, в начале более влиятельной, резко упала с середины прошлого века.

Координационная концепция, развивающаяся в современных условиях, характеризует федерализм как постоянную борьбу и известное сотрудничество двух правительственных систем из-за наличия между ними налоговой и финансовой зависимости, как самостоятельность членов федерации в конституционно установленных пределах при существовании некоторых юрисдикционных ограничений для федерального правительства.

Бытие и опыт: к онтологии феномена

Сафронов Петр Александрович

аспирант

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

Онтология производит свою работу в рамках того, что так или иначе нам дано. Здесь это «нам» может быть везде уточнено до «нам людям». Признаваемая нами наличная связь между онтологическим конструированием и человеческим самопониманием лежит на магистральной линии разработки соотношения бытия и опыта. Убежденность в существовании постоянно открытой для онтологии возможности управлять опытом, основанная на тождестве конструирования и понимания, образует ядро трансцендентального решения проблемы соотношения бытия и опыта. Но является ли право онтологии смотреть на опыт как на организованное целое действительно незыблемым?

Ответить на этот вопрос, значит обнаружить ту зону, где любое дискурсивное усилие онтологии, обнаруживающее по отношению к опыту регулятивные претензии, оборачивается против самого себя, сбивается и запутывается. Бесконечно дльшимся ответом будет здесь онтология феномена, претендующая на посттрансцендентальное решение проблемы соотношения бытия и опыта. Ресурс своей жизнеспособности она черпает в решительном объединении теоретического и практического момента в своём составе, что проявляется в представлении её как *деятельности* особого рода, выполняющей определённую неотложную задачу. Этой задачей является обнаружение в ближайших слоях данностей опыта точек сообщения с непонятным, провоцирующем ошибки, срывы и сбои. Важность выставленной здесь задачи продиктована неизбежностью экзистенциальной тревоги перед лицом «странного» в себе, неожиданно отчуждающего даже наиболее знакомое. Нас привлекают те моменты, когда человек в силу своей «слишком человеческой» природы становится как бы помехой для самого себя, погружаясь в переживание актуальной неопределённости своего ближайшего будущего сопряжённое с отчётливым осознанием несовершенства и ограниченности опыта. Точки сгущения помех, высвечивающие нарушения и пробелы в привыч-

ном строе данности, мы именуем феноменами, подчеркивая присутствующее в этом слове значение необычности, выступления за границы нормального и нормализуемого. Работу с феноменом как необычным и нерегулярным в составе опыта, выявляющую его двусмысленное, подвижное положение на границе порядка и хаоса, мы и назвали выше онтологией феномена.

Феномен отнюдь не является слишком лёгкой или случайной задачей для философской онтологии. Философия издавна увлечена темой феномена. Это увлечение, однако, долгое время принимало форму критики кажимостей, разоблачения феномена, маскирующего подлинное бытие. Единственную доступную для строгой метафизики область увидела в феноменах философия Канта. Впрочем, даже и в этом случае, такое восстановление феномена в правах мыслилось прежде всего как следствие необходимости критически ограничить поле метафизических исследований только опытом, исключив из него причудливые построения прежней онтологии и гарантировав его очевидность. Феномен стал для Канта той скудной пищей разума, которая хотя и не обещает восторгов интеллектуального творчества, не грозит основанной на научных началах метафизике утратой основательности в рассуждениях о бытии вообще. Онтология феномена оказывается накрепко связана с трансцендентальной философией. В то же время, следует заметить, что феномены интересовали Канта постольку, поскольку в них обнаруживалось действие познавательных способностей человека, перерабатывающих хаос чувственных впечатлений в опыт. Заниматься в полном смысле этого слова *только* феноменами кантовская философия не хотела и не могла.

Вместе с Гуссерлевой феноменологией впервые была осознана возможность исследования феномена как такового. Усмотрение сущности феномена, раскрывающее всеобщие структуры опыта, стало конечной целью работы исследователя-феноменолога. Утверждается сугубо теоретическое отношение к феноменам, трактующее их как моменты единого универсального описания переживаний сознания. При этом заданный кантовской философией идеал критики опыта, призванной обеспечить его очевидность, принял форму восстановления границ его собственной сферы. Обеспечить претензии сознания на аподиктическую достоверность, никак не ограничив при этом области применения феноменологических построений, можно было лишь показав, что о чем бы сознание ни мыслило, оно мыслит о себе. Парадоксальное соединение в феномене идеальной устойчивости и реальной изменчивости обеспечивается выделением в нём уровня вневременной определённости, определяющего постоянное тождество внутренних определений содержания сознания. Отсылка к этому тождеству производится при помощи понятия предмета как замкнутого в себе, ограниченного целого, образующего условие тематического распределения феноменов по группам. Онтология феномена вырождается в теорию предмета.

Попыткой радикализации исследования феномена, претендующей на то, чтобы вывести его за пределы сферы субъективного с целью высвобождения для неё подлинно онтологического простора стала фундаментальная онтология Хайдеггера. Трудно переоценить полезность идеи, лежащей в основе этого проекта, а именно различия между бытием и сущим. «Поправка» на бытие позволяет вернуть феномену утраченную было полноту его конкретного содержания. Тем не менее при всех достоинствах хайдеггеровского предприятия оно не свободно от недостатков предшествующих подходов к феномену. Феномен всё же истолковывается в нём по существу формально, как некоторая рамка, внутри которой проявляются те или иные бытийные черты экзистенциального опыта. Подозрение вызывает идеальная симметричность анализа: присутствие тем глубже раскрывает себя, чем полнее осуществляется в нём прояснение смысла изначальной бытийной понятности. То есть то, с чем должно работать присутствие, ему уже в самом себе как смысл предоставлено. Следовательно, за пределы анализа субъективности мы таким образом не выходим. Феномены по-прежнему остаются только знаками, кодирующими неизменные смысловые структуры опыта. Неудивительно поэтому, что вместе с хайдеггеровской фундаментальной онтологией «самого» бытия мы так не достигаем. Фокус онтологического рассмотрения был смещён Хайдеггером от бытия к его смыслу, что существенным образом предопределило негативистский пафос всей созданной им концепции: мы-де говорим *не* о бытии, а о его смысле. Онтология феномена преобразуется в своеобразную философскую семантику.

Не удовлетворяясь вместе с Хайдеггером онтически замкнутой онтологией, мы существенно расходимся с ним в представлении о средствах достижения исследованиями феномена

онтологической релевантности. Прежде всего, необходимо поставить под вопрос принятое трансцендентальной философией воззрение на соотношение феномена с опытом. Здесь, конечно, мы не имеем в виду, что феномен некоторым образом сообщается с бытием в обход опыта. Мы только хотим воздержаться от того, чтобы феномен был поспешно взят в плен трансцендентальной конституцией опыта, легко перебрасывающей мостик между феноменом и данностью. Дан ли, или, лучше сказать, даётся ли нам феномен с некоторой всегда уже предначертанной необходимостью и всеобщностью? Может быть, именно обнаруженное нами постоянное ускользание феномена от однозначных категориальных определений в большей степени соответствует тому, *что* в нём или с ним дано. Уже то насколько труден и долог путь, потребовавшийся западноевропейской метафизике для выведения на свет онтологического различия, с достаточной степенью убедительности свидетельствует о том, что оно никоим образом не может быть усмотрено из каких-либо априорных структур. Обращаясь к выдвигаемой здесь онтологии феномена, мы в этом последнем видим уже не точку совпадения в опыте бытия и сущего, а момент их наибольшего расхождения и разрыва.

«Симфония» властей – один из путей преодоления духовного кризиса

Седых Татьяна Николаевна

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: tatikmgu@yandex.ru

Современная Россия сталкивается с множеством проблем: экономического, внутри- и внешнеполитического характера. Но самой главной проблемой России в настоящий момент, грозящей в ближайшем будущем перейти в катастрофу национального масштаба, является утрата обществом определенной системы ценностей, потеря духовности, которая всегда была отличительной чертой русского народа. После крушения СССР, старая идеология, ценностные ориентиры были разрушены, а адекватной замены не создано, население страны было предоставлено самому себе, общество «пустилось в свободное плавание», последствия чего мы уже сейчас можем оценить: катастрофическое уменьшение рождаемости при устрашающем росте смертности, умножение потребления наркотических веществ в несколько десятков раз, постепенное обесценивание базовых фундаментальных знаний, утрата значимости, а часто и игнорирование таких традиционных ценностей, как семья, Родина и т.д. И если старшее поколение, имеет представление о моральных нормах и принципах, соблюдение которых в обществе необходимо для его дальнейшего существования, то молодежь пребывает в состоянии растерянности, не может найти для себя «референтную группу» и, в результате, оказывается под влиянием модных, но часто вредных тенденций и веяний, активно пропагандируемых сегодня. Поэтому, для того чтобы просто выжить и не быть стертой с карты мира, России сейчас необходимо обратить внимание на духовное возрождение нации, основой чему должна стать, прежде всего, религия. Ведь если рассмотреть основные моральные и нравственные установки Христианства, Православия, то мы увидим, какую колоссальную смысловую нагрузку они в себе несут. И речь здесь идет не столько об осуществлении обрядов, соблюдении постов, сколько о следовании основным посылам Православной Церкви в отношении семьи, брака, воспитания, вообще поведения людей. Так, многие исследователи придерживаются точки зрения, что «люди с детства, воспитанные в православной вере, в своем большинстве психологически не могут сделать те преступления, о которых неустанно пишет мировая пресса. Человек, верящий в Бога, признающий Его святую волю никого не убьет, никогда не будет заниматься грабежами или воровством и прочими делами в этом роде» (Прот. Д. Константинов, 2002). Кроме того, именно Церковь пропагандирует повиновение и почитание государственной власти, "дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте" (1 Тим. 2. 2), что в современную эпоху также немаловажно. Вот почему государство должно более внимательно отнестись к Православной Церкви, найти возможность активно сотрудничать во благо всему обществу на основе взаимного уважения и поддержки.

Но когда речь заходит о подобном взаимодействии, неизбежно возникают вопросы по поводу возможной степени вмешательства Церкви в сферу ведения государства и наоборот.

Тем более что государство позиционирует себя как светское и не связывает себя религиозными обязательствами. В этой связи представляется важным найти оптимальную форму отношений Церкви и государства, которые способствовали бы возвращению общества к вечным, непререкаемым христианским идеалам, обратила его в сторону позитивного созидания, жизни в мире с самим собой и окружающими, что, возможно, станет основой для формирования прочного духовного ядра жизни общества.

Пример идеального взаимодействия Церкви и государства можно найти в православной традиции. Речь идет о Византии, ее государственных законах, святоотеческих писаниях, где были сформулированы основные принципы церковно-государственных отношений. Их суть как нельзя лучше выражается словом «симфония» - состояние гармонии между Церковью и государством, описанное императором Юстинианом в VI-ой Новелле *Codex' a Juris Canonici*: «Всевышняя благодать даровала человечеству два величайших дара: священство и царство. Первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) заботится о прочих предметах человеческой жизни. Поэтому, ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей и истина догматов, /.../ (итак) цари да будут по правде управлять вверенным им государством и да будет полное согласие /"симфония"/ между ними и священством во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода» (*Collectio LXXXVII capitulorum, num. 1*).

В более поздних источниках мы также находим идеи симфонии. Так в «Эпанагоге» (ведение в свод законов, выработанный между 879 и 886 годами Василием I Македонским, регулирующий отношения государства и Церкви) говорится об императоре и патриархе как о «самых выдающихся и самых необходимых членов общества», а об их власти как о «величайших и необходимейших частях государства», где каждая имеет определенную «область ведения». Как один человек, состоящий из души и тела, так и император (тело) един с патриархом (душой). Все данные законы составили Номоканон, который после перевода на славянский язык станет Кормчей книгой (сборник правил церкви и касающихся ее государственных постановлений).

Таким образом, основной идеей теории «симфонии» явилось установление между Церковью и государством отношений обоюдного сотрудничества, а, кроме того, постоянной поддержки друг друга, взаимная ответственность, но, что важно, исключение возможности вмешательства какой-либо из сторон в сферу ведения другой.

Также важно отметить, что при построении подобных отношений церковь соотносит деятельность государства с его идеалом и указывает на его недочеты, заблуждения, а иногда даже грехи и заблуждения государства, но не для того, чтобы как-то ему помешать, а с тем, чтобы стимулировать его к усовершенствованию. Существенным также является и то, что сама по себе Церковь не создает для государства определенных задач, но указывает ориентиры на пути к должному.

В свою очередь, государство различными способами охраняет церковную самостоятельность, всячески сообразует свое бытие с ее пожеланиями, но при этом не ждет от Церкви программы действий, которой она по своей сути и не может ему дать. В результате получается, что государство осуществляет свою деятельность в определенной области, пытается, основываясь на миропонимании Церкви сформировать свою государственную идеологию, ставить перед собой чисто эмпирические цели и достигать их. И Церковь, и государство вполне осознают свои цели и задачи, и потому между ними не возникает несогласованности, у них просто нет общего поля для столкновений.

Таким образом, достигается состояние полной гармонии, в котором и возможно наиболее продуктивное сотрудничество двух самых могущественных образований в истории человечества – Церкви и государства во благо обществу. Примеров таких отношений не много, установить их сложно. Но, рассматривая эту модель взаимодействия как идеальную, мы можем стремиться к ее реализации.

Литература:

1. Прот. Д. Константинов Мысли о будущем России // Трибуна русской мысли, 2002, №1.
2. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Сочинения. М., 1993.
3. *Collectio LXXXVII capitulorum, num. 1*; Никодим, епископ Далматинско-Истрийский (Милаш), *Номоканон*, часть V, «Церковь и Государство», § 183.

Концепция исламского государства А.Маудуди и Р.Хомейни

Семенова Ольга Александровна

аспирант

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

E-mail: olsem@mail.ru

Политизация религии – одно из проявлений феномена «исламского возрождения», ставшего объектом научных исследований в 70-е гг. XX в. Идеологическая база этого явления разрабатывалась в рамках нескольких течений политической мысли, которые по предложенной еще советскими обществоведами классификации можно обозначить как традиционалистское, реформаторское и фундаменталистское. На рубеже XX-XXI вв. на первый план вышло фундаменталистское течение, прежде всего за счет резкой активизации своего радикального крыла. В политической мысли фундаментализма центральное место занимает концепция исламского государства. Изначально требование создания исламского государства было связано с утратой собственной государственности и борьбой за независимость от колониальных властей. В настоящее время основное внимание фундаменталисты уделяют геополитическим аспектам своей концепции и предлагают проект мирового исламского государства. Однако в обоих случаях речь идет о воплощении идеального образца общественно-политического устройства, которым признается мусульманская община времен пророка Мухаммада. Основные положения фундаменталистской концепции исламского государства разработали лидер пакистанского «Исламского общества» («Джамаат-и Ислами») Абул Ала Маудуди (1903-1979) и идеолог Иранской революции 1979 г. аятоллой Рухолла Мусави Хомейни (1902-1989).

Отправной точкой политической философии ислама является догмат о единобожии (таухид). В работе А.Маудуди «Образ жизни в исламе» сформулированы главные представления фундаменталистов о политической системе ислама, основными компонентами которой автор называет единобожие, посланническую миссию пророка Мухаммада и халифат. Догмат о единобожии приводит к идее о суверенитете Аллаха (принцип хакимийи): вся власть и господство принадлежат только ему. Через посредство миссии пророка Мухаммада мусульмане получили Коран и Сунну, которые составляют основы шариата. Соответственно шариат получает статус конституции исламского государства. В суннизме на практике эти принципы воплощаются в форме халифата. В арабском языке «халифат» означает «наместничество, заместительство». Человек занимает в этом мире место халифа, он замещает Аллаха в его управлении земным царством, но при этом действует исключительно в рамках дарованных ему полномочий.

Шиитский фундаментализм, представленный концепцией Р.Хомейни, идеал государственности видит в имамате. Глава государства и общины – имам наделяется абсолютной властью, принимая на себя всю полноту личной ответственности за исполнение норм шариата всеми подданными. Имамом может быть только величайший знаток мусульманского права, и по любым не урегулированным Кораном и сунной вопросам он принимает решения, приобретающие силу закона. Р.Хомейни в «Исламском правлении» предлагает основанную на этих принципах доктрину «веляят-е факих» - модель правления «справедливого факиха» (богослова). Основные идеи «Исламского правления» легли в основу Конституции 1979 года и политического строя Республики Иран.

Помимо отличий, обусловленных принадлежностью к разным течениям ислама, концепции исламского государства А.Маудуди и Р.Хомейни имеют ряд общих положений:

1) Глава государства является главой исполнительной власти, его функции – осуществление на практике законов ислама, административная работа. Поэтому от правителя требуется знание законов, соблюдение справедливости и высокие моральные качества. Мусульмане имеют право свергнуть правительство, нарушающее эти принципы.

2) Законодательная власть в исламском государстве ограничена. Решения избираемых населением представителей подвергаются проверке комиссией ученых-богословов и носят совещательный характер. Кроме того, меджлис (парламент) подконтролен главе государства. Парламентская форма правления считается несоответствующей принципам ислама.

3) Судебная власть приобретает особые полномочия. Отправление правосудия, как правило, рассматривается в качестве приоритетного элемента государственной структуры в

сравнении с законодательной и исполнительной властью. Члены правительства и глава государства не имеют иммунитета перед судом.

4) Критике подвергаются любые проявления диктатуры, так как считается, что власть ограничена религиозным законом. Категорически отрицается принцип монархического наследования власти, хотя предлагается наследование власти потомками пророка Мухаммада или назначение халифом преемника. Признание равенства всех перед Аллахом рассматривается как исходный пункт развития республиканской идеи.

5) В исламском государстве признаются политические права и свободы граждан, гарантируется безопасность проживающим на его территории немусульманам.

6) Основоположники исламского фундаментализма Маудуди и Хомейни считали исламское государство в большей степени соответствующим принципам демократии, чем формы правления западных стран.

7) Создание исламского государства предполагает, в первую очередь, воспитание членов уммы в духе истинной религии. Особая роль в этом процессе отводилась мусульманской интеллигенции. (Во второй половине 70-х гг. Хомейни отказался от идеи реформаторского пути и обосновал необходимость «исламской революции»).

Один из главных парадоксов фундаменталистской концепции исламского государства заключается в том, что, с одной стороны, религия требует полной покорности человека Аллаху, низводит верующего до уровня раба. Но с другой стороны, фундаменталисты подчеркивают полную свободу человека от произвола других людей. Присущий концепциям А.Маудуди и Р.Хомейни утопизм еще больше обуславливает их привлекательность на фоне современных западных режимов, озабоченных борьбой с коррупцией, бедностью, попранием прав и свобод и падением нравов. Поэтому политические доктрины Маудуди и Хомейни до сих пор являются базовыми идеологическими постулатами исламского фундаментализма, хотя их практическое воплощение и привело к частичной дискредитации идеала исламского правления.

Литература:

1. Ислам и политика. М., 2001.
2. Коран. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1986.
3. Ланда Р.Г. Политический ислам: предварительные итоги. М., 2005.
4. Маудуди А. Образ жизни в исламе. М., 1993.
5. Маудуди А. Политическая теория ислама // Отечественные записки. 2003, №5.
6. Салыгин Е.Н. Теократическое государство. М., 1999.
7. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.). М., 1982.
8. Хачим Ф.И. Конституционное право стран Ближнего Востока. Иран, Египет, Израиль, ОАЭ, Ирак. М., 2001.
9. Хомейни Р. Исламское правление. Алматы, 1993.
10. Хомейни Р. Религиозное и политическое завещание. М., 1999.

Организационно-структурный механизм управления межгосударственными конфликтами

Семченков Андрей Сергеевич
ассистент

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

Современное геополитическое противоборство между Россией, с одной стороны, и другими государствами и негосударственными участниками международных отношений, с другой, реализуется в форме конфликтов различного масштаба и интенсивности, способных при определенных обстоятельствах перерасти в локальные вооруженные столкновения и войны. При этом сами государства – источники угроз глобального и регионального уровня для безопасности России – одновременно выступают и инспираторами внутрисударственных и приграничных конфликтов с доминирующими этническим и религиозным измерениями. Последние, как показывает история, нередко организуются и используются заин-

тересованными державами в качестве повода для вмешательства во внутренние дела своих оппонентов, создавая, таким образом, военно-политические кризисы, чреватые дальнейшей эскалацией и переходом к состоянию войны.

Очевидно, что в этих условиях необходимо принимать во внимание существующую взаимосвязь между угрозами локальных и крупномасштабных конфликтов и с ее учетом формировать организационно-структурный механизм по предупреждению данных столкновений и управлению военно-политическими кризисами. Данный механизм управления межгосударственными конфликтами является инструментом политики национальной безопасности и предназначен для решения таких задач, как стратегическое и военно-политическое сдерживание возможной агрессии, дезорганизация союзов и коалиций противника, прямое воздействие на противостоящие государства, делегитимацию их политических режимов, поддержание внутренней политической стабильности в стране, которой адресованы вышеуказанные угрозы.

На уровне федеральных органов исполнительной власти в России решением этих задач и осуществлением соответствующих функций занимаются Министерство обороны, специальные службы, Министерство иностранных дел, Министерство внутренних дел и др. Так, войска и органы военного управления (Генеральный Штаб, командования видов и родов вооруженных сил, оперативно-стратегические командования межвидовыми объединениями на стратегических направлениях) осуществляют меры по стратегическому сдерживанию ядерными силами и силами общего назначения на глобальном и региональном уровнях. Вопросы применения ядерной триады, нестратегических ядерных сил и сил общего назначения, международно-политического, дипломатического, экономического и иного видов обеспечения сдерживания решаются Президентом РФ, Советом Безопасности РФ. Подготовкой предложений по конкретным мерам и действиям в области политики сдерживания занимается межведомственная комиссия по военной безопасности Совета Безопасности России, а информационно-аналитической поддержкой – соответствующий департамент Аппарата Совета Безопасности. Специальные службы внешней, радиоэлектронной, военной разведки, силы специальных операций имеют возможности по непрямому воздействию на общественно-политические процессы в других странах. Министерство иностранных дел и возглавляемая им система дипломатических представительств в состоянии решать задачи по установлению партнерских и союзнических отношений России с другими государствами и противодействию формированию антироссийских союзов, блоков и коалиций, осуществлению мероприятий публичной дипломатии и др.

Организационно неоформленным остается блок обеспечения внутренней безопасности, который мог бы включать взаимосвязанные в настоящее время задачи защиты конституционного строя и общественной безопасности, предупреждения и нейтрализации внутренних сепаратистских, этнополитических, межконфессиональных конфликтов, борьбы с терроризмом и вооруженным экстремизмом.

Вместе с тем, в структуре исполнительной власти отсутствует единый контур управления межгосударственными конфликтами, межведомственной координации для решения этой задачи. По-видимому, целесообразно возложение этих задач на Совет безопасности России и его аппарат, превращение их в высшее звено антикризисного управления в стране. Полномочия по планированию мер и действий политики управления межгосударственными конфликтами могут быть переданы межведомственной комиссии по военной безопасности или по международной безопасности. Первая из них в полной мере могла бы справиться с этой общегосударственной задачей, поскольку управления Генерального штаба уже имеют опыт создания системы по превентивной борьбе с терроризмом, прогнозирования кризисных ситуаций и ведения упреждающих действий, а также исследования собственно проблем предупреждения войн и военных конфликтов. Однако потребуются существенное расширение состава этого органа межведомственной координации, предполагающее включение в него представителей от силовых ведомств, министерств экономического, социального блока, представительств Президента в федеральных округах.

Само планирование мер и действий по управлению межгосударственными конфликтами является частью процесса планирования государственной политики России в целом и должно сводить воедино планы применения вооруженных сил РФ, внешнеполитических мероприятий МИД РФ, деятельности спецслужб, сил и средств внутренней безопасности в

различных кризисных ситуациях (сейчас эта система мер превентивного реагирования на внутренние угрозы в России находится в процессе формирования). Поэтому задачей комиссии и подразделений информационной поддержки становится взаимное увязывание и интеграция планов Генерального Штаба, МИД, ФСБ, МВД в алгоритмы межведомственной деятельности в различных вариантах военно-политической обстановки.

Информационная поддержка работы межведомственной комиссии и решений Совета Безопасности может быть обеспечена как новообразованным центром (по аналогии с существовавшим непродолжительное время Комитетом информации Совета министров СССР), так и уже существующими департаментами Аппарата Совета Безопасности РФ. Центр мог бы выполнять функции анализа информации, поступающей от федеральных органов власти, прогноза развития военно-политической обстановки и внутреннего положения в РФ, взаимодействуя в этом с ситуационными центрами Президента России, Совета Безопасности, представительств главы государства в федеральных округах и др. ведомств.

Селивановские кулугуры¹⁶

**Сергеева Елена Владимировна, Мирошников Иван Юрьевич,
Ефремов Алексей Алексеевич**

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: relig@philos.msu.ru*

Серьезным испытанием для православной культуры стала проведенная патриархом Никоном церковная реформа, приведшая к расколу Церкви. До сих пор не умолкают споры о ее причинах. Были ли виной тому личные амбиции патриарха, или же причиной стала проблема унификации обрядов и забота о централизации государства?

Патриарх Никон вступил на московский патриарший престол в 1652 году. Решением собора 1654 года началось активное исправление богослужебных книг по книгам, привезенным из Греции. Наиболее важными были следующие изменения: вместо двоеперстного крестного знамения было введено троеперстие, служение литургии на пяти просфорах было заменено служением на семи, вместо двоекратного произнесения слова аллилуйя (древнеевр. – «хвалите Бога») стало произноситься троекратное, крестный ход должен был теперь совершаться не по солнцу («посолонь»), а против солнца и т. п.

Даже такие, казалось бы, незначительные обрядовые изменения глубоко затронули чувства многих верующих и оказались принципиальными. В. О. Ключевский считал неоправданной борьбу Никона против старых обрядов и приводил свидетельства, демонстрирующие что сам патриарх не раз позволял себе неоднозначные высказывания в ходе ее проведения: «И те, и другие добры; все равно, по коим хочешь, по тем и служишь» (Крывелев, 1988). Так или иначе, многие противники реформы ушли в раскол. Среди них наиболее ярким полемистом был протопоп Аввакум, закончивший свою жизнь сожженным заживо по приказу царя. Большинство ревнителей старого обряда скрывались в лесах, где устраивали свои поселения и монастыри. Посланные для ареста войска зачастую провоцировали самоожжения раскольников.

На протяжении всей своей трагической истории преследования старообрядцев то стихали, то вспыхивали вновь. Только после ряда указов в 1905 г., гарантировавших свободу совести, у старообрядцев появилась возможность восстановить свои утраченные права (иметь колокольный звон, крестные ходы, создавать общины). На поместном соборе Русской православной церкви в 1971 г. старые обряды были признаны «равночестными» и «спасительными». Этим был сделан серьезный шаг по преодолению раскола.

В рамках деятельности *Лаборатории по исследованию современных религиозных процессов философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова* наша рабочая группа принимала участие в изучении религиозной ситуации в Селивановском районе Владимирской области. В ходе исследования было проведено анкетирование с целью выявления характера религиозности. Однако в живой беседе с местным населением мы столкнулись с представи-

¹⁶ Работа выполнена на средства гранта РГНФ №06-03-18021е (руководитель д.ф.н., проф. И.Н. Яблоков).

телями так называемых «кулугуров». Этот термин жители использовали с оттенком некоторого пренебрежения для обозначения староверов, однако этимологию этого слова объяснить не могли.

В энциклопедическом словаре Брокгауза и Евфрона слово кулугур или калогер (от *καλός* и *γέρων* - добрый старец) - название, с которым в древних греческих монастырях младшие обращались к старшим, более почетным лицам из монашествующих. С течением времени оно сделалось нарицательным. При переводе древних греческих прологов и патериков на славянский язык это слово оставлено без перевода и встречается в них при рассказах об искушениях, бывших даже лучшим из иноков, при изложении их наставлений братии и т. п. В России слово «кулугур» стало наименованием старца - духовного наставника, второго лица после настоятеля монастыря. Видимо, по аналогии им стали обозначать пожилых лидеров общин беспоповцев – наставников и начетников, а затем и всех прочих членов общины. Наконец, в современном словоупотреблении так подчас называют старообрядцев вообще.

В ходе исследования нам удалось установить, в каких деревнях района жили кулугуры и какие специфические черты им присущи. Ряд населенных пунктов Селивановского района полностью принадлежал старообрядцам. Так, например, было с деревней Большое Угрюмово, хотя на сегодняшний день «угрюмовских кулугуров» в ней почти не осталось.

Также мы посетили деревню Переложниково - одно из немногих мест, где старообрядческая традиция еще не пресеклась. Община насчитывает шесть женщин-читалок во главе с *уставщицом*. Имеется молитвенный дом, в котором регулярно проходят моления. Чаще всего именно к читалкам обращаются местные жители для крещения или отпевания. Десять лет назад уставщица освятила новое местное кладбище по старому обряду. Теперь, поскольку нигде поблизости действующих читалок не осталось, за этими бабушками приезжают из соседних деревень: Святцев, Кольцова, Угрюмова.

Попробуем дать общую характеристику «селивановских кулугуров»:

- осеняют себя двуперстным крестным знамением;
- почитают восьмиконечный крест;
- совершают только земной поклон при молитве;
- произносят «аллилуйя» дважды в конце молитвы.

Среди обрядовых действий, которые в настоящее время совершаются селивановскими кулугурами, кроме собственно богослужений в молитвенных домах, можно выделить: крещение, отпевание, освящение воды на праздники. Следует отметить, что в настоящий момент обряд крещения совершается без троекратного погружения.

Большинство внешних проявлений религиозности, связанных со старообрядчеством уже утрачены. Во многих деревнях кулугуров описывают как людей замкнутых и необщительных, связанных множеством норм. Существует легенда о нелюдимости угрюмовских кулугуров, будто бы некогда молодая девушка заблудилась в лесу, и, попав в деревню, испросила воды, однако никто даже не открыл ей дверь.

Бабушки – кулугурки вспоминают, что в прежнее время все строго соблюдали посты, не пили спиртное, не курили. У каждого была своя посуда, поэтому накормить или напоить постороннего человека означало осквернить эти предметы. Пришлым людям не позволялось пройти в избу, они лишь могли присесть на специальную *гостевую лавку*. В случае если кто-либо на время покидал общину и осквернял себя общением со «щепотниками» (так они иногда называют верующих РПЦ), на него по возвращении накладывалась особая шестинедельная епитимья – *прощалица*.

Большинство предметов быта изготовляли сами. Мужчины носили бороды, женщины - простую одежду. Платок повязывали особым образом, «на кромку»: два ближайших конца платка скалывали булавкой - этот способ считался более правильным нежели «*иудина петля*», привычный для нас способ повязывания платка. Кроме того, многие кулугуры самостоятельно накладывали на себя пищевые ограничения: не ели мясного и не употребляли алкоголь.

Последние кулугуры бережно хранят старинные печатные и рукописные книги (Псалтырь, Канон, Кафизма, Часы, Панихидник), лестовки (старообрядческие четки), кадила (так называемая кацея – кадильник с ручкой), продолжают сучить свечи, одевают «на кромку» платки и проводят многочасовые службы в молельных домах.

В памяти некоторых сохранились впечатления о религиозных гонениях в Советский период российской истории, когда изымались иконы и распятия, а чтимые книги приходилось скрывать. Видимо, в это время было сложено апокалиптическое по духу пророчество: «говорили старые люди, что и родные не будут родниться. И будет, что все паутиной обовьют, будут девицы – бесстыжие лица - в штанах ходить».

Однако налицо размывание традиции: во время молений читалки иногда произносят «аллилуйя» троекратно, чтут святых, прославленных после раскола и т.д. К «церковному» православию относятся индифферентно, противопоставляя ему «нашу» веру.

В результате сложилась своеобразная религиозная среда. Поскольку мы столкнулись с ее современным преломлением, проследить ее *эволюцию* представляет серьезную проблему. Собранный нами материал носит *описательный* характер и основывается на беседах с местным населением. Большинство приведенных фактов - результат устных свидетельств. Современные исследователи (например, Торопов) указывают на огромный вклад Владимирской области в развитие старообрядчества, однако сложившаяся в последние десятилетия ситуация изучена слабо. Несомненным представляется отнесение селивановских кулугуров к беспоповцам. Характерный способ крещения позволяет нам провести параллель с так называемым «бабушкиным согласием». Роль бабушек – читальщиц в общине трудно переоценить. Местные жители именуют их даже «кулугурскими попами», что указывает на религиозный авторитет. Группу читальщиц возглавляет уставщик, как правило, тоже женщина; она руководит общиной и координирует религиозную сторону жизни.

В настоящее время старообрядчество в Селивановском районе вымирает вместе с его последними представителями.

Литература:

1. Крывелев И. А. История религий. В 2-х т. Т. 1. - М., 1988.

