



Николай Иванович Киященко (р. 23.10.1930) – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Специалист в области эстетики, философии культуры, культурологии, философии образования. Выпускник философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (1962). Тема кандидатской диссертации – «Героическое» как категория эстетики» (1964), докторской – «Философские основы теории эстетического воспитания» (1978). Зам. главного редактора издательства «Советский художник» (1968 – 1969), главный редактор издательства «Планета» (1969 – 1973), главный редактор исторических, историко-революционных фильмов и фильмов-экранизаций Госкино СССР (1973 – 1975).

Николай Иванович *внес существенный вклад* в развитие теории эстетической и художественной культуры, обосновал концепцию деятельностного подхода в эстетическом воспитании, предложил и теоретически разработал понятие «стремление к красоте как родовое качество человека», предложил идею творчества как принципа антропогенеза, внес значительный вклад в разработку коммуникативных аспектов творчества, в исследование проблематики «цивилизация и культура».

Действительный член Международной Академии гуманизации образования, действительный член Академии менеджмента в образовании и культуре. Автор 23 монографий, руководитель 18 коллективных проектов. Его труды переведены на 12 языков.

Основные труды: Вопросы формирования системы эстетического воспитания в СССР (1971); Борьба идей в культуре и искусстве (1972, в соавт.); Система эстетического воспитания (1977); Сущность прекрасного (1977); Теория отражения и проблемы эстетики (1983, в соавт.); Мировая художественная культура; Эстетика жизни. Программы для IX – XI классов средней школы (1999, 2000, 2001); Эстетика жизни (учеб. пособие для IX, X, XI классов средней школы) (2000); Образование и искусство в формировании целостной личности (2002); Эстетика жизни (2004); Эстетика – философская наука (М.; СПб.; Киев).

Под руководством Н.И. Киященко изданы: Массовая культура и массовое искусство: «За» и «Против» (2003); Искусство и психология (2003); Творчество как принцип антропогенеза (2006); Толерантность в культуре и процесс глобализации (2010).

См. стр. 138

Подписные индексы в Объединенном каталоге «Пресса России»:

- журнала «Философские науки» – 45490
- приложения «Библиотечка молодого ученого» – 36960

Подписка в редакции – по электронному адресу: academyRH@list.ru

ФН

- ◆ ПЕРИФЕРИЙНАЯ ИМПЕРИЙКА
- ◆ МЕЩАНИН В ПРОСТРАНСТВЕ
- ◆ ТРИВИАЛЬНЫЙ ИММАНЕНТИЗМ
- ◆ ПАЛЛИАТИВЫ ЧУДА
- ◆ НАВАЖДЕНИЕ ПРИЧИН
- ◆ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ РЕЗЕРВУАР
- ◆ СОЗНАНИЕ ПОСТФАКТУМ

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

9/2010

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Миронов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Пантин В.И., Порус В.Н.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тутьчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал»
и в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich's Periodicals Directory».

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.09.2010 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2010

© Академия гуманитарных исследований, 2010

© Издательский дом «Гуманитарий», 2010

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ЭКОНОМИКИ

Экономика и социальное знание ■	
<i>И.Н. СИЗЕМСКАЯ</i>	Инновационная экономика: социокультурные основания 5
<i>А.В. БУЗГАЛИН</i>	Россия – иная стратегия 9
<i>Е.А. КАРЦЕВ</i>	Социально-культурные предпосылки инновационного развития 25
<i>Ю.В. ОЛЕЙНИКОВ</i>	Социальный аспект современной технико-технологической модернизации 37

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Год Франции в России ■

<i>Ж.-Л. МАРИОН</i> (Франция)	Некоторые правила в истории философии (Окончание) 50
<i>В.П. ВИЗГИН</i>	Философия причинности Габриэля Марселя 60
<i>Ж.-М. ЛЕ БЛОН</i>	Предисловие к сборнику «О богопознании» 63
<i>Г. МАРСЕЛЬ</i>	Бог и причинность 64

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Философское измерение ■

<i>Р.К. ОМЕЛЬЧУК</i> (Иркутск)	Этимологический анализ понятия веры. Онтологический подход 72
<i>А.Н. ФАТЕНКОВ</i> (Нижний Новгород)	Онтологическое обоснование монизма в свете идеи подвижной иерархии 87

Философия цифрового мира ■

<i>А.В. ЮХВИД</i>	Виртуология. Онто-философские аспекты 103
<i>С.А. КОРОЛЕВ</i>	Параллельная жизнь: человек в интернете 112

ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО

Школа философствования ■

<i>Б.И. ЛИПСКИЙ</i> (Санкт-Петербург)	Что такое философия? Глава 3. Что значит быть? § 6. Модусы бытия 129
--	--

НАШИ ПОЗДРАВЛЕНИЯ

Николаю Ивановичу
Киященко – 80!

Х.Э. МАРИНОСЯН	Эстетика жизни – жизнь в Эстетике	138
Е.Н. ШАПИНСКАЯ	Массовая культура и массовое искусство: «За» и «Против»	139
В.И. САМОХВАЛОВА	Творчество как принцип антропогенеза	142
Т.Б. ЛЮБИМОВА	Толерантность в культуре и процесс глобализации	146
Н.И. КИЯЩЕНКО	Мои встречи с деятелями культуры	151
Н.И. ВОРОНИНА (Саранск), К.З. АКОПЯН, Т.С. ЗЛОТНИКОВА (Ярославль), Г.М. ЦЫПИН	Неравнодушно – о Неравнодушном	155
■		
■	Наши авторы	159
■	Contents	160

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения только материалы, отправленные по электронной почте с обязательным указанием Ф.И.О. автора полностью, места работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона и e-mail.

Объем материалов не должен превышать 40 тыс. знаков с пробелами вместе с примечаниями и приведенными на русском и английском языках названием, аннотацией и ключевыми словами. В тексте должна обозначаться лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, а примечания и цитируемая литература, оформленная в соответствии с ГОСТ 7.1-2003, – приводиться в конце текста. Авторы материалов несут ответственность за точность приведенных цитат и сведений.

Публикуемые материалы могут быть отредактированы, разумеется, с сохранением основных идей автора.

Позиция редакции и автора не всегда совпадают.



ФИЛОСОФИЯ ЭКОНОМИКИ



Экономика
и социальное знание

ИННОВАЦИОННАЯ ЭКОНОМИКА:
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ

Редакция журнала продолжает публикацию статей по теме «Философия экономики», в рамках которой обсуждались вопросы о взаимосвязи экономической жизнедеятельности общества с культурой во всех ее проявлениях. При этом затрагивались разные аспекты этой темы: о социокультурных измерениях экономики (ФН. 2008. № 2); о правомерности рассмотрения экономической жизни общества как сферы культурного творчества и взаимодополняемости ее рыночных и ценностно-нравственных параметров (ФН. 2009. № 2); об экономическом моделировании в условиях глобализации и современного мирового кризиса, который рассматривался с позиций его цивилизационных характеристик, т.е. как выходящий по своей сути и последствиям за рамки хозяйственно-предпринимательской практики (ФН. 2009. № 11).

Обсуждение темы вывело нас на широкий круг вопросов, обнажив ее междисциплинарный характер и значимость. В этой связи особенно важным представляется вывод о том, что сегодняшний уровень развития производительных сил (техники) все чаще предлагает решения, выбор которых лежит в русле этической проблематики, и поэтому теория и практика модернизации экономической реальности должны учитывать современные идеи и разработки всего гуманитарного знания, а экономическая политика, помимо собственной, должна включать другую, не менее важную цель – быть механизмом встраивания нравственных принципов и общекультурных целей общества в экономическое пространство. Считая обсуждение темы «Философия экономики» в этом направлении крайне актуальным, редакция выносит на рассмотрение проблему *социально-культурных оснований инновационной экономики*.

Стратегия инновационного развития общества сформулирована президентом РФ в качестве одной из первоочередных,

от ее скорейшего решения во многом зависят, с одной стороны, вхождение страны в мировое сообщество на паритетных началах с развитыми государствами, а с другой — внутренние успехи в сферах бизнеса, образования, здравоохранения, обеспечения разнообразных социальных гарантий. В постановке задач инновационного развития мы далеко не одиноки: в настоящее время возможности развития инновационной экономики обсуждают лидеры США, Франции, Израиля, Швеции и многих других развитых стран. Вынося на обсуждение обозначенный круг вопросов, редакция журнала выражает надежду, что они найдут отклик не только внутри научного сообщества, у специалистов разного профиля, но и в различных структурах власти и гражданского общества.

В основе теории инновационного развития лежит понятие «инновация», интерпретируемое как «нововведения», связанные с использованием достижений научного знания и наукоемких технологий, включаемых в хозяйственную и другие виды социальной деятельности с целью повышения их результативности. В этом смысле поступательное движение общества, его развитие по вектору прогресса всегда своим основанием имеет инновации, а экономика, если она не «топчется на месте» и не находится в состоянии застоя, всегда инновационна. Использование технических и технологических новшеств является ее главным жизненным нервом. Этим она отличается от натурального хозяйства. Еще Адам Смит отмечал, что организационным механизмом капиталистического хозяйствования является не только рыночная система (соотношение спроса и предложения), но и конкуренция, стимулирующая улучшение качества продукции через постоянное и активное использование новых технологий. Инновационный импульс, задаваемый последними, заложен в основание капиталистической, т.е. прибыльной, экономики. Но предметом специального исследовательского интереса инновации стали лишь с середины XX в. в связи со становлением постиндустриального общества. Именно с этого момента стало очевидно, что ускоренное экономическое развитие возможно только при условии адекватного и своевременного использования результатов науки и технического прогресса.

Инновационная экономика — это не что иное, как экономика, основанная на знании. Ее базовыми принципами (в числе других) являются высокий уровень развития науки и образова-

ния и, соответственно, человеческого капитала и качества жизни. Именно они гарантируют социальную востребованность экономической свободы и конкуренции, высокий спрос на нововведения, преобладающую долю инновационной продукции и инновационных предприятий (свыше 60 — 80%) в общем хозяйстве страны. Инновационная экономика предполагает избыточное количество агентов на каждой стадии инновационного процесса, но прежде всего избыток знаний, идей, разработок, патентов, при этом независимо от того, будут ли они в ближайшее время доведены до производства и потребителя. Поэтому ее условием являются фундаментальные исследования при масштабном использовании таких организационных форм, как технопарки при университетах, корпоративные учебные центры, кластеры малого бизнеса, бизнес-инкубаторы для инновационных компаний, специальные торговые площадки для инновационной сферы.

Практика показывает, что возникающие в этой связи вопросы касаются не только того, каким способом, через какие функционирующие институты, привлекая какой капитал, общество может включить инновационные факторы в сферу хозяйствования, но и того, посредством каких социальных и культурных механизмов удастся соотнести их использование с исторически сложившимися культурными смыслами, образом жизни, ценностными ориентациями, стандартами индивидуального поведения, превалирующими в общественном сознании и жизни людей. В этой связи острее, чем прежде, встает вопрос о критериях экономической рациональности. Если экономика «перешагнула» границы рынка, выявив свои культурные интенции, а духовная культура, в свою очередь, оказалась достаточно жестко интегрированной в экономическое пространство, то какими принципами следует руководствоваться в практике экономического моделирования и в социальной политике (в области образования, профессиональной подготовки кадров, здравоохранения, воспитания), чтобы, не нарушая незыблемого для экономики требования, быть эффективной, обеспечить развитие человека как субъекта инновационных преобразований, другими словами, как усилить гуманистический вектор последних? Тот факт, что сегодняшняя культурная матрица встроена в рыночные отношения и в этом смысле экономика становится сферой воспроизводства культурного бытия в соответствии со своими принципами и законами, порожд-

дает серьезную проблему. Очевидна тенденция к охлократизации, т.е. к резкому снижению культурного потенциала человечества, к засилью людской массы с крайне низкими интеллектуальными и культурными запросами. Усиление этой тенденции грозит человечеству «культурной комой», и делает инновационное развитие невозможным в принципе.

Для нашей страны эта проблема имеет свой актуальный аспект. Очевидно, что и на уровне государственной политики, и на уровне индивидуального поведения нам нужно менять отношение к образованию и науке: для технологического прорыва недостаточно одних инвестиций и запасов углеводородов — нужны квалифицированные кадры. Их катастрофически не хватает, а наша система подготовки «профи», как, впрочем, и другие государственные структуры, к ответу на этот вызов не готова. В 2007 году страна занимала 47 место в рейтинге по индексу экономики знаний с приростом на 8 пунктов с 1995 г. Не лучшим образом выглядит ситуация и с разработкой наукоемких технологий: по производству высокотехнологичной продукции мы отстаем от США в 120 раз. Если в развитых странах прирост ВВП от 75% до 90% обеспечивается за счет наукоемкого производства, то в России — не более 10%. Наша доля на мировом рынке этой продукции не превышает 0,5%. Можно вспомнить, что когда-то на долю Советского Союза приходилось 18% этой продукции. Это статистика. Но она красноречиво свидетельствует о том, что *перспективы дальнейшего экономического и, как следствие, цивилизационного развития упираются в обеспечение действенной взаимосвязи науки, образования, культуры и хозяйственной практики*. В последнее время правительством предприняты заметные шаги в этом направлении, но, во-первых, в решении проблемы должны участвовать не только институты власти, а во-вторых, все действия по внедрению в экономику инновационных механизмов должны подкрепляться обеспечением условий развития человека, человеческого капитала. Только тогда принимаемые Проекты будут соответствовать глобальному требованию времени — иметь необходимую гуманистическую направленность, т.е. отвечать интересам человека.

Предлагаемые ниже статьи рассматривают проблемы инновационного развития именно в этом аспекте.

*И.Н. Сиземская,
руководитель проекта*

РОССИЯ – ИНАЯ СТРАТЕГИЯ

А.В. БУЗГАЛИН

XX век стал эпохой сразу нескольких глобальных переломов. Первый — «социалистический эксперимент» — на первый взгляд закончился возвратом в исходную точку. Второй — научно-технический — разворачивается вот уже более ста лет, но при этом регулярно меняет направления и тренды. Третий — культурно-цивилизационный — как был, так и остается под вопросом. Для нашего Отечества ситуация еще более проблемна. Позади — Российская империя и Советский Союз плюс ужасы «шока без терапии». Впереди — надежды не столько на качественные изменения в нашей стране, на смену ее роли и 67-го места в мире по индексу человеческого развития, сколько на стабильность.

Еще недавно задумываться над вопросами нового качества развития мира и нашей Родины в среде серьезных интеллектуалов России считалось неприличным романтизмом. Но ситуация изменилась. И серьезный разговор о том, кто, куда и как эволюционирует в современном мире, каковы при этом раскладе сценарии возможного развития России и может ли интеллигенция повлиять на выбор тренда стали всерьез нас волновать. Хочется почувствовать свою причастность к тому, что делается в мире и в стране. Хотя бы интеллектуальную. А может быть и не только.

Почему устарели инновационный и/или модернизационный проекты

Разговор об инновационном развитии, начавшийся по инициативе правительства РФ несколько лет назад, в 2009 г., был дополнен лозунгом модернизации. Автор этих строк берет на себя утверждать, что задача модернизации (1) не актуальна в современных условиях (во всяком случае, для страны, ставящей задачу опережающего, а не догоняющего развития), а задача перехода на инновационный тип развития (2) слишком узка для качественно новой стратегии, но при этом неисполнима при условии сохранения нынешней модели социально-экономического и политического развития. Рассмотрим каждое из этих положений чуть подробнее.

Задача № 1 в ее буквальном смысле и в том смысле, в каком понимало модернизацию большинство ученых на протя-

жении вот уже почти ста (!) лет, означает переход к эпохе модерна, т.е. развитой индустрии, рынка, капитала, традиционной парламентской демократии и либеральной идеологии. Наиболее развитые страны эту задачу решили к началу XX в., страны «второго эшелона» — к середине прошлого столетия. «Новые индустриальные страны» — лет 20 — 30 назад. Спору нет, в России эта задача в полной мере *опять* не решена. Если свободного рынка, парламентской демократии и либеральной идеологии как реально господствующих у нас еще как не было, так и нет, то развитую индустрию мы создали полвека назад (правда, сейчас она во многом разрушена). Но также ясно и то, что проводить политику модернизации в условиях постмодерна — значит окончательно обрекать себя на роль страны третьего эшелона. И дело здесь не в словах: дело в том, что реальные экономические и политические механизмы, используемые в России — это именно институты эпохи модерна, мутировавшие вследствие сохранения многих негативных традиций советской эпохи и противоречий переходного периода.

Задача № 2 внешне выглядит в этом смысле гораздо привлекательнее. При всей странности терминологии многих нынешних лидеров задача развития нашей страны на базе использования интеллектуального, а не сырьевого потенциала, т.е. по пути инновационного развития, выглядит отвечающей первоочередным интересам страны. Однако здесь есть ряд существеннейших проблем. Отмечу лишь одну из них. Если говорить строго теоретически об инновациях, то последнее есть обозначение исключительно коммерчески используемых новшеств, т.е. *рыночное, капиталистическое* использование любых новых технологий и разработок, если они приносят прибыль. Если говорить практически, то в России новшества, которые не приносят прибыли бизнесу и государственному чиновнику, в качестве реальных инноваций не рассматриваются. Реальная система отношений в России сейчас устроена так, что доходы от использования части природной и административной, а также инсайдерской ренты существенно выше возможных доходов от технологических инноваций. Кроме того, технологические инновации требуют больших и, главное, *долгосрочных* вложений, а для нашей системы характерны нестабильность институтов и высокий уровень трансакционных издержек при низкой спецификации прав собственности. Проще говоря — нет и не может быть гарантий долгосрочных вложений в развитие.

Все это объективно делает частный бизнес незаинтересованным в инновациях. Что же касается государства, то при лозунгах инновационного развития реальная политика строится иначе: *доля* расходов на науку и образование в государственном бюджете России на протяжении всех лет реформ (и даже в период нефтяного роста) была ниже, чем в странах с инновационной стратегией развития (по сравнению с Финляндией, страной, занимающей 1-е место в рейтинге инновационных экономик, в 2 раза ниже) и продолжает *снижаться*. Между тем, для прорыва в экономику, основанную на знаниях, в стране типа России, необходимо принципиально иная стратегия. Стратегия, в которой действительным приоритетом развития будут *общедоступное образование через всю жизнь* в среднем на уровне 15 — 18 лет, *общедоступные медицина и спорт, обеспечивающие продолжительность жизни в среднем более 75 лет*, наука, ориентированная на развитие фундаментальных, а не только прикладных, дающих немедленный эффект сфер и т.п.

Иными словами, России нужна *стратегия опережающего развития*. А для ее реализации нужна принципиально иная система социально-экономических и социально-политических отношений и институтов.

XXI век: рождение нового мира со-творчества

О глобальных, качественных изменениях мира, вызванных технологическими сдвигами последних десятилетий, написаны сотни книг. Более полвека назад интеллектуалы открыли научно-техническую революцию. Дэниэл Белл более 40 лет назад назвал эти трансформации постиндустриальными, а возникающую систему — «обществом услуг». Элвин Тоффлер чуть позже — «третьей волной». Мануэль Кастельс и К^о — информационным обществом. Есть еще и «посткапитализм», и «общество знаний», и «человеческая революция» и многое другое. Повторять основные моменты этих работ — занятие ненужное: большинство их и так хорошо знает. Поэтому напомним лишь самое главное.