«Консерватизм» китайского языка как антагонизм идеи глобализации культуры

Силантьева Юлия Александровна

аспирант

Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия

Вид предложения – повествовательное, вопросительное или повелительное – в китайском языке нельзя определить по его интонации. На наш взгляд, предложение китайской речи в этом смысле можно сравнить с Китайской стеной - символом обособленности и независимости государства. Иными словами, в китайском языке интонация речевого предложения, как нечто изменчивое, непостоянное само по себе, а с другой стороны, зависимое от голоса, а не от письма – сущности неприродного происхождения, нивелируется (хотя в китайском языке существуют знаки, которые в европейских языках сигнализируют об определенной интонации). В нашем понимании, это – сохранившийся в языке след консервативности - древней идеи культуры Китая.

Однако, несмотря на отмеченное выше явление интонационной нейтральности предложения как целостности, обратим внимание на тот факт, что в китайском языке различие интонации отдельных слогов несет значимую семантическую функцию. Другими словами, интонация слога – обязательно одного из четырех звуковых близнецов – является в устной речи носителем его значения.

Итак, для нас важно отметить, что слог-слово – своего рода монада – отличается от своих звуковых двойников не только письменным начертанием, но и звучанием. Так, на наш взгляд, человек, согласно идее китайской культуры, имеющий рядом с собой двойников (таких же как он рабочих на производстве, таких же как он подчиненных структуре власти, таких же как он членов семейной структуры и т. п.) сохраняет свои индивидуальные качества.

При этом мы устанавливаем на основе анализа языка, что, по идее китайской культуры, для одного члена государства характерен не один, а минимум три близнеца, что свидетельствует об отсутствии стереотипа роста за счет подавления другого (здесь важно понять принцип данной культуры: не один-на-один как в атомарной системе конкуренции европейской культуры, а один-и-три – налицо качественная разность позиций). Таким образом, мы делаем вывод о том, что китаец, чтобы соответствовать «замыслу» своей культуры, должен

становится личностью не за счет ущемление другого, а главным образом, путем раскрытия собственных потенций.

Отметим, что подобная монадо-видная само-стоятельность слова принципиально невозможна в европейских языках. В них общая интонация предложения не допускает стационарную разность интонации частей. Скажем иначе: неустойчивость, звуковая изменчивость, «демократичность» целого предложения не может допустить наличие внутренних особенностей составляющих его элементов. Напротив, неизменяемость целого, гарантируемая традицией - письмом, способно обеспечить проявление неодинаковостей.

Такова, по нашему убеждению, общая идея китайской культуры, эксплицируемая по следам, хранящимся в языке.

В связи с этим, мы полагаем, что идея китайской культуры противостоит идеи глобализма как тенденции к политической, экономической и социально-культурной унификации мирового пространства.

В контексте данной работы, по нашему убеждению, уместно сравнение явления «глобализации», понимаемой как расшатывание и стирание границ отдельных культурных целостностей, с «предложением» речи. Последнее, повторим, не имея интонационной устойчивости, тем самым «лишает» своих членов возможности интонационного своеобразия. Таким же образом и репрезентирующая идеологию глобализации идея равноправия всех, фактически предполагает упразднение всяких различий, гомогенность. Итак, можно сделать вывод, что китайский язык, а вместе с ним и культура, являются моделью «антиглобалистской» системы.

Моральные парадоксы войны

Скворцов Алексей Алексеевич

старший преподаватель

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: lambis@mail.ru

Война является одним из самых сложных объектов изучения социальной философии. Тем более, непросто этот предмет для этики, ибо крайне трудно в теоретическом усмотрении соединить нравственный мотив и принципиальную антигуманность войны.

Войны считаются едва ли не абсолютным злом. Такой позиции придерживаются этический реализм и отвлеченный гуманизм, не видящие ничего более ценного, кроме спокойного развития общества. Но война – иное измерение человеческой жизни, иная реальность, где ценности мирного общества переворачиваются. Этике легко осудить войну с точки зрения мира; хорошо изучен также вопрос о путях преодоления войн. Однако первая задача нравственной философии - рассмотреть ситуацию, когда война уже идет и, насколько возможно, указать наиболее правильное поведение человека на войне. Каким бы страшным не выглядело вооружённое насилие, нравственная философия всегда исходила из двух важных предпосылок. Во-первых, сражение ведут всё-таки люди, а не звери, т.е. вполне вменяемые, нравственные субъекты. Во-вторых, вся история человечества указывает на наличие нравственных требований, ограничивавших вооружённое насилие. Они, хотя и отличные друг от друга, существовали в любое время и в абсолютном большинстве культур, оставивших после себя письменные источники. Например, в повествовании Тита Ливия о самых ранних временах древнего Рима уже чётко видно разделение войн на допустимые, ведущиеся по правилам, и «грабительские».

Нельзя сказать, что войны есть абсолютное зло, поскольку «абсолютного зла» с философской точки зрения быть не может. Войны тоже могут иметь положительные последствия. Аристотель, например, утверждал, что целью любой войны служит мир, а И. Кант полагал, что посредством войны природа заселила людьми весь земной шар. К тому же, бывают ситуации, при которых невступление в войну будет означать большее зло, чем вступление в нее. В этом случае все ужасы, сопутствующие войне, будут нравственно оправданы, ибо допускаются ради определённых высоких целей. Но какой должна быть эта цель? Для решения этого вопроса в философии с давних пор принято делить войны на справедливые и несправедливые. Под первыми, в зависимости от различных исторических условий, пони-

мались войны, ведущиеся ради защиты отечества от внешнего врага, ради утверждения религиозных святынь, во имя защиты прав человека. Единого критерия не существует, и каждую войну надо оценивать особо. Но основную мысль справедливой войны можно обозначить так: она ведется не в интересах какой-либо группы людей или государства; справедливая война ведется ради торжества жизни над смертью, добра над злом и ради установления долгого, а лучше вечного мира. И, напротив, неправильная война ведется ради сиюминутной выгоды, ради грабежа, насилия как таковых. Немного перефразируя Н.А. Бердяева, можно сказать, что на праведную войну идут умирать, а на неправедную – убивать.

Однако участие в справедливой войне, убеждение в святости отстаиваемых идеалов недостаточно для оправдания войны. Праведной должна быть не только цель, но и средства ее достижения. Здесь на первое место выходят нравственные качества бойцов и командиров. Есть воинские добродетели, прославлявшиеся всеми военными писателями. Это героизм, мужество, чувство ответственности за жизнь других, способность к самопожертвованию. Но есть также не боевые, а нравственные требования, которым, с точки зрения человечности, обязан следовать каждый воин. В случае участия в войне несправедливой – отказаться творить зло, в случае участия в праведной войне – по возможности сводить зло к минимуму: не применять насилия больше, чем это необходимо, не испытывать ненависти к противнику, достойно относиться к пленным; в общем, своим поведением не дискредитировать саму идею справедливой войны, которая лишь по форме является организованным насилием, но по своему содержанию есть коллективное самопожертвование. Как сказал Л.П. Карсавин, «в войне... совершается и такое великое добро, как жертва своею жизнью за других».

Здесь мы сталкиваемся с основным нравственным парадоксом войны: нет ничего страшнее ее, но, где как не на войне возможны настоящие нравственные поступки? Ничто так не ожесточает, как война, но ничто так не учит ценить мирную жизнь, наконец, ничто не вызывает такого неприятия войны, как ужасы самой войны. При этом война способствует сплочению нации, заставляет ее отвлечься от мелочных проблем, вспомнить свои святыни и ценить свое уникальное национальное бытие. Но когда началась война, то наметились робкие тенденции объединения людей самых разных взглядов вокруг идеи сохранения целостности державы. Становится ясно, что политические, хозяйственные разногласия вполне преодолимы, когда речь заходит о судьбе Родины. Разве это последствие не является нравственным?

Таким образом, следует признать глубоким заблуждением мнение, считающее, что на войне не может быть никакой морали: на ней все дозволено. Да, война – страшное событие в жизни любого народа, на ней происходят вещи, противоречащие многим нравственным требованиям, но именно поэтому надо утверждать даже самый минимум добра, встречающийся среди вооруженного насилия. Однако на войне случается иногда не малое, а великое добро. Происходит это в том случае, если воины не преследуют никаких корыстных целей, а напротив, осуществляют коллективное самопожертвование ради мира и жизни людей. Да, трагедия войны состоит в том, что святые цели достигаются насильственными средствами, которые неминуемы. Но если же война невозможна без насилия, то надо, во-первых, заставить насилие служить добру, во-вторых, по возможности ограничить его. Именно этим отличается война от вооруженного разбоя и терроризма.

Миф — Бренд — Интернет

Скитер Антон Геннадьевич

студент

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

E-mail: anton.skiter@gmail.com

Данное исследование — попытка выяснить, какой облик принимает *миф* в современности, а также - сохраняется ли мифологическое сознание и восприятие мира в современном обществе потребления.

Представители различных научных школ заостряют внимание на разных аспектах мифа. Так Рэглан, представитель кембриджской ритуальной школы, видит в мифах прежде

всего их сакрально-ритуальную составляющую, определяя мифы как ритуальные тексты. Кассирер говорит о их символичности. Лосев указывает на совпадение в мифе общей идеи и чувственного образа. Афанасьев называет миф древнейшей поэзией. Барт полагает миф прежде всего коммуникативной системой. Именно благодаря многогранности мифа его сложно спутать с чем-либо другим.

Таким образом можно заметить, что в обществе потребления *миф*, во многом, воплотился в *бренд* - феномен появившийся лишь в XX веке. Именно бренд обладает теми свойствами и атрибутами мифа, которые выделяют все последовательные разработчики теории мифа от К. Леви-Стросса до Р. Барта. Например, бренд отвечает таким требованиям как синкретизм отражения, слияние реального и идеального, которые предьявляет А.В.Гулыга в работе «Миф как философская проблема».

Бренды — «живые» мифы, они творятся у нас на глазах. Происходит процесс целенаправленного создания мифического пространства вокруг определенной вещи. Причем данный процесс в наиболее развитых случаях приобретает обратную направленность — сначала создается бренд-миф и лишь затем в его рамках создается вещь. Вещь, отринутая от своего функционального содержания, но полностью, в силу своего происхождения, вписывающаяся в заданные рамки мифа и материально подтверждающая его реальность. Вещи, созданные таким образом, позволяют приобщиться к эмоциям, которые транслируют бренд, погрузиться в мир мифа.

Далее начинается процесс отчуждения вещной составляющей от бренда. Бренд старается оторваться от мира вещей для того, чтобы полностью избавиться от недостатков, которыми неизбежно обладают реальные предметы (тенденция, очень ясно описанная, например, в книге Наоми Кляйн «No logo»). В своём предельном воплощении бренд без вещи — это чистая эмоция, настроение. Но для того чтобы существовать такому рафинированному бренду требуется некое особое пространство.

Современный мир мифов, в предельном рассмотрении, имеет вполне реальное воплощение: это новейшие глобальные информационные системы — пространство, где кроме идей и мифов нет, по сути, более ничего. Единственным наполнением WWW являются идеи. Причем, в отличие от книг, в WWW неустанно идет обновление этого пространства, что является характерной чертой современной ИП (информационной парадигмы). Каждый сайт — попытка создать пространство бренда, его тело, в котором все подчиняется определенной концепции, заданной создателем сайта. Новости сайта — это информация мира, который вписывается в этот миф или солидарен с ним, это то пространство, в котором визуальные моменты подчеркивают содержание. Но наиболее показательны ссылки, предоставляемые сайтом, — это и есть ойкумена его создателей.

Таким образом выстраивается концептуальная культурологическая модель для описания функционирования структур мифологического сознания в современном мире, позволяющая с новой точки зрения посмотреть на процессы, происходящие в обществе потребления, по-новому попытаться осмыслить основные тенденции и проблемы современной культуры и культурологии.

Античная эстетика и античная культура: первичная феноменология и диалектика эйдоса в историческом бытии (к эстетической концепции А.Ф. Лосева)

Скороварова Евгения Викторовна

магистрант

Восточноукраинский национальный университет имени В. Даля

E-mail: philosophne@yandex.ru

Вопрос о том, что есть такое античная эстетика как целостный тип в своём отношении к породившему её культурному типу обычно рассматривается как субординационный вопрос, в рамках которого античная эстетика предстаёт как носитель тех или иных идей, представлений и концептов, как выразитель, а не как активный деятель. В таком случае, возникает вопрос: где-то исходное единство эстетики и культуры, благодаря которому Античный Космос всё-таки выступает как эстетический?

Эстетическое выступает как собирательное понятие относительно таких понятий как «прекрасное», «безобразное», «возвышенное», «низменное», «трагедийное», «комедийное»

и т.д. В таком случае референция понятия «эстетическое» должна относиться к контекстуальному условию вышеперечисленных понятий. Условие и контекст – вот те две исходные путеводные нити, относительно которых возможно сконструировать эйдетику Античного Космоса.

В рамках феноменологической диалектики А.Ф. Лосева эстетическое как условие предстаёт в виде *символического выражения как конституирования художественной формы*, что означает тождество логического и алогического, смысла и мёна, в сфере эйдетической самоорганизации со стороны объекта. Под эйдосом Лосев понимает сущность как таковую, чьё бытийное становление требует манифестации сущности в энергичное поле взаимодействия субъекта и объекта, чьи отношения определяются интенциональными актами сознания, где объект (Нозма) конструирует определённые формальные опоры, содержательно наполняющиеся и конкретизирующиеся установками субъекта (Ноззис). Кроме таких феноменологических конструкций сознание так же содержит диалектические, отражающие саморазвитие эйдоса в гносеологическом поле.

В «Диалектике художественной формы» Лосев из постулирования Одного как первоначального отношения эйдоса к самому себе выводит категорию выражения, для которой феноменологически важны понятия «факта», «чистого смысла», «интеллигенции» и «имени», которые определяют внутреннюю конфигурацию художественной формы в её отношении к самоорганизации эйдоса. При доминировании в выражении того ли другого понятия относительно сущности обнаруживается особая форма эстетичного (эйдетическая, мифическая, персонная, символическая), в которой дается художественная форма, благодаря чему возможная типология искусства, которую отрицал, также постулируя эстетическое как выражение, Б. Кроче.

Первым эйдетическим отношением к художественной форме будет самоопределение, различение и установление внутренней стабильности, ставшести, возможности фиксации эйдоса относительно самого себя вне самого себя, которое охватывает и субъекта, и объект.

По всей видимости, А.Ф. Лосев полностью разделял тезис Гегеля о логическом тождестве начал как мышления, так и истории, так как вся его «История античной эстетики» посвящена рассмотрению интеллигентной, самосознательной, фиксации первого отношения выражения эйдоса, то есть эстетическому ноззису. Эйдос выражается в начале своего исторического развития (начало истории это начало чистого познания) как самоактуализированный и самодостаточный объект, понимаемый в виде чистого сущего, не подверженного модификациям. В таком случае само первичное познавательное отношение к эйдосу, к сущности, непосредственно определяемое неартикулированной, латентной феноменологией и диалектикой (которая в своём античном виде наиболее полно представлена у Платона, Аристотеля и Плотина), будет эстетическим, так как объект даётся в своей выраженной дифференцированной ставшести, то есть в пластичности и скульптурности, которые требуют не только познания, но и оценивания.

Отсюда следует, что контекстом, где эстетическое выступает как условие, будет культура, место, где объективирование эйдоса принимает чувственные конкретные формы – это конкретные произведения искусства, коррелирующие античное самосознание, интеллигенцию, укореняющие гносеологические акты в том пространстве представления и переживания, которое выражается в культурном архетипе античности о скульптурно упорядоченном Космосе как предельном идеале. Неартикулированная в античном философском дискурсе эстетика как наука о выражении (в лосевском понимании – о выражении стихии смысла во вне-смысловой стихии, интеллигибельных упорядоченных общностей в чувственных хаотических данностях) подчинена античной художественной форме как своему ментальному корреляту – и отсюда античная художественная форма подчинена античной эстетике как своему интеллектуальному корреляту. Античная эстетика выступает как активная структурообразующая часть античной культуры, которая схватывает феноменологию и диалектику первичного отношения эйдоса в выразительной сфере, тем самым создавая контекст интеллигентной стороны становления эйдоса, которая позволяет отойти от объектного понимания эстетического и перейти к субъектному, то есть продолжить историю эстетики и культуры.

Эстетика, тем самым, есть не просто некая смысловая деятельность – это ещё и некая жизнедеятельность.

Литература:

1. Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы / Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995 – с. 5-296
2. Лосев А.Ф. История эстетических учений / Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995 – с. 321-404
3. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука / Бытие – Имя – Космос. – М.: Мысль, 1993. – с. 61-612
4. Лосев А.Ф. Философия имени / Бытие – Имя – Космос. – М.: Мысль, 1993. – с. 613-801
5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993 – 959 с.
6. Лосев А.Ф. Самое само / Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – с. 299-526
7. Лосев А.Ф. История античной эстетики в 8 т. – Харьков: Фолио; М.: «Издательство АСТ», 2000

Медиация и идентичность в сфере повседневности

Смолина Анастасия Николаевна

доцент

Волгоградский Институт бизнеса, Волгоград, Россия

Email: vatari@inbox.ru

Для современной культуры проблема восприятия, понимания и осмысления колоссального объема информации, с которым мы сталкиваемся, - это проблема создания эффективных технологий ее сжатия, концентрации, что должно увеличивать скорость и объем передаваемой и получаемой информации. Увеличение скорости и плотности информационного потока как характерная черта современности исследовалась в разных аспектах Г. Зиммелем, Г. Люббе, П. Вирилио, Дж. Агамбенем, М. Эпштейном и др. В результате несовпадения информационной массы, накопленной человечеством к настоящему времени, с информационной вместимостью отдельного человека возникает кризис идентичности и образуется т.н. «травма постмодерна». Решить проблему соотношения одномерности единичного сознания и многомерности информационного потока призваны различные системы медиации, прежде всего, масс-медиа и Интернет.

Во всех информационных системах, вербальных и иконических, слово, занимающее минимальное пространство (или минимальное время), должно выражать максимальную полноту информации и, таким образом, выполнять сберегающую функцию в отношении реального и информационного пространства/времени. Пространство сжимается до минимума (в пределе – до виртуального пространства), вмещающего максимум информации, представляющей собой современный эквивалент времени. Таким образом, технологии сжатия информации можно с уверенностью назвать технологиями ускорения времени.

Поэтому в плане повышения эффективности коммуникации возникает 2 пути: либо постоянное создание новых технологий, методов эффективной концентрации информационного объема, либо (ре)конструкция и редуцирование информации до «мифологической» простоты. Последнее означает возвращение мифологического мышления в качестве повседневной практики современного обывателя, что позволяет ему не тратить время и силы на интерпретацию информации, поскольку она поступает уже в упорядоченном виде, наделенная смыслом. Таким образом, помимо собственно информационного message в употреблении обывателя в качестве «бесплатного приложения» поступает картина мира и причастность общему смысловому полю.

Как известно, Ю. Лотман выделял 3 вида информационного взаимодействия систем: полное растворение; информационное, но не физическое уничтожение; сохранение физической и информационной автономии системы (последняя обладает способностью быть собственной информационной «пищей»). Однако во всех случаях любая система всегда является универсальным Другим, в отношении которого (само)определяется вторая система. Для дальнейшего развития этой системы вопрос состоит в том, является ли контекст Другого для нее безусловным (признаваемым в качестве реально существующего, в отношении которого возможны прагматика и стратегия, ведущие к одному из видов взаимодействия) или условным (не существующий как реально достижимый, в отношении которого невозможно прагматическое действие, а возможно лишь проектирование в горизонте заданного им

смысла). В последнем случае правильнее будет говорить о горизонте Абсолютно Другого, или «метаконтексте» в отличие от всегда контекстуального (реально существующего) Другого.

В ситуации постоянного (ре)конструирования, реинтерпретации и даже искусственного создания событий средствами масс-медиа проблема сохранения этого горизонта, или метаконтекста, является крайне актуальной. Контекст всегда содержит и передает информацию, уже наделенную смыслом, структурой, уже содержащую схему ее понимания (восприятия и усвоения), поэтому функции медиатора-посредника всегда контекстуальны, тогда как метаконтекст можно назвать первоисточником смысла, который мы, однако, никогда не получаем в чистом виде (т.е. вне контекста, вне интерпретации).

Так как медиатор теперь выполняет функцию не просто передачи некоего «изначального» смысла, но сам конструирует смысл, то медиатор перестает быть просто посредником, но начинает трансформироваться в первоисточник смысла. Поскольку обыватель не склонен рефлексировать и отделять *medium* от *message*, постольку медиатор успешно присваивает себе роль и функции первоисточника.

Таким образом, в медиации мы выделяем 2 модуля: первоисточник, или метаконтекст, и собственно медиатор-посредник, всегда находящийся в контексте (социальном, историческом и т.п.). При этом оба модуля медиации сохраняются на повседневном уровне сознания в противоречивом, но при этом вполне синкретичном ощущении обывателя: «всем заправляют СМИ», но «за всем этим кто-то стоит». Однако страх оказаться под властью СМИ как медиатора, присвоившего функции «демиурга», чаще всего оказывается меньше, чем страх непричастности информационному потоку, который, хотя и узурпирован «демиургом», по-прежнему исходит от некоего «творца», с которым медиатор продолжает быть мифологически связанным.

В свою очередь, синкретизм роли медиатора (демиург=творец) свидетельствует о неспособности (нежелании, отсутствии необходимости и т.п.) разделять первоисточник и посредника, метаконтекст и контекст, оригинал и копию, истину и правду, etc., поскольку способность к таким дифференциациям выходит за пределы способности обывателя мыслить антагонистическими категориями («бинарными оппозициями»).

Сохранение в культуре и в сознании отдельного человека этого метаконтекста, условного горизонта, который никогда не может быть схвачен прагматически, является пространством той подлинной свободы, вынесенности в трансцендентное, которая позволяет преодолевать локальность любого контекста. Сохранение метаконтекста является трудной задачей, требующей постоянного обновления и совершенствования мыслительных и социокультурных практик, так или иначе связанных с проблемой идентичности, поскольку именно метаконтекст выступает для культуры и индивидуального сознания как горизонт выстраивания идентичности. Подмена же его контекстом (о чем свидетельствует трансформация роли и функций медиатора) способствует общей дезориентации в процессе самоидентификации.

Литература:

2. Агамбен Дж. (2000). *Apostolos* (из книги «Оставшееся время: Комментарий к «Посланию к римлянам») / Пер. с итал. С. Козлова // НЛЮ, № 46. С.49-70.
3. Бодрийяр Ж. (2000). *Символический обмен и смерть*. М.: «Добросвет».
4. Вирилио П. (2002). *Информационная бомба. Стратегия обмана* / Пер. с фр. И.Окуновой. М.: «Гнозис», Фонд "Прагматика культуры".
5. Деррида Ж. (2000). *О грамматологии* / Пер. с фр. Н. Автономовой. М.: «Ad Marginem».
6. Левинас Э. (1998). *Время и Другой. Гуманизм другого человека*. СПб.: ВРФС.
7. Лотман Ю.М. (1993). *Избранные статьи в 3 т. Т.3*. Таллинн: «Александра».
8. Люббе Г. (1994). *Историческая идентичность* // *Вопросы философии*, №4. С.108-113.
9. Эпштейн М. (2001) *Информационный взрыв и травма постмодерна. Посвящается Мальтусу* // <http://www.russ.ru/antolog/INTELNET/samooch1.html>

Перенос столицы государства как исследовательская задача политической науки

Снегирев Андрей Викторович

студент

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

Анализ отечественного и зарубежного политического опыта показывает, что существует несколько причин переноса столицы государства – его главного города, являющегося местом пребывания высших органов власти и управления, центральных учреждений и ведомств (Советский энциклопедический словарь, 1979).

Одними из ключевых оснований для переноса столиц, а тем самым – фактически образования новых столичных городов, являются геополитические. Так, перенос столицы России из Москвы в Санкт-Петербург, который осуществил Петр I в 1712 г., в большей степени носил геополитический характер (борьба за выход к Балтийскому морю, укрепление позиций страны в войне со Швецией, создание «окна в Европу» и т.д.).

Другая причина переноса столиц – экономическая. Например, в Бразилии сейчас столицей является сравнительно небольшой городок Бразилиа, хотя раньше (до 1960 г.) ею был огромный, процветающий город – Рио-де-Жанейро. Решение перенести столицу в этой стране возникло в том числе из-за желания рассредоточить политическую элиту и экономический потенциал.

Необходимостью придать новый импульс развитию территории страны руководствовались и правительство Нигерии, перенесшее в свое время столицу из Лагоса в Абуджу – город, в котором в тот момент не было ни одного каменного здания. Интересно, правда, что до сих пор подавляющее большинство нигерийцев, равно как и граждан других государств, считают столицей именно Лагос.

Можно привести другие примеры удачного переноса столиц, в основе которого лежали самые разнообразные причины (исторические, социокультурные и т.п.).

Наряду с переносом столиц, существует практика частичного разделения столичных функций. Она находит свое воплощение в переводе центральных органов власти и управления из столиц в другие города страны. Мотивом этого может быть стремление национальных правительств или к модернизации и развитию «старых», «традиционных» территорий, или к освоению новых пространств, или к усилению стратегически значимых регионов страны, имеющих в том числе геополитическое значение.

Например, сейчас обсуждается идея переноса Конституционного Суда РФ в Санкт-Петербург. Это, как полагают сторонники данного проекта, повлечет за собой переезд туда соответствующих государственных чиновников, а значит, возникнет необходимость создания необходимой инфраструктуры, что явится позитивным импульсом к развитию самого города. Еще один аргумент в пользу переноса ряда столичных функций в Санкт-Петербург, а следовательно, в пользу их децентрализации – необходимость снижения коррупции, ликвидации каналов теневого влияния на власть.

Другой пример – выдвинутый в 2004 г. в Государственной Думе законопроект о переносе некоторых столичных функций в восточную часть России. Обоснованием этого мероприятия для парламентариев послужила необходимость более стремительного развития Дальнего Востока и Сибири, куда сначала должны были переехать чиновники, а затем – представители деловых кругов. Однако данный законопроект не был поддержан. Видимо, сказалось в том числе нежелание самих парламентариев покидать ставшую для них родным городом Москву. Очевидно также, что только лишь перенос столичных функций не решит проблемы освоения Сибири и улучшения демографической ситуации в этом регионе. Для этого необходим целый комплекс мер, среди которых перенос столицы будет лишь вспомогательным шагом.

Интересен опыт ФРГ, где Конституционный суд находится не в столице государства – городе Берлине, а в Карлсруэ, тогда как Центральный Банк – во Франкфурте. Это – один из примеров децентрализации власти, которая, с одной стороны, существенно увеличивает расходы на обеспечение работы государственных институтов, но, с другой стороны, является стимулом для развития городов и регионов в целом.

Наряду с экономическими, разделение столичных функций или образование новых столичных городов может осуществляться по внутривнутриполитическим причинам, одна из которых – необходимость консолидации общества, сплочения нации, преодоления существующих в стране социально-политических, этноконфессиональных, культурных, внутри- и межэлитных противоречий. Источником возникновения последних, помимо деятельности основных акторов политической сцены – государства и его учреждений, центральных и местных политических лидеров и элит, структур гражданского общества и др. – могут быть географические, природно-климатические, ресурсные, экономические, демографические, социокультурные, экологические и т.п. дисбалансы образующих территорию страны регионов.

В частности, весьма интересным для научного исследования является пример образования столицы США. Город Вашингтон создавался именно для выполнения столичных функций. Причем местоположение выбиралось отнюдь не случайно: город находится на границе двух штатов, становясь своеобразным связующим звеном, и именно этот фактор оказался решающим для наделения его в 1800 г. столичными функциями.

В Южно-Африканской республике столицей государства и местопребыванием президента является Претория, местом расположения парламента – Кейптаун, а центральных финансовых учреждений – Йоханнесбург. Это призвано способствовать определенной федерализации унитарного государства, состоящего из девяти провинций, расширению их внутренней автономии, сужению поля для разного рода конфликтных ситуаций внутри страны.

Православная церковь в Финляндии (по данным интервью)

Соколова Анна Дмитриевна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: kosoloffa@rambler.ru

Положение Православной церкви в Финляндии заслуживает отдельного обсуждения по ряду причин. Во-первых, потому, что это опыт позднего и сравнительно успешного распространения православия, а во-вторых, потому, что в отличие, например, от России с ее многовековой историей православия, в Финляндии православие является одной из двух (наряду с доминирующим лютеранством) государственных религий. Летом 2005 года нам удалось посетить город Оулу на севере Финляндии и провести интервью с несколькими представителями общины прихода Церкви Святой Троицы Православной Церкви Финляндии: отцом Раймо Киискиненем, настоятелем прихода г. Оулу, Лаурой Ахо, регентом хора, и Кирши Наакка Раутиаинен, преподавателем православия в школе. Ниже суммарно излагается содержание проведенных интервью.

Православие проникло в Финляндию около 200 лет назад из России. Сейчас это вторая по величине религиозная организация страны после лютеранской церкви. Православное население Финляндии составляет около 60 тысяч человек. Это примерно 1.5% населения. Следующая по величине – католическая церковь, 7-8 тысяч человек, но среди них много иностранцев. Финскую православную церковь составляют четыре епархии с центрами в Хельсинки, Куопио, Оулу, а также епархия Лапландии. На все четыре епархии приходится 25 округов (приходов). В епархии Оулу четыре таких округа. В этом округе находятся три церкви (в Торнио, в Кеми и в Оулу) и четыре часовни (в Варейеки, Виханти, Хаукипудас и в Мухос). Еще одна церковь сейчас строится в Куусамо, на самом востоке округа недалеко от границы с Россией. В округе всего два постоянных священника, которым приходится ездить в разные церкви на службу. Помимо этого есть еще два священника, которые работают не все время. Один из них – архитектор, другой – пенсионер. Они помогают во время праздников. Наибольшей популярностью православие пользуется в Карелии, которая входит в состав епархии с центром в Куопио.

В церкви г. Оулу, помимо праздничных служб, проходит три службы в неделю: в среду и в субботу вечером и в воскресенье утром. На службе в среду обычно бывают 20-30 человек, в субботу – около 50, а в воскресенье от 80 до 120 человек. По закону евхаристия совершается каждое воскресенье. Все верующие должны быть зарегистрированы (Например, в приходе Оулу зарегистрировано 2500 человек, но далеко не все они посещают службы). Все эти люди должны быть крещеными. Это связано с тем, что в Финляндии все верующие

должны платить специальный налог. Каждая епархия сама устанавливает размер налога. В Оулу, например, он составляет 0.17% от суммы доходов, в епархии Хельсинки – 0.15%, а в епархии Куопио – 0.2%. Обычные государственные налоги составляют при этом от 30 до 50% в зависимости от суммы доходов. Государство собирает этот налог, а потом отдает его церкви в качестве субсидий.

Служба в церкви ведется на финском языке. Периодически службы поводятся на русском языке. По благословению Патриарха Константинопольского Финская Православная Церковь живет по Григорианскому календарю. У прихода довольно много экуменических контактов с лютеранской, и католической церквями. Каждый месяц проводятся совместные экуменические службы для православных, католиков и лютеран. Они проводятся по очереди священниками трех конфессий. На этих службах не бывает причастия, но священник читает проповедь. Несмотря на это, церковь воздерживается от контактов с американскими протестантскими организациями. При церкви есть клуб молодой матери, молодежный клуб и клуб для детей до 10 лет.

Во всех школах Финляндии есть уроки религиозного воспитания. Существуют три разных курса: православие – для детей из православных семей, лютеранство – для детей из лютеранских семей, этика и история религии – для детей из атеистических семей или принадлежащих к другим конфессиям. Родители сами выбирают, какой из курсов будет посещать ребенок. Поскольку православие является государственной религией, возможность посещать занятия предоставляется всем желающим, независимо от количества желающих в каждой конкретной школе.

В Финляндии православие преподается в школе с первого по девятый класс. В первом и втором классах ученики знакомятся с православной церковью, с традициями и преданием. В этот период ученики должны ближе познакомиться с членами своего прихода, а также ознакомиться с церквями других конфессий, особенно с лютеранскими, расположенными по соседству. Основной упор делается на то, чтобы привить детям толерантность и дружелюбное отношение к другим людям, независимо от их вероисповедания. Основой для этого является Библия, хотя более подробное знакомство с текстом святого писания происходит позже – в 3-4 классах, на второй ступени религиозного образования. На этом этапе ученики не только подробно знакомятся с текстами Ветхого и Нового Заветов, но и узнают многое о православных праздниках и таинствах. Помимо этого, в этот период обсуждаются этические вопросы православной веры. На пятом и шестом годах обучения ученики изучают учение Иисуса Христа на более высоком уровне, изучают основные догматы православной церкви, знакомятся с учениями других христианских церквей и других религий. В седьмом классе школьники изучают церковную историю, отношения между различными православными церквями и экуменическое движение. Восьмой год обучения посвящен изучению истории Финской Православной церкви, а также религиозности населения Финляндии и влиянию религии на жизнь человека. Помимо этого школьники узнают больше о мировых религиях. Последний, девятый год обучения посвящен обсуждению этических вопросов.