Творческая деятельность создает не просто информацию или новшество. Она, *во-первых*, создает культурную ценность, которая бесконечно остается востребованной человечеством (как правила арифметики или поэмы Гомера). И это культурное благо неограничено для использования. Это такой «*пирог*», *который становится тем больше, чем больше едоков его погло-*

щают. (Например, Чайковский «съедает» испеченный Пушкиным «пирог» — поэму «Евгений Онегин» — в результате чего появляется два пирога: опера и поэма). Поэтому в принципе в мире культурных ценностей становится возможной всеобщая собственность, собственность каждого на все. Эта формула восходит к идее всеобщего труда К. Маркса, к работам отечественных философов-шестидесятников (Э. Ильенков, Г. Батищев, Н. Злобин, В. Келле, В. Науменко и многие другие) и ныне часто воспроизводится В. Межуевым. Смысл этой формулы на первый взгляд прост: каждый из нас потенциально является собственником всего культурного богатства человечества — любых научных знаний и произведений искусства. Дело за малым: за способностью освоить, распределить это богатство. *Во-вторых*, творческая деятельность создает новое качество ее субъекта — человека знающего, человека любящего, человека, способного чувствовать красоту. *Это результат, который нельзя ни купить, ни украсть. Его можно только со-творить. В-третьих*, творчество есть всегда еще и процесс общения, того, что Михаил Бахтин назвал субъект-субъектным отношением, диалогом. И в нем тоже нет места отчуждению: способность слышать другого не продается, не покупается, не поддается насилию. Можно перекупить учителя или музыканта, но нельзя купить способность к диалогу с тем или другим.

Таким образом, в новом обществе основными сферами развития (и, как следствие, прогресса производительности, эффективности, качества жизни) становятся новые отрасли широкомасштабного «производства» главного ресурса новой экономики — не денег, не машин и даже не информации, а «человеческих качеств»: новаторских способностей и способностей к диалогу и кооперации с другими людьми и подлинной культурой (а не только «знаниями»). Именно *такие* люди (о них писали А. Печчеи, Э. Фромм, Ж.-П. Сартр) — свободные, творчески развивающиеся, выбирающие «быть», а не «иметь» создают и «информацию», и know how, и все другие высокоценные блага неэкономии.

Из сказанного органично вытекает следствие — *основными «отраслями» ближайшего будущего становятся воспитание и образование* (непосредственное «производство» человеческих качеств как «I подразделение» постиндустриального общества), а также наука, искусство, высокотехнологичное производство и социальное новаторство (сферы реализации человеческих

качеств, как II подразделение постиндустриального общества). Добавив к этому охрану и воспроизводство экологически чистых территорий, мы получим эскиз структуры передовых секторов российской экономики будущего.

Вот такой необычный мир открывается перед человечеством. Впрочем, здесь начинаются многочисленные дебаты.

Будущее: 20% интеллектуальной элиты и 80% ненужных людей?

Начнем с наиболее фундаментального вопроса: *а действительно ли человечество движется к постиндустриальному (информационному) обществу?* Ответов здесь как минимум два. Оптимисты, естественно, говорят «да» и указывают на сокращение доли материального производства в развитых странах, на растущие как снежный ком объемы продаж компьютеров, масс-медийных продуктов и патентов, а также на увеличение числа пользователей интернета и мобильных телефонов. Естественники вспоминают еще и о микробиологии и нанотехнологиях. Бизнесмены — о сетевом бизнесе, креативных корпорациях и т.п. И все они делают вывод о том, что мир вступает в новое — информационное (постиндустриальное) общество. На Западе к кругу таких оптимистов принадлежит прежде всего Элвин Тоффлер. У нас оптимисты более осторожны и избирательны. Типичный пример — Владислав Иноземцев, обещающий постиндустриальные блага только Европе. Ну, может быть, и еще кое-кому, кто сумеет к ней присоединиться.

Пессимисты указывают на то, что большая часть мира как жила, так и живет в индустриальной эре (а около миллиарда жителей — в доиндустриальной); что даже в первом мире сфера услуг — это преимущественно труд уборщиков, подавальщиков, кассиров и т.п.; что большинство молодых пользователей компьютеров используют их как пишущую машинку и книжный шкаф, а в лучшем случае как развлечение со стрелялками, в худшем — как средство через интернет покопаться в неприличных сайтах, посплетничать в ЖЖ, купить новые джинсы на 10% дешевле, чем в магазине. Есть и более фундаментальные аргументы, доказывающие, что никакого глобального перехода к новому качеству развития нет. Кто прав?

Берусь утверждать: и те, и другие. И не потому, что предлагаю следовать постмодернистской методологии отказа от больших нарративов или хабермасовским интенциям интеллек-

туального бытия в мире коммуникаций и текстов, а не живых социально-политических проблем. Правы и те, и другие, ибо они нащупывают (каждый по-своему) разные «детали» слона, бродя с завязанными глазами и принимая хобот за змею, ноги за колонны и т.п. Они отказываются от взгляда на проблему через призму исторически развивающихся, сложных, системных сдвигов: технологических, социально-экономических, политико-институциональных и культурных. Они ориентируются на «позитивную» фиксацию тех или иных реальных (но односторонних!) тенденций и не хотят видеть диалектики целого.

Прежде чем аргументировать свой вывод, сформулирую еще один вопрос: *а является ли прогрессом признаваемое едва ли не всеми развитие новых технологий и институтов?* Либералы-оптимисты опять отвечают «да» и тут они правы: для бизнеса, особенно для финансовых институтов, ТНК и некоторых малых фирм «капитализм высоких технологий» стал золотым дном. Гуманистически настроенные интеллектуалы бьют тревогу, указывая на новые глобальные проблемы и, прежде всего, на то, что в новом постиндустриальном мире востребованными окажутся уже не две трети («средний класс»), а лишь четверть профессионалов высшего уровня. Остальные 80% граждан будут «опущены» в *гетто до-постиндустриального бытия*. «У них» об этом пишут все (в России принято ссылаться на ставшую особо модной в последние годы Ханну Арендт), у нас, по преимуществу только некоторые философы, часто очень далекие друг от друга (Вадим Межуев, Валентина Федотова). И опять же ответу парадоксом: правы и те, и другие. Почему? Да потому, что на протяжении последних десятилетий, действительно, разворачивается устойчивая тенденция возрастания роли Человека, его творческой деятельности и личностных качеств. Именно *такая* (творческая) деятельность именно *такого* (креативного, пишущегося с большой буквы) Человека создает новые технологии и новые ресурсы развития (информацию, знания). Она требует новых форм своей организации. Она обуславливает необходимость появления новых экономических и политических институтов. И эта тенденция проявляет себя уже более полувека — в энтузиазме наших родных королевых и макаренко, в действительном буме IT на Западе, в массовом социальном творчестве венесуэльской бедноты и респектабельных НПО Западной Европы. Вот здесь начнутся жесткие и провокационные тезисы.

Начнем с того, что *прогресс человеческих качеств и творчества идет крайне неравномерно во времени и в пространстве*. Периоды креативного бума, например, эпоха конца 50-х — 60-х годов с ее колоссальными технологическими (космос, химия, микробиология, медицина...) и социальными (от хрущевской «оттепели» и антиколониальных революций до торжества социал-демократической модели в Западной Европе) сдвигами сменяются периодами застоя, а то и регресса.

Еще более очевидна пространственная неравномерность прогресса креативной деятельности. «Общество знаний», творческого *труда*, а не компьютерных игрушек, развивается чрезвычайно неравномерно, концентрируясь даже не в отдельных странах, а *отдельных сетях, контролируемых глобальными игроками*. Основная же часть жителей Земли находится в гетто отсталости и при сохранении нынешней модели глобализации будет все больше отдаляться от мира креатосферы. Лишь крайне ограниченный круг людей из этого гетто имеет шанс вырваться в новый мир.

Между тем природа творчества состоит в том (и это доказано советской школой философов и психологов — Леонтьевым, Выготским, Ильенковым), что способностью к нему обладает любой ребенок в любой семье — богатого и бедного, жителя Кембриджа и Урюпинска. Но если способностью к творческой деятельности в потенции обладает каждый, то перед нами встает новый круг проблем: *найдется ли для всех творческая работа?* Кто в этом случае будет растить хлеб и производить машины? И почему же тогда не самые глупые интеллектуалы так тревожатся о судьбах 80% жителей Земли, которых в будущем ждет роль обитателей гетто отсталости?

Развитие нового мира: потенции прогресса и регресса

И здесь опять последует жесткий тезис: *поле творческой деятельности уже не одно десятилетие принципиально широко и открыто для большинства*. Только надо хотя бы на минуту задуматься и понять, что наиболее востребованная и в высшей мере креативная деятельность — это прежде всего труд воспитателя детского сада и школьного учителя, медицинского работника и тренера-физкультурника, рекреатора природы и общества («садовники» и социальные работники), инженера и квалифицированного рабочего, художника (причем не только профессионального) и ученого. В сегодняшнем мире «рыноч-

ного фундаментализма» (Дж. Сорос) и глобальной гегемонии капитала творческий потенциал человека уходит преимущественно в иные сферы. Это финансы и другие виды посреднической деятельности (по оценкам неoinституционалистов в США транзакционные издержки давно превышают издержки производства), это масс-культура (где десятки высококреативных людей десятилетиями производят жвачку для обывателя), это производство товаров для «общества пресыщения», военно-промышленный комплекс и другие силовые структуры. В этих сферах, по преимуществу паразитических, занято до половины наиболее квалифицированных работников развитых стран.

Вывод получается обескураживающим: *большая часть креативного потенциала человечества даже в наиболее развитых странах растрчивает свои силы по большому счету впустую*, а то и во вред человеку и природе. Более того, социально-экономическая система, утилизирующая этот потенциал в развитых странах, ведет в сторону от того, что необходимо Человеку и Природе. Так складывается система, в которой есть два полюса: *гетто пресыщения и гетто нищеты*, а в середине более-менее сытое/голодное большинство. Это большинство мечтает попасть в первое гетто, страшится скатиться во второе и пребывает в состоянии воспроизводства обывательского стандарта. Эта модель – стратегически тупиковая. Если оставить в стороне заглавные буквы и пафос, то тезис прозвучит не слишком ново: *можно и нужно искать альтернативы той модели развития креативного потенциала человека, которую реализуют страны «золотого миллиарда»*. Новым (да и то относительно) будет разве что несколько «пустяков».

Во-первых, необходимо точное указание на то, чего не надо делать. Для прогресса креативного потенциала не «элиты», а «рядовых» граждан недопустимо прогрессирующее развитие тех сфер, где не создаются ни культурные ценности, гармонично и всесторонне развивающие личность человека в диалоге с природой, ни материальные продукты, создающие предпосылки для такого развития и повышающие производительность общественного труда. Сегодня никто с этой задачей не справляется. В результате мир по преимуществу стремится создавать все больше предметов пресыщения, масс-культурных жвачек, вооружения, фиктивных, виртуальных благ (Бодрийяр бы назвал их симулякрами, как бы благами).

Во-вторых, необходимо понимание того, что *потенциальная альтернатива существует*. Человечество может обеспечить интересной творческой деятельностью большинство своих членов, притом, что квалифицированный репродуктивный труд меньшинства будет достаточен для обеспечения всех его членов необходимым количеством материальных благ. Вопрос только в одном: понять кто, как и что должен и может изменить в существующей системе для того, чтобы начать продвижение по альтернативному пути, понять, кто, как и почему будет этому противиться и есть ли шансы на реализацию альтернатив. Неплохо бы к тому же еще разобраться с тем, что из себя представляют собой эти альтернативы.

Здесь, конечно же, возникает целый сонм хорошо известных возражений: кто вы такие, чтобы указывать нам куда идти? Не лучше ли последовать предостережениям Хайека и его российских последователей (от Е. Гайдара до А. Кара-Мурзы), бывших особенно ярыми в 90-е гг. и не раз предупреждавших об угрозе «пагубной самонадеянности» тех, кто берет на себя ответственность за содействие прогрессу, которого, возможно, вообще нет. К этому можно добавить и давно известные возражения консерваторов всех мастей, предостерегающих от каких бы то ни было новых социальных экспериментов. Последовательные рассуждения в этом направлении приводят к выводу, который более 15 лет назад сделал Ф. Фукуяма: история закончилась. Либеральный миропорядок установлен forever. Всякий, кто с этим не согласен – враг цивилизации.

Я с этим не согласен. Был ли «пагубно самонадеянным» проведенный две тысячи лет назад «эксперимент», начатый проповедниками христианства? Был ли пагубным «эксперимент» Томаса Джефферсона и Джорджа Вашингтона или США было бы лучше и дальше оставаться колонией? Был ли реакционным призыв Вольтера к просвещению и демократии? А ведь для XVIII в. его идеи были явным выражением прогресса. Конечно, исторические примеры – не доказательство. Поэтому ограничусь здесь только этими отсылками, свидетельствующими, что *субъективное содействие интеллектуалов прогрессу может быть и позитивным*. Суть моей позиции состоит не в том, чтобы констатировать: прогресс креативности идет, хотя и нелинейно во времени и в пространстве. Она в другом: мы, интеллигенция, можем и должны содействовать этому прогрессу, как минимум, показывая гражданскому сообществу, какие фор-

мы организации экономики, общества, культуры продвигают нас вперед, а какие отбрасывают назад, доказывая свою правоту и неся ответственность за эту деятельность. *Постмодернистская методология деконструкции и самоустранения, порожденная застоем конца XX в., в эпоху агрессивной имперской политики и активизма мирового Хама безнадежно устарела.* Вопрос, следовательно, не в принципиальной вредоносности «прогрессорства», а в том, какое это воздействие, в каком направлении и как оно осуществляется. Комментируя эти две последние темы, обратимся к проблемам нашего Отечества.

Тупики «периферийной империйки»

Хорошо известно, что синоптики лишь предсказывают погоду, делают же ее совсем иные люди. В отношении экспертов и аналитиков это утверждение верно в гораздо меньшей степени: наше сообщество, не имея решающего влияния на ход истории, тем не менее, способно оказывать немаловажное воздействие (нет, не на президента, олигархов и прочую «элиту» — от нее, на самом деле, мало что зависит) на общественное мнение. А общественное мнение («идеи») способно становиться материальной силой, когда оно соединяется с реальными социальными интересами нового субъекта исторического творчества («овладевает массами»). Так какие же идеи «носятся в воздухе» в сегодняшней России, грозя завтра «овладеть массами»?

Новый государственный, державный, «имперский» проект — вот то новое откровение «ото всех»: от Геннадия Зюганова, Игоря Шафаревича, Сергея Кара-Мурзы, Юрия Осипова, Игоря и даже Анатолия Чубайса вкупе с иными советниками высшей российской власти. Именно этот «проект» пытаются навязать России новый тип формирующейся «элиты». Впрочем, эта «элита» ничего другого, кроме повторения старой идеи стоящего над народом, всех подчиняющего, но и за все отвечающего державного вождя придумать не могла. Во-первых, потому, что, разочаровавшись в «либеральном проекте», «новые» решения она может лишь позаимствовать из прошлого. Во-вторых, потому, что она по природе своей консервативна. В-третьих, — и это определяющий параметр — предлагаемый ею проект как нельзя лучше соответствует чаяниям основных пассивно приспособляющихся социальных сил современной России: обывательского большинства и серой исполнитель-

кой массы «элиты» (государственной и корпоративной бюрократии). Наконец, «имперский проект» адекватен как современным общемировым тенденциям эволюции глобального капитала, так и все возрастающим тенденциям ностальгии по советской державе.

Проблема, однако, в том, что этот проект плохо работает и очень вяло претворяется в жизнь, не вызывая энтузиазма ни у «масс», ни у «элиты». Коротко объяснить этот парадокс можно одной фразой: *«имперский проект» для России устарел, еще не воплотившись.* Причин для этого несколько.

Прежде всего, место действительной империи, способной оказывать решающее влияние на происходящие в мире геоэкономические и геополитические процессы, уже занято США и их ближайшими конкурентами. *В рамках имперской логики у нашей Родины перспектив на лидерство нет.* Но более важен другой аспект: так как имперско-державная модель по самому замыслу ее разработчиков является консервативным проектом, она не может стать основой стратегии опережающего развития, не может обеспечить модернизационного прорыва нашей страны в условиях перехода к глобальному постиндустриальному обществу — обществу, где ключом к прогрессу становится творческая деятельность Человека.

Последнее требует некоторого комментария. В большинстве своем сторонники державно-имперского проекта апеллируют к патриархально-консервативным тенденциям, а это означает ориентацию на аграрно-индустриальный уклад и опору прежде всего на крестьянство и чиновничество. Эти сектора и слои, играющие наименее значимую роль в постиндустриальном обществе, не могут стать основными технологическими укладами и социальными силами модернизации. Не менее важно и то, что державный проект предполагает возрождение патерналистской модели управления обществом и экономикой, а это методы преимущественно государственно-бюрократические и опирающиеся на пассивное послушание народа, занимающего позицию любящего «сына» державной власти, а потому — пассивного объекта ее управляющих воздействий. Более того, патерналистский вариант управления в рамках державно-имперского проекта приведет к усилению и без того мощных тенденций личной зависимости работника от работодателя к развитию таких форм подчинения человека, в которых соединены воедино силы бюрократии и капитала.

Наконец, в идейно-духовной сфере этот проект будет сопровождаться даже не манипулированием сознанием, а однозначным контролем за сознанием на основе сращивания «государственной идеологии» со все более превращающимся в государственную религию православием. Такое *державно-имперское консервативное соединение технологической патриархальности с государственно-патерналистским капитализмом находится в прямой противоречии с основой прогресса современной постиндустриальной системы — с развитием новаторского творческого потенциала личности в открытом, интернациональном, свободном диалоге индивидов и культур.*

И еще один немаловажный момент: предлагаемая проектом система по определению не должна включать механизмов низового демократического контроля за властью как исполнительным аппаратом народа. Вследствие этого идеальная модель авторов проекта на практике будет вырождаться (как, например, во времена распутинщины или брежневщины) во властвование бюрократии, нацеленное на реализацию своих собственных интересов как узкого привилегированного слоя, укрепляющегося за счет народа и национальной экономики. Последнее, как известно, очень быстро сводит на нет все достоинства патернализма, вызывая бурное разворачивание его недостатков. Вот почему *консервативный державно-имперский проект в самой своей конструкции содержит механизмы своего вырождения в диктатуру коррумпированной бюрократии.* Есть ли ему альтернативы? Есть.

Концепт глобального культурного лидерства России

Зададимся вопросом: *при каких условиях российский мещанин становится гражданином, способным к совместным историческим действиям?* То, что такая способность в принципе существует, история доказывала не раз. Эта же история подсказывает и ответ на наш вопрос. Эта *невозможная на первый взгляд трансформация мещанина в полного энтузиазма прогрессора* происходит тогда, когда (1) появляется субъект, объективным интересом которого становится изменение экономической и общественной жизни, (2) противоречия общественной жизни достаточно обострены, чтобы пробудить социально-творческую энергию граждан, (3) этот субъект достаточно организован, чтобы это действие осуществить и (4) он субъективно способен к осознанному конструктивному действию, т.е. осознает

необходимые цели преобразований и возможные средства их реализации достаточно адекватно, чтобы направить социальную энергию в конструктивное, а не разрушительное русло.

Такова проверенная жизнью теоретическая модель. В современных исторических условиях России эта «формула исторического творчества» кажется неприменимой. Но так ли это?