Ресурсы как источник власти: логический анализ

Сотникова Ксения Владиславовна

студент

Киевский Национальный Университет им. Т. Шевченка, философский факультет, Киев, Украина

E-mail: lynxxx@list.ru

Феномен власти является довольно-таки многоаспектным явлением. Это прослеживается хотя бы по той причине, что до сих пор нет одного единственного, общепринятого определения самого понятия власти.

Множество существующих на сегодня концепций власти можно разделить на две большие группы: реляционистские и системные. Первые рассматривают власть как в первую очередь отношение между индивидами, вторые — как элемент системы.

Но даже в рамках каждой из групп нельзя говорить о наличии единого подхода к трактовке предмета исследования. Так, в рамках реляционистского направления можно выде-

лить такие подходы как силовой, каузальный, конфликтный, теорию обмена ресурсами, теорию распределения зон влияния и т.п.

Подобное многообразие взглядов способствует разностороннему анализу власти, хотя и влечёт за собой отсутствие единого мнения.

Однако при исследовании известных на данный момент концепций всё же можно выделить некоторые факторы, определяющие возможность возникновения власти одного индивида над другим. Среди них можно назвать, в частности, интенциональный характер властных отношений, определённую нормативную систему, в рамках которой происходит взаимодействие, — а также некоторые ресурсы власти.

Рассмотрение феномена власти будет неполным, если упустить из вида внутренние состояния как носителя власти, так и подчинённого, — обуславливающие их поведение. Такие состояния представляют собой интенциональный фон, некоторые когнитивные схемы, которые и определяют действия индивидов в разных ситуациях.

Применяя к анализу методы логики можно вычленить логико-когнитивные схемы, присущие субъекту и объекту власти.

Плодотворное поле для логического исследования представляют собой как интенциональный, так и нормативный и другие аспекты властных отношений. Однако в данной статье хотелось бы сосредоточить внимание на ресурсах власти.

Обобщая ряд определений, можно очертить понятие власти следующим образом: *власть — это способность одного индивида добиваться изменения в поведении или сознании другого в желательном для себя направлении.*

Это способность базируется именно на наличии необходимых ресурсов. При этом следует различать внутренние ресурсы (знания, умения, физические данные — словом то, что коренится в человеческой природе) и внешние (наличие вещей и внешних условий). При этом способность может остаться нереализованной даже при полном наличии внешних ресурсов, — именно это и характерно для человека, так как в противном случае не было бы отличия от физических или химических свойств вещей неживой природы, которые *необходимо* реализуются при благоприятных внешних факторах. Для человека же необходим момент *намерения*. В связи с этим при формализации следует, во-первых, ввести различение по интенциональному критерию.

MxA — x может A (как наличие внешних ресурсов)

$[M]xA$ — x может A (как наличие внутренних ресурсов)

во-вторых, для того чтобы показать, что используются оба типа ресурсов, можно также ввести оператор M .

Ранее, формализуя определение власти, можно было записать следующее:

$Mx(WxA \wedge WxDyA \wedge MxDyA) \rightarrow Power(x, y, A)$

(x имеет власть над y в отношении A , если x может добиться того, чтобы y сделал A)

Теперь же есть возможность построения логико-когнитивных схем с учётом вышеуказанного различения, — а значит и углубить анализ.

Например, одним из необходимых условий того, чтобы акт властного влияния состоялся, является вера субъекта власти в свою возможности повлиять на другого.

$[M]xDx(DyA) \leftrightarrow Vx(MxDx(DyA))$

Если же у индивида есть требуемые в ситуации физические способности или знания, — но он не подозревает об этом или просто не умеет ими воспользоваться, — такую ситуацию можно обозначить как $[\sim M]xA$, поскольку внутренних ресурсов оказалось недостаточно.

Следует подчеркнуть приоритет внутренних ресурсов над внешними. Даже при отсутствии чёткого плана действий, при опоре на интуицию, — для достижения цели всё равно необходимы опыт, знания и умения. Более того, простое обладание внешними ресурсами совершенно не обязательно приводит к власти, тут всё равно не обойтись без набора знаний (например, вооружённый человек не имеет никакой власти над безоружным, если не знает, как воспользоваться своим ружьём).

В силу этого можно вывести, в частности, такие соотношения:

$MxDx(DyA) \leftrightarrow MxDx(DyA) \wedge [M]xDx(DyA)$

$MxDx(DyA) \wedge Wx(DyA) \rightarrow Power(x, y, A)$

$MxDx(DyA) \rightarrow \sim \square Power(x, y, A)$

и т.д.

Таким образом, применение к анализу власти методов построения логико-когнитивных схем, а также и детальное рассмотрение ресурсов как источника власти позволяет чётче очертить условия, необходимые для возникновения власти одного индивида над другим.

Литература:

1. Ишмуратов А.Т. (1989) Логические схемы интенциональных структур // Структура и смысл. — К.: Наукова думка.
2. Ледяев В.Г. (2001) Власть: концептуальный анализ. — М.: «Российская политическая Энциклопедия» (РОССПЭН).
3. Ледяева О.М. (1992) Понятие власти // Власть многолика. — М.
4. Осипова Е.В. (1989) Власть: отношение или элемент системы? (реляционистские и системные концепции власти в немарксистской политологии) // Власть: очерки современной политической философии Запада / В.В. Мшвениерадзе и др. — М.: Наука.
5. Blau P.M. (1967) Exchange and Power in Social Life. — New York-London-Sydney.

Политический идеал русского государства К.С. Аксакова

Степанова Юлия Анатольевна

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: jantsF@yandex.ru

Идеолог русского славянофильства Константин Сергеевич Аксаков (1817-1860) в социально-исторических работах доказывал, что наиболее оптимальной формой правления для России, способствующей ее благосостоянию и развитию, соответствующей русской истории и русской народности, является самодержавие. В его работах посвященных устройству государства можно выделить следующие характерные черты идеальной организации государственной власти, а так же критерии идеального правителя:

- народность власти. По мнению Аксакова, правитель русского государства считается законным, если он выбран на Земском Соборе, то есть призван «землей» (народом), или же он является прямым наследником такого правителя.

- неограниченность власти правителя. Идеолог славянофильства понимал самодержавие как форму единоличной, неограниченной власти монарха, которая олицетворяет волю русского народа, не стремящегося к государственной власти и не желающего своими условиями ограничивать правительственную власть.

- взаимное невмешательство народа и государства в дела друг друга. При идеальном устройстве между государством и народом существует отношение взаимного невмешательства: народ не вмешивается в правительство, в порядок управления; государство не вмешивается в жизнь и в быт народа, не заставляет народ жить насильственно, по сделанным от государства правилам. Со своей стороны народ обязуется выполнять государственные требования, снабжать государство средствами и людьми, когда они необходимы.

- отсутствие бюрократии как промежуточного звена между правителем и народом.

- высоконравственный облик правителя. Правитель должен соответствовать идеалу православной личности. Он должен обладать следующими нравственными качествами: быть кротким, милостивым, незлопамятным, немстительным, правдолюбивым, быть врагом всякой неправды, правосудным к боярам и отцом для своего народа. Идеальному правителю должна быть присуща определенная житейская мудрость, которая заключается в следующем: понять дух народный, который должен стать постоянным путеводителем правительства в организации жизни страны. Так же, глава государства должен всеми мерами и силами способствовать тому, чтобы страна и народ, которыми он управляет, могли достигнуть своего назначения и совершить свое благое дело на земле. Подвиг общественный для правительства заключается в том, что оно обеспечивает для народа нравственную жизнь и блюдет его духовную свободу от всяких нарушений.

- широкие социальные функции государства. Главным лозунгом власти Аксаков считает «Правительство существует для народа, а не народ для правительства». Поэтому к государственным функциям и обязанностям он относит следующие: защита и охрана жизни

народа, всяческое обеспечение его жизнедеятельности, доставление ему всех способов и средств, чтобы процветало его благосостояние, что бы он мог выразить своё значение на земле и исполнить своё нравственное призвание. Администрация, судопроизводство и законодательство – вот сферы государственной деятельности. Особо подчеркивал Аксаков обязанность государства охранять свободу общественного мнения.

Дифференциация понятия ценность в структуре познания

Стрельцова Анастасия Сергеевна

соискатель

Национальный Университет Узбекистана им. М.Улугбека, Ташкент, Узбекистан

E-mail: ast0723@yandex.ru

На протяжении тысячелетий одной из важных сторон человеческого бытия в мире является познавательная деятельность, которая, в конечном счете, отвечает фундаментальным интересам человека, связанным с реализацией своей сущности, смысла своего бытия. Человек познает объективный мир не как посторонний созерцатель. Он вкладывает в познание свои цели, свои устремления и познает окружающую действительность и себя через активное его преобразование. Поэтому познание человеком природы в этом смысле всегда опосредствовано его практикой. Как и всякая человеческая деятельность, познание организуется по социо-культурным законам, которые детерминируют различные формы познания как явления, вызванные общественно-историческим и культурным развитием. И вместе с тем во все эпохи в познавательной деятельности присутствовал один универсальный – надкультурный и надисторический – мотив: достичь знания об объективных характеристиках мира. Другими словами познание – это обусловленный, прежде всего, общественно-исторической практикой процесс приобретения и развития знания, его постоянное углубление, расширение и совершенствование. То есть это такое взаимодействие объекта и субъекта, результатом которого является новое знание о мире.

Понимание и объяснение производства, характера функционирования и развития знания предполагают рассмотрение в качестве объекта анализа не только познавательных, но и культурных, психологических, ценностных и духовно-практических характеристик этого знания. При этом необходимо учитывать, что социокультурные факторы вовлекаются в самую ткань научного исследования, в той или иной форме включаются в процесс формирования научных теорий. Последнее делает невозможным проведение сколько-нибудь определенной границы между научным знанием и социокультурным окружением. Через философско-мировоззренческие идеи, ценности, идеалы научного знания рассматриваемое окружение оказывает влияние на познавательный процесс.

Рассмотрение ценностного аспекта познания предполагает обращение к предельно общему определению понятия "ценность", которое сразу же выявляет его амбивалентность. Наиболее часто в классической философии (например "идолы рода" у Бэкона) под ценностями понимают акты переживания, симпатии, антипатии и т.д., настолько пронизанные эмоциональным содержанием, что даже термин "ценностное суждение" как явно рациональный становится совершенно бессмысленным. Именно по отношению к такого рода ценностям карнаповское и веберовское требование свободы от ценностей представляется совершенно оправданным. Но, однако, под ценностями также понимаются материальные и идеальные объекты, способные удовлетворять какие-либо потребности человека, общества, служить их интересам и целям. Ценность представляет собой объективную значимость явлений (вещей, идей, процессов, отношений) в качестве ориентиров человеческой деятельности, содержание которых обусловлено общественными потребностями и интересами субъекта. Данное определение позволяет рассматривать практический успех и истину как особые ценности. Под ценностями сегодня понимают не только "мир должного", нравственные и эстетические идеалы, но по существу любые феномены сознания и даже объекты из "мира сущего", имеющие ту или иную смысложизненную, мировоззренчески - нормативную значимость для субъекта и общества в целом. Как следствие этого произошло существенное расширение и углубление аксиологической проблематики вообще, трактовки "познавательное - ценностное" в частности. Таким образом "ценность" – термин для указания на человеческое, социальное и культурное значение определенных явлений действительности.

Ценностное в теоретико-познавательном контексте – это, во-первых, противоположность когнитивному отношению к объекту, то есть отношение эмоционально окрашенное, содержащее интересы, предпочтения, установки и т.п., сформировавшиеся у субъекта под воздействием ценностного сознания (нравственного, философского, религиозного и т.д.) и социокультурных факторов в целом (сюда можно отнести и понятие менталитета). Во-вторых, это ценностные ориентации внутри самого познания, то есть собственно логико-методологические параметры, в том числе и мировоззренчески окрашенные, на основе которых оцениваются и выбираются формы и способы описания и объяснения, доказательства, организации знания и т.п. (наука, критерии научности, идеалы и нормы исследования). В-третьих, ценности в познании – это объективно истинное предметное знание (факт, закон, гипотеза, теория и т.д.) и эффективное операциональное знание (научные методы, регулятивные принципы), которые именно благодаря истинности, правильности, информативности обретают значимость и ценность для общества. Ценностно-нормативные компоненты оказываются включенными в познавательный процесс и в само знание, а когнитивное и ценностное представляются теперь в нерасторжимой взаимосвязи.

Научное познание, как специфическая форма деятельности, насковозь пронизано ценностями и без них немислимо. В применение к нему понятие ценности является столь же важным, как и понятие истины. При этом необходимо выделить несколько блоков ценностей. К первому, наиболее часто обсуждаемому, особенно в околонаучной и научно – популярной литературе, относятся этические ценности, регулирующие процессы использования обществом результатов научных открытий. К этому блоку, например, относятся проблемы использования атомной энергии или достижений генной инженерии.

Ко второму блоку относятся этические ценности, регулирующие отношения между различными исследователями в рамках научного сообщества. Сюда относятся такие классически ясно описанные Р.Мертонем ценности, как "универсализм", "коммунализм", "бескорыстие" и "организованный скептицизм".

Третий блок – ценности когнитивные или эпистемические. Сюда входят ценности, регулирующие процессы перехода от фундаментальных теоретических схем к частным и переходы от частных теоретических схем к эмпирическим. В западных логико-методологических исследованиях с этим типом ценностей столкнулись, судя по всему, при анализе Карла Поппера. И.Лакатош показал, что предложенный им принцип фальсифицируемости, который гласит, что поворотными моментами развития научного знания являются фальсификации известных теорий при помощи базисных суждений, прямо вытекающих из опытных данных, является ценностно нагруженным, поскольку всегда можно возвести какой-либо эксперимент в статус решающего для опровержения теории. Но тогда встает вопрос о том, насколько обоснованы сами эти базисные суждения. Не являются ли и они фальсифицируемыми, и если да, то на какой стадии необходимо останавливать процедуру фальсификации. И тем более ценностно нагруженным выступает эпатажный принцип П. Фейерабенда «все годится».

Литература:

1. Мамчур Е.А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. М.,1987.
2. Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов // Вопросы философии. 2001. №4. С.81.
3. Назаров К.Н. Аксиология. Кадриятлар фалсафаси. Т.: Фан, 1998.
4. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990.

Постмодернизм и современность: культурно-исторические реалии конца XX – начала XXI столетия.

Сухонос Наталья Сергеевна

аспирант

Киевский национальный университет им. Т. Г. Шевченко, Украина

E-mail: chorkit@bigmir.net

Существует полоса времени, где граница между историей философии и собственное философствование исчезает, как и в самой жизни есть горизонт современности, совпадения

времени, со-участия событий и мыслей. Признаком переходного этапа и есть живая сопричастность мыслей и событий, их гибкость и способность реагировать на другие мысли и события. Подчеркнем, что идетя не про сугубо механический признак творчества живых на сегодня мыслителей: настоящая философия всегда переживает своих творцов и способное существовать и развиваться самостоятельно, и вдобавок находить свое место в других исторических эпохах, транспонируясь за границы той, в которой она родилась.

В нашем случае - а мы ощущаем современность французской философии ориентировочно с 70-х лет минувшие столетия - формированию образа настоящей философии помогает сам характер доминирующего философского конструкта. Итак, современная философия, о которую здесь говорится, - это философия, что живет и развивается, дотрагивается и дает притронуться к ней, которая общается, а не изучается. Старания быть "пост-" выдает, очевидно торопливость в отношении к жизни. Для философа это означает обостренное чувство социальной обеспокоенности, которое выражается, тем не менее, не столько в публичных действиях, сколько в перестройке философских нарративов. Постструктурализм, постмодернизм были, конечно, не теми "пост-", которые считали себя последней инстанцией. Поэтому "новаз онтология" - онтология человеческой экзистенции, начатая М. Хайдеггером, Х. Ортегой-и-Гассетом, Ж.-П. Сартром и др., - получило новое, необыкновенное прочтение во второй половине XX столетия именно во Франции, где ментальная жизнерадостность не могла не сказаться на пост-метафизической экстравагантности.

Именно французские исследователи осуществили наибольший взнос в разработку проблем, которые позднее определили "лицо постмодернизма" - "мир как Текст", "письмо", "интертекстуальность", "смерть Автора", "мета рассказ", "метанаратив" и т.п.; стремясь доказать, что мышление в системе гуманитарных наук есть мифологическим, поскольку разные концепции в меру использования и представления получают характер мифем и мифологем.

За своим происхождением, термин "postmodernité" (постсовременность) означает ту историческую эпоху, которая настала "после модерна" (Нового времени), созданные ею приоритеты мышления и бытия. Вместе с тем понятия "postmodern" (постмодерн) используется для обозначения комплекса культурно-исторических особенностей, которые составляют сущность постсовременности. Наименование "постмодернизм" возникает значительно раньше и используется для характеристики процессов в искусстве и всех видах культуры второй половины XX столетия, итак оно проникает в философский дискурс из культурологии и эстетики.

Как справедливо отмечает О. Хома, термин "постмодерное философствование" можно отнести к трем разным феноменам: постструктуралистской традиции (Ж. Бодрийар, Ж. Дельоз, Ж. Деррида, Ж. Лакан, М. Фуко); "радикально-плюралистских" концепций (А. Макинтайр, М. Мак-Люен, О. Марквард), философско-социологическим попыткам определения "постмодерного" мышления в общих рамках постмодерной культуры (В. Велишь, Ф. Джеймсон, Ж.-Ф. Лиотар); а именно понятие постмодерного философствования есть прямым результатом концептуального осмысления основных черт, которые приобрел историко-философский процесс (и вообще познание) в последнее тридцатилетие".

Слово "постмодерн", по мнению Ж.-Ф. Лиотара, обозначает состояние культуры после трансформаций, которые состоялись с правилами игры в науке, литературе, искусстве в конце XIX столетия. Наибольшее внимание французского исследователя предрасполагают изменения науки, связанные с кризисом сказов. Взаимоотношения "наука-рассказ" всегда были непростыми, так как за многими рассказами наука усматривала выдумку. Но полностью лишиться зависимости от рассказов наука не может, поскольку может узаконить собственные правила игры. На помощь приходит философия, которая понимается, как легитимирующий дискурс науки относительно своего статуса. Именно тогда, когда теряется доверие к тотальным средствам высказывания, когда человечество сознает невозможность универсального языка, и возникает постмодерн с присущим ему многоязычием. Лишь в ситуации постмодерна эта множественность определяется как благо, считается состоянием, которое не требует преобразования для получения нового единства. Консенсус может быть лишь одним из состояний дискуссии, но никак не ее целью.

Итак, постмодерн неумолимо подводит человека к осмыслению невероятного факта - невозможности высказаться. Этот критический взгляд на проблему коммуникации расста-

вил все точки над "i": человек бессильный перед словом, поскольку оно выскальзывает из-под его власти. Не смотря на огромный потенциал накопленных человечеством доказательств, фактов, гипотез, суждений, возникает проблема окончательного прояснения той или другой мысли. А если человек не способен высказаться, то он не может и постигнуть Вселенную, самого себя, соотношения микро- и макрокосмоса.

Философия постмодерна сосредоточилась на тексте, дискурсе, языке. Следствием этого стало осознание того, что язык значительно более серьезный соперник, за плечами которого столетия существования, традиция, которая не поддается уничтожению, и власть над тем, кто говорит, вести его определенным путем, отвергая его при этом от объектов дискурса. Благодаря неспособности говорящих оказывать сопротивление языку, последний наслаждается, щеголяет своей силой, заставляя удовлетворять себя.

Литература:

1. Енциклопедія постмодернізму. – К.: Видавництво Соломії Павличко „Основи”, 2003. – 503с.
2. Заїченко Г. Філософські підсумки ХХ сторіччя // Філософська думка. – 2003. - №1. – С. 3-25.
3. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост-» // Иностранная литература. – 1994. - №1. – С. 56-59.
4. Хома О. И. Истина и очевидность: симптоматическое мышление в философии модерна. – Вінниця: „УНІВЕРСУМ Вінниця”, 1998. – 260с.

Витгенштейн о правилах и парадоксе следования правилу

*Тарабанов Николай Александрович*¹⁷

студент

Томский государственный университет, Томск, Россия

E-mail: nikotar@yandex.ru

Проблема следования правилу – одна из центральных в творчестве австрийского философа Людвиг Витгенштейна (1889-1951). Будучи вписанной в контекст размышлений о философских основаниях математики (Wittgenstein, 1967), эта проблема обсуждается Витгенштейном также в связи с его более поздней концепцией ‘значения как употребления’ (Wittgenstein, 1953).

До настоящего времени в традиции аналитической философии приоритетным остается непосредственное обращение к вопросу о том, что служит критерием того, что человек следует какому-то правилу (Kripke, 1982). Правило же понимается как само собой разумеющееся и не требующее обоснования. О существовании интерпретации и понимания правила фактически забывают, как только узнают об аргументе индивидуального языка (невозможность индивидуального следования правилу). Кроме того, никак не проблематизируется сама адекватность определения понятий ‘правила’, ‘интерпретации’, ‘понимания’ и ‘следования’ (Pettit, 1990). Необходимо также выявить специфику Витгенштейновской позиции в отношении этих понятий, составляющих аспекты единой проблемы, формулируемой австрийским философом в следующем виде: «Таков был наш парадокс: ни один образ действий не может определяться каким-то правилом, потому что любой образ действий может быть приведен в соответствие с этим правилом. Ответом было: если все может быть приведено в соответствие с этим правилом, то все может быть приведено и в противоречие с ним. Тогда здесь не было бы ни согласия, ни противоречия» (Wittgenstein, 1953, §201).

Что такое правило? Когда человек следует какому-то правилу, всегда ли оно понимается (интерпретируется) им «правильно»?

Выделяется два вида правил: правило как согласие и как закон. Эксплицируются характерные черты логико-математического ‘правила’, которое определяется как ‘правило-закон’ – универсально-нормативная, трансцендентная по отношению к своей реализации модель, выполняющая функцию предсказания. Кроме того, ‘правило’ анализируется с точки

¹⁷ Автор выражает признательность доценту, к.филос.н. Ладову В.А. за помощь в подготовке тезисов.

зрения того, как оно дано в повседневной жизнедеятельности. Актуализируется проблема нормативности правила, определяется возможность выявления критерия верного, то есть соответствующего правилу; в результате формулируется особое, отличное от предыдущего, понятие 'правила', понимаемое как согласие участников определенной языковой игры в отношении реализации практик следования тому или иному правилу.

Проводится различие между пониманием и интерпретацией правила на основании дистрикции двух аспектов следования правилу: интерпретируемом и неинтерпретируемом. Применительно к неинтерпретируемому следованию правилу (правило как согласие) утверждается необходимость говорить о неразрывности следования правилу и понимания правила. Здесь правило и его понимание не является чем-то автономным, оно является именно в своей реализации – в следовании ему. В случае же интерпретируемого следования правилу (правило как закон) само правило вполне самостоятельно, поскольку не зависит от случайных действий вопреки или согласно нему. Но чтобы говорить о том, что некто в данный момент следует (или не следует) определенному правилу, оно с необходимостью уже должно включать в себя свою собственную однозначную интерпретацию.

Таким образом, делается вывод о том, что применительно ко всякому дискурсу по проблеме следования правилу необходимо проводить различие между: правилом-согласием и правилом-законом, пониманием и интерпретацией, неинтерпретируемым и интерпретируемым следованием правилу.

Литература:

1. Kripke, S. (1982) Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
2. Pettit, P. (1990) The Reality of Rule-Following // Mind, Vol. XCIX, №393, p. 2-21.
3. Wittgenstein, L. (1953) Philosophical Investigations. Oxford: Basil Blackwell.
4. Wittgenstein, L. (1967) Remarks on the Foundations of Mathematics. Cambridge: The M. I. T. Press.

Образы политических лидеров стран Центрально-Восточной Европы в электоральном отражении

Тарасов Илья Николаевич

доцент

Саратовский государственный социально-экономический университет, Саратов, Россия

E-mail: ilja_tarasov@mail.ru

При всех существенных различиях демократического транзита в странах Центрально-Восточной Европы (ЦВЕ) и России, все же можно констатировать, что проблема формирования образа власти с учетом региональной специфики, является общей.

Электоральное отражение образов политических лидеров стран ЦВЕ измеримо по нескольким показателям. Во-первых, несомненным параметром является уровень поддержки на парламентских выборах политической партии, с которой связан данный лидер. Во-вторых, результаты, полученные им лично на президентских выборах. В третьих, результаты опросов общественного мнения. Причем приоритет того или иного показателя определяется особенностями институционального дизайна политической системы. Польша является смешанной республикой – здесь «зеркалом» выступают президентские выборы, а Чехия, Словакия и Венгрия – парламентские республики, в которых авторитет политического лидера вполне сопоставим с уровнем поддержки его партии на парламентских выборах. Результаты опросов общественного мнения значимы для оперативной оценки динамики поддержки лидера, однако не являются в полной мере «электоральным зеркалом».

Л.Н. Шаншиева выделяет три типа политических лидеров стран Восточной Европы конца XX в.: «одни из них занимали значимые позиции в прежней, социалистической общественной системе, другие сформировались в ее недрах, но выступали в качестве оппозиции и сыграли определяющую роль в сломе этой системы, третьи заявили о себе и заняли властные позиции в условиях демократических реформ 90-х годов» (1). Особое внимание привлекают политические лидеры, имена которых устойчиво ассоциируются с демократическим транзитом в странах центрально-восточноевропейского региона: Лех Валенса, Алек-

сандр Квасьневский, Вацлав Гавел, Вацлав Клаус, Владимир Мечьяр и др. Эти люди по сей день, во многом, определяют облик политической власти своих стран. Кроме того, А. Квасьневского можно отнести к политическим лидерам первого типа, В. Мечьяра - второго, В. Клаус – представляет третий тип. За пределами нашего рассмотрения остаются ведущие политики Венгрии. Не стоит искать в этом факте предвзятость автора. Представляется вполне достаточным отбор политических лидеров каждого типа из разных стран. Такой отбор по оговоренным критериям может быть проведен применительно к любым посткоммунистическим государствам, в том числе к России или Венгрии.

Простое сопоставление политических биографий с электоральными показателями, возможно, представляет определенный интерес, однако не приближает к ответу на вопрос об электоральной природе устойчивой популярности политических лидеров. Для нас важно понять какие политико-психологические свойства лидера способствуют или препятствуют электоральному успеху в посткоммунистических условиях, какую роль здесь играет общественно-политический образ (имидж) политика и идеологическое содержание его воззрений. Рассматривая имидж политика, Е.В. Егорова-Гантман отмечает, что он имеет три группы основополагающих компонентов: персональные (к ним относятся его физические, психофизиологические особенности, характер, тип личности, индивидуальный стиль принятия решений и т.д.); социальные (статус лидера — официальная позиция, принадлежность к конкретной социальной группе, материальное положение; происхождение и биография; характер взаимодействия со сторонниками и оппонентами); символические (маркер определенной идеологии) (2). Перечисленные компоненты рационального характера наиболее тесным образом связаны с электоральными показателями уровня доверия к тому или иному политическому лидеру.

Предпринятый анализ свидетельствует, что общность политического режима не означает единообразия в типе лидерства (3). Вывод, сделанный Е.Б. Шестопаля на базе исследования российского материала, во многом подтверждается и на материале стран ЦВЕ. В данном регионе, как и в России, существует расхождение между установками на политиков и действительным электоральным выбором. Тем не менее, можно утверждать, что в последние годы рациональные оценки деятельности политиков стали преобладать над иррациональными.

Анализ электорального отражения образа политического лидера имеет ограниченную эффективность и в состоянии лишь фиксировать динамику изменения рациональных установок политика в соотношении с уровнем его общественной поддержки. Различия политического лидерства, обусловленные особенностями институционального дизайна, позволяют выделить три типа лидерства в странах ЦВЕ: мажоритарное (А. Квасьневский), парламентарное (В. Клаус), мажоритарно-парламентарное (В. Мечьяр).

Трех лидеров объединяет принадлежность к одному политическому поколению; идеологический прагматизм - стремление использовать идеи социал-либерализма приносило им наибольший успех; вхождение в состав высшей политической элиты в период демократизации конца 1980-х – начала 1990-х гг.; развитые ораторские навыки, привлекательная внешность, высокий интеллект. Для них характерен дух модернизации и реформизма. Их морально-этические качества, отношение к религии для избирателей являются вторичными.

Литература:

1. Политические лидеры и стратегии реформ в Восточной Европе / Отв. ред. – Шаншиева Л.Н. – М.: 2003. – С. 6.
2. Имидж лидера / Под ред. Е.В. Егоровой-Гантман. – М.: 1994. – С. 117.
3. Шестопаля Е.Б. Оценка гражданами личности лидера // Полис. – 1997. - № 6.

Универсальный эволюционизм в контексте современного системного подхода

Тафинцева Наталья Владимировна

аспирант

Институт философии Российской Академии Наук, Москва, Россия

E-mail: n-tafintseva@yandex.ru

Современная общенаучная картина мира создается как форма систематизации знаний благодаря взаимодействию всех научных дисциплин, и естественных, и социогуманитарных. При всей специфичности дисциплинарных онтологий и задач, стали очевидны их об-

щие черты, позволяющие говорить о новом междисциплинарном знании. "Возникли реальные возможности объединения представлений о трех основных сферах бытия - неживой природе, органическом мире и социальной жизни" [4, стр.641]. То есть те знания, которые на протяжении нескольких столетий накапливались в рамках физики, биологии, социологии и других естественных и гуманитарных дисциплин, сегодня можно объединить в целостную общенаучную картину мира, благодаря таким междисциплинарным подходам как кибернетика, теория систем и синергетика.

Согласно словарю слово "эволюция" сегодня определяется как: 1) "представление об изменениях в обществе и природе, их направленности, порядке, закономерностях; определенное состояние какой-либо системы рассматривается как результат более или менее длительных изменений ее предшествовавшего состояния..." [5, стр.1388]. А также в его биологическом смысле: 2) "Эволюция - необратимое историческое развитие живой природы. Определяется изменчивостью, наследственностью и естественным отбором организмов..." [там же]. Здесь совершенно четко представлена дарвиновская трактовка развития органического мира, так как указаны, выделенные им, три механизма эволюции (триада): наследственность, изменчивость, отбор, - о которых еще будет упомянуто в контексте именно универсального эволюционизма.

Взяв эстафету у теории систем, синергетика начинает "познание общих закономерностей и принципов, лежащих в основе процессов самоорганизации в системах самой разной природы: физических, химических, биологических, технических, экономических, социальных" [1, стр.546]. Использование в биологии идей кибернетики и синергетики стимулировало процессы синтеза эволюционных представлений и системного подхода, что явилось существенным вкладом в методологию универсального эволюционизма. Развитие системных и других междисциплинарных исследований позволили ученым говорить о единой эволюции Вселенной. "Идея историзма глубоко проникла в физику и химию: все объекты материального мира, от нуклонов до галактик, стали рассматриваться как временные продукты определенной эволюционной стадии, имеющие свою историю, предысторию и конечную перспективу" [3, стр.73]. А.П. Назаретян указывает на признание современной наукой того факта, что социальная, биологическая, геологическая и космофизическая истории есть не что иное, как стадии единого эволюционного процесса, направленного по определенному вектору. Основной, "стержневой" вектор эволюции он обозначает, как "удаление от естества", как изменение Метагалактики от более вероятных к менее вероятным состояниям. Причем, объяснение такого векторного характера универсальной эволюции А.П. Назаретян видит не в том, что она реализует некую априорную программу: автор настаивает, на том, что все данные, позволяющие сделать нам подобный вывод, можно получить эмпирическим путем.

В современной теории универсального эволюционизма классическое определение эволюции в рамках дарвинизма [5] остается актуальным и действенным. Достаточно обратиться к теории академика Н.Н. Моисеева, которая к настоящему моменту приобрела широкую известность. Н.Н. Моисеев в своей концепции "универсального эволюционизма" говорит о Вселенной как единой суперсистеме, в которой все взаимосвязано и подчинено ряду законов, которым он сам придает значение аксиом. Эти аксиомы (как утверждает сам автор) по существу тождественны дарвиновской триаде:

1) существование случайности и неопределенности во всех процессах, происходящих во Вселенной. Случайности и неопределенности "объективно присутствуют на всех уровнях организации материи" (изменчивость);

2) прошлое влияет (не определяет, а именно влияет) на настоящее и будущее. "Без знания прошлого нельзя понять настоящее и предсказать будущее" (наследственность);

3) наконец, третья аксиома гласит: "самоорганизация не представляет собой абсолютного произвола - не все, доступное джину, выпущенному из бутылки, может наблюдаться в реальности". Другими словами, во всех фундаментальных науках существует система отбора (как правило, представляющая собой свод законов), необходимая для отделения того, что реально может быть присуще системе от виртуального, невозможного в рамках данной системы (отбор).

По мнению Н.Н. Моисеева, такое отождествление "подчеркивает лишний раз единство материального мира, существование общих исходных положений, описывающих основ-

ные его процессы как проявления единой сущности самоорганизации суперсистемы "Вселенная" [2, стр.7].