Во-первых, в России традиционно сохраняются два ключевых фактора интенсивного общественного развития постиндустриальной эпохи — природа и культура. Расшифруем. Природа — это не только и не столько сырьевые ресурсы, сколько экологически чистые биогеоценозы. Культура — это, прежде всего, «человеческие качества» и сферы их развивающие и воспроизводящие: образование, наука, накопленные столетиями достижения искусства. Именно это и есть условие формирования творчески активного человека-новатора, активного *субъекта создания knowhow во всех областях общественной жизни:* от высоких технологий для сельского хозяйства и промышленности до новых форм образования и воспитания, социальной организации и управления. На наш взгляд, *такой субъект, заинтересованный в такой модернизации в стране есть.* Дело за «малым»: *сформировать такие экономические и общественные отношения, в которых культура и талант человека, реализуемые в любой сфере общественно-полезной деятельности (а не только в бизнесе и финансах) гарантировали бы такому человеку достойное качество жизни и общественный престиж.*

Во-вторых, в нашем обществе подспудно зреет понимание того, что Родина все больше вползает в исторический тупик, выход из которого в принципе есть, но нынешней властью не реализуется. Пока временная стабилизация власти и «нефтегазовый» рост смягчили это глубинное противоречие. Большинство глухо ропшет и, как всегда бывает в таких случаях неосознанности проблемы, ищет альтернативы в прошлом, выбирая простейшую траекторию ностальгии и консерватизма. Но *новое поколение нового общественного слоя реальных и потенциальных наемных рабочих массовых профессий постиндустриальной эпохи (прежде всего, учителя, врачи, инженерно-технический корпус, социальные работники и творчески активная часть «традиционного» пролетариата) не принимает консервативный курс, хотя и уходит от проблем социальной бессмысленности жизни в мещанскую серость и/или иллюзии осмысленности и социального действия.* Отсюда пандемии та-

ких форм псевдо-творчества, как рок и спорт-фаны, или просто уход от жизни в «виртуалку» — алкоголизм, наркотики, а там и самый край — массовые молодежные суициды, в том числе и среди «благополучных» детей. Альтернативой может быть только конструктивный, новый курс, очевидно нацеленный в будущее и социально-востребованный. Эта альтернатива может быть и будет (рано или поздно) привнесена в общество той или иной социальной силой — «прогрессорами» (выражаясь языком Стругацких) или «регрессорами» (а это уже из творчества Лукьяненко).

В-третьих, в России все еще имеются интеллектуальные силы для того, чтобы предложить конструктивные альтернативы (именно так — во множественном числе) демократическими методами осуществляемого *модернизационного проекта, выводящего нашу страну на траекторию прорыва в постиндустриальное будущее*, а не на обочину «периферийной империйки». Основные черты таких альтернативных проектов уже многократно прорисовывались интеллектуальным сообществом России в диалоге с нашими друзьями во многих странах мира.

Хорошо известно, что научно-обоснованная стратегическая цель (в отличие от основанной на вере утопии) является важнейшим компонентом мобилизации исполнителей долгосрочного проекта. Для России такой целью, как видно из сказанного выше, является *глобальное культурное* (в подлинном смысле слова: включая сюда образование, науку, высокие технологии, решение природоохранных и социальных задач) *лидерство*. Речь идет не о внешнем насильственном воздействии, а о развертывании науки, искусства, воспитания, общения, самостоятельного критического освоения мира Человеком в его диалоге с другими людьми как альтернативе потребительству, масс-культуре, манипулированию.

А теперь от исторических параллелей и долгосрочных утопий вернемся к реалиям России начала XXI в.

Вынося на передний план развитие таких сфер прорыва в постиндустриальное общество, как воспитание и образование, наука и высокие технологии, искусство и природоохранная деятельность, управление и социальная работа, мы должны все же конструктивно, а не образно, ответить на вопросы о производстве промышленной и сельскохозяйственной продукции, о судьбах работников этих секторов, о способах обеспечения конкурентоспособности нашей открытой экономики в глобальной

среде и социально-экономических механизмах реализации этой стратегии, а также о том, кто и почему окажется способным и заинтересованным в ее реализации. Ответы на все эти вопросы (кроме последнего) есть и многократно были представлены научной общественности и представителям гражданского общества. Их формула проста: *реализация долгосрочных общественно-государственных стратегических программ приоритетного развития открытых миру образования, фундаментальной науки, социальных и экологических инноваций в экономике при сокращении роли государства и усилении гражданского общества в политике*. Такова программа-минимум и она общеизвестна.

И все же эта программа, как правило, либо вообще не воспринимается, либо воспринимается как утопия. Почему? Именно потому, что нет вразумительного ответа на последний вопрос: какие общественные силы способны реализовать новый проект? Толкового ответа на этот вопрос нет прежде всего потому, что его не там ищут. *Искать надо там, где есть силы (пусть пока потенциальные), заинтересованные в переходе к новому качеству развития*.

Такой силой не может быть вообще никакая элита. Общедоступное образование и культура плюс чистая природа — это ресурсы развития, в которых заинтересована не элита, а широкие творчески активные круги общества. И без активного включения в освоение этих ресурсов этой части общества проблема в принципе не может быть решена. Прорыв в области культуры и экологии может быть осуществлен только миллионами активных учителей, студентов, инженеров, врачей, «садовников» в союзе с проснувшимися и возвысившимися до защиты хотя бы своих собственных интересов рабочими материально-производственного сектора. *«Тайна» пробуждения в мещанине гражданина и возвышения в загнанном и задавленном проблемами выживания интеллигенте и рабочем социального творца общеизвестна*. Во-первых, это *культура — подлинная, доступная каждому* (доступная и экономически, для чего ее блага должны быть бесплатными или, как минимум, дешевыми, и социально, для чего граждане должны обладать свободным временем, а не вкалывать на трех работах), *каждым востребованная* (а для этого необходимы соответствующее общественное воспитание и общедоступное универсальное, а не только узко-профессиональное, образование для всех). Но этого мало. Если жизнь будет заставлять человека жить ради добывания денег, которые нужны ради

потребления, которое позволяет добыть еще больше денег, никакое образование и культура не будут социально-востребованы, мотивации к активному историческому творчеству по-прежнему не будет. Следовательно, во-вторых, нужны мощные общественно-признанные *материальные* (но не денежные и не вещные) *мотивы, возвышающие «рядового» интеллигента и рабочего до роли социального новатора.*

Итак, подводя итог сказанному, мы беремся утверждать: *для страны объективно существует возможность качественно нового модернизационного проекта — открытого культурного (в единстве образования, науки, высоких технологий, искусства и экологии) лидерства на базе развития сильного гражданского общества.* Есть ли для реализации этого проекта достаточные социально-политические предпосылки в современной России — это второй вопрос. Его мы в *данной* статье не обсуждаем.

Аннотация

В статье показывается, что Россия имеет определенные шансы на выход из нынешних противоречий на траекторию развития, адекватную вызовам революции знаний и глобальных проблем, траекторию развития системы общественных отношений, обеспечивающих приоритет общедоступного творчества и культуры, свободного гармоничного развития человека.

Ключевые слова:

Россия, империя, революция знаний, глобальные проблемы, творческая деятельность, свободное гармоничное развитие человека, культурное лидерство.

Summary

The article shows, that Russia has some chances to solve contradictions of modern evolution and realize the strategy of development of social relations, which provide priority of the creativity, culture and free harmonic development of personality.

Keywords:

Russia, imperial, knowledge revolution, global problems, creativity, free harmonic development of personality, cultural leadership.

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Прежде, чем появляется технология материальная, существует некая человеческая технология. Технология представляет собой явление прежде всего социальное, и только потом — техническое.

Ж. Делёз

Е.А. КАРЦЕВ

Проблема модернизации может рассматриваться как частный случай *становления*, которое означает *инновационное совершенствование техногенной цивилизации.* Что касается России, то ее будущее зависит от *трансформации* в техногенную цивилизацию, т.е. в *постиндустриальное, информационное, пост-модернистское общество.* Сама по себе модернизация — перманентное явление, обусловленное рынком. Вот как высказывается об этом профессор Х.-Ю. Варнеке, директор Франкфуртского института промышленной техники и автоматизации: *«Непрерывная борьба за модернизацию — это единственный неизменный фактор, характерный для каждого производителя... всегда проигрывает тот, кто не способен отдать должное необходимым переменам»*¹. Если российская цивилизация по своим институтам, структуре и содержанию все еще не является техногенной цивилизацией, постоянно находящейся в режиме становления, то модернизация (обновление устаревшего) не решает ее проблем. Тогда задача стоит глобальнее — *перейти в режим становления, трансформироваться в техногенную цивилизацию.* Экономическими средствами проблему трансформации общества — *цивилизационной «перестройки»* — нам за 20 с лишним лет проведенных реформ решить так и не удалось. Поэтому по-прежнему *речь идет о качественной метаморфозе, преобразовании традиционно-индустриального общества в цивилизационный ансамбль техногенного образца.*

Но сегодня эта задача опосредуется новыми обстоятельствами. Метафизика глобализации (как некая законодательствующая система «высших ценностей») сразу же устанавливает пределы на этом пути, так как одновременно модернизируются и государства, находящиеся на более высокой ступени экономического и хозяйственного развития. Они действуют на основе

принципов либерализма (искаженного конфигурацией мировой финансовой системы), тогда как в России по-прежнему актуальны принципы госкапитализма. В случае столкновения этих принципов хозяйствования необходимо преобразовать монополистически-законодательствующую роль госкорпораций на рынке в ее противоположность, так как в условиях либерального общества (а это синоним техногенной цивилизации) на рынке «законодательствует» потребитель, а не производитель.

Из истории известно, что монополия смертельна для рынка, она означает сначала искажение конкуренции в свою пользу, а затем ее упразднение. Поэтому политическое руководство западных стран может быть индифферентно по отношению к демократии и либеральным началам в управлении российским обществом, но бизнес-структуры и бизнес-сообщество вряд ли будут содействовать росту своих дизъюнктивных оппонентов, упраздняющих законы рынка, тем более, что пример Китая, Южной Кореи и других азиатских «драконов» показал всем, что утрата конкурентоспособности странами Южной и Восточной Европы связана с коллективистской конкуренцией азиатских государств, технологически и финансово подкрепленной группой Ротшильдов. Действительно, что можно противопоставить конкурентоспособности китайцев, если они (как у нас на «Черкизоне») готовы годами жить по 40 человек в однокомнатной квартире, стоически претерпевая невероятные лишения. Естественно, за 50 долларов в месяц никакой европеец трудиться не сможет. При такой стоимости рабочей силы результат предопределен заранее. До этого, как известно, ни «большие скачки», ни «культурные революции», ни трудовой героизм китайцев не позволили им решить проблему модернизации своей страны. У модернизации как глобального, а не локального феномена есть свои причины. Государственный долг — это не только просчеты во взаимодействии рынка и «социального государства», но и сложившиеся несоответствия уровня потребления и социальных расходов достигнутому уровню производительности труда, в чем Европа все больше проигрывает Азии. Действительно, если интенсификация труда в Китае и крайне низкий уровень его оплаты приводят чуть ли не к пандемии самоубийств, то что может противопоставить в своей модернизации Европа этому феномену?

Очевидно, что базовые отрасли европейской промышленности окажутся не конкурентоспособными по сравнению с аналогичными производствами в Китае, если постоянно не будут

находиться в режиме *инновационного становления*. Инвариантен только процесс непрерывных изменений, другого постоянства нет и быть не может. И до тех пор, пока китайцы будут осваивать переданные им технологии, европейским предприятиям необходимо будет уходить от них в технологический отрыв. На аналогичных индустриальных предприятиях Азия оказывается конкурентоспособнее Европы за счет нерыночных методов организации производства. В результате и здесь госкапиталистический сектор противостоит частнокапиталистическому, а китайские государственные предприятия — европейскому частному сектору. Иначе говоря, технологическая модернизация традиционной цивилизации не меняет ее природу и редистрибутивные связи и отношения в обществе (основанные на изъятии и перераспределении произведенного продукта), а только консервирует ее социальную структуру и характер.

Широкое участие КНР в международном разделении труда привело не к ослаблению, а к укреплению некоторых принципов социализма в этой стране, причем с активной финансовой и технологической помощью капиталистической Америки. Очевидно, что подлинная модернизация должна отличаться от своей имитационной модели глубокими преобразованиями в политической и социокультурной сферах, ведущими к трансформации традиционного общества в техногенную цивилизацию. Х.-Ю. Варнеке отмечает: «Если в Малайзии заработная плата составляет в лучшем случае десятую часть от заработной платы в Германии при высокой производительности труда, необходимо правильно учитывать это преимущество с позиции предпринимателей. На долю Германии остаются разработка, испытание и запуск в производство, но и в этом случае необходимо сохранить кооперацию с международным сообществом. Вместе с тем важно в течение длительного периода разрабатывать продукты и технологии и финансировать такие разработки, причем наряду с “ноу-хау” продукта на собственном предприятии необходимо иметь и “ноу-хау” производства. Мы знаем, что экспорт только чертежных синек не сможет приносить эффективные результаты в течение длительного времени»².

Глобальная модернизация — это очередная фаза противостояния «коллективизма» Востока и «индивидуализма» Запада, государственного корпоративизма Китая — и либерализма Европы, монополии производства — и агональности рынка. Известным образом группа Ротшильдов передала современные

технологии традиционному обществу, которое стало конкурентом Европы на ее собственном поле. В результате этой «*инвестицированной модернизации*» традиционной цивилизации удалось сделать то, чего не смог совершить Мао.

Принимая во внимание сказанное, можно констатировать, что перед Россией стоят две проблемы — через реиндустриализацию и модернизацию индустриального сектора восстановить свою конкурентоспособность в отношении Китая и Азии и посредством еще более качественной модернизации, фактически трансформации в виде создания новых отраслей и предприятий постиндустриального образца, стать конкурентоспособной цивилизацией по отношению к Западу. Иными словами, необходимо преодолеть произошедшую за 20 лет деиндустриализацию страны и, одновременно, перейти к инновационной экономике, т.е. экономике знаний. Поэтому задачу модернизации России необходимо рассматривать в широком цивилизационном контексте. Речь должна идти не об обновлении устаревшей технической базы, а о трансформации всего общества в новую — *техногенную* — цивилизацию. Проблема цивилизационной метаморфозы России опосредуется следующими факторами:

- после 1989 года до сих пор не достигнут «дореформенный» уровень производства в промышленности, сельском хозяйстве, а где-то и в сфере услуг;

- произошла деиндустриализация многих секторов экономики;

- рост потребления не сопровождается соответствующим развитием производства и ростом производительности труда;

- ошутимо пострадал производственный этос населения, что делает весьма затруднительной задачу творческой трудовой мобилизации;

- социальная структура страны не выявляет (не активизирует) субъекта модернизации, т.е. жизненно заинтересованных в ее результатах групп населения;

- в стране значительна численность (а главное — удельный вес) «саларье», т.е. лиц, живущих на заработную плату, которые «по определению» не способны к массовому инновационному творчеству, поскольку для этого у них попросту нет оснований, отсутствует должная мотивация;

- приватизация не привела и к появлению «эффективного собственника», за 20 лет не построено ни одного конкурентоспособного предприятия;

- отсутствует должным образом разработанная концепция модернизации (трансформации), предусматривающая не только экономические преобразования, но и приведение институциональной сферы в соответствие с поставленной задачей;

- модернизация представлена в виде некоей идеи, пожелания без должного обеспечения ее концептуального осмысления социальным знанием, которое, по всей видимости, также нуждается в своеобразном аудите, метакритике, призванной восстановить его «законодательствующую» роль в обществе.

Этот краткий, неполный, обзор-перечень проблем, стоящих за проблемой модернизации, способной обеспечить переход страны к инновационной экономике, понадобился нам для того, чтобы показать, какие препятствия необходимо преодолеть, если мы хотим осуществить трансформацию общества в заданном направлении.

Есть и еще одна проблема. На сегодня единственный активный игрок на поле инновационного развития — это государственный аппарат, вполне отдающий себе отчет в том, что невозможно будет отстаивать национальные интересы России в условиях ее цивилизационной дисквалификации. Трудности проистекают, однако, из того, что рынок как институт требует «выращивания», а государство, согласно традиционной логике, стимулирует не рост и развитие рынка «снизу» (например, посредством индикативного планирования, планов модернизации и оснащения), а искусственно создает его сверху. Инспирируемая начальством конкуренция имеет формальный характер и не связана с показателями производства. Надо, наконец, отдавать себе отчет в том, что меру труда должен определять рынок, а не произвол администратора. Тогда возникнут действенные стимулы к труду, а не имитация рыночного механизма. По-видимому, инспирировать рынок «сверху» нельзя, так как принципы его функционирования нарушает сам административный аппарат. Аналогичным образом выглядят сегодня и мелкие, и средние предприятия, аффилированные с бюджетом, являющиеся средством коррупционных изъятий из него. И все-таки надежда есть. Как это ни покажется странным, она связана прежде всего с глобализацией и теми процессами, которые идут в ее русле.

Модернизацию следует понимать в узком и широком смысле. В узком смысле она национальна по содержанию, для ее проведения необходим учет национальных социокультурных условий и их актуализация. В широком смысле — модерниза-

ция должна осуществляться с учетом огромного количества внешних факторов (переменных), в том числе тех сегментов рынка, где осуществленные преобразования должны найти свое применение. Это означает, как в случае с правом, где при разном толковании законов приоритет остается за международным законодательством, что *логика мирового рынка будет доминировать над отечественной практикой*. Естественно, это сложный и внутренне противоречивый процесс. Используя терминологию постмодерна, можно утверждать, что будет необходим дизъюнктивный синтез национального и мондиального, укорененного в национальных традициях, менталитете и рационально-прагматического, универсального. Практика показывает, что те страны, которые могут лучше решить эту задачу, т.е. оказываются наиболее интернационализированными, всегда имеют преимущество перед менее интернационализированными представителями мирового сообщества. Объясняется это просто — *открытый характер социально-экономической системы делает ее более эффективной в случае адекватного реагирования на хаотичное и турбулентное поведение окружающей среды*. Бесспорно, этот факт должен учитываться в первую очередь при выстраивании принципов перехода страны к инновационной экономике.

Сегодня Россия вновь оказывается перед дилеммой — восточная парадигма или западная, коллективизм или индивидуализм, холизм или право на методологическую инициативу. Наш опыт показал, что коллективизм, принцип $I < K$ (индивид меньше коллектива) исторически бесперспективен. В то же время, как свидетельствует мировая практика (и наш опыт последних двух десятилетий) индивидуализм не намного лучше — он чреват социал-дарвинизмом, ситуацией, когда в обществе начинают доминировать криминальные группировки и всевозможные «авторитеты». Частная инициатива в России, реализация либерального принципа «не мешайте, дайте работать» парадоксально привела к тотальной криминализации общества, состоянию «войны всех против всех». Поэтому до цивилизационного осуществления принципа $I > K$ (индивид больше коллектива) страна должна пройти определенный путь *институционального развития*. Не секрет, что поликонфессиональная и многоэтническая страна живет в условиях противоборствующих тенденций: незначительное меньшинство исповедует европейскую идентичность, тогда как большая часть населения является сторонни-

цей национальной самобытности коллективистского образца. Таким образом, сама специфика истории и современное состояние общества настоятельно требуют достижения компромисса между этими парадигмами. Его результатом, на наш взгляд, мог бы стать принцип $I = K$ (индивид равен коллективу), приближение к которому возможно лишь в условиях партнерских отношений на предприятиях и в корпорациях. Но в этом случае многие изъяны и результаты нелегитимной приватизации должны быть пересмотрены и частично устранены.