Таким образом, теория эволюции общества не нуждается в каких-либо априорных обоснованиях, а может базироваться исключительно на апостериорных, эмпирических данных. Основным же тезисом является возможность экстраполяции законов одной системы на другие, отличные от нее. Заканчивая излагаемые тезисы, хотелось бы обобщить и представить в виде выводов вышеизложенный материал:

1) В современном универсальном эволюционизме проблема определения понятия эволюции практически полностью снимается за счет того, что существующие на сегодняшний день концепции системного подхода, синергетики и пр. междисциплинарных концепций способны обеспечить переход законов частных наук в разряд общенаучных. Выше было показано, что выявленные Дарвином движущие силы (законы) эволюции, действующие, как прежде считалось только в рамках биологии, могут распространяться и на всю универсальную систему (Вселенную) в целом.

2) Именно в силу вышеприведенного вывода, на наш взгляд, говоря о процессе направленных, необратимых изменений Вселенной, уместнее употреблять термин "эволюция", а не "история". Ведь мы говорим об универсальном эволюционизме, как новом междисциплинарном знании, суть которого заключается в экстраполяции уже принятого научным миром дарвинистского понятия эволюции. Такое распространение теории Дарвина оправдывает, как нам кажется, использование ключевого ее понятия в названии новой научной концепции.

Литература:

1. Аршинов В.И. Синергетика // Новая философская энциклопедия. М., 2001, т.3.
2. Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм (Позиция и следствия) // Вопросы философии, №3, 1991, стр. 3-38.
3. Назаретян А.П. Универсальная (Большая) история - учебный курс и поле междисциплинарного сотрудничества. // Вопросы философии. М., "Наука", №4; 2004.
4. Стёпин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
5. Эволюция // Большой энциклопедический словарь. Издание 2-е, переработанное и дополненное. - М.: Научное издательство "Большая Российская энциклопедия", 1998.

Становление гендерной картины мира как категории современной науки

Терещенко Ирина Валентиновна

аспирант

Алтайский Государственный Университет, Барнаул, Россия

E-mail: tiv-2004@yandex.ru

В гуманитарной науке нашего времени такое понятие как гендерная картина мира проходит своеобразную первичную апробацию. Это связано с тем, что термин появился в науке сравнительно недавно (в конце XX в.), поэтому современные исследователи предлагают свое обоснование необходимости и правомерности его использования. Вместе с тем, проблематика такого рода становится актуальной в рамках диссертационных проектов, что дает нам возможность говорить об интеграции этого понятия в современное гуманитарное знание.

Историография по этому вопросу весьма немногочисленна, чего нельзя сказать о составных частях самого понятия (т.е. о гендере и картине мира). На наш взгляд тематика гендерной картины мира наиболее проработана в труде О.В. Рябова, где, раскрывая и постулируя вслед за К.Н. Леонтьевым множественность картин мира, он, таким образом, пишет о гендерной картине мира, как об одной из существующих. Также стоит упомянуть исследование И.И. Булычева под названием «Гендерная картина мира», в котором он отмечает что, в существующих государственных образовательных стандартах признаны три базовые картины мира: философская, научная и религиозная. Гендерная картина мира в его понимании не является разновидностью какой-либо одной из них, а представляет собой интеграционное духовное образование, включающее в себя философские, научные, религиозные, атеистические и иные составные.

Терминологически гендерная картина мира объединяет в себе два блока информации: во-первых, основополагающие характеристики общей картины мира; и, во-вторых специ-

фические особенности самого понятия гендера. Рассматривая первый блок, стоит непременно обратиться к монографии И.Я. Дышлевого и Н.Г. Яценко, где они отмечают, что общая картина мира претендует на идентичность с действительностью и держится на убежденности, что мир именно таков, каким он предстает в обобщенном образе реальности. К свойствам общей картины мира они относят чувственную очевидность, целостность, согласованность, соотнесенность частей; заявку на безусловную достоверность. Полагаем, что эти характеристики имеют прямое отношение и к определению гендерной картины мира.

Любая картина мира, наравне с осознанными и взвешенными представлениями будет наводнена стереотипами. Обосновывается это тем фактом, что какой бы разновидность картины мира мы не взяли, в нём всегда будет содержаться обыденный уровень миропонимания (основу которого составляет стереотипическое мышление). Говоря непосредственно о гендерной картине мира такими стереотипами (устойчивыми представлениями) являются понятия маскулинности и феминности.

Сообщая о специфических особенностях гендерной картины мира определим понятие гендера. Не вдаваясь в терминологические подробности, отметим, что в целом гендер определяется как сложный социокультурный процесс конструирования обществом различных мужских и женских ролей, поведения, ментальных и эмоциональных характеристик.

Таким образом, под гендерной картиной мира стоит понимать с одной стороны – комплекс устойчивых общественных представлений о социальных ролях мужчины и женщины, которые в данном случае возможно маркировать как образы маскулинности и феминности, а с другой – некий срез общей картины мира, предлагающий специфически женский и специфически мужской взгляд на мир, которые несмотря на их различия имеют ряд общих черт.

В заключении стоит отметить, что в последние годы понятие гендерной картины мира постепенно входит в научный оборот. Но, как подчеркивает И.И. Булычев, многие её ключевые (методологические) вопросы ещё малоизученны, а некоторые на наш взгляд, даже не поднимались. В связи с чем, для исследователей гендерной проблематики открывается перспектива крупномасштабной работы по освоению и расширению этого пласта общей картины мира.

Литература:

1. Рябов О.В. «Матушка Русь»: Опыт гендерного анализа поисков национальной идентичности России в отечественной и западной историографии. М., 2001
2. Шлычкова О.Н. Социокультурный анализ гендерной картины мира: дис. канд. филос. наук. Ростовский государственный университет. 2000.
3. Леонтьев К.Н. Записки отшельника // Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993
4. Булычев И.И. Гендерная картина мира (к постановке проблемы) // http://ivanovo.ac.ru/win1251/jornal/jornal3/fram1_bul.htm
5. Дышлевый И.Я., Яценко Н.Г. Что такое общая картина мира. М., 1984

Мистический опыт как попытка снятия онтологической дихотомии «объект-субъект»

Титомир Евгений Геннадиевич

студент

Киевский национальный университет им. Т. Шевченко, философский факультет, Киев, Украина

E-mail: titan@univ.kiev.ua

Нужно признать, что термин "мистика" и производные от него понятия являются одними из наиболее размытых в семантическом отношении. Неопределённый статус в научных кругах и совершенно неадекватное понимание в обыденном сознании часто вынуждало учёных искать замену этому термину. Так Е.А.Торчинов предложил в качестве такой замены понятие "трансперсональный опыт" как опыт, выходящий за пределы индивидуальности; А.Г.Сафронов соответствующее состояние, которое сопутствует мистическому просветлению, обозначил как изменённое состояние сознания. Однако подобные попытки, к сожалению, не достигают желаемого результата, так как концентрируют внимание исключительно на психологическом аспекте (а в варианте Торчинова имеет место ещё и конкретная традиция, к тому же, окончательно не признанная в академических кругах). Исходя из

этого, предлагается не исключать из научного обихода термин "мистика", однако чётко обрисовать его семантические границы, с которыми согласно большинство исследователей. Итак, под мистикой предлагается понимать некое состояние индивида, характеризующееся ослаблением связей с физическим миром и единение (слияние) с онтологической основой бытия, то есть объектом, который имеет онтологически наивысший статус (Абсолют, Мировой Разум и т.д.). В этом отношении мистика включается в объём не менее размытого понятия, а именно - эзотерики, как определённой сферы тайного, таинственного, где наряду с мистикой можно выделить магию, как пример силового взаимодействия с миром сверхъестественным, а также мистицизм и оккультизм, как теоретическое оформление, соответственно, мистики и магии.

Как уже отмечалось, мистический опыт проявляется как ощущение единства с первоосновой всего сущего, которое может проявляться как переживание Универсума в качестве организованной, гармоничной системы, состоящей из отдельных, тесно связанных между собой элементов, одним из которых является и субъект (мистик); в иных случаях возможно снятие всех границ и разделений себя и мира и восприятие одного как иллюзии, за которой скрывается единая, неделимая и абсолютная первооснова, к которой приобщается и индивид. Однако определяющими характеристиками мистического опыта нужно считать, в первую очередь, направленность исключительно на Абсолют, а также фиксация в качестве наивысшей цели стремление к слиянию с ним, что принципиально разнит мистику с магией, учитывая её силовой характер взаимодействия, имеющего целью подчинение, а также взаимодействие с широким спектром агентов мира сверхъестественного (духи, тотемы, демоны и т.д.).

В мистическом опыте своеобразно реализуется стремление, проявленное, как заметил Е.А.Торчинов, в двух независимых научных направлениях: трансперсональной психологии (С.Гроф) и пострелятивистской физики (Дж.Чу). Речь идёт о попытке снятия господствующей до последнего времени ньютоно-картезианской научной и философской парадигмы, утверждающей, среди всего прочего, и "субъект-объектную" дихотомию как в гносеологическом, так и в онтологическом смысле. Безусловно, здесь не идёт речь о существовании самодостаточных субъекта и объекта, которые находятся на противоположных краях онтологической пропасти, однако самоутверждение личности, как и познание мира, осуществляются именно через подобное, достаточно принципиальное разграничение. Исходя из этого, мы обречены на самопознание и самоутверждение через противопоставление себя окружающему миру, одновременно конституируя его не как объективную реальность, а в качестве некоей "действительности", детерминированной наличием нас как субъекта в онтологическом и гносеологическом аспектах. В этом случае возникает опасность триумфа субъективизма, доходящего до излишнего возвышения субъекта (т.е. человека) при нивелировании значимости Универсума (разрушительные последствия чего сполна были реализованы вследствие излишней популярности лозунга: "Человек - хозяин природы"), не говоря уже о совершенной неадекватности позиции солипсизма. Удобней всего в данном случае чувствует себя феноменология, которая, провозгласив принцип феноменологической редукции, занимается исключительно объектами, являющимися себя познающему, не заботясь проблемой объективного их существования. Однако, благодаря "бутстрэптной" (шнуровочной) теории Джеффри Чу, подтвердившей теорию голографичности Универсума К. Прибрама, а также исследованиям современных российских физиков, представивших теории физического вакуума и торсионных полей, мы получили совершенно иной взгляд на Вселенную и место в ней человека. Утверждая в основе Универсума информацию (Е.А. Торчинов обозначил это как "чистый опыт"), такой подход снимает "субъект-объектную" дихотомию через провозглашение голографичности как фундирующего принципа существования этого Универсума. Состоит он в том, что в каждой точке Вселенной находится полный объём информации обо всей Вселенной, включая как пространственное, так и временное измерение. Таким образом, снимается и онтологическая, и гносеологическая дихотомия, заменяемая некоей реальностью-связью, в которой имплицитно присутствуют и объект, и субъект.

Если мы обратимся к мистическим традициям разных культур и эпох, то увидим, что именно такое восприятие мира и являлось основной целью мистического просветления. В данном случае снятие "субъект-объектного" разграничения реализуется через слияние (отождествление) мистика с первоосновой всего сущего, Абсолютным и первичным источни-

ком информации. Находясь на этом уровне, мистик добивается перехода от обыденного сознания, ограниченного рамками субъективности, к метасознанию, выходящему за эти границы через слияние с Абсолютом и активизации доступа к максимально возможному объёму информации. Это состояние может быть проиллюстрировано как мистический брак души человеческой с Христом у св. Бернарда Клервоского; как растворение капли в безбрежном океане и изменение её онтологического статуса через возрождение в качестве этого океана, что иллюстрирует состояние перехода от "фана" (небытие) к "бака" (бытие) в Аллахе в традиции суфизма; вхождение Бога в душу как пустой сосуд в мистицизме Мэйстера Экхарда и т.д.

Таким образом, мистицизм, как более или менее теоретически оформленная система предлагает нам решение проблемы разделённости единого Универсума на совокупность пассивно познаваемых или же активно являющих себя (как в случае феноменологии) объектов с одной стороны, и субъектов, искажающих в процессе конституирования и познания сущность отдельно взятых объектов и Универсума в целом - с другой.

Литература:

1. Антология средневековой мысли (2001) : В 2-х т.: Т.1.,2. – СПб.: РХГИ.
2. Бонавентура. (1993) Путеводитель души к Богу. – М.: ГЛК.
3. Капра Ф. (1996) Уроки мудрости.- М., Изд-во Трансперсонального Института.
4. Ошо Р. (1998) Тайна. Беседы о суфизме. - К.,София.
5. Сафронов А.Г. (2004) Религиозные психопрактики в истории культуры.-Харьков, ХГАК.
6. Тихоплав В.Ю., Тихоплав В.С. (2001) Физика веры.- СПб., "Весь".
7. Торчинов Е.А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) [электронный ресурс]:http://www.members.tripod.com/~etor_best/mystme1.txt
8. Экхарт М. (1991) Об отрешённости // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. - Репринт. изд. 1912г. – М.: Политиздат.
9. Антропологічні виміри езотеричної філософії (колективна монографія) (2005).- Сло-в'янськ, Печатный двор.

Влияние манихейства на христологию альбигойцев

Тихонова Юлия Александровна

аспирант

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

В отечественной исследовательской литературе факт влияния гностико-манихейской традиции на складывание вероучения средневековых дуалистических течений редко подвергается сомнению. Тем не менее, изучение западной религиозно-философской литературы позволяет утверждать, что проблема истоков средневекового европейского дуалистического мировоззрения далеко не всеми учеными решается так однозначно. Речь идет о стремлении ряда западноевропейских исследователей рассматривать средневековый еретический дуализм как результат естественного развития дуалистических тенденций, присутствующих в самом христианстве. Таким образом, вопрос о роли манихейства в формировании целого ряда элементов вероучения средневековых дуалистов - в том числе и христологии - является одним из самых полемичных в трудах западноевропейских историков-медиевистов.

Сравнительный анализ христологических воззрений манихейства и альбигойцев позволяет выяснить, в какой мере оправдана тенденция рассматривать дуалистические ереси средневековья как явление, зародившееся в лоне традиционного христианства и не испытывавшее на себе влияния ни одного из ранее существовавших дуалистических течений. На основании изучения текстов можно сделать вывод, что сущность Иисуса Христа альбигойцы трактовали по-разному. Некоторые альбигойцы унаследовали манихейское понимание природы Христа: как и последователи Мани, они считали его одним из самых совершенных небесных ангелов. Другие, следуя христианской традиции, полагали, что Иисус - сын Бога Добра. В то же время они, не соглашаясь с христианским догматом о триединстве Бога, изложенным в Никео-Константинопольском символе веры, не считали Христа единосущным, совечным и равным Богу Добра.

Трактовка альбигойцами земной жизни Иисуса Христа в целом аналогична воззрениям последователей Мани. Дуалисты Лангедока, наследуя у манихейства представление о призрачности физического тела Христа (докетизм), отрицают христианский догмат о Божественности Иисуса Христа, принятый на Халкидонском соборе (431 г).

Понимание альбигойцами миссии Христа на земле также напоминает вероучение манихейства: цель земного существования Христа заключалась только в том, чтобы донести до падших небесных душ истинную причину и смысл их земного бытия и указать на пути освобождения от гнетущей телесности. При этом докетизм не позволял ни манихеям, ни альбигойцам допустить возможность искупления Христом греховности человеческой природы через физические муки.

Кроме того, в вероучении альбигойцев появляется отличная от христианской трактовка некоторых новозаветных персонажей, а именно, Девы Марии и Иоанна Крестителя. Дева Мария в воззрениях альбигойцев - не человек, а небесный ангел, так как Христос не мог родиться от земной женщины, и тем самым исказить свою чистую, неповрежденную телесность, сущность. Иоанн Креститель противопоставляется альбигойцами Иисусу Христу. Он - посланник Сатаны, призванный помешать Христу исполнить свою земную миссию.

Мы можем заключить, что альбигойцы, воспроизводя практически целиком христологию манихейства, проповедуют учение о природе и миссии Христа, которое было полностью отвергнуто Вселенскими Соборами и Отцами Церкви. Таким образом, у нас нет оснований отрицать факт влияния манихейства на становление средневекового еретического дуализма.

Литература:

1. Карачинский А. Ю. От издательства// Люшер А. Иннокентий III и альбигойский крестовый поход. СПб.: Евразия, 2003. Осокин Н. История альбигойцев и их времени. М.: АСТ, 2000
2. Бейджмент М. Лей Р., Линкольм Г. Святая кровь и Святой Грааль. М.: Крон-Пресс, 1997. Runciman S. *Le manicheisme medieval: l'heresie dualiste dans le christianisme*. Paris: Mouton, 1972. Nelli R. *La philosophie du catharisme. Le dualisme radical au XVIII sciecle*. Paris: Phebus, 1975

Энциклика Папы Льва XIII «*Regum Novarum*» как основной документ христианской демократии

Тишина Светлана Сергеевна

студент

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: Lanka-svet@yandex.ru*

Возникновение понятия «христианская демократия» связывают с Великой французской революцией, условно считая это время «периодом рождения ее идей» А именно тот момент, когда на национальном собрании часть священников поклялись в верности конституции и заявили, что первым демократом был Иисус. Но до середины 19 века идеи христианской демократии не были ни объединены в систему, не принадлежали какой-либо сплоченной определенной группе людей. Первые объединения христианско-демократического типа появились около 1830 года во Франции, Италии, а затем и в Германии. Формирование идей христианской демократии происходило в различных странах в разное время, но несмотря на временную и географическую разницу, христианская демократия имеет общий идейный фундамент, характерный для всех партий христианско-демократического толка. И такой общей основой выступает энциклика Папы Льва XIII «*Regum novarum*».

Особую роль в 19 веке в оформлении идей христианской демократии стало играть католическое социальное учение, представлявшее собой реакцию на общество классического экономического либерализма, вызвавшего обнищание широких слоев населения. Под влиянием социального католицизма христианская демократия XIX в. вобрала в себя эмоционально выраженный антилиберализм. Это относилось, прежде всего, к ирландским, бельгийским и немецким христианским политическим образованиям середины XIX века.

В 1878 папский трон занимает Лев XIII, который отказался от традиционного церковного тезиса о примате церковной власти над светской, на смену ему выдвинул теорию о необходимости гармоничного сотрудничества между государством и церковью, в котором обе стороны выступали бы как равноправные. В этот период церковь начинает считать буржуазию потенциальным союзником, как говорит польский исследователь С. Маркевич: «союз «алтаря и трона» она хочет заменить союзом «алтаря и капитала». И 15 мая 1891 выходит энциклика «Рерум Новарум» - «о новых вещах». Выход этого документа можно назвать одной из главных вех в формировании христианской демократии. В этом документе Папа Лев 13 рассматривает вопросы, которые относятся и к социальному устройству общества, такие как рабочий вопрос, вопрос о профсоюзах, о социальном неравенстве; и к государственному устройству.

Мы хотели бы особенно рассмотреть вопрос о государственном устройстве, так как в нем содержатся основные параметры для развития государства в рамках христианской демократии.

Под государством Папа Лев 13 понимает «Всякое правление, согласующееся со здравым смыслом, с естественным законом и предписаниями божественной мудрости».

Тем самым, в документе утверждается и доказывается что христианская мораль необходима для развития и процветания государства. Данный принцип и взяли за основу христианские демократы: какое бы государственное устройство не было, какие бы реформы не проводили, какие бы институты не создавали – все они должны соответствовать христианским моральным принципам.

Таким образом, главный смысл энциклики «Рерум новарум» христианская демократия видела в изложении идеи о необходимости участия христиан в управлении обществом с целью внедрения в его жизнь христианских ценностей.

Литература:

1. Амплеева А.А. От христианской идеи к христианско- демократическим народным партиям // Политические партии и движения: христианско-демократическое движение в Европе. М., 1994.
2. Маркевич С. Современная христианская демократия. М., 1982. С. 196.
3. Энциклика «Rerum Novarum».
4. Зидентоп Л. Демократия в Европе. М., 2004.

Идеал анархии П.А. Кропоткина

Томов Артур Борисович

соискатель

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

E-mail: jantsF@yandex.ru

Концепция будущего строя, изложенная Кропоткиным, органично вписывается в естественно-научную систему русского мыслителя, которая опирается на идею закона взаимной помощи и представление об общественной солидарности. Отрицая легитимность любого государства и создавая образ анархического общества, Кропоткин не предлагал рецепт перехода от худшего мироустройства к лучшему. В поле его зрения была лишь мечта о совершенстве, об идеале, который может быть достигнут в одночасье.

Кропоткин был одним из немногих анархистов, создавших образ идеального общественного устройства. Социально-политический идеал Кропоткина – это анархический (безгосударственный) коммунизм, в котором реализуется истинный этический принцип жизнедеятельности человеческого общества (взаимная помощь и солидарность) и обеспечивающий максимум свободы человека в условиях отсутствия власти. В концепции русского анархиста идеальное общественное устройство представляет собой единство производственных общин, каждый член которого получит неограниченные возможности для всестороннего развития. В трактовке Кропоткина, свободное от какого-либо властного принуждения анархическое общество характеризуется экономической развитостью, которое обусловлено эффективностью труда свободной личности. Каждая коммуна представляет собой са-

модостаточный социальный организм, полностью обеспечивающий себя всеми материальными благами – продуктами сельского хозяйства и производства.

До Кропоткина анархисты представляли, что в будущем обществе средства производства будут принадлежать коллективам производителей, а произведенный продукт распределяется по труду. Кропоткин отвергал систему обмена продуктами, основанную на чеках (или бонусах) как «безнравственную», поскольку она не исключала из отношений эгоистический интерес. Он отстаивал анархо-коммунистическую модель общества, предполагающую, что вся собственность является общенародной.

В целом системе Кропоткина свойственна определенная упрощенность и схематичность представлений об обществе. В его трактовке анархическое общество самодостаточно и вполне способно выдержать все внутренние противоречия и конфликты, благодаря солидарности и инициативе каждого члена общества. Сегодня отвлеченность этой теории вполне очевидна, однако следует отметить, что нравственно-социальная утопия Кропоткина придала анархизму новый гуманитарный смысл.

Коллеж Социологии и проблема сакрального

Трофимова Ксения Павловна

студент

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

E-mail: kptrofimova@list.ru

Коллеж Социологии являет собой одно из самых противоречивых явлений в истории французской общественной мысли. У его истоков стояла группа молодых людей, преимущественно выходцев из сюрреализма (Р. Кайуа, М. Лейрис, Ж. Монро и Ж. Батай). Неудовлетворенность общим настроением современной им литературы и чрезвычайная озабоченность социально-политическими движениями, всколыхнувшими Европу в 20-30 годы, объединила молодых ученых перед разработкой новой методологии изучения социальных структур. Деятельность Коллежа продолжалась с июня 1937 по июль 1939 года, но за этот короткий промежуток времени были выдвинуты концепции, которые одновременно явились объектом восхваления и жесточайшей критики. Следует отметить, что невозможно говорить о единой системе Коллежа: большая часть выступлений страдала незаконченностью и порой выносили на всеобщее обозрение некоторое непонимание, царившее между его членами. Но мы можем с полной уверенностью говорить о единой направленности мысли, которая предстает прямой наследницей идей социологической школы Дюркгейма, ницшеанства и неогегельянства (в лице А. Кожева). Особое влияние на основателей коллежа оказал М. Мосс, лекции которого Р. Кайуа, М. Лейрис и Ж. Монро в свое время прослушали и идеи которого определенно просматриваются в ряде их работ. Следует также отметить, что Коллеж Социологии был основан как открытое «научное» общество, которое представляло некоторые идеи закрытого эзотерического сообщества «Ацефал», детища Ж. Батая.

Предмет изучения Коллежа Социологии был представлен в манифесте «За Коллеж Социологии», напечатанном в журнале «La Nouvelle Revue Francaise» в июле 1938 года. Он был дополнен докладами Р. Кайуа «Зимний ветер», Ж. Батая «Ученик колдуна» и М. Лейриса «Сакральное в повседневной жизни». Объектом исследования выступает прежде всего взаимоотношение между бытием человека и бытием общества. В центре стоит человек, ценность которого неоспорима, но который не может противостоять «тоталитарности» социальных фактов. Это последний вздох индивидуализма, последняя попытка его втянуться в борьбу за свое существование, которая отступает перед своими же внутренними конфликтами. Интимный опыт, который теряет индивид, следует искать в самом сердце социальной жизни, в феноменах притяжения и отталкивания, лежащих в ее основании. Таким образом, точным предметом исследования предстает сакральная социология, которая предполагает изучение «существования общества во всех его проявлениях, где обнаруживается активное присутствие сакрального. [...] ставится цель определить точки соприкосновения между навязчивыми фундаментальными тенденциями индивидуальной психологии и направляющими структурами, которые возглавляют социальную организацию и руководят ее коренными преобразованиями». В этом исследовании доминируют три проблемы: проблема сакрально-

го, проблема власти и проблема мифов, причем проблема власти естественно вытекает из проблемы сакрального. Само же понятие «сакрального» мыслилось членами Коллежа неоднозначно. Сакральное представлялось им как непознаваемое, как «категория чувствительности», как неотъемлемый элемент внутреннего опыта человека. М. Лейрис сделал попытку научно описать сакральное через свои детские воспоминания, тем же методом руководствовались и Колетт Пеньо. Для Р. Кайуа важно было выявить на примерах как архаических, так и современных обществ полярность сакрального, проявляющуюся в феноменах притяжения и отталкивания, чистого и нечистого, светлого и темного. Сакральное представлялось как спайка, держащая общество в единстве. Это продолжение идей Э. Дюркгейма о роли религии в обществе. Любое общество, лишенное сакрального не устоит перед обществом, живущим на сакральных принципах. Эта идея легла в основание теории власти. Сакральное теперь оказывается орудием для построения нового общества. Благодаря заразительному характеру сакрального (левого сакрального, связанного с духом тайных обществ и братств, с властью и трагедией в противовес правому сакральному, основывающему империю и армию) можно было разрушить старое общество и построить новое. Заложенное в его основании сакральное гарантировало его временную устойчивость. Лозунгами Коллежа на этом этапе были тезисы «от воли познания к воле к власти», «от бунта к революции». В основе лежит жертвоприношение, которое знаменует собой устройство нового мирового порядка. Но эта идея легла в основу конфликта, который послужил началом распада Коллежа. М. Лейрис, не отказываясь признавать значимость сакрального в социальной жизни, призывал сделать выбор между исследованием сакрального и его созиданием. Идея созидания сакрального, этот эксперимент подвергся критике, в том числе М. Моссом и А. Кожевым, мнения которых не могли остаться без внимания. А. Кожев призвал Коллеж не регрессировать от знания, которое они провозгласили основой своей деятельности, к вере и упомянул об известном парадоксе волшебника, который, поражаясь чуду своих действий, не сможет сам убедить себя в существовании магии. Нам кажется, что именно эта идея разрушила Коллеж Социологии, скрываясь под маской войны и других внешних воздействий.

Литература:

1. Коллеж Социологии 1937 – 1939. – СПб., 2004.
2. Кайуа Роже Миф и человек. Человек и сакральное. – М., 2003.
3. Батай Жорж Проклятая доля. – М., 2003.
4. Батай Жорж, Пеньо Колетт Сакральное. – б/м, 2004.
5. Caillois Roger Approches de l'imaginaire. – P., 1974.

Генезис египетского направления нью-эйдж в трудах П. Брантона и Э. Хейч

Тюрин Артём Игоревич

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: webmonk@yandex.ru

Египетское направление является одним из самых популярных в современных движениях нью-эйдж, но его истоки, в отличие от истоков многих других направлений, трудно назвать явными. Не требуется детального исследования содержания, чтобы заключить, что нет прямого следования между посвященными Египту трудами масонов, теософов и арканологов и современной нью-эйджевской литературой. Тем не менее, в некоторых трудах, относящихся к первой половине XX века можно обнаружить некоторые основы того, что составляет содержание философии современных движений нью-эйдж.

Среди подобных трудов стоит выделить, в первую очередь, «Путешествие в сакральный Египет» популярного английского журналиста Поля Брантона, который известен также как исследователь сравнительного религиоведения, мистицизма и оккультной философии эзотерических традиций. Помимо прочего этот труд содержит подробное описание мистического опыта, полученного Брантоном в результате проведенной ночи в Великой пирамиде, а также его собственное понимание сути египетского посвящения. Согласно Брантону, посвящаемого приводили при помощи гипнотического воздействия в состояние транса, в

котором невозможно было обнаружить никаких признаков жизни. И пока тело лежало неподвижно, душа оставалась связанной с ним магнетической нитью, открытой ясновидящему взору руководившего посвящением жреца. Таким образом, жизненные функции сохранялись, несмотря на полное прекращение жизнедеятельности. Целью и смыслом посвящения, как пишет Брантон, было убедить посвящаемого в том, что смерти нет. Для этого человеку предлагалось самому пройти через весь процесс умирания и заглянуть на другой уровень бытия. Транс был настолько глубоким, что человека помещали в украшенный надписями и рисунками саркофаг, накрывали сверху крышкой и запечатывали. Но когда положенное время истекало, саркофаг открывали и посвящаемого при помощи особого метода возвращали к жизни. Брантон видит в этом символизм собирания разбросанных частей тела Осириса с последующим его воскрешением.

Более подробную интерпретацию и описание даёт в своём труде «Посвящение» автор ряда известных книг и учитель йоги Элизабет Хейч, находившаяся в дружеских отношениях с Брантоном. Она подробно объясняет различные аспекты посвящения. Её интерпретация сводится к тому, что находящийся в саркофаге посвящаемый как бы проживает свои будущие воплощения, извлекая из них необходимые ему уроки, преодолевая различные страхи и другие состояния. Успешное прохождение такого посвящения позволяет посвящённому по завершении своей текущей жизни достичь высшей реальности. Нельзя не отметить, что такое представление весьма характерно для современных движений нью-эйдж. В частности, основатель одного из популярных сегодня движений Друнвало Мельхиседек описывает в своей книге «Древняя тайна Цветка Жизни» массу различных испытаний, направленных на переживание и преодоление различных состояний, которые, как он полагает, должны были проходить египетские жрецы при обучении. Хейч описывает также основы того, что стало именоваться в нью-эйдже Сакральной Геометрией. Говоря о формах пирамид, Хейч раскрывает символизм различных геометрических фигур, которым египтяне, как утверждается, придавали особое значение. Так, например, Хейч пишет, что в геометрии равносторонний треугольник символизирует образ Бога, где не существует различий между узнающим, узнаваемым и узнаванием: 1 в 3 и 3 в 1. Прямоугольник – 4 в 1 и 1 в 4 – состоит из пяти факторов: четыре проявленные линии и непроявленная площадь, ограниченная этими линиями. Таким образом, ключевым числом двумерной реальности является число пять. Куб – 6 в 1 и 1 в 6 – состоит из семи факторов: шесть проявленных плоскостей и седьмой фактор – непроявленный объём, ограниченный этими плоскостями. Таким образом, ключевым числом трёхмерной реальности является число семь и в основе материальной формы лежит куб. Но срезанный куб, вывернутый наизнанку, является пирамидой. Поэтому пирамида символизирует богочеловека, познавшего свою божественную природу и всецело проявляющего Бога на Земле. Подобным образом Хейч описывает символизм и других Платоновых тел.

Надо заметить, что современная нью-эйджевская литература содержит гораздо более подробные и фундаментальные описания т.н. сакральной геометрии и других описанных П. Брантоном и Э. Хейч явлений, поэтому нельзя однозначно сказать, что современные работы являются вторичными по отношению к работам Брантона и Хейч. Однако некоторые идеи вполне могли послужить предпосылками появления популярных на сегодняшний день нью-эйджевских концепций.

Литература:

1. Брантон П. Путешествие в сакральный Египет. М.: Сфера, 1997.
2. Хейч Э. Посвящение. М.: София, 2004.
3. Мельхиседек Д. Древняя тайна Цветка Жизни. Т. 1,2. М.: София, 2001.

Роль РПЦ МП в современной политике России

Ульянов Дмитрий Александрович

Академия ФСБ России, юридический факультет, Москва, Россия

E-mail: sophiolog@mail.ru

Один из основных, закреплённых в Конституции РФ принципов, на которых основано государство, есть утверждение о светском характере Российской Федерации. Этот принцип означает, что в РФ церковь отделена от государства и независима от него, равно как и на-

оборот. Тем не менее, безосновательно было бы утверждать, что религии никак не участвуют в политической и экономической жизни России и не оказывают никакого влияния на российское общество. Одновременно проанализировать это влияние с позиций конституционно-правовой науки не представляется возможным по причине отсутствия детализированной правовой базы в области религиозных организаций.

Однако участие религий в политической жизни страны возможно далеко не только путем применения научного метода правовых дисциплин, но и других гуманитарных дисциплин, таких как социология и политология. Разумеется, данный метод не может претендовать на полную объективность в виду сильной привязки к эмпирическому материалу, но позволяет исследовать подобное явление намного более детально и затрагивать наиболее актуальный на данный момент проблемы.