Модернизация и трансформация общества касаются не только экономической и социально-политической сфер жизни социума, умелого использования эргономики технократических решений, но и требуют энергии и интеллектуальных усилий миллионов, которые должны быть включены в грядущие преобразования. Если человек не хочет быть патриотом самого себя и своего родового достояния, то помочь ему нечем. Трудно также рассчитывать на альтруизм тех, у кого не сформирована национальная идентичность. Поэтому достаточно разумной в условиях России является *коммунарная идентичность, когда успехи общего дела формируются на основе индивидуальной активности каждого*. Во всяком случае, активную самодеятельную роль в преобразованиях смогут сыграть те, кто получит для этого институционально оформленный шанс. «Саларье», лица, живущие на зарплату, повторю, не способны на повышенную интеллектуальную отдачу, поскольку их творческая активность лимитирована и минимизирована рамками их социально-экономического статуса. Вот что об этом говорит Серж Алим, заместитель главного редактора газеты «Le Monde diplomatique», анализируя состояние дел в США: минимальный размер почасовой заработной платы был установлен в 1997 г. на уровне 5,15 доллара и с тех пор не пересматривался (для сравнения — минимальная межпрофессиональная заработная плата во Франции — 1200 евро в месяц, что, кстати, неплохо демонстрирует *каково* «прикладное значение» высокой производительности труда в каждой из этих стран). Доля заработной платы в ВВП находится на самом низком уровне с тех пор, как ведется соответствующая статистика. В это же время сбор налога с корпораций вырос на 27 %. Как отмечает автор, с некоторых пор характерной чертой американского общества является то, что именно богачи пользуются основными плодами экономического роста. С 1966 по 2001 год средняя реальная

заработная плата возросла лишь на 11%. А у 10% наиболее высокооплачиваемых работников доходы увеличились на 58%; у 1% самых обеспеченных — на 121%, у 0,1% из них — на 256% и у 0,01% из тех, кто находится на вершине пирамиды, — на 617%. Итак, делает вывод Алими, «победитель получает все». Средний доход топ-менеджеров крупных компаний достиг в 2005 г. 10,5 млн долларов, т.е. в 369 раз превысил среднюю заработную плату их работников (в 1993 г. доходы топ-менеджеров превышали среднюю заработную плату в 131 раз, в 1976 — в 36 раз). Парадоксальным образом обнародование этих данных привело к тому, что руководители, получавшие меньше, стали требовать повышения окладов. Что касается порога в миллион долларов, при превышении которого отменялись налоговые скидки, его вновь приравнивали к «минимальной зарплате руководителя». А вот и оборотная сторона эффективности по-капиталистически: по итогам прошлого года глава фармацевтической компании Pfizer получил 83 млн долларов, хотя курс акций руководимой им фирмы упал на 37%. Половина американцев владеет лишь 2,5% активов; 10% самых богатых — 70%. В итоге автор приходит к выводу, что в этой сфере смены курса можно ожидать не ранее ноября 2008 г., если только раньше не наступит экономический спад³. Прогноз автора оправдался, именно в 2008 г. начался крах американской финансовой системы. Она свалилась в пропасть и вряд ли мы ошибемся, если скажем, что Россия по этой части является клоном США.

Американский опыт учит: индивид должен получить шанс реализовать свои помыслы и надежды в формах корпоративного партнерства. Иными словами, идея народного капитализма вновь востребуетеся в качестве социокультурного фактора модернизации общества и экономики. Поскольку в этом случае весь социум может перейти из состояния Управления в состояние Регулирования, энергия занятых в производительном труде работников будет раскрепощена. Коллектив силен индивидами, их качеством, а не количеством, индивидуальная идентичность должна быть подкреплена социальной укорененностью. Здесь, на наш взгляд, и кроется причина слабости осуществляемых модернизационных преобразований — и не только в России. Сегодня, по свидетельству А. де Бенуа, «вопрос идентичности стал одной из главных проблем: огромное количество людей не знают, что им делать, потому что они не знают, *кто они есть*»⁴. Каждое поколение должно не только поддерживать

свое наследие, но и актуализировать его, исходя из осознания своей причастности к нему. Это наследие «есть некая форма коллективного повествования, коллективной истории, которая все время преобразуется, но всегда остается верной себе. Иначе говоря, *идентичность — это не то, что никогда не меняется, но то, что определяет нашу специфическую манеру изменяться, оставаясь самими собой* (Курсив мой. — Е.К.)»⁵. Кажется, что автор нарушает принцип непротиворечивости высказываний; с одной стороны, он утверждает, что многие люди не обладают идентичностью, т.е. не знают «кто они есть», следовательно, их участие в модернизации весьма проблематично, так как их действия непредсказуемы. С другой — он настаивает на некоей константе идентичности, не подверженной изменениям. Но, подобная корневая идентичность, если она не описывается в терминах национальной идеи, практически не устанавливается. Время метанарративов безвозвратно ушло, и никакой национальный дискурс по этому поводу не в состоянии установить истину. Аналогичным образом обстоит дело и с индивидуальной идентичностью, которая также подвержена не только *интерсубъективному* измерению социальной реальности, но и ее *интрасубъективному* измерению, связанному с множественностью идентичностей, «конституирующих» каждого индивида, наделяя его многочисленными ликами. Ситуация такова, что люди выступают одновременно и в качестве «продуктов», и в качестве субъектов разнообразных социальных отношений⁶.

И последнее, интегрирующая роль идентичности особенно важна в условиях разделения современного мира на две сферы — на культуру и технику. Причем важно отметить, что социально-культурные последствия модернизации более радикальны, чем самые значительные преобразования в области естествознания и техники. По-видимому, разрабатывая концепцию модернизации как инновационного пути развития страны, необходимо исходить из реальной интеграции технического и социального мира, выраженной в социокультурной идентичности. А это означает: концепция развития должна ориентироваться на духовные, моральные, эстетические, одним словом, *культурные ценности*, на выявление механизмов актуализации и включения их в социальную практику, в процесс планируемых трансформаций. Только в этом случае модернизационные преобразования приобретут требуемые черты цивилизационных изменений, открывающих путь инновационному движению общества.

Что касается нашей страны, то очевидно, что мы стоим пока на промежуточной стадии перехода от индустриального общества к постиндустриальному. Но именно на этом этапе и усиливается роль названных факторов, именно они играют роль главной предпосылки, точнее условия, обеспечивающего технологический прорыв. Прежде чем произойдет переход на новую технологическую базу, должны произойти изменения в «социальной технологии». Последняя основывается на функционирующих в обществе нормативных институтах — правовых, политических, организационно-структурных, институтах гражданского общества. Для России совершенствование, а чаще, создание их — это вопрос реализации ее *возможностей* (экономических, культурных, лидерских). Возникает вопрос, а какие отношения должны быть между институтами и бизнесом, предпринимательством? Есть классический девиз либеральной экономики: «Не мешайте, дайте работать». Но этот девиз сегодня нуждается в уточнении. В прошлые века предпринимателям нужна была свобода, чтобы преуспеть в бизнесе. Сегодня требуются, прежде всего, инвестиции, а также программы поддержки, индикативное планирование. Другими словами, нужна регулирующая роль государства, не идущая вразрез с интересами бизнеса, а потому не управляющая, а регулирующая, которая может осуществляться только через институты. Это с одной стороны. С другой стороны, естественно, что эти последние связаны с нормами общественной морали. По ее поводу, вспомним, Ф.А. Хайек говорил: минимум морали. Какой выход из этой дилеммы? Видимо, должна присутствовать этика (в спинозовском смысле) — нормы, без которых жизнь общества невозможна. Тогда суть тезиса Хайека не в отрицании моральных принципов в бизнесе, а в том, что не надо ломать копыта по второстепенным вопросам, но следует постоянно думать о том, что обеспечивает жизнедеятельность общества и бизнеса. Если, скажем, институты собственности не работают, на предприятия постоянно совершаются набеги то чиновники, то криминал, а иногда и вместе — вот это аморально. Морально то, что не нарушает действия закона (другое дело, насколько существующее законодательство включает в сферу своего действия возникающие конфликты). Поэтому принцип легитимности — это главный принцип, который должен соблюдаться в практике отношений институтов и бизнеса. А все остальное — на усмотрение ментальности общества, его толерантности. При этом

сами институты должны постоянно меняться, эволюционировать: меняются внешние условия, и они своевременно должны на эти вызовы реагировать. Если не будет такой реакции, то конкурентоспособность и жизнеспособность общества постоянно будут под угрозой. Проблема, правда, еще и в том, что общество может не найти в себе силы для соответствующей реакции. В этом и состоит проблема адекватного регулирования социальных процессов. Регулирования, а не управления. Разница принципиальная и существенная. Принцип регулирования — это открытая возможность для самоорганизации, это принцип функционирования общественного и экономического организма, когда право на свободу и ответственность за эту свободу получают все участники общественного процесса.

Есть и еще один вопрос: должны ли мы копировать институты, принятые в западном обществе, или нам нужно создавать свои? Словом, исторический спор славянофилов и западников продолжается... По-видимому, надо брать то, что работает. И отказываться от того, что не работает. Надо провести аудит институтов. Это должны сделать ученые социально-философского направления. Общество заинтересовано в том, чтобы посмотреть, что работает, что тормозит развитие, а что надо создавать и выстраивать заново, тем более, что в мире достаточно примеров того, как это делалось. Но, разумеется, все это следует делать с учетом своей истории, своей ментальности. Какие-то формы предпринимательства были бы более приемлемы в России, например, артели и кооперативы, с которых начинали, но незаслуженно забыли — может быть, в новых условиях они принесли бы более позитивные результаты, ведь они бесспорно были (и остались) способом функционирования капиталов.

Г. Клейнер прав: если институтов гражданского общества не возникло, то надо сделать так, чтобы предприятия выполняли функции гражданского общества, а их работники постепенно переходили к партнерским отношениям через включенность в жизнедеятельность своей корпорации. Нужно создать ситуацию, когда работники будут заинтересованы в сохранении и приумножении собственности. Если 95% самодеятельного населения страны живут на зарплату, являются наемными работниками, то мы опять возвращаемся к социализму. Фактически у нас сейчас социализма даже больше, чем было раньше. И это проявляется во всех сферах — в надстроечной, политической и особенно — в экономической. Самое удиви-

тельное, что все лозунги эффективного собственника сегодня не работают. Госкорпорации не в состоянии разрабатывать ноу-хау и хай-тек. И по-прежнему законодательствует производитель, ассоциированный с торговыми сетями. Фактически, если как следует разобраться, они являются аффилированными предприятиями. Даже если на вид они самостоятельны. Прибавочная стоимость не создается в производстве, а возникает в сфере потребления, как наценка, которую платит потребитель. И эта ситуация ясно характеризует классическую социалистическую парадигму хозяйствования. В этом смысле мы опять стоим на пороге новой трансформации хозяйственного механизма. Но теперь уже в обратном от постиндустриальной экономики направлении.