Очевидно, что среди всех религий вообще, тем более среди христианских конфессий наибольшим авторитетом в современном обществе обладает РПЦ МП, поскольку объединяет, хотя бы номинально, большинство граждан РФ. Даже учитывая, что вряд ли большинство «православных» воспринимает выступления религиозных деятелей, как повод к действию и ежедневный императив, но это никак не отменяет уважения к их высказываниям и признания авторитета последних. Это касается как области морали, так и политики.

В плане политики и отношения к ней среди РПЦ МП следует выделить две основные категории, дихотомия которых проходит по линии политической ангажированности, объема внимания к политике и политическим проблемам. Разумеется, это деление не абсолютно и радикально не противопоставляет эти группы друг к другу, но позволяет вскрыть радикальный, с одной стороны, и «стандартный», с другой, политический настрой православных.

Среди первой группы распространены радикальные имперские, монархические и националистические идеи, они активно критикуют власть, равно как и многих не поддерживающих представителей духовенства, в том числе епископата. Они не сильно влияют на политику в России в целом, но очень хорошо отражают настрой традиционалистов и прочих реакционных политических групп, снабжая последних идеологией различных православных текстов, чья тематика разнится от ярко-антисемитской до патриотической.

Вторая группа, не будучи политически ангажированной, занимает позицию поддержки государства практически в любых начинаниях, стремясь лоббировать проправославные тенденции не столько политического, сколько культурного характера, которые впрочем, оказываются подчас достаточно острыми политическими проблемами.

Несмотря на формальное отделение церкви от государства все же нельзя не подчеркнуть важность влияния православия и существующих внутри него политических концепций, как на уровне высших органов власти, так и определенных политических групп.

Литература:

1. Конституция Российской Федерации от 12 декабря 1993г., М.: ЛексЭт, 2004.
2. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изм. от 26 марта 2000г., 21 марта, 25 июля 2002г., 8 декабря 2003г., 29 июня 2004г.)
3. Постановление Правительства РФ от 3 июня 1998г. № 565 «О порядке проведения государственной религиозно-экспертной экспертизы».
4. Атлас современной религиозной жизни России. Т. I / Отв. Ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. – М.: Логос, 2005.
5. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. I,II,III / Отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. – М.: Логос, 2005.
6. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.: НЛЮ, 2004.
7. Мчедлов М.П., Митрохин Л.Н., Логинов А.В. и др. О социальной концепции русского православия. – М.: Республика, 2002.

Институт выборов как фактор легитимности политической власти

Уфимцев Андрей Викторович

аспирант

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

Одним из важнейших элементов современных политических систем является процедура избрания органов государственной власти. Благодаря этой процедуре, с одной стороны, реализуются политические права граждан на формирование представительной власти, а с другой стороны, сама власть получает существенные политические импульсы от населения, поступающие в форме требований, запросов, протестов, завершающихся процедурой голосования. Во время очередного электорального цикла, в период «кризиса власти», а любой электоральный цикл несет потенциальную угрозу существующей власти, когда население высказывает свое отношение к проводимой властью политическому курсу, наступает время политического диалога власти и граждан. Население имеет возможность повлиять на расстановку властных позиций элитарных групп.

Выборы это способ смены правящих элит через волеизъявление населения, инструмент легитимации и стабилизации власти. Они позволяют выявить расстановку политических сил в государствах, штатах, землях и т. д., определяют степень доверия общества к партиям и их программам. В ходе избирательного процесса особенно активно осуществляется политическая социализация, усваиваются политические ценности, приобретаются политические навыки и опыт. Наконец, выборы — это форма контроля населения за правящей элитой. Если власть не выражает интересы избирателей, выборы дают возможность сменить ее, передать бразды правления оппозиции, которая, как правило, идет на выборы с критикой существующего правительства. В преддверии выборов под давлением избирателей и само правительство может скорректировать курс, стремясь заручиться поддержкой избирателей.

Готовность общества и власти к проведению выборов — важнейший признак его демократичности, способности мирными политическими средствами решать назревшие проблемы. Процедура политического выбора несет колоссальную легитимационную нагрузку, поскольку власть получает от населения согласие на право управления и берет на себя часть ответственности за дальнейший политический курс. Выборы это взаимное участие власти и общества в политических отношениях. Это участие должно быть осознанным, содержательным и конструктивным. Элементы обмана, недоверия, разочарования могут подрывать легитимационный фундамент выборных кампаний. Мало того, они могут нести обратную делегитимационную нагрузку, когда общество может выражать крайний протест результатами выборов и подвергать сомнению легитимность всей властной системы. Успех феномена, так называемых «оранжевых революций» базировался именно на этом фундаментальном противоречии потенциала политического выбора. Властным институтам необходим осторожный и взвешенный подход к процедуре политического голосования, чтобы гражданин, становясь избирателем, созидал власть, а не разрушал ее.

Процедура выборов регламентируется избирательным правом каждой страны. В законодательстве отражены положения о порядке выдвижения кандидатов, требования к кандидатам, процедура голосования и подсчета голосов, возможности пользоваться услугами СМИ и источниками финансирования.

В основе законодательной регламентации выборов лежат три основных принципа, соблюдение которых формирует легитимационную основу политического выбора.

Первый — это обеспечение равных возможностей для всех участвующих партий и кандидатов. Его суть состоит в предоставлении всем равного максимального лимита расходов на проведение выборов. С этой целью во многих странах государство берет на себя финансирование предвыборных кампаний и в то же время ограничивает суммы пожертвований частных лиц и организаций в фонды партий и кандидатов.

Второй принцип — это так называемый принцип лояльности. В соответствии с ним кандидаты должны проявлять терпимость по отношению к соперникам, воздерживаться от некорректных действий.

Третий принцип — это нейтралитет государственного аппарата, его невмешательство в ход предвыборной борьбы, лояльность по отношению ко всем участникам.

В основу современного избирательного права заложены принципы всеобщих, прямых, тайных и равных выборов, сформулированные философами-просветителями. Однако в полной мере они не соблюдались никогда, поскольку политические элиты, пытаясь сохранить легитимность своей власти, стремились не выпускать из-под своего контроля такой важный инструмент своего господства, как выборы. Наиболее известные методы ограничения действия перечисленных принципов — это, прежде всего цензы, манипулирование с границами и численностью избирательных округов. Однако подобные действия лишь усиливают поле политического абсентеизма, девальвируют власть в глазах населения и увеличивают делегитимационный потенциал власти в обществе.

Литература:

1. Блондель Ж. Политическое лидерство. — М., 1992
2. Веденеев Ю.А., Лысенко В.И. Избирательный процесс в Российской Федерации: политико-правовые и технологические аспекты // Государство и право. 1997. №8.
3. Волков Ю., Лубский А., Макаренко В., Харитонов Е. Легитимность политической власти: Методологические проблемы и российские реалии. М., 1996.
4. Выборы в посткоммунистических обществах. Пробл.-тем. сборник ИНИОН РАН. Отв. ред. и сост. Е.Ю. Мелешкина. М., 2000.
5. Доклад Председателя ЦИК России на торжественном собрании, посвященном 10-летию российской избирательной системы 29 сентября 2003 года, Москва // <http://gd2003.cikrf.ru/cik10rus/sx/art/76369222/cp/1/br/76795394>
6. Конституция Российской Федерации. М., 1993.
7. Политический процесс: основные аспекты и способы анализа: Сборник учебных материалов / Под ред. Мелешкиной Е.Ю. М., 2001.
8. Теория политики: Курс лекций: В 3-х ч. Ч.2. / Авт.-сост. Н.А.Баранов, Г.А.Пикалов. СПб., 2003.

К вопросу о формировании российской национальной идентичности

*Ушакова Валерия Вячеславовна*¹⁸

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

E-mail: lera_ushakova@mail.ru

В современном мире с тенденциями глобализации, с попытками России интегрироваться в мировое сообщество возрастает интерес к вопросам идентичности и самоидентификации. Все человечество столкнулось с проблемой сочетания глобализации и актуализации различий, в том числе национальных, этнических, расовых, религиозных. В отношении себя к определенному этносу существенным является понятие самосознания. Это субъективная форма проявления этничности, которую в общем виде можно определить как чувство принадлежности к тому или иному этносу, выражающееся в этническом самоопределении, т.е. в отнесении себя к данной этнической группе. Иными словами, этническое самосознание (проявляющееся в самоназвании) — это восприятие этносом самих себя через понятия: «Мы - Они». Этничность есть всегда «субъективное отражение объективного».

«Что такое нация?». Большинство специалистов сходятся на том, что существует такая общность, как нация, с присущими ей особыми признаками, с помощью которых группы людей ограничивают себя от других (особый язык, антропологический тип, общность культуры, общая история, связь с территорией, ассоциация с государством); интересы и ценности этой нации обладают приоритетом перед другими интересами и ценностями; нация должна быть как можно более независимой; для этого нужен некоторый политический суверенитет. Нацию можно рассмотреть как составную общность, образованную входящими в нее индивидами, или как унитарную, как своего рода коллективный индивид. Первый из вариантов предполагает моральное и политическое первенство индивида. Понимаемая таким образом нация — это суверенная (т.е. независимая и самоуправляющаяся) общность в

¹⁸ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Рыбакову С.Е. за помощь в подготовке тезисов.

принципе равных членов. Если же на нацию смотрят как на коллективный индивид, ей начинают приписывать моральное превосходство над отдельными людьми, наделять ее собственной волей, интересами и целями, независимыми от человеческих желаний. Эти интересы и цели приходится разъяснять людям специально подготовленной элите. Одна из центральных внутривнутриполитических задач, встающих перед правящими элитами новых государств, заключается в том, чтобы сплотить население в нацию. С точки зрения стабильности государства предпочтительнее, чтобы нация и государство оказались соразмерны. Если же это не так, возрастает возможность дискриминации по признаку этнической принадлежности.

Итак, при одном подходе этническое самосознание это отражение реальности, при другом – конструкт, создаваемый элитой, средствами массовой информации, системой образования.

Для того чтобы произошло совмещение государственной и этнической идентичности, государство должно выстроить систему отношений, основанную на взаимопонимании. В стране, где русские составляют доминирующее большинство, государственная идентичность не может не базироваться на этнической идентичности большинства. Но именно это обязывает общероссийскую идентичность стать привлекательной для других народов России, соответствовать также и их интересам.

Не все идеи, задаваемые институтом государственной власти, политической, "интеллектуальной" элитой, становятся представлениями людей. Такое изобретение традиции бывает успешным тогда, когда трансляция послания элит происходит на той частоте, на которую настроены массы. При анализе общественного сознания национальных групп важно выяснить, как сочетаются ориентации элиты с массовым сознанием народа. Необходимо учитывать политические настроения масс – как эмоциональную оценку населением степени удовлетворенности своих ожиданий и притязаний в рамках господства определенных национальных ценностей.

Если проследить психологический настрой населения по опросам социологов, то складывается такая картина. Устойчиво сохраняется психологическое чувство ущерба, потерь. Практически половина и русских, и других национальностей полагают, что теряют самобытность культуры.

Считается, что чувства потери, ущерба сплачивают общность. Но сплочение на такой основе не продуктивное, и к тому же каждый народ в потере культурной самобытности видит "других"; для нерусских эта вина нередко возлагается на доминирующий народ.

Уже не раз приходилось отмечать, что в условиях, когда бывшие граждане СССР потеряли свою прежнюю государственную идентичность, веру в правильность своего исторического выбора и реальность многих достижений, когда значительная часть населения меняла свой привычный социальный статус, этническая солидарность стала представляться им ценностью неизменной, давала некоторую психологическую поддержку.

Предполагается, что в случае более высокой актуализации и интенсивности этнической идентичности, именно этнические интересы будут чаще управлять поведением людей. В новой массовой ситуации для правящих элитарных групп во всех исследуемых национальных регионах важно найти новые механизмы регулирования общественного сознания, новые способы утверждения социального оптимизма. Существенную роль в этом может сыграть национальная атрибутика, религиозные ценности, которые помогут уменьшить духовный вакуум, и особое внимание к государственному языку. Позитивные объединяющие общероссийские ценности еще предстоит утверждать.

Нация и этнонация – результат взаимодействия процессов политического конструирования и культурного соединения. Не только этническую общность, этническую группу, но и гражданскую, государственную – в нашем случае российскую общность – консолидируют как общие представления о ней, так и ценности, понятия, нормы.

Таким образом, акцентированная этническая идентичность, самоидентификация себя как русского, складывание образа «мы», который формируется как под воздействием государственной идеологии, так и являться результатом саморазвития в процессе социализации отдельного индивида, снимет очаги националистической напряженности на территории Российской Федерации, повысит уровень социального оптимизма и патриотизма в стране путем совмещения государственной и этнической идентичностей.

Литература:

1. Рыбаков С.Е. (2001) Философия этноса. М.
2. ЛеБон Г.(1995) Психология народов и масс. СПб.
3. Бромлей Ю.В. (1983) Очерки теории этноса. М.
4. Tajfel H. (1981) Human groups & social categories: Studies in social psychology. Cambridge.
5. Солдатова Г.У. (1998) Психология межэтнической напряженности. М.

**Проблема научения языку и теория врожденных идей
(на материале концепции Н. Хомского)****Фатыхов Азат***студент**Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия**E-mail: azatfat@yandex.ru*

Разрабатывая теорию врожденных идей, Хомский представляет собственную концепцию языка. Он неоднократно подчеркивает, что многие из его теоретических построений основываются на картезианской концепции языка (одна из его книг так и называется «Cartesian Linguistics»).

Основной аргумент в пользу существования врожденных структур сводится к тому, что люди обучаются говорить, а обезьяны – нет.

Человеческий язык по Хомскому служит для выражения потенциально бесконечного числа мыслей, намерений или чувств. Уже здесь можно возразить, так как утверждение о бесконечности, пусть потенциальной, человеческих мыслей – очень сильное онтологическое допущение и не может быть принято без достаточного обоснования.

Хомский большое внимание уделяет «творческому аспекту использования языка».

Одним из ключевых пунктов концепции Хомского является тезис о том, что для построения высказывания недостаточно одной грамматической правильности: нужна еще смысловая, то есть семантическая сочетаемость. В качестве доказательства он приводил две, по его мнению, бессмысленные, но грамматически правильно построенные фразы. «Что делают зелёные идеи? – спрашивал он, - Зеленые идеи яростно спят». Казалось бы, абсолютно бессмысленное предложение – идеи не имеют цвета, а тем более не могут спать. Однако возможны различные трактовки этого высказывания. Смысловая нагрузка уже содержится, во-первых, в грамматических структурах, во-вторых, смысл текста зависит от человека читающего его и интерпретирующего уникальным образом, от его включённости в культуру конкретной эпохи и от культуры, в которую погружен автор), Анкерсмит говорит, что историческое сочинение – это, во-первых, всегда интерпретация текста исторической эпохи (под текстом имеется в виду не только текст, изложенный на определенном языке, но и любой культурный артефакт, символически истолкованный), во-вторых, выражение намерений историка. Таким образом, смысл складывается из:

- культуры, к которой принадлежит автор;
- культуры, к которой принадлежит читатель;
- грамматической структуры языка;
- интерпретации читателем текста.

Недостаток концепции Хомского – оторванность языка от общей культуры и эпохи, его статичность, а, следовательно, невозможность объяснить проблемы генезиса языка.

Концепция врожденных знаний Хомского вытекает из решения им проблемы усвоения языка ребенком. Хомский говорит о некоем аппарате усвоения языка (УЯ), на входе которого – данные, получаемые ребёнком из внешнего мира, на выходе – знания, или языковая компетенция. УЯ – это и есть вместилище врожденных идей.

Другим важным понятием теории врожденных Хомского является «универсальная грамматика», она задает определенную подсистему правил, которая составляет каркас структуры любого языка, и множество разнообразных условий, формальных и субстанциальных, которым должна отвечать любая дальнейшая разработка грамматики.

Что касается конкретно теории врожденных идей, то общая установка здесь – невозможность объяснить несоответствие знания языка ребенком и опыта его усвоения, не допуская врожденных структур, однако Хомский настолько увеличивает объем врожденного знания, что с ним сложно не спорить. Если перенести логику его рассуждений на объяснение природных явлений, то возникновение грозовых разрядов следует объяснять, постулируя их «врожденность небу». Теория врожденных идей возможна лишь в том случае, если существуют некие универсальные для всех языков структуры. Однако универсальная грамматика Хомского содержит чересчур широкий набор этих структур. В результате единственной языковой универсалией оказывается сам язык. Следовательно, ребенку врождена способность научения языку, но никак не аппарат усвоения языка очень сложной абстрактной природы. Другое дело природа врожденного знания, которую еще предстоит выяснить, ее мы оставляем предметом наших будущих исследований.

Литература:

1. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003.
2. Бибихин В. В. Язык философии. М., 2002.
3. Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. М., 1972.
4. Хомский Н. Современные исследования по теории врожденных идей // Философия языка. / Редактор-составитель Дж. Р. Серл. М., 2004.
5. Хомский Н. Язык и мышление. М., 1972.

Образ государства в глобализирующемся мире и перспективы его исследования в рамках политической науки

Федякин Алексей Владимирович

доцент, кандидат политических наук

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: mrppsd@yandex.ru

В новое, третье, тысячелетие человечество вошло с вдохновляющими достижениями научного и технического прогресса. Успехи информационных технологий, покорение космоса, новые горизонты в энергетике, биотехнологии, генной инженерии, других самых разнообразных сферах жизнедеятельности общества – все это позволяет говорить о том, что у человечества есть будущее на нашей планете. Впечатляющие результаты развития средств обмена и коммуникации делают возможным при определенных условиях все более стремительное приобщение к этим достижениям огромного большинства жителей Земли. Вместе с тем, XXI столетие – век обострившихся планетарных проблем и нарастающей, весьма сложной и противоречивой, глобальной взаимозависимости и взаимосвязи всех государств, каждое из которых обладает своими специфическими, уникальными чертами и характеристиками, составляющими его образ внутри страны и на международной арене.

Наблюдаемая сегодня глобализация – реальный и объективный процесс современной экономической, политической, культурной и т.п. действительности, предпосылки для которого начали формироваться со второй половины XX столетия, а события последних десятилетий минувшего века сделали его развитие необратимым. И хотя в науке представлено немало подходов к пониманию сущности глобализации, большинство ученых сходятся во мнении, что ее очевидными последствиями в общественно-политической сфере становятся уплотнение, универсализация и гомогенизация мирового политического пространства, открытость, а нередко и размывание национальных границ, трансформация, подчас разрушительная, образов многих государств, возрастание числа акторов международных отношений и значительное усложнение их функций, смещение влияния одних – «традиционных» – субъектов политики (государства, международных правительственных организаций и т.п.) и усиление других – «новых» (транснациональных корпораций, глобальных теневых структур и т.д.).

Сегодня с уверенностью можно говорить о том, что глобализация отражает такое состояние мира, в котором движение капитала, технологии, информации, иных ресурсов приобрело очень высокую степень подвижности и что именно глобализация в значительной

степени способствуют превращению мира в целое, где части становятся функционально взаимосвязанными, где образы политически организованных национальных сообществ утрачивают свои прежние качественные характеристики и приобретают совершенно иные очертания. Иными словами, глобализация принципиально меняет картину мира, поэтому без учета этого серьезного обстоятельства полноценный, комплексный и разносторонний анализ образа государства как общественно-политического феномена, а также разработка обоснованных, научно выверенных механизмов его формирования и продвижения не представляется возможным.

Вместе с тем, образ государства во многих своих аспектах все еще остается малоизученным, фрагментарно исследованным феноменом. Достаточно сказать, что к настоящему времени, к глубокому сожалению, не выработано даже общепризнанного, логически непротиворечивого и семантически четкого определения понятия «образ государства». Оценки проблем и перспектив сохранения государствами уже сложившихся и формирования новых образов варьируются от крайне негативных до восторженно позитивных, при этом многие из них несвободны от идеологических шор, не лишены предвзятости и тенденциозности, а главное – подчас весьма далеки от науки, не имеют с ней ничего общего. Какова внутренняя структура образа государства; в чем сильные, а в чем – слабые стороны деятельности современных государств по продвижению своих позитивных образов; насколько однозначно можно говорить о невозможности установления контроля над процессом позиционирования государства со стороны национальных правительств и международного сообщества; правы ли те, кто «демонизирует» новых субъектов мировой политики (прежде всего, ТНК), оценивает их как ничем и никем не контролируемую, всемогущую и вездесущую силу; в каких направлениях вследствие глобализации может осуществляться трансформация таких фундаментальных оснований государство-центричной модели мира, как национальные интересы и национальная стратегия, международное право и международный порядок и т.д.; что будет в условиях глобализации с традиционными акторами политической сцены (государством, гражданским обществом и его структурами, отдельными индивидами и их группами); будет ли будущий мир противоречивым, конфликтным, конкурентным или, наоборот, гармоничным, устойчивым, стабильным – на эти и многие другие вопросы даются пока слишком разные ответы.

Пожалуй, сегодня вряд ли найдется наука, которая могла бы претендовать на всесторонность и полноту накопленных ею знаний об образе государства. И политология здесь не является исключением. Более того, именно политическая наука, как представляется, обладает в сфере теоретических и прикладных исследований образа государства весьма большим эвристическим потенциалом, который остается пока невостребованным. В частности, точками роста, расширения и углубления знаний об образе государства могли бы стать такие основные направления современной политологии, как мировая политика и международные отношения, геополитика, политическая компаративистика, глобалистика и экополитология, экономическая политика, политический менеджмент, политическая конфликтология и т.д. Имея серьезные преимущества перед многими другими отраслями гуманитарного знания – прежде всего, внутренний динамизм, теоретико-методологическую интегративность, междисциплинарную синтетичность, взаимодополняемость различных парадигм и подходов, высоко адаптивный понятийно-категориальный аппарат, – политическая наука способна по-новому и более плодотворно разрабатывать в рамках своих основных направлений проблематику, связанную с формированием и продвижением государствами своих позитивных образов внутри страны и на международной арене.

Информационная политика государства в эпоху глобализации

Федякин Иван Владимирович

студент

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

Вторая половина XX в. ознаменовалась значительными изменениями в различных сферах жизни общества. Прогресс в науке и технике, увеличение роли информации, появление информационных технологий потребовали адекватного осмысления и поиска реше-

ния не существовавших ранее проблем, новых вызовов мировому сообществу. Эволюция постиндустриального общества, сопровождаемая коренными социальными преобразованиями в мире и в нашей стране за последние годы, движется в направлении того типа общества, которое достаточно точно характеризуется понятием «информационное общество». Речь идет о становлении глобальной информационной индустрии, которая переживает период технологической конвергенции, организационных слияний, законодательной либерализации, о возрастании роли знаний, информации в экономическом развитии, о появлении новых форм «электронной демократии», структурных сдвигах в занятости и т.д. Специфика переживаемого момента заключается в том, что эти изменения происходят в исторически сжатые сроки, на глазах одного поколения. (Мелюхин, 1999).

Ввиду неравномерности развития различных стран мира было бы неправильным утверждать, что все они одинаково и одновременно перешли к информационному обществу, однако глобализация экономической жизни, исчезновение идеологических барьеров, стремительный технологический прогресс не позволяют длительное время оставаться вне общемировых тенденций.

Многочисленные дискуссии, развернувшиеся по поводу роли государства и возможности государственного вмешательства в различные сферы жизни общества, демонстрируют бессмысленность как тотального контроля, так и абсолютного невмешательства. Государство было и будет одним из основных субъектов политики, реализующих важнейшие социально-экономические функции. Именно посредством государственной политики осуществляются коренные изменения в жизни людей, определяется вектор общественного развития. Эффективность действий государства в различных областях (социальной, экономической, военной, культурной, информационной и др.) определяет место страны и ее роль в мировом сообществе. Просчеты в одной из этих областей, как в краткосрочной, так и долгосрочной перспективе, способны привести к крайне негативным последствиям.

Особенно важную роль в эпоху глобализации играет информационная сфера жизни общества. По этому перед государством возникла объективная необходимость в совершенствовании механизмов регулирования сферы обработки и распространения информации. Одновременно с этим произошло обострение противоречий между субъектами информационной политики (государством, СМИ, ТНК, политическими партиями, международными организациями и т.д.).

Формирование информационной политики продолжает сопровождаться острыми дискуссиями. Прежде всего, это связано с оценкой роли государства, степени вмешательства и контроля над информационными потоками, проблемой обеспечения информационной безопасности в сочетании с соблюдением прав и свобод граждан.

Информация становится полноценным ресурсом, который не может быть в полной мере компенсирован ни временем, ни деньгами, ни иными видами ресурсов. Также информация все чаще используется как средство политической борьбы, в том числе и на международной арене. В этом плане особое значение приобретает обеспечение государством информационной безопасности. Просчеты в этой сфере, как показал опыт некоторых стран СНГ, могут оказать огромное влияние на политическое будущее государства и привести к большим социальным потрясениям, в том числе к утрате государством суверенитета.

Государственная информационная политика состоит в управлении информационной сферой, состоянием общественного сознания, системой средств передачи и обработки информации, направленном на соблюдение прав личности, интересов общества и государства. Представляется справедливым тезис о том, что именно государство обладает наиболее развитой системой институтов, стремящихся утвердить единые для общества нормы информационных обменов (Соловьев, 2004).

Однако отсутствие должного контроля над информационными потоками со стороны государства не может быть оправдано стремлением сделать информацию открытой и доступной. Материальные выгоды отдельных СМИ и других субъектов информационной политики зачастую оборачиваются многомиллиардными потерями государственного бюджета и делегитимацией политической власти в стране. Стремление большинства СМИ извлечь максимум прибыли в кратчайшие сроки часто противоречит национальным интересам государства в среднесрочной и долгосрочной перспективе. Потому только государство спо-

собно в полной мере обеспечить гармонизацию всего многообразия интересов, в том числе в информационной сфере.

Вместе с тем, информационная политика нуждается в постоянном совершенствовании, причем как внутренняя, так и внешняя ее составляющие. В условиях несовершенства законодательной базы и ограниченности ресурсов создание и поддержание позитивного имиджа на международной арене, решение комплекса важнейших внутри- и внешнеполитических задач, реализация национальных интересов государства во многом затруднены. Представляется, что реализация информационной политики должна проходить с учетом национально-культурной специфики и традиций в сочетании с использованием мирового опыта. Также необходимо совершенствовать механизм взаимодействия государства и СМИ, без которого реализация государством многих своих функций практически невозможна. Ярким примером этого является реализация в России законодательства о монетизации льгот, обернувшаяся в начале 2005 г. массовыми акциями протеста и дополнительными расходами бюджетных средств, в том числе из-за отсутствия ее своевременного и адекватного информационного сопровождения.

Литература:

1. Мелюхин И.С. (1999) Информационное общество: истоки, проблемы, тенденции развития. М. С. 13.
2. Соловьев А.И. (2004) Политические коммуникации. М.: Аспект-Пресс. С. 207.

Мир-системный подход к анализу исторической динамики

Хакимов Григорий Анатольевич

студент

Калужский государственный педуниверситет им. К.Э. Циолковского, Калуга, Россия

E-mail: chak@kaluga.ru

Осмысление текущих глобальных процессов привело к появлению различных методологических направлений, посвященных исследованию социальной динамики, – постиндустриального (Д. Белл, В.Л. Иноземцев), постмодернистского (З. Бауман, Э. Гидденс), цивилизационного (Ш. Айзенштадт, С. Хантингтон, М. Мелко) и других. Особое место среди этих направлений занимает мир-системный подход. Он сформировался на рубеже 60-70-х гг. XX в. в условиях осознания глобальной взаимозависимости разных стран мира друг от друга и сохраняет научную актуальность до настоящего времени. Его основатели – крупнейший французский историк, возглавлявший школу «Анналов», Ф. Бродель и его последователь, известный американский социолог И. Валлерстайн, в настоящее время руководящий «Центром Фернана Броделя по изучению экономик, мировых систем и цивилизаций» при Бинхемтонском университете США. Исследователи впервые поставили в центр своего изучения не страну или группу государств, а мир как целое и стали рассматривать эволюцию социальных процессов в пространственно-временном контексте этого глобального целого. Для комплексного изучения особенностей этих процессов исследователи избрали *тактику междисциплинарности* – сближения всех социальных наук: истории, социологии, экономики, географии, политологии, этнологии. Большое влияние на идеи ученых оказали работы экономистов К. Поланьи, Н.Д. Кондратьева, Й. Шумпетера.

Фундаментальное обоснование мир-системной теории мы находим в работах И. Валлерстайна. В рамках постнеклассической (термин В.С. Степина) парадигмы научного знания он сочетает номотетический и идеографический методы исследования исторической динамики. При этом ученый не только использует концепцию «тотальной истории» Ф. Броделя, но и опирается на синергетическую теорию физика И. Пригожина. В основу своей исторической онтологии Валлерстайн кладет два типа темпоральности Броделя – конъюнктурных (циклических) колебаний («*le temps conjoncture*») внутри более длительного «структурного времени» («*la longue duree*») – и теорию «геоистории». Развивая эти положения, Валлерстайн создает сложную иерархию социальных структур на основе введенного им концепта «*время-пространство*» («*TimeSpace*»). Каждая такая структура имеет собственные особенности, которые вытекают из её генезиса, жизненного пути (времени) и окружения (пространства). Крупномасштабные и долговременные структуры социолог именует «*историческими системами*» [4, р. 203]. Каждая система обладает разнообразными инсти-

тутами, через которые и совершается её функционирование. При этом «все институты, – подчеркивает Валлерстайн, – действуют одновременно и политически, и экономически, и социокультурно и не могут быть эффективными иначе» [2, с.13].

Исторические системы делятся на две группы: «мини-системы» и «мир-системы». Первые существовали в доаграрную эпоху и были малы в пространстве и кратки во времени. По мысли Валлерстайна, исследованию подлежат только мир-системы («*world-system*») – «крупные и устойчивые во времени единицы», которые делятся на *мир-империи* – обширные политические структуры и *мир-экономики* (термин Ф. Броделя) – неравномерные цепи структур, основанные на торговле и производстве. Движущей силой развития мир-экономики выступает мировое разделение труда и накопление капитала. Культуре, религии и менталитету не уделяется должного внимания. В этой связи современные сторонники цивилизационного подхода (М. Мелко, У. МакНейл, К. Гилб) усматривают близость мир-системного анализа формационной теории К. Маркса. Согласно Валлерстайну, до 1500 г. н.э. существовало множество мир-систем, среди которых «сильными» были мир-империи. В период «долгого XVI века» с 1450 по 1650 гг. (у Броделя этот «долгий век» датируется 1350 – 1650 гг.) капиталистическая мир-экономика начала расширяться на Западе и к концу XIX века охватила весь земной шар [5].

Подобно мир-экономикам Броделя, Валлерстайн рассматривает мировые регионы как исторически складывающиеся системы взаимодействия. Система состоит из ядра – центра, приобретающего прибыль, и периферии – зоны, теряющей прибыль. Оба исследователя отмечают *синхронность* и *одновременность* существования различных зон мировой системы. По мнению Валлерстайна, в разные исторические периоды в качестве ядра современной мировой системы попеременно выступали Голландия (с середины XVII в.), Англия (с середины XIX) и США (с середины XX в.). В периферию входят Турция, Индия, страны Юго-Восточной Азии. Россию социолог называет «полупериферией». Механизмы изменений центров мир-экономик соответствуют продолжительности вековых трендов («*trend seculaire*») Ф. Броделя [1], которые включают в себя три цикла конъюнктуры Кондратьева и длятся около 150 лет: их подъём и доминирование совпадает с фазой «А» кондратьевского цикла, а упадок и перемещение – с фазой «Б». В то же время, для мир-системы, в соответствие с синергетической теорией И. Пригожина, характерно *стохастическое развитие*: период стабильности нарушают флуктуации, сменяемые бифуркацией и хаосом. Нелинейность развития системы может стать причиной того, что переход из А-фазы в Б-фазу когда-нибудь не произойдет [3, с. 183]. Валлерстайн считает, что с 1970-х гг. современная капиталистическая мир-экономика переживает системный кризис, т.к. она переросла собственные внутренние закономерности и ей на смену в 2050/75 г. должна прийти другая мир-система, центр которой переместится из США в Западную Европу или Японию.

Современные последователи И. Валлерстайна, опираясь на методологическую основу его концепции, по-разному интерпретируют особенности зарождения и динамику современной мировой системы. Так, А.Г. Франк и Б. Гиллс, критикуя европоцентризм Валлерстайна, усматривают зарождение современной мировой системы в Азии III тысячелетия до н.э. Они полагают, что на протяжении всей истории происходило непрерывное накопление капитала [6, р. 12-20]. Д. Уилкинсон отмечает, что современная глобальная мир-система – «Центральная цивилизация» - появилась около 1500 г. до н.э. на Ближнем Востоке при столкновении и слиянии цивилизаций Месопотамии и Египта. Движущей силой развития системы выступает геополитико-военный фактор [6, р. 60, 77]. Наиболее обобщающую концепцию процесса развития мировых систем мы находим в работах К. Чейс-Данна и Т. Холла, которые в качестве критерия их динамики выдвинули эволюцию трех возможных способов накопления: основанный на родстве, даннический и собственно капиталистический. По их мнению, развитие современной капиталистической мир-системы определяется не одним фактором, а переплетением четырех сетей взаимодействия: торговых, товаров престижа, военно-политических, информационных [6, р. 90-91].

Итак, мир-системный подход динамично расширяет поле своего исследования, что свидетельствует о его сохраняющейся актуальности. Критика со стороны представителей цивилизационного подхода дополняет и уточняет многоуровневый мир-системный анализ. Сочетание концептуального содержания с конкретно-исторической ретроспекцией делает в достаточной мере обоснованными мир-системные футурологические гипотезы.

Литература:

1. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. Т. 3. Время мира/ Пер. с фр. М., 1992. С. 72 – 75.
2. Валлерстайн И. Социальное изменение вечно? Ничто никогда не изменяется?// Социологические исследования. 1997. № 1. С. 8 – 21.
3. Социальные знания и социальные изменения/ Отв. ред. В.Г. Федотова. М., 2001.
4. Wallerstein I. Historical System as Complex System// European Journal of Operation Research, XXX, 2. June 1987. P. 203 – 207.
5. Wallerstein I. World-System Analysis// Social Theory Today/ Ed. by A. Giddens & J.H. Turner. Cambridge: Polity Press, 1987. P. 309 – 324.
6. World-System History: The Social Science of Long-Term Change/ Ed. by R.A. Denemark. L., 2000.

Неозначенное сознание как предмет изучения философской антропологии**Харламов Игорь Николаевич***аспирант**Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,**философский факультет, Москва, Россия**E-mail: kharlamov@list.ru*

Закон Клаппареда гласит: затруднения в автоматически текущей деятельности приводят к осознанию этой деятельности. Сознание начинается там, где заканчивается автоматизм действия. Знание не создает трудности для сознания, а знак не приводит к возникновению сознания. Ведь чтобы что-то назвать знаком, мы уже должны знать, что такое знак. Поскольку знаки мы знаем, постольку мы их не сознаем. И только когда мы не знаем, что назвать знаком, – мы начинаем сознавать. Следовательно, сознание затрудняет использование знаний и создает трудности для оперирования знаками.

Знак – это всегда знак чего-то. В этом состоит его интенциональная функция. Знаки формируют предметность сознания и ориентируют его в предметной среде. Логика повествования предметного сознания обусловлена тем предметом, на который это сознание направлено, тем значением, к которому отсылает знак. Ведь очевидно, что «сознание, которое не было бы сознанием чего-то, было бы абсолютным ничто», неким сознанием, не сознающим своего существования. Интенциональность означенного сознания заключается в его предметной соотнесенности. Поэтому деятельностный подход постулирует, что сознание обретает существование, когда знаки своего существования оно делает предметом своего исследования. Таков в частности классический идеал рациональности.

Знаковое сознание неэмоционально, потому оно безобразно. Образное сознание в свою очередь неозначено. Предметность неозначенного сознания формируют образы, а не знаки. Причина этого в том, что направленность образа противоположна направленности знака: знак нацеливает сознание на план выражения, образ – на план содержания. Знаки обозначают, то есть направляют сознание на то, что сознанием не является. Именно поэтому знаки интенциональны. Образы вводят сознание в некоторое состояние, то есть ограждают сознание от того, что сознанием не является. Поэтому образы неинтенциональны. Следствием того, что образы неозначенного сознания неинтенциональны является то, что неозначенное сознание беспредметно.

Эгоцентрическая речь непонятна, а эгоцентрическая мысль не обременена представлениями и чужда потребности избегать противоречий. Спонтанные понятия ребенка находятся вне связи со значением слов, но в связи с интонациями, с членением фраз, с ситуациями, которые они сопровождают. Из этого следует, что слова эгоцентрической речи – это не знаки понятий, а знаки беспредметной мысли, которая, реализуя потенциал собственного воображения, цепляется за случайные предметы окружающего мира. Именно поэтому «знание с самого начала связано со схемами действия, с которыми ассимилирован предмет», а не с употреблением его словесного эквивалента. Поэтому для Пиаже эгоцентрическая речь не несет функциональной нагрузки. Эгоцентрическая речь, по его мнению, существует не для того, чтобы прогнозировать деятельность, связав мысль с предметом через знак. Это скорее побочный эффект. Это звук, возникающий в результате трения мираж-

ного воображения о предметную реальность. «Иначе говоря, мысль ребенка стоит ближе, к совокупности установок, проистекающих одновременно из действия и мечтательности, чем к мысли взрослого, которая является систематической и осознанной». Когда воображение оказывается окончательно связано с предметным окружением звук, издаваемый этим трением, стихает, и эгоцентрическая речь умирает.

Абсурдные игры миражного воображения стоят у истоков мысли, бессмыслица стоит у истоков смысла, а всякое познание начинается с очарования своей эмоцией от непознанного. Когда-то в глубоком прошлом бессмыслица внушала священный трепет или экстаз, теперь бессмысленное провоцирует усилия осмысления. Как пишет Поршневу, «последующая история ума является медленной эволюцией средств разъединения элементов, составляющих абсурд, или дипластия» у примитива, и развертыванием речевого хаоса в линейную последовательность звуков синтагматической речи у ребенка. Наиболее плодотворно эту эволюцию Валлон показал, введя различие между подражанием и представлением.

Чтобы на месте восприятия появился образ нужно от движения воспроизводящего перейти к движению производящему. У примитивов это делает ритуал, у детей – игра. Валлон полагает, что подражать – не значит устанавливать соответствие между подобным, но значит удваивать доязыковое представление – один раз в движении, другой раз в воображении. В терминологии Валлона подражание – это пара, которая соединяет сходство и различие в одно движение. Это дипластия, которая отождествляет оригинал с копией в воображении. В свою очередь представление указывает либо только на сходство, либо на различие. «Представление – это результат работы, в которой подражание можно считать началом, а также и антагонистом». Поэтому для Валлона представление стремится к схематичности, а в реализации этого стремления оно «устанавливает границы бытия и делает его неподвижным», расчлененным на последовательность самотождественных понятий и категорий.

Язык знает и анализирует, воображение видит и испытывает. Воображение отождествляет образ с массой впечатлений. Язык различает единицу и множественность, часть и целое, то же самое и другое. Язык редуцирует синкретизм воображения к совокупности тождеств и различий, зафиксированных в представлении. Представления дискурсивны. Воображение напротив – аффективно. В воображении механизм трансдукции, то есть последовательного перехода от одного представления к другому, заменяется механизмом трансгрессии. Вне связи с языком мысль может перейти от чего угодно к чему угодно. Когда эта способность остается у взрослых людей, мы, вслед за Валлоном, называем их оригиналами и творцами.

Образы – это не предметы. Не является образ и копией предмета. Это не то, благодаря чему я вижу или помню, а именно то, чем я вижу и помню. Для иллюстрации образов, которые видит неозначенное сознание целесообразно привести пример состояния влюбленности по Мамардашвили, когда именно то, что любишь, является условием того, из-за чего любишь, а не наоборот. Для реалистичности образа важен не предмет, с которым этот образ может быть связан, а сила эмоции и переживания, которыми этот образ удерживается. Эмоции связывают реальность беспредметного сознания с образом и настроением, а не со знаком и значением. Поэтому предметность неинтенционального сознания существует как воображение или как вера, а не как предмет воображения или объект почитания. Если бы неозначенное сознание было нацелено на предметы, а не на свои состояния, то предмет был бы причиной образа, а образ был бы скорее функцией памяти, нежели фантазии. А это не так. Именно воображение рождает формы существования неозначенного сознания.

Подчиняться ауторитмии своего сознания – значит раздражать себя своими галлюцинациями и изнутри подвергаться воздействию собственной способности продуктивного воображения. В континууме «уже-сознания» образы беспрепятственно переходят в ощущения, ощущения в эмоции, а эмоции в действия.

Литература:

1. Выготский Л.С. Мышление и речь. М., 1999
2. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2001
3. Инельдер Б., Пиаже Ж. Генезис элементарных логических структур. М., 1963
4. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. М., 1932
5. Валлон А. От действия к мысли. М., 1956
6. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. СПб., 1997

Национальное (историческое) кино как объект для анализа «политического бессознательного» современной культуры

Хатковская Инесса Ивановна

аспирант

Европейский гуманитарный университет (EHU-international),

Минск-Вильнюс, Беларусь-Литва

E-mail: inna_khatkovskaya@yahoo.com

Визуальные медиа уже стали легитимированным способом написания истории, средством репрезентации, интерпретации и наделения смыслом прошлого; они изменили наше восприятие прошлого (Rosenstone, 1995, p.3). Особенно актуальным сегодня становится обращение к ним, когда речь идет о создании и/ли стимулировании «национального», о производстве национальной идентичности и культуры, для которой одной из центральных тем является вопрос о ее происхождении, о ее прошлом.

Кинематограф здесь становится привилегированным инструментом и одним из способов пере-присвоения «национального» – в этом он утверждает свое отличие от телевидения. Несмотря на то, что понятия «национального телевидения» и «национальной (теле)аудитории» гораздо проще поддаются «локализации» (вопрос о национальном кино и (кино)аудитории куда более сложный), именно кинематограф представляет собой наиболее живой механизм создания памяти (Elsaesser, 2005, p.52), и, в то время как «кино творит память, телевидение производит забывание». Кроме того, как отмечает Р.Чоу, кинематограф всегда становится особенно эффективным и представляет плодородную почву для исследования ситуации культурных кризисов или культуры как кризиса (Chow R., 2000, p.171). Будучи медиативным и массовым по своей природе, кино активно используется государством как мощное средство идеологического воздействия и обеспечивает то, что Б.Андерсон обозначил как «воображаемое сообщество».

Какова функция кино, а точнее, декларативного производства «национального кино», в артикуляции государственности и в стимулировании чувства национальной принадлежности? Каковы механизмы его производства? Несмотря на то, что само понятие национального кинематографа является очень не простым и включает в себя целый ряд осей определения (Higson, 2002), центральным моментом при разговоре о его декларативном производстве и его роли в производстве национальной идентичности является следующее. Чувство стабильной и цельной национальной идентичности может быть успешным только в случае подавления внутренних различий, напряжений и противоречий; этот процесс осуществляется через включение и исключение, когда интересы одной социальной группы репрезентируются как национальные интересы. Этот механизм работает и при попытках определения нации, особенно когда речь идет о производстве идентичности; однако и национальное кино функционирует по такой же аналогии (Higson, 2002, Elsaesser, 2005), и может, таким образом, рассматриваться как одна из форм «внутренней культурной колонизации» (Higson, 2002). Это позволяет апеллировать к конкретной политике производства «национального».

Обращение к исторической теме в национальном кино требует, помимо обозначенного выше момента о значимости обращения к прошлому в становлении национальной культуры, прояснить еще один вопрос. Не является новым то, что история (любая – письменная, устная, визуальная) это конструкт, серия конвенций для размышления о прошлом. Прошлое становится возможным лишь настолько, насколько оно репрезентировано в настоящем; и поэтому оно является не столько окном в мир прошлого, сколько объектом для анализа настоящего. «Фильм, в том числе и исторический, это продукт культуры, связанный с обществом, которое его производит и потребляет» (Ферро М., 1992, с. 49). Поэтому исторический фильм скорее говорит о современном фильме времени, чем о прошлом. Важно понять, как работают механизмы селекции значимого для артикуляции настоящего прошлого.

Кинотекст – это специфические механизмы производства значения, которые принципиальным образом отличаются от других медиа. Т.Эльзаессер для анализа кино в контексте интересующей нас темы предлагает использовать понятие «исторического воображаемого», которое является понятием одновременно «кинематографически специфичным и исторически укорененным» (Elsaesser, 2005). Оно предполагает обращение к анализу кинотекста через его историзацию, но с учетом специфических механизмов работы «базового кинемато-

графического аппарата». Эльзаэссер предлагает выведение на первый план вопроса об укорененности любой кинорепрезентации в конкретном историческом контексте. Определенная текстуальная организация, считает он, является не столько результатом универсальных механизмов работы кинокамеры, сколько результатом вписывания в фильм и адресации к определенному историческому субъекту и субъективности, которые образуются определенными социальными отношениями. Поэтому и «универсальные» структуры производства значения в кино должны в равной степени поддаваться и историческому прочтению (Elsaesser, 1986).

Историзация становится также исходной посылкой при анализе текстов культуры у Ф. Джеймисона. Вместе с тем, для него такая перспектива предстает как политическая («конечная перспектива любого текста культуры», в том числе и кино), означающая «признание того, что не существует ничего, что не является социальным или историческим, и в действительности, что, все, в конечном счете, есть политическое» (Jameson, 1981. – С.20). При осмыслении отношений между текстом культуры и историей важна обратная активность текста по отношению к истории, важно понять, в каком смысле текст является перепроизводством, вытеснением существенных характеристик социального мира (Горных А., 2002). История, которая выступает как отсутствующая причина «становится доступной через ее предварительную текстуализацию, нарративизацию в политическом бессознательном» (Jameson, 1981. - p.35).

Обращение к конкретному кинематографу через категорию «исторического воображаемого» позволяет проанализировать «(национальное) политическое бессознательное» современной этому фильму культуры.

Литература:

1. Горных А. (2004) Текст и история. www.viscult.by.com
2. Ферро М. (1992) Кино и история // Вопросы истории, 1992. С. 47-57.
3. Chow R. (2000) Film and Cultural Identity // Film Studies. Critical Approaches. Ed. by Hill J. and Gibson P.Ch. Oxford University Press.
4. Elsaesser T. (1986) Primary Identification and Historical Subject: “Fassbinder and German Cinema” in Narrative, Apparatus, Ideology. A Film Theory Reader. – Columbia University Press.
5. Elsaesser T. (2005) European Cinema: Face to Face with Hollywood. Amsterdam University Press.
6. Higson A. (2002) The Concept of National Cinema in Film and Nationalism (ed. by A. Williams). – Rutgers. - P. 52-67.
7. Jameson, Fredric. (1981) The political unconscious: narrative as a socially symbolic act. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
8. Rosenstone R. A. (1995) Re-Visioning History: Film and the Construction of a New Past. - Princeton University Press.

Автокоммуникация в структуре сетевого общения

Хитров Арсений Вячеславович

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: khitrov@gmail.com

Виртуальное пространство все чаще и чаще становятся предметом изучения лингвистов, психологов, специалистов по современной массовой культуре. Так как сфера сетевых дневников, или блогосфера, является одним из регионов виртуального пространства, мы вправе ожидать наличия у нее свойств этого пространства. Известный исследователь психологии Интернета Джон Сулер (Suler) в одной из своих статей перечисляет его специфические характеристики: ограниченное сенсорное переживание; анонимность и множественность личности; уравнивание статусов; размывание пространственных границ; растяжение и конденсация времени; неограниченная доступность контактов; постоянная фиксация; альтернативные и сходящиеся миры; ощущение «чёрной дыры».

Данные обобщения психологических особенностей восприятия виртуального пространства могут быть без труда трансформированы в онтологические постулаты. Вместе с тем в

онтологической перспективе можно рассмотреть не только виртуальное пространство, но и агентов, действующих в нем и создающих его. Данный вопрос был рассмотрен, в частности, в статье Евгения Горного «Онтология виртуальной личности». Многие из перечисленных выше свойств виртуального пространства Евгений Горный атрибутирует виртуальной личности. Личность в его понимании бестелесна, анонимна и множественна, но при этом автономна в своем действии и в целом существует в парадигме самоизобретения. Горный замечает, что в силу отсутствия у виртуальной личности телесности, мы вынуждены понимать ее как нечто, состоящее исключительно из знаков и действий. А так как для передачи знаков могут использоваться не только электронные носители, то свойства виртуальной личности могут и не быть прямо связаны со свойствами среды. В данном случае «важна не природа носителя, но эффект, производимый в психике соответствующим комплексом знаков».

Такой подход дает возможность сопоставить виртуальную личность, рассмотренную как модель, с другими личностными моделями, разработанными в новоевропейской культуре. Наш тезис состоит в том, что виртуальная личность не является чем-то исключительным и новым в истории культуры. Ее основные атрибуты (самоконструирование, бестелесность и множественность), свидетельствующие вместе с тем о глубинных ментальных доминантах европейской культуры, уже не раз обыгрывались как в философии, так и в литературе, а ныне они получили лишь еще одну возможность для самообъективации – на новом технологическом уровне.

Нам представляется также, что помимо перечисленных выше свойств виртуальной личности важно отметить еще одну – ее принципиальную диалогичность. Автора, пишущего в сетевом дневнике, интересует отклик, который он может получить от *удаленного*, если перефразировать Мандельштама, собеседника. Причем тот факт, что многие пользователи оставляют свои глубоко личные записи в общем доступе, говорит в пользу этого утверждения. Их интересует отклик не только знакомых им людей, но и отклик другого, неизвестного сознания. Другое сознание ценно тем, что оно делает мое собственное сознание другим по отношению ко мне. Другой отчуждает меня от меня, расслаивает, дает мне насладиться моей собственной глубиной и непредсказуемостью. А потом возвращает меня мне, уже преображенного мне удивленному. Личность, конструируемая пользователем сетевого дневника, не просто диалогична, но и автодиалогична. Сетевая личность невозможна без другой сетевой личности. Автор сетевого дневника обращается к себе, к Другому и к себе как Другому.

Вместе с тем, представляет интерес возможность рассмотрения сетевого общения как автокоммуникации *par excellence*. В этой перспективе чужое сознание вырабатывается и конструируется самим пользователем в себе самом.

Очевидно, что коммуникация происходит как минимум между двумя сторонами: отправителем сообщения и его получателем. Идеальной для коммуникации является ситуация частичного совпадения семантических полей. В пределах одного сознания за небольшой промежуток времени тождество с самим собой у здорового человека практически полное. В сетевых коммуникационных практиках сообщение отчуждается, проходя через активную рецепцию воспринимающей стороной, и возвращается к автору как объект, уже не совпадающий с содержанием его сознания. Таким образом сетевая коммуникация представляет собой практику самоотчуждения, результатом которой является возможность найти Собеседника в себе самом.

Социальное поле актуализации личности: диалог как поступок

Хомутова Наталья Николаевна

аспирант

Волгоградский государственный университет, факультет философии и социальных технологий, Волгоград, Россия

E-mail: nomut@mail.ru

В настоящем исследовании предпринята попытка рассмотреть «диалог» как поступок, актуализирующийся в социальном поле взаимодействия индивидов. Анализ метафизических принципов «бесконфликтного существования» политической модели «культуры мира» актуален и продиктован современными проблемами социума.

Рассматривая социум, социолог Ф. Теннис обозначил общность «как живой организм» и общество «как механический агрегат и артефакт»[1, С.12] и дал характеристику общинному типу социальных действий и связей и типу социальных действий, характерных для об-

щества. Достаточно тривиальна предпосылка, способствующая переходу из «живого» общества в «механистическое» – несовпадение общего интереса и частного. При этом социолог исходил из допущения, что всеединство человеческих волей изначальное и естественное состояние, что обусловлено происхождением и родовой принадлежностью людей. Взаимонаправленность и общая для всех, связующая настроенность есть, по мнению исследователя, взаимопонимание, связанное с разумом и мышлением. Общество определенное волевым взаимодействием людей, согласно Ф. Теннису, характеризуется публичностью, так как в «общество мы отправляемся как на чужбину»[2,С.10]. Поэтому общая ценность в обществе должна быть представлена контактной основой, «общей сферой», в которую вовлечены и устремлены субъекты.

Исходя из этого, контактная основа общества представлена в нашем исследовании как социальное поле актуализации личности, где позиция субъектов взаимодействия основана на представлении частного и общественного интересов, как диалога, в котором символическое взаимодействие направлено на принятие целостного решения.

По мнению исследователя Р. Сеннета черта нынешнего общества в том, что люди живут приватной жизнью, так как произошло падение публичного человека, а современный индивид не способен к активной жизненной позиции. Тем не менее, по Р. Саннету, связующим звеном могут быть не только эмоции, предполагающие субъект-субъектные отношения (характерные для общности), но и «маски» не отрицающие эмоции, но и не гарантирующие их подлинности. Суть же проблемы в том, что «актер», не обремененный моральными установками, способен абстрагироваться от деятеля и не признать после проигранной роли «некий недостаток или даже порок»[3,С.122] сыгранного сценария. В ситуации набора масок - нормы и механизмы, подразумевающие определенную установку в игре, не являются гарантированно эффективными.

Философ М. Мамардашвили отмечал, что существуют поступки «не вытекающие из эмпирических интересов, желаний, удовольствия»[4,С.33], так как имеют характер личного основания и не обусловлены идеями человека, нравами, нормами, обычаями культуры, интересами. Поступок личного основания возможен через акт понимания.

Ученый не приписывал личности «бытие в самой себе». Определял, что «Я вне самого себя есть личность»[5,С.33], так как личность как особая структура в философии не совпадает с видимой структурой индивидуальности. Данное положение связано с тем, что ученый допускает трансцендентность личности, способность к прорыву к себе самой через акт понимания. Человеку дан закон, культура, норма, все это упирается в «зазор», отделяющий их от *акта понимания*, который может выполнить лишь сам человек, по словам философа, он должен совершиться лично.

Индивид наделен важными функциями по отношению к целому, поэтому личностью нельзя назвать человека, который не участвует в «публичной» жизни, ведь он не реализовывает себя. Для того чтобы личное основание имело место в жизни человека, он должен развивать свой ценностный мир, который является доминантой поведения человека. При этом мир ценностей формирует ответственность за деяния. В этом контексте диалог, как поступок, соотнесенный не с интересом и расчетом, а миром ценностей, позволяет индивидам создавать социальное поле актуализации целостных решений.

Литература:

- 1 Теннис Ф.(2002) Общность и общество. СПб. С. 12.
- 2 Там же. С. 10.
- 3 Сеннет Р. (2002) Падение публичного человека. М. С. 122.
- 4 Мамардашвили М. (2002) Трансценденция и бытие // Мамардашвили М. Философские чтения. СПб, 2002. С 33.
- 5 Там же. С. 33.

Регулирование синтоизма как государственной религии в Японии после реформации Мэйдзи

Цапенко Полина Анатольевна

студент

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

E-mail: polala@mail.ru

1868 г., когда произошла реставрация императорской власти, стал разделительной чертой в истории Японии. Он отделил феодальную Японию от современной. Неоконфуцианство в эпоху Токугава было серьёзной помехой на пути к созданию в Японии просвещённого современного общества. Множество проблем вставало перед императором и новым правительством.

Новому правительству нужна была идеологическая опора, которой и стало синто. Идея заключалась в том, что так же, как император был восстановлен в своём законном статусе главы государства, и синто могло быть реставрировано в его законной позиции как старая императорская религия и новая государственная. Престиж императора основывался на представлениях синтоистской мифологии о божественном его происхождении, и поэтому император рассматривался как данный свыше глава общенационального культа.

В течение периода Токугава буддийские священники контролировали синтоистские храмы. В ответ на это многие мейдзинские реформаторы были откровенны в своём желании «очистить» синтоизм от влияния буддизма. Как пишет Байрон Эрхарт: «Япония всегда представляла собой странную смесь старого и нового, и Реставрация Мэйдзи попыталась найти свою особую смесь, чтобы вернуться к чистой, японской форме правления и религии, в то же время храбро открывая Японию для всего нового, иностранных идей и обычаев» (*H.ByronEarhart. Japanese Religion: Unity and Diversity. Western Michigan University. Wadsworth publishing company*)

Первым законодательным актом нового правительства, касавшимся религии, стал указ о единстве ритуала и управления, который озаменовал возврат к синто как опоре государственно власти. Был возрождён древний институт, существовавший ещё в VIII в., Управление по делам небесных и земных божеств (*дзингикан*), в компетенции которого находились все вопросы, связанные с синтоистскими святилищами и ритуалами. В 1871 г. департамент по делам синто преобразовался в министерство (*дзингисё*), а затем разделился на бюро религий при министерстве просвещения и бюро храмов при министерстве внутренних дел; все святилища были объявлены местами исполнения государственного ритуала; была восстановлена строгая иерархия святилищ, по которой все храмы делились на 7 категорий.

В 1882 г. все синтоистские храмы и организации были разделены на две категории: храмы, пользовавшиеся государственной поддержкой, и самостоятельные сектантские организации. Также существовал так называемый бытовой синтоизм, то есть народные верования и традиции. В результате можно говорить о трёх сферах деятельности синто: храмовое, сектантское и обрядовое. В сектантском синто существовало 13 официально признанных сект, формально независимых от государства.

Синтоистские священнослужители становились, фактически, государственными чиновниками, какими когда-то, в средневековье, были буддийские. Управление по делам церемоний при императорском дворе стало ведать церемониями и обрядами по всей стране.

Японская конституция 1889 г. провозглашала свободу вероисповедания, но на практике этот тезис не реализовывался, так как, например, эта же конституция закрепляла за императором его «божественное» происхождение. Статья 28 Конституции гласила: «Все японские подданные пользуются свободой вероисповедания в пределах, совместимых с общественным спокойствием и порядком, а также с их обязанностями подданных» (*Черниловский З.М. Хрестоматия по всеобщей истории государства и права. Москва. Фирма Гардарика. 1996*).

Как идеологи буддизма, так и сектантского синто перешли на позиции безоговорочной поддержки политики государства. Государственные храмы и школы стали каналами для распространения идеологии государственного синто, а ритуал почитания императора стал рассматриваться как гражданский долг японцев. Объявив в 1900 г. государственно синто не религиозным по своему характеру, правительство смогло опираться на него как на

идеологию и заставить людей соблюдать его ритуалы, не опасаясь противоречить статье конституции о свободе совести.

Интересным представляется тот факт, что формально кодекс «Тайхорё», свод законов 702 года, сохранял свою силу вплоть до эпохи Мэйдзи, и конституция 1889 г. стала первым шагом императора и нового правительства за более чем тысячелетие на встречу регламентирования отношений между государством и религией и утверждением свободы вероисповедания.

Атеизм и атеисты в творчестве С.Н. Булгакова

Цыганкова Зинаида Александровна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: Dyfree@mail.ru

Тема атеизма занимает значительное место в творчестве С.Н. Булгакова вплоть до 1918 года. В качестве своеобразия понимания атеизма следует отметить проводимое им различие между антирелигиозными настроениями представителей простого народа и атеистическим движением, охватившим интеллигенцию. В произведениях дореволюционного периода С.Н. Булгаков неоднократно подчеркивает, что атеизм – явление, распространенное исключительно в среде интеллигенции и не затрагивающее народные массы, и именно оно составляет глубочайшую пропасть между ними. Народное мировоззрение и духовный уклад в целом определяется христианской верой. Представители же интеллигенции являются наследниками западной атеистической традиции, берущей начало в эпоху Просвещения. Россия даже решительнее Запада отражала мировую духовную драму богоборчества, составляющую, согласно С.Н. Булгакову, нерв новой истории. Он отмечает, что ни в одной стране Европы интеллигенция не знала такого повального индифферентизма по отношению к религии, как в России. Однако атеизм просветителей в рецепции русской интеллигенции принял форму веры в естественное совершенство человека, в бесконечный прогресс, осуществляемый его силами. Таким образом, происходит замена веры в христианского Бога на другую – веру в науку и прогресс, и русское неверие обычно остается на уровне слепой, догматической веры. Русский атеизм воспринимается мыслителем как религия человекобожества, а сущность ее он видит в самообожении, получившем почти горячечные формы. В этом самообожении берет начало свойственный интеллигенции героизм, сущность ее мировоззрения и идеала. Героизм интеллигенции оценивается С.Н. Булгаковым как разъединяющее начало, так как каждый мечтает стать спасителем человечества или, по крайней мере, русского народа. Феномен героизма влечет за собой максимализм целей, а, следовательно, и средств, из чего следуют нигилизм и ощущение вседозволенности. С.Н. Булгаков противопоставляет внешнему максимализму атеистов внутренний максимализм христианского подвижничества, делающего акцент на требованиях, предъявляемых к самому себе. Если для героизма характерны вспышки, искание великих деяний и как следствие этого историческая нетерпеливость, недостаток исторической трезвости, стремление вызвать социальное чудо, практическое отрицание теоретически исповедуемого эволюционизма, то дисциплина христианского послушания, наоборот, содействует выработке исторической трезвости, самообладания и выдержки. Главное различие героизма и подвижничества заключается в различии их задач – первый стремится к внешнему спасению, второй – к спасению духа.

Вера представлялась С.Н. Булгакову необходимо присущей человеческому существу, и неверие поэтому воспринималось как извращение человеком своего естества, угашение духа. Жажда высшего содержания жизни толкает людей, отказавшихся от христианской веры, измышлять религию разума. Наука не может заменить или упразднить религиозную веру, так как сама зиждется на религиозных предпосылках, а именно, на вере в объективный разум. Служение мирским делам само по себе не способно наполнить и осмыслить человеческую жизнь, поэтому атеизм для С.Н. Булгакова – «кладбищенская философия». Хороня Бога в своем сознании, человек вынужден хоронить и божественное в своей душе, а божественное есть его действительная природа, таким образом, «похороны Бога» оборачиваются самоубийством человечества. Человек рожден для вечности и слышит в себе голос вечно-

сти, и жажда жить во времени для вечности рассматривается философом как источник религиозной веры.

Широкое понимание религии (как высшей и последней ценности, которую признает человек над собой и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этой ценности) позволяет С.Н. Булгакову признать религиозность за каждым человеком. Воинствующий атеизм в его понимании односторонний и несостоятелен. Такова, например, концепция К. Маркса, полностью перенимающего у Фейербаха его критику религии, но отмечающего преклонение перед логическим идолом, которого тот был вынужден изобрести взамен отвергаемого христианского Бога.

В более поздних произведениях С.Н. Булгаков осмысливает произошедшие в связи с революцией перемены в обществе и сознании масс. Ранее он неоднократно подчеркивал, что атеизм – продукт философской мысли мировой интеллектуальной элиты, и едва ли можно представить большую крайность, чем сообщение неграмотному бедному крестьянину результатов работы мысли энциклопедистов и просветителей. Новое государство, строящее культуру на светских началах, проводящее антирелигиозную политику было осмыслено им как царство зверя. Безбожная культура представлялась бессильной во всем, в том числе, в самом жизненном для нее вопросе – дисциплины труда. Новый человек приобретает черты духовного каннибала, безразличного к духовному наследию предков. С.Н. Булгаков считал, что разрушение в народе вековых религиозно-нравственных устоев освободило в нем темные стихии, народ оказался зверем, сидящим во тьме и сени смертной. Он оказался даже не богоборцем, что было бы отрицательным свидетельством его религиозного духа, а «хамом и скотом, которому вовсе нет дела до веры», жизнь его стала вульгарной и низкой.

Конфессиональный подход С.Н. Булгакова к атеизму и атеистам не дал ему возможности глубоко и всесторонне исследовать достаточно сложную проблему сущности атеизма и нравственного облика атеистов.

Методология вопросов и ответов в поле теоретической политологии: краткое введение в проблему

Чамаева Наталья Александровна

студент

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

E-mail: nat_cham@mail.ru

В реальности теоретической политологии, да и не только в ней, постоянно приходится сталкиваться с необходимостью отвечать на множество вопросов, касающихся сущности человека, его природы, его принадлежности тем или иным силам, субъектам, институтам. По всей видимости, окончательные и бесспорные ответы на эти и подобные вопросы в настоящее время даны быть не могут. Более того, сомнительна и возможность предложить неокончательный и спорный, но единственный ответ на любой из этих вопросов. Возможно, наиболее предпочтительным ответом будет веер возможных ответов, каждый из которых имеет право на существование, но не может претендовать ни на тотальную необходимость, ни на достаточность.

Представляется, что любой вариант ответа, каким бы он ни был, порождает некоторую онтологию, которая, в свою очередь, делает возможным этот ответ, вписывает его в логику своего построения, создает ему сообразный контекст. Множество вариантов, следовательно, порождает(ся) множество(м) дискурсивных миров, в котором каждый из ответов может быть обоснован в качестве истинного, то есть соответствующего легитимным для данного мира познавательным процедурам, и вписан в тот или иной рациональный дискурс. "Рациональность" же означает не обязательно связь с классическим, схоластическим или новоевропейским рационализмом, а, согласно современной научной методологии, умение построить логически связанный дискурс.

Соответственно, типов рациональности и типов логики может быть столько же, сколько и миров. Позиция исследователя не исчерпывается стремлением намеренно выбрать один из миров в качестве выделенного и в дальнейшем подчеркнута держаться в рамках его правил и, следовательно, возможного в нем варианта ответа на вопрос о принадлежности человека ко-

му/чему-либо. По-видимому, ни один мир пока не убережен от уводящего в оборотнические апории парадокса лжеца, который любую игру в любые игры представляет как часть еще большей игры, и так без конца. Помня о парадоксе лжеца, добросовестный исследователь едва ли мог бы искренне, непосредственно и с полной серьезностью утверждать превосходство одного мира над другим, предпочитая, если необходимо, говорить, что они несравнимы. Эта лазейка позволяет уйти от вопроса об их (не)совместимости, особенно сложном в том случае, если, например, два мира претендуют на то, чтобы быть единственным.

В известном смысле, мир всегда является единственным, так как и эти нынешние рассуждения о множестве миров и мыслимом разнообразии творимых в них ответов, по сути, составляют единственный, единый, единичный (сингулярный) мир. Однако возможность поставить под сомнение как самотождественность мира, так и постоянство того, что в разговоре называют "я", приводит к закономерному желанию смешать дискурсы всех мастей, уйти от необходимости четко определять что бы то ни было (в том числе отделять повседневность от мира якобы "высших смыслов") и вообще различать; к желанию все видеть через призму игры, чтобы ни к чему не привязываться, ни от чего не зависеть слишком сильно, ничему не принадлежать.

Чтобы, фигурально выражаясь, "покончить с собой", исследователю осталось лишь распространить на самое себя действие парадокса лжеца, то есть, признавая всякую Истину абсолютной лишь вовнутрь и утверждая относительность истин вообще, признать свою собственную истину относительной и тем самым снять самое себя. Здесь философы сталкиваются с проблемой выражения неопосредованного ими самими смысла с помощью языка, который, во-видимому, есть система знаков, представляющих некоторые значения и фиксирующих смыслы, которая придает им застывшую форму, определяет их и превращает в отсылки, всегда запаздывающие, пытающиеся уловить то, чего уже нет, что вновь ускользнуло от представления.

Однако этот вполне закономерный итог не есть тупик, безвыходный и обрекающий на пессимизм парадокс. Выход может быть намечен, выходов множество. Их трудно сформулировать с полнотой, так как на каждый тезис, в соответствии с логикой этого дискурса, приходится антитезис, и оба они имеют право на существование хотя бы в силу того, что уже так или иначе существуют.

Любая определенность, любое сказывание уже указывают на мир, в котором имеют место. По сути, вся эта работа является столь же обреченной, сколь и уместной попыткой уловить разнообразие голосов, вплетенных в беседу о том, что не дается в руки и избегает определения.

Издательско-просветительская деятельность Московского Психологического общества

Черников Дмитрий Юрьевич

аспирант

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: dmitry.chernikov@gmail.com

Деятельность Психологического общества не исчерпывалась закрытыми и открытыми чтениями рефератов, публичных лекций. «Продолжением» Общества была редакция основанного в 1889 году журнала «Вопросы философии и психологии». Первым редактором журнала стал председатель Общества Н.Я.Грот, с 1894 года его соредактором стал Л.М.Лопатин, после отхода Грота в середине 90-х от редакторской работы соредакторами Лопатина выступали В.П.Преображенский (1895-1900, в 1898-1900 – единственный редактор) и С.Н.Трубецкой (1900-1905). Статьи, помещенные в журнале, в значительной степени состояли из сообщений, прочитанных в Обществе, а среди почти 350 его авторов – большая часть в то или иное время были участниками Общества. Круг авторов постоянно расширялся. Если на 1895 год А.С.Белкин насчитывает «до 70 сотрудников», то в 1910 Н.Д.Виноградов сообщает о 332 авторах. С числом подписчиков достигавшим двух тысяч издание превратилось в один из крупнейших философских журналов Европы.

Редакционная политика декларировалась плюралистичной, а единственными жесткими формальными требованиями – знание истории мысли и современных положений науки. Надеясь на коллективную разработку отечественных традиций научно-философского мыш-

ления, первый редактор журнала Грот предполагал сначала сфокусировать работу журнала на критическом разборе западных учений.

Программа журнала, напечатанная в первом номере, неизменно перепечатывалась в последующих, и выглядела так: 1) самостоятельные статьи и заметки по философии и психологии; в понятия философии и психологии включаются: логика и теория знания, этика и философия права, эстетика, история философии и метафизика, философия наук; опытная и физиологическая психология, психопатология; 2) критические статьи и разборы учений и сочинений западноевропейских философов и психологов; 3) общие обзоры литератур поименованных наук и отделов философии, и библиография; 4) философская и психологическая критика произведений искусства и научных сочинений по различным отделам знания; 5) переводы на русский язык классических сочинений по философии древнего и нового времени. Программа соответствовала содержанию. Наряду с историко-критическими очерками европейских учений значительную журнальную площадь занимали произведения, ставшие впоследствии классикой: «Обоснование мистического эмпиризма» Н.О. Лосского, «Смысл любви» и «Оправдание добра» В.С.Соловьева, «Философия права» Б.Н.Чичерина, «Кризис современного правосознания» П.И.Новгородцева и др.

На разных отрезках существования журнала преимущество на его страницах получали то «позитивисты», то «метафизики». Так, в конце 90-х С.Н.Трубецкой пишет Гроту: «Токарский не должен превышать указанной нормы, а он скоро займет весь журнал... на что я решительно не согласен. Это совершенно меняет весь характер журнала, заменяя его приложением, не имеющим ничего общего с философией и даже с психологией». Подразумевалась известная творческая «плодовитость» А.А.Токарского, а в частности, инициатива по публикации в журнале исследований его психологической лаборатории (методологией исследований в лаборатории Токарского были представления о психической жизни как совокупности рефлексов головного мозга). Но, в целом, над умами читателей властвовал «Лопатинский кружок» и примкнувшие к нему идеалисты, это особенно стало очевидным во втором десятилетии прошлого века, когда основанный Г.И.Челпановым в 1914 года Институт психологии имени Л.Г.Щукиной, начал издание выпусков своих трудов. Влияние на журнал было тем важнее, что заседания Общества носили нерегулярный характер, и редакция журнала как бы превращалась в постоянно действующее представительство Общества.

«Вопросы философии и психологии» оказались статусным (ряд отчетов о вышедших книгах поместили *Mind*, *Revue philosophique*, *Open Court*), но не слишком рентабельным проектом, поэтому в отдельные периоды часть издержек покрывалась за счет средств А.А.Абрикосова (владелец журнала в 1889-1893 гг.) и М.К.Морозовой. Неслучайно сам Грот несколько раз вносил в повестку заседаний рассмотрение финансового положения журнала и даже ставил вопрос об отказе в его дальнейшем издании. Не способствовала устойчивости журнала и деятельность цензуры, несколько раз арестовывавшей тиражи «Вопросов философии и психологии». Между тем, первоначально журнал выходил без предварительной цензуры, о чем удалось договориться с Победоносцевым, рассказывает Я.Н.Колубовский, состоявший в 1891-92 гг. секретарем редакции. Хотя Победоносцев и был недоволен, что среди сотрудников значился Соловьев. «Зачем вам понадобился этот буйвол? – сказал он», - цитирует Победоносцева Колубовский. Цензура повернулась к журналу спиной осенью 1891 года, когда «после десятилетнего молчания публика вовсе узнала Соловьева как лектора», на публичном чтении реферата «Об упадке средневекового мирозерцания». Отчеты в «Московских ведомостях» придали работе Соловьева одиозный характер, и цензура не пропустила номер журнала с этой статьей. С тех пор ««Вопросы» были у Победоносцева на дурном счету, комментирует Колубовский. Большевицкая цензура оказалась еще строже: в 1918 году на сдвоенной 141-142 книжке выпуск журнала был прекращен новой властью.

Издательская деятельность Общества не ограничивалась журналом. Удачным со всех точек зрения (финансовой в том числе) проектом стала серия Трудов Общества, в которой печатались и сочинения членов Общества, но большей частью – переводы философской классики. Принцип плюрализма мнений соблюдался и в Трудах. Под эгидой Психологического общества выпускалось масса других изданий. Наиболее показательна в отношении авторитета Общества (а также как пример идейного разделения внутри Общества) история с выходом в свет знаменитого сборника «Проблемы идеализма». Под давлением позитивист-

ски настроенных членов Общества от первоначального «полюемического» названия («В защиту идеализма») пришлось отказаться. Кроме того, лопатинское предисловие «От Московского Психологического общества» уведомляло читателей: «Выпуская в свет настоящий Сборник, Московское Психологическое общество с особенным удовольствием дает место в ряду своих изданий этому серьезному коллективному труду. Являясь выражением взглядов лишь одной группы его членов, принадлежащих к идеалистическому направлению, этот труд должен был, однако, встретить поддержку и со стороны всего Психологического общества, ввиду того выдающегося интереса, который он представляет...».

Литература:

1. Грот.Н.Я. (1889) О задачах журнала//Вопросы философии и психологии. Кн.1
2. Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. (1911). С-Петербург.–
3. Протоколы заседаний Психологического общества // ОРКн РНБ МГУ. Рук. Т. П. № 588
4. Колубовский Я.Н. (1914) Из литературных воспоминаний//Исторический вестник, Т.136, СПб

Экзистенциальная свобода: пути обретения

Черногорцева Галина Владимировна

кандидат философских наук

Московский государственный технический университет им. Н.Э.Баумана, Москва, Россия

В отечественной (Н.А.Бердяев, Л.И.Шестов и др.) и зарубежной (А.Камю, М.Хайдеггер и др.) философской мысли, представленной экзистенциализмом, утвердилось имеющее принципиальное значение понимание человека как способа экзистенции.

Как утверждает М.Хайдеггер, исторически экзистенция начинается тогда, когда первый мыслитель вопрошает, что есть сущее. Экзистенция - это то, что никогда не может стать объектом, она не может быть найдена среди предметного мира, ибо экзистенция не есть вещь среди других вещей.

Экзистенция есть то, в чем человек хранит свою сущность. Только человеку доступна экзистенция, поскольку только он понимает, что фундаментальной характеристикой человеческого бытия является конечность и именно в своей сокровенной обращенности к концу человек стремится стать тем, чем он является, осознавая при этом хрупкость и необеспеченность своего присутствия в мире, вопрошая о его сущности как сам поставленный под вопрос, причем, в этом вопрошании и благодаря ему совершается уединение человека до его неповторимого присутствия.

Способом нашего присутствия является настроение, которое не парит как мелодия над наличным бытием человека, а задает этому бытию тон, т.е. настраивает и обуславливает «что» и «как» его бытия. Настроение есть основной тон того, как наше бытие существует в качестве присутствия. Согласно М.Хайдеггеру, настроение не является самым летучим из всего летучего, оно есть изначальное «как», в нем всякое присутствие есть как оно есть, так что настроение в принципе вручает присутствию основания и возможности. При этом присутствие расположено прежде возможностей, которых оно не предвидит, оно подвержено переменам, о которых не знает, оно движется постоянно в ситуации, которой не владеет.

В «присутствие» как свое подлинное существо человек уединяется потому, что чистое присутствие как «бытие-вот» характеризуется отъединенностью, выступающей как необходимое условие сближения с другими людьми. В работе «Бытие и время» М.Хайдеггер поясняет смысл термина «присутствие»: «присутствие» выражает не *что*, как дуб, стол, дом, но бытие «*этого вот*». Такое бытие оказывается каждый раз моим. Поэтому присутствие как бытие - вот никогда нельзя онтологически фиксировать как экземпляр определенного рода сущего как наличного. Бытие, как и мир, дает о себе знать только в настойчивом усилии человека постичь его истину, оно требует для себя человека. Дело в том, что целое не дано нам вне и помимо нашего усилия его осмыслить. Это значит, что не мы его схватываем, когда захотим, а оно само должно сначала захватить нас. Встреча с целым начинается, когда мы убеждаемся в бесполезности помыслить сумму всех вещей и задаемся загадкой, что же такое мир. Мир присутствует только в нашей захваченности им, как таковой он нигде больше не наблюдается.

Именно поэтому только в человеке возникает событие философии, и, философствуя, человек пытается охватить своими вопросами совокупное целое сущего, при этом, по мысли М.Хайдеггера, человек есть способ экзистенции, а экзистенция есть свобода, и именно в ней коренится бытие самости, при этом высшая свобода выступает как свобода быть. Экзистенция есть то, в чем человек хранит свою сущность и только человеку доступна судьба экзистенции, так как человек экзистирует как способность и собственность свободы. Отечественный и зарубежный экзистенциализм исходит из того, что человек не может обладать свободой как свойством, как раз наоборот: человек обречен свободе. Свобода как экзистентно раскрывающееся бытие наличного владеет человеком. Свобода владеет человеком как существом творческим и владеет изначально, гарантируя ему соотнесенность с миром, возможность творческого изменения мира и самого себя.

В 30-х годах XX века Н.А.Бердяев говорил о порабощении человека «новой страшной силой», резюмируя, что вопрос о технике стал вопросом о судьбе человека и судьбе культуры. Согласно Н.А.Бердяеву, техника диктует свои законы, принуждая человека принимать ее образ и подобие. И человек как бы охотно идет ей навстречу, приписывая, к примеру, машине витальные функции, рассуждая об усталости металла, об устройствах, которые «всегда думают о нас», что свидетельствует о нарастании технической зависимости человека.

Сегодня экзистенциализм озабочен тем, что с помощью технических средств осуществляется наступление на жизнь и сущность человека. Человек, оказался совсем не таким, каким представляла его эпоха Просвещения. Он предстал не вполне подготовленным к постижению господствующего в технических процессах смысла, во всяком случае, в той его части, который располагает человеческими поступками и поведением. Жизнь изменилась и, соответственно, человек утратил прежнюю почву для понимания мира и самого себя. Спасение человека с утратой прежней укорененности связано с поиском новой почвы для коренения, на которой будет по-новому процветать сущность человека, оно требует формирования нового типа приспособления к миру. Условием решения этой задачи выступает свобода.

Учитывая то, что человек всегда действует в определенном ситуационно-предметном поле, то творчество есть ключевая характеристика экзистенции, характеризующая устремленность человека к новому, его направленность в будущее. В потоке жизни человек встречается со своим существованием. Это возможно в критические моменты жизни, когда сущность человека ставит его перед неизбежным «или-или». Встреча с собственным существованием происходит в трудности, риске, драматичности выбора, который определяет судьбу человека и является решающим проявлением внутренней свободы.

Сущность экзистенции как бы концентрируется в акте свободного выбора, поэтому и самим собой человек становится только в акте выбора, а выбор всегда есть проявление свободной воли человека. Поэтому только свобода конституирует подлинную личность, позволяет человеку самому создать историю своей жизни, сделать себя тем, что он есть.

Философия города

Чумакова Елизавета Алексеевна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: l-ease@mail.ru

Город является творением человеческой цивилизации, надприродной реальностью, которая все более вытесняет саму природную реальность, диктуя свои особые правила. Претендуя и становясь первичной реальностью, городская структура особым образом упорядочивает человека, делая из него другого. Вопрос об урбанизации, поднимаемый в различных сферах от психологии до экологии, является лишь малой составляющей влияния структуры города.

Городская архитектура превращается в ментальную архитектуру, принижая психологически человека, давая ощущение лишь части чего-то, а не самостоятельной единицы, или наоборот давая эффект комфортности.

Городское сообщество обладает особой идентичностью, со своей особой биографией, существуют схожие структуры городов, с синонимичной в основных аспектах биографией.

Городской житель – то структура, обладающая также особой идентичностью, причем не всегда до конца осознающей свою идентичность.

Город противопоставляется деревне, как структура с совершенно иным типом человеческих интеракций: важную роль играет не пространственная в географическом аспекте близрасположенность. В этом аспекте важно тройное сопоставление: большой город, маленький город и деревня, выделение преобладания душевной жизни или рассудочной, смещение ценностных ориентиров; справедливость может становится в большом городе более формальной и более жестокой на практике по меркам деревенского восприятия мира.

Город разделяется зонально, в этой зональности может проявляться определенный функционализм или историческая традиция, порою привносящая неэффективную хаосность.

В городе биоритмы природы не столь влиятельны на ритм жизни города и самих горожан, полного нивелирования природных ритмов не происходит во многом по чисто экономическим причинам (электроэнергия и другое). Ритмы города дают ощущение места и времени самого города, действующим согласно этим ритмам людям. Город мультитемпорален, эта мультитемпоральность вносит приспособительность. Ночной город еще начала XX века часто рассматривался одномерным, как место увеселений и порока, или страшным местом, наполненным приглушенными звуками и недозволенной деятельностью; с ростом индустриализации рабочее время распространилось и на ночь, теперь ночью люди работали в разных сферах, в том числе и в роли упорядочивающих само ночное пространство города.

Город в большой мере регулируется и бюрократией и другими формальными и неформальными институтами. Множество правил, конвенций, институтов контроля и регулирования пронизывают структуру города. Тем самым, город можно рассматривать и как институционализированную практику, систематизированную сеть, в повседневной городской среде.

Город – это многослойная сеть, которая в свою очередь вписана в более масштабную государственную и мировую сеть.

Литература:

1. Бикбов А. Москва/Париж: пространственные структуры и телесные схемы\ \ Логос 2002, №3-4.
2. Зиммель Г, Большие города и духовная жизнь\ \ Логос 2002, №3-4.
3. Карпов А.Е. Имплотия городского пространства: проблемы существования центра в городах современной России\ \ Российское городское пространство: попытка осмысления. М.: МОНФ, 2000.
4. Капов А.Е. Различение. Пространство в городе\ \ Социологическое обозрение, том 1, 2001,1.
5. Лефевр А. Производство пространства\ \ Социологическое обозрение, том 2, 2002,3.
6. Лефевр А. Идеи для концепции нового урбанизма\ \ Социологическое обозрение, том 2, 2002,3.
7. Парк Р. Город как социальная лаборатория\ \ Социологическое обозрение, том 2, 2002,3.
8. Эш Амин, Найгель Трифт. Внятность повседневного города\ \ Логос 2002, №3-4.

Этические основания политической рекламы как одного из направлений деятельности PR

Шорохов Антон Дмитриевич

студент

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

E-mail: bodmer@mail.ru

Нам хотелось бы рассмотреть политическую коммуникацию и одно из важнейших направлений ее деятельности – политическую рекламу как один из главнейших инструментов власти. Мы попытаемся разграничить понятия PR, политической рекламы, как средства PR и пропаганду на основе этики. Помимо права на насилие, власть обладает еще одним немаловажным и очень действенным инструментом, а именно – возможностью обладать и манипулировать, скажем так, эксклюзивной информацией. Этот инструмент власти можно на-

зывать по-разному: пропагандой, манипуляцией сознанием, PR-технологиями. Для начала следует отметить, что в современном Западном обществе в связи с развитием коммуникативных технологий, а также ряда административных и социальных изменений появилась тенденция для развития более открытой политической системы, ориентированной на взаимодействие и общедоступность власти. Таким образом, можно говорить, что в Европе происходит переход от коммуникаций, ориентированных на отправителя, к коммуникациям, направленных на двустороннее общение. То есть, можно сказать, что десакрализация власти идет семимильными шагами, приближаясь к созданию Open Government или «коммуникативному правительству». Коммуникации правительства должны быть направлены на освещение конкретных программ, отдельных фаз политического процесса, информирование, убеждение, вовлечение в управление государством, открытость и общедоступность информации – в общем, они должны способствовать развитию «демократического строя» (напомним, речь идет о Западных странах). Таким образом, вслед за Агнес Гомис, можно сказать, что коммуникации становятся важным элементом процесса формулирования политики и осуществления в ней деятельности, а поэтому коммуникации становятся реальным инструментом власти (Гомис Агнес. PR сегодня: новые подходы, исследования, международная практика // Интеграция, взаимодействие и доступность коммуникации правительства. С. 16). Однако здесь возникает очень важная этическая проблема. Дело в том, что двусторонняя направленность информации в коммуникации подразумевает *полную открытость информации*, и, соответственно встает вопрос о типе модели, которую следует использовать в PR: симметричную (то есть открытость организации для диалога с общественностью и масс-медиа в полном объеме) или ассиметричную (которая дает более широкие возможности для управления общественным мнением). И та, и другая модель могут быть эффективны и оправданы. Причем, нужно отметить, что большинство PR-специалистов считает симметричную модель наиболее этичной, но ее использование не всегда оправдано, так как у любой компании, правительственной организации или партии, безусловно, должна быть определенная секретность, которая обусловлена необходимостью защиты личности, планов, действий и собственности. Таким образом, определенная секретность информации в PR может считаться морально обусловленной. При этом нужно отметить, что ассиметричные отношения в коммуникации отнюдь необязательно подразумевают неэтичность. Существует ряд механизмов, которые заставляют PR-специалиста придерживаться правил этики (например, всевозможные кодексы, как внешние, так и внутренние, корпоративные). Именно двусторонняя направленность информации, а также, по сути, постулирование кантовского императива «поступай всегда так, чтобы ты относился к человечеству и в своем лице, и в лице любого другого не только как к средству, но и как к цели» является, на наш взгляд, тем, что отличает связи с общественностью от пропаганды. Пропаганда во главу угла, в отличие от связей с общественностью, ставит не человека, а цель (человек же выступает как средство), уже тем самым отвергая этические принципы. Большинство современных исследователей пропаганда рассматривается именно в этически негативном плане, несмотря на то, что первоначально термин «пропаганда» использовался для обозначения всех форм коммуникаций, информационной и публицистической активности, то есть был синонимом термина «связи с общественностью». Негативное понимание этого термина появилось после второй мировой войны, когда, собственно и было сформулировано понятие пропаганды как негативно воздействовавшей на общество информации, и когда пропаганда открытым текстом (в работах Геббельса и Гитлера) стала отрицать этическую составляющую. Именно тогда происходит разделение понятий «связи с общественностью» и «пропаганда». В афинском кодексе (Code of Athens) четко прописано, что информация, распространяемая специалистом по связям с общественностью должна быть *исключительно* правдивой, из PR-сообщения должны быть исключены любые методы манипуляции, что отрицает односторонний процесс передачи информации и, тем самым, использование личности как цели. По сути, специалист по связям с общественностью в своей работе должен придерживаться Декларации прав человека, в которой, в частности, сказано, что у каждого гражданина есть права иметь свое мнение. Одной из основополагающих задач связей с общественностью должна быть свобода передачи важнейшей информации для установления моральных и культурных условий, дающих возможность индивиду для интеллектуального, морального и культурного саморазвития, что полностью отрицает пропаганда. В последнее время в теории коммуникаций появился

новый термин – политическая реклама. Мы будем рассматривать политическую рекламу как особое ответвление коммуникации, являющееся одним из проявлений связей с общественностью и, одновременно, одним из их важнейших инструментов. Целью политической рекламы является продвижение лиц, которые впоследствии смогут влиять на политическую ситуацию в стране, то есть деятельность в политической рекламе связана с информацией, которая отражает интересы как отдельных политиков, так и политических партий. Таким образом, встает вопрос о том, в чем различие (если таковое вообще есть) между политической рекламой и пропагандой, вопрос, который в основе своей является этическим. Для политической рекламы, как и для PR, также должны быть характерны следующие черты: правдивость, двусторонняя направленность информации, объективность. наиважнейшей функцией политической рекламы является коммуникативная функция, так как этот вид рекламы позволяет устанавливать контакт между носителями власти или претендентами на места во властных структурах и населением, политическая реклама осуществляет определенным образом направленную связь между ними, используя предельно доступную для восприятия знаковую систему. Однако нужно отметить, что политическая реклама, как и любое другое рекламное сообщение, имеет однонаправленный характер. Но для эффективного воздействия на избирателя, реклама должна учитывать практически весь спектр интересов целевой группы, фактологическое наполнение политической рекламы должно формироваться под воздействием потребностей электората. Именно увязывание запросов объекта (электората, потенциальных членов какой-либо партии и так далее) и предложений субъекта (властных структур, партий) и решает проблему «коммуникативной задачи», то есть, на практике, создается мнимая двусторонняя направленность политической рекламы, однако именно это позволяет говорить о том, что политическая реклама не является пропагандой, так как создается эффект участия аудитории в политическом процессе, что позволяет исключить некое психологическое «зомбирование» получателя информации. То есть, можно говорить о том, что для политической рекламы человек является не только средством, но и целью, что абсолютно неверно применительно к пропаганде.

Основные принципы деятельности исламских банков

Штанчаев Амирхан Ширваниевич

аспирант

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

В толковом словаре В.И. Даля «принцип» трактуется как «научное или нравственное начало, правило, основа, от которой не отступают». Такое объяснение как нельзя лучше подходит к определению принципов функционирования исламских банков, которые в своей деятельности руководствуются основными постулатами ислама.

Главным принципом исламской банковской системы является исключение из всех банковских операций процентной ставки (риба). Инвестиции осуществляются на основе принципа долевого участия в прибылях и убытках (мудароба). Таким образом, особенностью исламских банков является то, что они не привлекают депозиты и не выдают кредиты под проценты.

Как правило, в банках предлагается три вида счетов: сберегательные, инвестиционные и закят. Сберегательные счета являются беспроцентными и вклады с них могут быть свободно изъяты без ограничений в любое время. Средства на инвестиционные счета вносятся на основе принципа долевого участия в прибылях и убытках. Доходы со счетов закята распределяются среди бедных слоев мусульманского населения, обеспечивают проекты улучшения быта и общественных работ. Такая политика банка носит социальный, а не коммерческий характер.

Все мусульмане являются братьями и равными в правах и обязанностях, а капитал и реальный труд в своих отношениях категорически исключают эксплуатацию. Этот принцип сказывается на банковской терминологии. Так, например, вместо понятий кредитор и должник, используется понятие партнерства, при котором обе стороны одинаково заинтересованы в успехе начатого дела.

В соответствии с предписаниями Корана, человек должен разумно использовать ресурс, данный ему Богом, не злоупотреблять им, не разрушать и не обращать его в сокровище, таким образом, праведным признается лишь то богатство, источником которого являются собственный труд и предпринимательские усилия его владельца, а также наследство или дар. Прибыль же будет законной, если она будет являться средством личного вклада предпринимателя в бизнес в виде капитала, труда и опыта. А накопленное богатство, как совокупность аккумулированной прибыли, образовавшееся по результатам затраченных усилий на преодоление трудностей и рисков в процессе производительной работы, пользуется в исламе общественным признанием.

Другим принципом функционирования исламских банков является содействие развитию национальных интересов. Ресурс должен использоваться на благо обществу, и в том числе удовлетворять интересы и потребности его непосредственного распорядителя. Поэтому зарубежное инвестирование допускается только в случае невозможности осуществления какого-нибудь делового проекта на территории своего государства. Таким образом, исламские банки непосредственно сами становятся крупными инвесторами в национальных экономиках мусульманских стран.

Помимо указанного, одним из принципов шариата, определяющим суть жизненных установок мусульманского общества, является экономность и приумножение средств, поэтому, при выборе инвестиционного проекта банк руководствуется соображениями срока его окупаемости и прибыльности объекта вложений.

По общему правилу от клиента не требуется предоставление залога. Однако с тех, кто претендует на финансирование из банковских фондов, в случае выявления их недостаточно прилежного отношения к своим обязанностям, исламским банкам разрешено брать соответствующий залог, что является своеобразной гарантией надежности клиента. Причем залог должен соответствовать по стоимости и по виду финансируемому предприятию.

Следует констатировать, что из изложенного выше вырисовывается проблема ликвидности исламских банков, поскольку запрет на проценты не позволяет им участвовать в традиционных межбанковских рынках кредитов, и банкам приходится разрабатывать и внедрять новые финансовые инструменты. Как показывает практика функционирования исламских банков, такие разработки пользуются успехом не только в исламских государствах. Эти инструменты активно развиваются в странах, где проживает большое количество мусульман, - Франции, Германии, Америке. В Великобритании таким финансированием занимается созданный специально для клиентов-мусульман Исламский банк Великобритании, а также Lloyds TSB и HSBC. Последний является одним из лидеров в разработке технологий «исламского» финансирования и одним из основных инвесторов Saudi British Bank (SABB).

«Серии» в контексте актуального искусства

Штейнер Ирина Юрьевна

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: irasteiner@mail.ru

При создании художественных произведений в последнее время все более и более становится актуален «серийный» прием. Это уже не серии-копии Э. Уорхола и поп-арта, которые фактически воплощали в жизнь концепцию симулякров Ж. Бодрийера. Современные серии основаны на принципе рефлексии. Рефлексию в современном искусстве понимают как некую самоидентификацию, акт самопознания, «отражение», «заблуждение». Зритель, таким образом, погруженный в лабиринт «рефлексивных» упражнений, оказывается «обманут» и втянут в игру, ведущую к новой рефлексии – по поводу видимого. Каждый последующий порядок подчиняет себе предыдущий. Вещи и явления не существуют сами по себе, а обрастают многоуровневой, многопорядковой системой смыслов. Поле этих смыслов когерентно. К жизни одновременно вызываются разные слои бытия, онтологически связанные. Серии как бы призваны подчеркнуть эту взаимосвязь. «Магическая формула» Ж. Делеза и Ф. Гваттари «плюрализм-монизм» оказывается воплощенной в современном искусстве как нельзя лучше. В строй новой стадии ценностей оказывается «интегрирован слой

предыдущей фазы – как призрачная, марионеточная, симулятивная референция» (Р. Барт). Смысл сам по себе «завершен». Им постулируется некая память, некое знание. Актуализировать себя возможно только через творческий акт, как бы заново родиться в вещах, ибо мир уже не находится перед нами, данный в присутствии, и «возвратиться к себе из видимого» (М. Мерло-Понти).

Поле смыслов дробится и рассыпается, деконструируется. Вещи как бы открывают свою истинную трансцендентальную природу небытия. У автора уже нет сил собрать их в единую картину и остается лишь констатировать собственное бессилие. Происходит расщепление «великой истории» на «истории-рассказы» (Ж.-Ф. Лиотар).

Каждая серия есть своего рода философский текст. Создавая его, авторы решают по своему проблему прохождения и «концентрации» времени. Каждое произведение живет в своем измерении, в своей искусственно созданной системе пространственно-временных координат. Серия позволяет десакрализовать мир через деконструкцию, но, в тоже время, показать его (мира) априорную непознаваемость. Вещи начинают терять привычный и обыденный смысл, становясь взятыми как бы сами по себе, избавляясь от внешнего и создавая «загадку зримости». Серия – нечто вроде метода феноменологической редукции, возврата к «эйдосу».

Часто с помощью серии обозначается момент «смерти смысла». В «коллекцию» вносится «завершающий предмет», т.е. то, что «заканчивает» коллекцию, серию, не дает ей больше существовать во времени и замыкает ее саму на себе, констатируя тем самым «негативную темпоральность».

Авторы, естественно, по-разному видят мир, актуализируют в своем творчестве различную философскую проблематику, используют неодинаковые методы. Это могут быть как высокотехнологичные мультимедиа-проекты, фото-серии, инсталляции или все одновременно. Серии могут также объединять ряд авторов с общей концепцией.

Литература:

1. Барт Р. (1996) Мифологии. М.
2. Бодрийяр Ж (2000) Символический объем и смерть. М.
3. Гуссерль Э. (2000) Картезианский размышления. М.
4. Деррида Ж. (2000) Письмо и различие. М.
5. Ильин И.П. (2000) Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. М.
6. Кант И. (1994) Критика способности суждения. М.
7. Лиотар Ж.-Ф. (2000) Состояние постмодерна. М.
8. Мерло-Понти М. (1992) Око и дух. М.

Неоднозначность юмовского эмпиризма или философский портрет Д.Юма в стиле делезовского коллажа

Шувалова Кияна Викторовна

соискатель

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: shuvalov@rosmail.ru

Эмпиризм Д.Юма очень неоднозначен и провокативен, что подтверждается многообразием его трактовок, не стихающих и по сей день. Существуют образы Юма скептика, натуралиста, появляются интерпретации Юма в контексте таких философских течений как позитивизм, феноменология, прагматизм, постмодернизм, более того, отдельные трактовки Юма отмечают его идеализм и агностицизм, а некоторые интерпретаторы склоняются в пользу нескептического прочтения юмовской философии. Сторонники образа Нового Юма вообще задаются вопросом был ли Юм юмианцем. Такие разночтения, конечно же, не являются просто следствием неверного словоупотребления обыденного языка в качестве философских терминов, преследующего цели сближения метафизики с «легкой» философией, а имеют некую имманентную причину в самой философии Д.Юма.

Попробуем восстановить наиболее полный философский портрет Д.Юма, используя метод делезовского коллажа. А именно попытаемся рассмотреть философию Юма с разных историко-философских ракурсов, т.е. в разных парадигмальных контекстах. Собственно

нам остается только правильно соединить различные интерпретации, поскольку большую часть работы за нас проделала комментаторская школа юмоведения, очертив все многообразие взглядов на шотландского философа.

Начнем с классического эмпирико-рационального разделения нововременной философии, куда исторически относится Д.Юм. Начиная с Т.Грина выстроилась триада британского эмпиризма Локк – Беркли – Юм, ставшая прописной истиной в истории западноевропейской философии. В этом традиционном прочтении выделяют 2 основных эмпирических принципа философии Д.Юма: 1) Копирующий принцип (идеи суть копии впечатлений); и 2) Вилка Юма (разделение суждений на отношения идей и факты). Эти 2 принципа свидетельствуют об опытном происхождении нашего знания; и, будучи последовательным, эмпиризм поражает себя собственным же оружием и приходит к скептицизму и релятивизму.

Однако не все исследователи согласны с таким традиционным подходом к истории философии Нового времени, полагая, что при таком ракурсе упускается главная черта нововременной философии – акцент на онтологию или метафизику. В ракурсе классической эпистемы М.Фуко (с ее дуализмом слов и вещей, внутреннего-внешнего, знака и обозначаемого, где отношение знака к его содержанию не обусловлено порядком самих вещей: «Отныне отношение означающего к означаемому располагается в таком пространстве, в котором никакая промежуточная фигура более не обуславливает их встречу: внутри познания это отношение является связью, установленной между *идеями одной вещи и идеями другой вещи*»¹) или репрезентационной модели Р.Рорти (с понятием истины как точной репрезентации бытия – «зеркала» объективного мира, когда появляется внутреннее пространство ума, образуя так называемый «занавес идей», и проблема «внешнего мира» выходит на первый план), так вот с этого угла зрения эмпирические принципы Д.Юма приобретают совсем другое значение.

На основе Копирующего принципа Р.Андерсон, Т.М.Леннон выделяют 2 онтологии в философии Юма: 1) реалистичная онтология, где акты восприятий зависимы от ума, их объекты независимы (метафизический реализм Юма лежит в основе интерпретации образа Нового Юма (Д.Пирс, Г.Стросон, Дж.Райт); 2) феноменалистская онтология, где перцепции онтологически независимы от чего бы то ни было, особенно от ума (и в этом контексте Юм может рассматриваться как предшественник позитивизма XX в., Б.Рассел, А.Айер, Дж.Беннет, Г.Т. Телебаев).

Второй фундаментальный принцип эмпиризма Юма также приобретает новое звучание в рамках классической эпистемы представления, рождая совершенно различные образы Юма. Во-первых, отождествляя вилку Юма (разделение высказываний на демонстративные и вероятные) с дедуктивно-индуктивным делением, Юм предстает в образе скептика-пиррониста, который утверждает невозможность рационально обосновать индуктивный вывод (этого взгляда придерживаются такие комментаторы как Р.Попкин, Р.Фогелин и др.). Другими словами, «высказывание может подразумевать другое высказывание, но вещь не может подразумевать другую вещь. В этом и заключается все открытие; больше нет ничего»², полагает Р.Хобарт, и это четко укладывается в классическую эпистему с ее абсолютным дуализмом слов и вещей.

Стоув, А.Флю, Т.Бошан и А.Розенберг, рассматривая вилку Юма в контексте идеала дедуктивной достоверности, трактуют факты как несовершенные дедуктивные высказывания, выводимые по аналогии с дедуктивными. Квазидедуктивизм или умеренный скептицизм. Эта позиция утверждает, что несмотря на то, что существуют 2 вида доказательств – демонстративное и вероятное, существует только одна форма вывода – дедуктивная. Согласно этой точке зрения, вероятные или индуктивные доказательства дедуктивно или логически недостоверны. А поскольку лишь достоверные аргументы рациональны, то все вероятные доказательства нерациональны (индуктивный скептицизм Стоува). Т.Бошан и А.Розенберг склоняются к другой интерпретации в рамках дедуктивной достоверности, утверждая, что Юм выступает против устаревшей рационалистской концепции разума. Нескептическое прочтение Юма (Н.К.Смит, Д.Оуэн, Миликан) выводит его из этой парадигмы. Здесь намечается поворот к смене постановки вопроса в отношении причинности, или другими словами попытка остаться в рамках перцепций, т.е. в области априорных истин.

Например, П.Миликан утверждает возможность рационального обоснования индукции, разграничив его с онтологическим принципом причинности как регулярности, что

также позволяет остаться в рамках позитивистской методологии и феноменалистской онтологии, не затрагивая проблему метафизического дуализма.

Д.Оуэн рассматриваетвилку Юма в историческом контексте в свете декартовско-локковской парадигмы, которая также укладывается в классическую эпистему представления в терминологии М.Фуко. Д.Оуэн утверждает, что у Юма не стоит проблема индукции, также как и проблема обоснования; Юм просто объясняет механизм причинного вывода. Согласно Д.Оуэну, вероятные рассуждения у Юма подобно демонстративным, объясняются в терминах отношений идей или цепи промежуточных идей, а не в терминах логических отношений между высказываниями. Между демонстрацией и вероятностью существует общая структура, но это не дедуктивная достоверность! А нахождение промежуточных идей для связи первой и последней идеи в цепи и восприятия их согласования или несогласования. Так вот Оуэн считает, что не найдя связи в цепи идей с такой промежуточной идеей как принцип единообразия природы, Юм подвергает критике такую структуру вывода и предлагает свое объяснение вероятного вывода на основе ассоциации идей. Натуралистическая интерпретация (Н.К.Смит, Б.Страуд, А.Байер и др.) также не видит проблемы в индукции, только предлагает другой принцип объяснения причинного вывода – на основе естественных верований. Такое объяснение оставляет Юма полностью в системе восприятий, не требуя выхода за ее пределы. Таким образом, в своих попытках остаться в рамках перцепций Юм стихийно сделал вызов классической эпистеме представления, а в некоторых случаях можно говорить о ее деконструкции.

Литература:

1. Фуко М. (1994) Слова и вещи, Спб., с.98
2. Hobart R.E. (1934) Hume without skepticism // Mind, vol. 34, №155, p.19

Феномен ментальности в рамках теории повседневности

Щербакова Лилия Валерьевна

соискатель

Астраханский государственный технический университет, Астрахань, Россия

E-mail: LSCHERBAKOF@yandex.ru

Философское исследование человека предполагает рассмотрение той реальности, в которой он существует, той физической и социокультурной среды, которая довольно точно была названа Э. Гуссерлем «жизненным миром». Именно человеку присуща способность к созданию общей для всех среды коммуникаций посредством повседневного формирования реальности.

Наверное, ни одна из сторон культуры не даёт такого полного и всеобъемлющего представления о цели действий и смысле поступков людей прошлого, об их нравственных представлениях и этических принципах как культура повседневности. Наиболее полную картину исторического прошлого мы можем представить как раз благодаря рассмотрению протекания «обычной» жизни, общего повседневного уклада. Историческая повседневность позволяет исследователю приблизиться к прошлому, оценить его адекватно, прочувствовать и вжиться в него. Таким образом, она выступает в качестве самостоятельного, заслуживающего особого внимания объекта изучения.

С одной стороны, по-сути, повседневная жизнь человека не может быть в полной мере признанна как имманентная его существованию, так как постоянно конструируется людьми в ходе практических взаимодействий, причём, по выражению Шютса, «с неизбежной и регулярной повторяемостью». Однако повседневная жизнь человека носит и имманентный характер, в силу того, что выступает как «способ обитания человека, его ойкумена, та его среда, без которой он и не живёт вовсе, которая не вне его, как нечто объективное, а сплетена с ним как его продолжение, его органическая часть» [1].

Повседневная жизнь – это, в первую очередь, не только и не столько то, как одевается человек, и что он употребляет в пищу, а то, как он осваивает и познаёт мир, это сторона его духовной жизни. Она обладает своей национальной и исторической спецификой. В повседневной жизни можно выделить две стороны: то, что называется уровнем жизни (что едят, пьют, покупают, то есть сколько всего потребляют), и стиль жизни (как живут: нравы, обычаи, предпочтения)..

Сам термин «повседневность» появился сравнительно поздно, лишь в XIX в., с переходом к современному обществу. Позитивистский способ культурно-исторического исследования ограничивал повседневную жизнь простым описанием хозяйства, быта, нравов как таковых. Однако данный подход не способствовал глубокому пониманию действительности, не давал возможность ощутить «живых людей» за сухой описательностью. Одной из ошибок историков в подобном случае выступало то, что они подходили к исследованию истории также как и к изучению естественных наук, а сознание людей прошлого воспринималось ими с позиций сознания современного человека. Поэтому в XX веке развернулась так называемая «борьба за историю», целью которой выступила воссоздание «картины мира» человека прошлого и переориентация исторического способа исследования.

Таким образом, история стала постепенно из науки о прошлом превращаться в науку о человеке, то есть стала приобретать антропологически ориентированный характер. Огромную роль в этом сыграли первые два поколения Школы Анналов (Блок, Февр, Бродель, Ле Гофф). Их заслугой является то, что они обратили внимание на необходимость более глубокого и детального рассмотрения способа мышления, мировосприятия, присущего изучаемой эпохе, по выражению Блока, «в точном и последнем смысле, – сознания людей. Отношения, завязывающиеся между людьми, взаимовлияния и даже путаница, возникающая в их сознании, – они-то и составляют для истории подлинную действительность» [2]. Переход от истории "рассказывающей" к "интерпретирующей" они сами трактовали как революционное явление в гуманитарных науках.

Таким образом, происходит смещение акцентов в историческом познании. Во главу угла ставится изучение именно человека в аспекте его повседневного существования, в результате чего на первый план выходит принципиально новая задача: историческое исследование и описание социокультурных оснований повседневного сознания, причём не столько индивидуального, сколько коллективного. Важным оказывается понимание той роли, которую играет это сознание в процессе функционирования всей общественной системы в целом. При этом подобного рода исследование будет затруднено тем, что в качестве объекта рассмотрения выступает наиболее скрытая, глубинная, в большей степени неотрефлексированная часть общественного сознания.

Всем народам свойственно осознавать себя частью мироздания. Особенности такого осознания рождаются из социальных форм бытия, характерных для любой этнической группы, и конкретного национального «духа», чьи корни лежат в особом способе освоения мира. В данном случае можно вести речь о рождении ментальности, элементы которой тесно взаимосвязаны и сопряжены друг с другом. Потребность в исследовании данного феномена возникла ещё на ранних этапах формирования философской мысли. Однако для его описания использовались иные понятия и категории, такие как национальный характер, дух народа, этнические особенности сознания и т.д.. Важно отметить, что именно Февру и Блоку приписывается ввод в историческую науку термина ментальность. Они заявили о необходимости вникнуть во внутренний мир людей прошлого и изучить те ментальные установки, которые преобладали в исследуемую эпоху. Под это понятие подпадают «своеобразные представления о времени, о судьбе, о смерти и потустороннем мире, о богатстве и его мистической связи со своим обладателем, о праве, предписания которого распространяются не на одних только людей, но на всех Божьих тварей, и многое другое». [3]

Это тот особый, глубокий «пласт залегания», представляющий собой, по выражению А. П. Огурцова, «систему образов и представлений социальных групп», функцией которой является регулирование «бытия-в-мире».[4] Таким образом, можно предположить, что судьба народа и его история – это постоянное «проживание» обычными людьми повседневных дел. В их совместном со-бытии рождается общее сознание, выражаемое в различных формах взглядов, концепций, теорий, представлений о человеке и мире. Коллективное сознание народа создаёт свою собственную рецептуру повседневного бытия, облакает повседневность в определённые формы, пространственно-временные рамки которых и выражают основное содержание народной жизни. Она является важным и существенным проявлением бытия и в некоторой степени помогает его постижению.

Литература:

1. Смирнов С.А. Путь в структурах повседневности.// Человек. 2004, №6, с.25 .
2. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М.,1973. с.83.

3. Гуревич А.Я. История в человеческом измерении. «Антропологический поворот» в гуманитарных науках: индивидуальные версии и конфигурация целого. // НЛО. 2005, №75.
4. Огурцов А.П. Русская ментальность (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1994, №1, с.51.

Роль нового религиозного движения в модернизации общества (на примере деятельности «Белого братства» Петра Дынова в Болгарии на рубеже XIX–XX вв.)

Щербина Вера Сергеевна

студент

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: teavera@yandex.ru*

Петр Дынов (1864 - 1944), видный (даже в европейском масштабе) пророк религиозный лидер первой половины XX века, основатель нового религиозного движения, называющего себя «Белым Братством». Несмотря на то, что в этом движении довольно бессистемно (по крайней мере, для внешнего наблюдателя) переплелись религиозные, бытовые, ритуальные, и (квази)исторические элементы, учение Петра Дынова заняло немаловажное место в истории балканского региона, значительно распространилось и укрепилось в национальном сознании и сейчас, пережив время репрессий со стороны коммунистических властей, вновь возрождается.

Что же позволило этому религиозному движению так распространиться, обзавестись немалым количеством сторонников (в основном в городской среде). Что заставило предпочесть болгарскому православию, в течение нескольких веков служившим объединяющим фактором, чертой, позволяющей представителям болгарского этноса отмежеваться от турецких захватчиков – новое оккультное и, ко всему прочему, мессианское учение? Какое объяснение можно найти тому, в чем суть динамики иррационального, когда один миф вдруг прекращается в другой, предлагающий не только спиритуалистическую, но и историческую, политическую, бытовую альтернативу прежней вере?

В условиях недавнего освобождения в 1878 году страны от владычества Османской Империи болгары, фактически, обнаружили себя неспособными быстро и адекватно встроиться в европейское общество. Кажется закономерным, что в обществе царил апатия, и, как следствие, разочарованность, отсутствие ориентированности в будущее и ожидание кризиса, для выхода из которого требовались идейное объединение и модернизация общества. Предлагаемые болгарскими интеллигентами проекты модернизации преимущественно представляли собой перенесение на болгарскую почву уже существующих европейских моделей.

Досовременной стране не нужны чужие модели и заготовки, надо просто переписать прошлое так, чтобы оно сулило болгарам перспективу на будущее. Из всех существующих стратегий создания фиктивного прошлого Дынов остановился на самой очевидной, решив сотворить «протоисторию» реформированных конфессий. Практически не вызывает сомнения, что Дынов был знаком с работой Томаса Тейлора о вальденсах и альбигойцах. Тейлор относит зарождение этих движений ко временам апостолов и считает их прямыми предшественниками гуситов и английской реформации, то есть первых национально-церковных антикатолических выступлений. Более чем вероятно, что Дынов также читал внушительный труд Джона Уэсли по истории религии, в котором предполагается прямая связь между дуалистским манихейством и протестантизмом не без посредства павликиан, катаров и болгарских богомилов. Взяв на вооружение всё вышесказанное, Болгарию легко можно было включить в исторический процесс всемирной общественной мысли, сформулировав следующий аргумент: «Протестантский дух на Западе не мог возникнуть без болгарского влияния».

Таким образом из довольно типичного для эпохи рубежа веков (вспомним других «пророков»: П. Успенского, Г. Гурджиева, Е. Блаватскую, Р. Штейнера) и довольно путаного, с нашей точки зрения, эзотерического учения, из словоизвержений, в которых национальная идея и социалистическая общественная утопия переплетались со средневековой христианской ересью и, порой, розенкрейцеровской мистикой современники Дынова уловили лишь обещание земного спасения, что объединило их перед лицом якобы приближающегося кри-

зиса. Согласно мнению многих исследователей, в понимании человека той эпохи между посулами личного и общественного спасения не было четких границ, обе категории были сторонами одной той же медали. Таким образом, какие бы не приводили аргументы против «Бейнса Дуно» - Дынова, сложно отрицать, что не последней целью учения «Вселенского Белого Братства Петра Дынова» было отвлечь соотечественников от геополитических проблем и обратить их внимание на самих себя, оказав, таким образом, спасительное воздействие на пробуждение и формирование самосознания болгарского общества и его модернизацию.

Литература:

1. Крастев П. «Взгляд перса»: Литературные и антропологические исследования о Центральной и Восточной Европе (1997) / Пер. с венгерского – Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.
2. Славов А. Пътят и времето. Светска биография на Петър Дънов. София, 1998.
3. Малиновский Б. «Магия, наука и время».
4. Тейлор Т. «История вальденсов и альбигойцев».
5. Джон Уэсли «Краткая история Церкви».
6. Страницы из духовната история на българите (ред. М. Майсторова). София, 1999.
7. www.bratstvoto.net, <http://www.beinsadouno.org> - официальные сайты последователей «Белого Братства» Петра Дынова.
8. www.beinsadouno.info - библиотека произведений Петра Дынова.

Международные медиа-ресурсы на XX Зимних Олимпийских Играх в Турине

Ядрышников Евгений Викторович

студент

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: psomeo@mail.ru*

С 10 по 26 февраля 2006 года в Турине (Италия) состоялись XX Зимние Олимпийские Игры. Это грандиозное событие стало одним из самых упоминаемых в международной прессе в середине февраля. От выступления спортсменов на Олимпиаде во многом зависит и имидж страны, ее положение на мировой арене. На XX Олимпийских зимних играх в Турине были разыграны 84 комплекта наград в 15 видах спорта.

В своем приветствии олимпийской сборной России Президент РФ В.В.Путин отметил, что «Игры в Турине стали ярким, запоминающимся событием для миллионов болельщиков». В этом состоит немалая заслуга представителей СМИ.

В своей работе я хотел бы уделить внимание таким проблемам как подготовка Организационного комитета г.Турина к освещению Олимпийских Игр, готовность международных СМИ к оперативной работе во время проведения спортивных мероприятий, участие России в теле- и Интернет-трансляциях Игр.

Среди международных медиа-ресурсов рассматриваются телевидение, радио, пресса и Интернет. В тексте используются материалы студенческого научного конгресса Европейской Ассоциации студентов, изучающих связи с общественностью и коммуникации PRIME, проходившего в Турине с 8 по 13 мая 2005 года, а также официального веб-сайта Олимпийских Игр в Турине – www.torino2006.org.

19 июня 1999 года в Сеуле было объявлено, что столицей XX Зимних Олимпийских Игр станет Турин. В рамках подготовки к такому масштабному и знаменательному событию был создан специальный олимпийский Организационный Комитет г. Турина – TOROC (Torino Organizing Committee основан 27 декабря 1999 года), целью которого являлось организовать Олимпийские и Паралимпийские Игры с помощью частных вложений. По итогам Игр можно сказать, что цель эта была выполнена. Более того, в официальном отчете TOROC говорится, что «Зимняя Олимпиада в Турине принесла прибыль в размере 267,4 миллиона евро». Т.е. расходы на проведение соревнований составили 707 млн. евро, а было получено 974,4 миллиона евро. Большая часть средств поступила от спонсоров состязаний, продажи рекламы и прав на телевизионные трансляции.

Для представителей международного медиа-сообщества в Турине были предоставлены прекрасные возможности для освещения Олимпийских Игр: Пресс-центр Lingotto Fiere площадью около 15000 м² с пресс-комнатой, быстрым доступом в Интернет, новостными сервисами, а также более 70 офисов для новостных агентств, газет, журналов и Национальных Олимпийских Комитетов. Журналисты чувствовали себя комфортно и были всегда осведомлены о ходе того или иного спортивного события на этой Олимпиаде.

Чтобы освещать деятельность Олимпийских игр в режиме online, нужен прежде всего веб-сайт. Сайт www.torino2006.org давал оперативную информацию о ходе всех спортивных состязаний, внося обновления ежеминутно. Для журналистов на официальной страничке Игр в Турине размещались пресс-релизы, пресс-киты, фотографии с различных зимних дисциплин, статистические данные, биографии спортсменов, история и культура г. Турина и другие важные сведения.

В цифрах медиа-сообщество в Турине было представлено:

- 2688 представителями прессы и фотографами;
- 6720 представителями теле- и радиокompаний;

Специально для журналистов были построены 7 Олимпийских медиа-деревень.

Безусловно, важную роль в освещении Олимпиады в Турине сыграло телевидение. Все ведущие телекомпании мира транслировали спортивные состязания. По итогам Олимпиады были опубликованы следующие данные: было показано около 1000 часов прямых трансляций, использованы 400 телекамер, 900 аудио- и видеостанций, 780 км² кабеля, более 130 стран транслировали Олимпийские Игры, используя около 50 языков. Как открытие, так и закрытие Олимпиады посмотрели более 2 миллиардов человек по всему миру. В России права на телетрансляцию принадлежали таким федеральным телеканалам как «Первому каналу» и «Спорт». Ожидания руководителей канала оправдались: трансляции пользовались невероятной популярностью среди телезрителей.

С точки зрения быстроты подачи информации и предоставления отчетов и аналитических материалов не уступал и Интернет. По данным официального сайта Олимпийских Игр в Турине, в течение 16 дней пользователи посетили 667 млн. 258 тысяч веб-страниц, посвященных Олимпиаде-2006 (это на 11,8% выше, чем на Олимпиаде-2004 в Греции); рекорд был поставлен 12 февраля, когда посетили 72 миллиона веб-страниц. Национальные Олимпийские Комитеты оперативно освещали деятельность своих спортсменов на Олимпиаде в Турине. В России наибольшей активностью по освещению спортивных событий в этот период времени пользовались такие сайты как www.torino-2006.ru, www.olymp2006.ru, www.olympic2006.ru, www.rtr-sport.ru, а также сайты спортивных газет и новостные ленты.

Российские СМИ приветствовали каждую медаль сборной России яркими и воодушевленными статьями с поздравлениями спортсменов, тренеров и болельщиков. По итогам Олимпийских Игр Россия завоевала 8 золотых, 6 серебряных и 8 бронзовых медалей, что является отличным результатом. Поэтому в аналитических статьях даются высокие оценки сборной России.

Россия в лице города Сочи претендует на проведение Зимних Олимпийских Игр 2014 года. Опыт проведения Олимпиады в Турине очень важен для представителей заявочного комитета г. Сочи. Чтобы добиться успеха, надо не только уделить внимание строительству новых спортивных объектов, но и слаженной и оперативной работе с представителями медиа-сообщества.

Техногенная дегуманизация, цивилизация, пространство власти

Яковлев Роман Борисович

доцент

Саратовский государственный социально-экономический университет, Саратов, Россия

E-mail: romanyak1@yandex.ru

Вхождение человеческой цивилизации в информационное общество породило новую серьезную проблему — своевременно подготовить людей к новым условиям жизни и профессиональной деятельности в высокотехнологизированной и высокоавтоматизированной информационной среде, научить их самостоятельно действовать в ней, эффективно использовать ее возможности и защищаться от негативных воздействий. Проблемы становления

информационного общества, и, прежде всего, место человека в таком обществе, в настоящее время являются предметом пристального внимания.

В конце двадцатого столетия произошла существенная эволюция в осознании рассматриваемой проблемы взаимодействия человечества и техносферы: раньше она воспринималась как техническая и технологическая, а сегодня - как гуманитарная, социальная и политическая. Например, доминантой новой мировой информационной политики становятся не технологии и даже не сама информация, а ее создатель и конечный потребитель — человек. В настоящее время формируется новая парадигма обществознания, где дисциплины зависят не столько от своих предметов и методов, сколько от проблематики жизни и деятельности людей, выходящей за рамки частных научных интересов.

Важным звеном, «скрепляющим» все компоненты современной технизированной и политизированной культуры, является информационное мировоззрение. Информационное мировоззрение – система обобщенных взглядов на информацию, информационные ресурсы, системы, технологии, информационное общество и место человека в нем, на отношения людей к окружающей информационной среде, а также обусловленные этими взглядами их убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности.

В последнее время гуманитарные науки начинают играть важную методологическую роль, причем процесс исследования сегодня сплошь и рядом начинается с концептуальной проработки философской идеи. Например, в качестве первого шага происходит заимствование философами определенных понятий и схем из социально-гуманитарных наук - из лингвистики, этнологии, психологии, политологии, социологии. Затем происходит анализ, уточнение, систематизация этих понятий и схем, и далее уже, собственно говоря, философское действие, некоторая экстраполяция их на более широкую область явлений.

Черета кризисов - политических, экономических, культурных, научных, идеологических - привела к результатам, сильно отличающимся от исходных намерений тех, кто выдвинул их в качестве ориентиров для принятия практических решений, потому, что они не были достаточно глубоко проанализированы философски, а также не рассмотрены представителями политической науки – политологии, которая как наука сейчас также меняется. Она становится по-своему «агрессивной», «всепроникающей». Возможно, политология на самом деле должна быть в некотором роде «методологической наукой», открывающей рациональный политический смысл в любой сфере человеческой деятельности, в том числе и технической - своего рода теория рационального выбора.

Судьба нашей цивилизации связана с судьбой современного состояния и возможного ближайшего будущего наук о человеке и обществе. И естественно, в этой связи следует говорить о современной роли философии и политологии в системе социогуманитарных дисциплин.

Рассмотрение круга проблем философской и политологической оценки техники должно происходить с учетом анализа основных концепций, методов и институциональных форм оценки техники. Причем сама оценка техники, должна рассматриваться в качестве инструмента экспертной поддержки процессов принятия решений в области научно-технической политики, как своеобразный вклад в процесс социализации. В связи с появлением компьютерных систем, основанных на использовании новых прогрессивных технологий, необходимо исследовать проблемы, возникающие в рассматриваемом соотношении философских концепций знания с представлениями о структуре знания и механизмах его функционирования, например, складывающимися в рамках такого научного направления, как искусственный интеллект. Особенности компьютерных систем как средств фиксации, моделирования и передачи знания следует исследовать, уделяя значительное внимание эмоционально-ценностным аспектам человеческого знания, этическим вопросам компьютеризации.

В настоящее время наблюдается дегуманизация общества, «обесчеловечивание» личности, что само по себе, есть процесс и результат отрыва функции какой-либо из систем от ее основы, ведущий к вырождению ее (системы) сущности. Таким образом, возникает проблема отчуждения человека от культуры, искусства. Все это следствие кризиса техногенной цивилизации и утраты системы ценностей человека и общества. При этом разрушается целостность личности, происходит самоотчуждение человека и его обезличивание. В некотором роде это результат господства идеалов рационализма, культ науки и техники, который

можно назвать знаковым явлением цивилизации. Результатом культа науки может стать рождение так называемой псевдонауки и псевдотехники, то есть области невостребованных практикой знаний и их техническому воплощению, или знания ради знаний, техники ради техники.

Что касается культа техники, то в настоящее время в связи с всеобщей информатизацией, это наиболее актуальная проблема в философской и политологической рефлексии. Стремясь стать все более независимым от природы, человек изобретает все больше технических устройств и новые способы их использования (технологии), но все чаще становится их рабом. Безусловно, человек сделал громадный шаг в развитии цивилизации, но здесь есть «подводный камень», который в дальнейшем может о себе заявить. Это, например, «технизированное», экстенсивное расходование властью человеческих ресурсов. Здесь особенно ярко просматривается возможность дегуманизации общества и «обесчеловечивание» личности. Индивид теряет возможность свободного, активного и творческого мышления. Человек становится придатком машины, и она ведет его за собой, диктует ему правила жизни. В этом заключается опасность культа техники. Отчуждение человека от производства, культуры, искусства можно назвать глобальной проблемой человечества. И как любую проблему, ее необходимо решать.

Методология решения проблемы отчуждения человека от мира заключается в актуализации гуманизма, но при этом необходимо подчеркнуть, что современные тенденции развития цивилизации требуют нового подхода к формированию принципов гуманизма. Этот подход должен содержать в себе приоритет общечеловеческих ценностей, культуру и нравственное воспитание человека. Данный подход принципиально важен, поскольку свидетельствует не о технократическом, а гуманитарном варианте решения проблемы, переносе смысловой доминанты с технических средств на проблемы адаптации личности к жизни в транзитивном обществе, таящем в себе угрозу дегуманизации и замены духовных ценностей технологическими понятиями и принципами. Сочетание разнородных гуманитарных и естественнонаучных принципов и методов, а также их направленность, в данном случае не становится эклектичным, а позволяет выработать общую стратегию развития транзитивного общества в условиях жесткого детерминизма техносферы.

«Современность» в контексте политического времени

Якубин Алексей Леонидович

студент

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

E-mail: bugrov@univ.kiev.ua

Сказать, что *время* является основным компонентом политических исследований, означает, конечно, произнести самоочевидную и расхожую банальность. *Политика имеет дело* не с изолированными, статическими отпечатками действительности, но со своеобразными движущимися моделями, с континуумом событий и процессов, которые (вместе с пространственным расположением) также имеют *длительность и протяженность, то есть прошлое, настоящее и будущее, и пребывают в постоянном изменении во времени*. Для людей, которые профессионально занимаются анализом политики, на всех уровнях, принятие этого тезиса означает насущную потребность, научиться *«рассматривать Время, как поток»* («seeing Time as a stream») - то есть иметь ввиду, что (1) «будущее всегда неопределенно, в отличие от прошлого, которое, соответственно, и должно служить базовой единицей для прогнозирования, (2) настоящее играет очень важную роль и его нужно научиться отличать от прошлого, (3) нужно постоянно сравнивать: от настоящего к будущему, и прошлому, и назад» [1,251].

Таким образом, по нашему мнению, можно дать следующее определение *политическому времени* – это континуум (непрерывно-протяжное образование), в котором одни политические события, процессы замещаются другими в направлении от прошлого к будущему; это сам процесс изменений, развития, трансформации политий, глобальных систем. Исходя из данного выше определения, политическое время, с одной стороны, имеет эссенциально-субстанциональную основу (существует как отдельная реальность (прошлое/настоящее/будущее), часть, фрагмент, измерение мир-системы), с другой – оно есть

«своеобразной ментальной конструкцией, которая создана для того, чтобы организовать наши ожидания от будущего и воспоминания о прошлом» [2], инструментом для политического исследования, так как именно время позволяет связать разнообразные и разноплановые действия в единую храмину политики. Дефицит политического времени или его дефектность могут грозить распадом политики.

С концептом политического времени непосредственно связаны вопросы, которые определены темой данного исследования: *Можно ли считать современной политикой действительно «Современной»? И, в целом, что такое «Современность» в политике?* Постановка этой проблемы связанная с дискуссиями последних лет, которые вызваны взглядом на политику, в том числе и мировую, через призму соприкосновения и противопоставления между Проектами Модерна и Постмодерна. И хотя, несмотря на все свои изыски, постмодернистские теории-практики так и не смогли дать четкий ответ на этот вопрос (что наверно и не возможно, если исходить из самой сущности постмодернизма, как антидогматической практики, для которой «окончательных» ответов не может существовать в принципе), они определили представление о самой проблеме.

На первый взгляд, с позиции обыденной логики, решение этой проблемы кажется простым и очевидным: *Современность это настоящее*, то есть присутствие в данной единице астрономического времени. Но это *неверный ответ*, так как политическое время частью которого и выступает Современность в политике, *не идентично астрономическому или физическому времени*, соответственно оно имеет собственную специфику и характеристики. Принимая это утверждение, мы сталкиваемся еще с одной проблемой, а именно с тем, что «Современность» в политике, в зависимости от той или иной идеологической перспективе, трактовалась и трактуется по-разному: как *капитализм, секуляризм, социализм, представительская демократия, «евроатлантическое сообщество», рынок или та или иная комбинация этих характеристик*. В общем, Современность в таком понимании, всегда противопоставляется прошлому, через дихотомии: «*традиционализм-модерн*», «*отсталость-развитие*». Более того, она (Современность) выступает «совершенным» образцом и своеобразным предписанием «к каким целям стремиться (или чего избегать) и что для их достижения делать (или что необходимо предотвратить)» [3, 16].

Такое «авторитарное» понимание Современности характерное для многих западных стран, в особенности для США. Они отождествляют с собой Современность, с собственными социально-политическими системами и государственным устройством, а весь остальной мир воспринимают, как «традиционный», «отсталый»; как поле для собственной «просветительской» экспансии, «традиционные» политические порядки которого имеют только одно предназначение - разрушение их силой собственной «современности».

Такая точка зрения есть ошибочной, не говоря уже про ее этические аспекты. Создателям таких несчетных концепций «*модернизации как вестернизации*», присуще то, что А. Тойнби саркастически назвал «взглядом на историю...на «до-Васко-да-Гамовском уровне» [3, 16]. *Тогда что же есть «Современность» в политике?* Мы предлагаем такое решение этой проблемы: (1) *универсальной «Современности» в мире политики не существует*, - (2) *каждая политическая система, государственное устройство есть современным для себя и по-своему. Современность, по нашему мнению, это соответствие политической системы доминирующим в обществе ценностям, традициям, культуре, её ритмам.*

Вот почему, все стратегии общественного и государственного развития, которые ориентированы не на выработку собственного, иногда уникального пути развития; не принимающие в расчет культурной, экономической, пространство/временной и общественной специфики каждой отдельной страны, а на «догоняющую модернизацию» обречены на провал, если не в краткосрочной перспективе, то точно в долгосрочной, принося с собой не расцвет и развитие, а деградацию и разрушение. Чтобы не показаться голословным, приведу следующие примеры: (1) *неудачная стратегия* развития ряда стран Центральной и Восточной Африки, которые во всем, при строительстве собственных общественно-экономических систем, копировали свои бывшие метрополии или СССР; (2) *успешная стратегия*, подтверждающая нашу гипотезу, страны Юго-Восточной Азии, Индия, Китай, которые выбрали векторами собственного развития специфические, отвечающие их истории, культуре, традициям общественно-политические и экономические модели.

Конечно, некоторые аспекты данного подхода могут показаться спорными и нуждающимися в дальнейшем развитии, но в целом принятие данной гипотезы, может стать идейной основой или, скорее «гравитационным ядром» без жестких границ, для разработки долгосрочных и успешных общественных и государственных стратегий и преобразований.

Литература:

1. Richard Neustadt & Ernest May. *Thinking In Time: The Uses of History for Decision-Makers* New York: The Free Press, 1986.
2. Modelski G. *Time, Calendars and International Relations: Evolution of Global Politic in the 21st Century*. Paper presented at the 37th annual convention of the International Studies Association in San Diego, April 16-20, 1996.
3. Капустин Б.Г. *Современность как предмет политической теории*. М., 1998.