Вот почему нам предстоит новая трансформация. Не модернизация, а именно трансформация, как та цивилизационная перестройка, которая сделает возможным, реальным задействие сложившихся в международной практике инновационных механизмов развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Варнеке Х.Ю. Революция в предпринимательской культуре. Фрактальное предприятие. — М., 1999. — С. 19.

² Там же. — С. 38.

³ См.: Алим С. Демократический ритуал и стратифицированное общество // Le Monde diplomatique. Русское издание. Ноябрь 2006. № 5. — С. 2.

⁴ Бенуа А.де. Против либерализма. — СПб., 2009. — С. 14 — 15.

⁵ Там же. — С. 15.

⁶ См.: Коркюфф Ф. Новые социологии. — СПб., 2002. — С. 21 — 23.

Аннотация

Статья посвящена анализу социальных и культурных предпосылок инновационного развития страны, трансформации российского общества в техногенную цивилизацию.

Ключевые слова:

модернизация, трансформация, глобализация, коммунотарность, партнерство, идентичность.

Summary

This article is dedicated to the analysis of the social and cultural preconditions of innovative development, modernisation of the country, transformation of the Russian society into technogene civilization.

Keywords:

modernisation, transformation, globalisation, communitarity, partnership, identity.

СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ СОВРЕМЕННОЙ ТЕХНИКО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Ю.В. ОЛЕЙНИКОВ

В последнее время в стране стала интенсивно обсуждаться необходимость модернизации производства на основе широкого внедрения технико-технологических инноваций, созданных инженерной мыслью на базе достижений фундаментальной науки. Совокупность научно-практических проблем, инициированных нынешним руководством страны, порой рассматривается как нечто абсолютно новое, между тем новыми во всей этой проблематике можно считать лишь термины: инновация, модернизация, нанотехнологии и некоторые другие. В этой связи напомним, что еще в 60 — 80-е гг. прошлого столетия сущность, содержание, социальные, экологические и иные последствия коренной смены материальных средств воздействия человека на окружающий мир рассматривались в контексте теории и практики НТР (научно-технической революции), понимаемой как коренной переворот в производительных силах общества, связанный с широким использованием в качестве орудий труда инициируемых человеком процессов молекулярного, атомного и субатомного уровня. Тогда в осмыслении НТР были достигнуты определенные результаты, намечены некоторые перспективные направления ее практического развития, а главное, сформулирована философская парадигма рассмотрения связанных с ней последствий и исторических событий, революционизирующих все стороны жизнедеятельности общества. Эта парадигма предполагала анализ всех проявлений технического прогресса в широком социальном контексте, т.е. как *социально-культурных*, не ограниченных сферой производственных технологий¹.

К сожалению, в силу явной взаимосвязи развертывания НТР с глубокими социальными преобразованиями теоретический задел прошлых десятилетий в условиях реанимации гегелевской идеи «конца истории»² игнорируется. Сегодня деятельность в области экономических инноваций и модернизации производства рассматривается в основном как технико-экономическое явление вне связи со всей совокупностью изменений, обусловленных этим процессом в бытии общества и шире — в планетарной социоприродной системе. При таком подходе ори-

ентации современной инновационной модернизации на эффективность экономики могут спровоцировать социальные и экологические следствия, которые поставят человечество перед новыми чрезвычайно сложными проблемами.

Напомним, как в науке понимается коренной переворот – революция – в средствах материального преобразования окружающего мира. Известно, что такими средствами являются: сам человек с его знаниями и мускульной силой, используемые в этих целях живые организмы, естественные или преобразованные человеком по форме предметы природы и используемые им в практической деятельности естественные и конструируемые им процессы. Среди названных средств главным всегда был и остается сам человек, поскольку с момента своего возникновения и по настоящее время именно он является силой, преобразующей окружающий мир с помощью других средств производства. Место и роль человека в производстве постоянно меняется: от его функционирования в качестве лишь «говорящего орудия» или живого придатка системы машин (конвейера) до субъекта осуществляемых преобразований. Трансформация орудий труда и трансформация человека как производительной силы взаимобусловлены. С развитием (физическим и интеллектуальным) человека меняются и орудия труда, и наоборот. До сих пор в науке логическим основанием для выделения исторических переворотов в развитии производительных сил считалась смена доминирования тех или иных орудий труда в технологическом способе материального производства. Такими переворотами в производительных силах принято считать: неолитическую, промышленную и научно-техническую революции. Каждая из революций обуславливала соответствующие ей изменения в социальном бытии человека – в формах собственности, в общественном способе производства, в образе жизни, в мировоззрении, в системе ценностных ориентаций и т.п. Но до сих пор каждый раз неизменными оставались структура и законы физического, химического и биологического планетарного социоприродного Универсума. Созданный человеком мир – «вторая природа» – в своей основе оставался *естественным*. Человек своей природопреобразующей деятельностью практически не изменял структуру естественно сложившихся форм своего бытия. Его деятельность относительно природы оставалась *формопреобразующей*.

Таким образом, можно сказать, что до последнего времени технико-технологическое развитие не давало в руки отдель-

ного конкретного человека и общества в целом средства, способные изменять глобальные (планетарные) процессы, лежащие в основаниях природного и социального мира планеты. Общество и отдельный человек могли, по большому счету, изменять отдельные, конкретные объекты природы или их комплексы, но были не в состоянии нарушить протекание фундаментальных природных процессов, не могли изменить химические характеристики и биогенные константы планеты: химический состав и среднегодовую температуру атмосферного воздуха, мощность озонового экрана, радиационный фон, массу живого вещества биосферы (биоту) и т.д., а главное, не могли изменить глубинную структуру природного мира. Только в начале XX в. общество заявило о себе как о *геологической силе*, сопоставимой по масштабу своего воздействия на планету с естественными геологическими процессами. Это обстоятельство заметил в 20-е гг. В.И. Вернадский и выдвинул предположение о том, что человечество, при условии коренных социальных трансформаций, в своем развитии стихийно приближается к ноосфере – историческому периоду развития, когда оно сможет, контролируя естественные, природные процессы, направлять эволюцию биосферы по заранее намеченному плану и тем самым сделает объединившееся человечество субъектом эволюции природного окружения. Чуть позднее Вернадский очень осторожно намекал, что, возможно, и некоторые выдающиеся личности смогут своей деятельностью влиять на эволюцию последнего, имея в виду, что это влияние будет носить опосредованный характер.

Прогноз В.И. Вернадского стал оправдываться к концу XX в. Человечество по объему своего физического воздействия на природу планеты в некоторых проявлениях стало превышать масштабы естественных природных процессов – выветривания и смыва грунта, круговорота вещества и энергии в биосфере и др. Общество не только стало преобразовывать лик планеты, но и изменять биогенные константы планетарной экосистемы, которые сохраняли свое динамическое постоянство на протяжении всей истории существования человечества. К примеру, в сравнении с доиндустриальным периодом, содержание углекислого газа в атмосфере увеличилось на 28%, температура воздуха – на 2⁰С, существенно уменьшилась мощность озонового экрана, более чем на четверть повысился радиационный фон планеты³ и т.п. С изменением планетарных биогенных кон-

стант начался процесс нарастания глобального экологического кризиса, поставившего под вопрос дальнейшее существование человечества. С этим сегодня согласно большинство авторитетных ученых. Однако дальнейший процесс нарастания технико-технологической мощи человечества происходит чрезвычайно быстро и ситуация взаимодействия человека и общества с природой коренным образом меняется буквально на глазах, наглядно демонстрируя превращение преобразовательной деятельности человека в силу, способную изменить вектор эволюции социоприродного Универсума⁴. В целом это связано с современным этапом НТР, с превращением иницируемых человеком естественных и искусственно стимулируемых процессов молекулярного, атомного и субатомного уровня в орудия преобразования окружающего мира или, говоря современным языком, с широким использованием нанотехнологий. Благодаря последним человек впервые обрел способность качественно изменять структуру материального мира планеты, влиять на природную основу своего бытия. С разворачиванием НТР современное человечество вступило в качественно новый этап своего развития. Это обстоятельство коренным образом меняет традиционную мировоззренческую парадигму, представления о месте и роли человека в природе и обществе, поскольку объективно существенно меняется весь образ жизни людей, их система ценностей и приоритетов, что в свою очередь должно повлечь за собой изменения в социальном способе производства, в характере функционирования социальных институтов (экономических, правовых, политических), системы образования и подготовки кадров, воспитания, здравоохранения, словом, всех складывавшихся исторически форм организации социальной и культурной жизни. Последнее требует рассматривать современный технико-технологический процесс модернизации производства как процесс глубоких преобразований *всех сторон бытия*, элементы которого находятся в тесной взаимосвязи и взаимообусловленности. Несоблюдение этого условия в теоретических построениях и в практике социального моделирования может привести к изменению не только отдельных жизненно важных элементов социоприродной системы, но и к необратимым отрицательным трансформациям ее в целом. В рамках отдельной статьи невозможно охватить все стороны проблемы, поэтому обратим внимание лишь на один аспект современной технико-технологической модернизации – на

изменение места и роли отдельного человека в бытии планетарного социоприродного Универсума. Но в целях конкретизации вопроса предварительно приведем следующий пример.

Еще в начале 80-х годов прошлого столетия ученые США и бывшего Советского Союза независимо друг от друга построили компьютерные модели возможного изменения климата планеты в случае использования в боевых действиях атомного оружия. В результате этих исследований оформилась концепция «Ядерной зимы». Суть этой концепции заключается в том, что залп лишь одной современной подводной лодки, оснащенной 16 баллистическими ракетами с 96 ядерными зарядами, может привести к гибели высших форм жизни на Земле в результате изменения фундаментальных условий их существования – планетарных биогенных констант. Для получения такого эффекта человеку необходимо всего лишь нажать кнопку на пульте управления субмарины или какого-либо другого аналогичного боевого комплекса. Подобный комплекс может быть приведен в действие как в результате коллективного принятия решения высшими должностными лицами, наделенными определенными полномочиями, так и в силу некоторых непредусмотренных, а следовательно, случайных действий отдельных людей, имеющих доступ к «кнопке» или «овладевших» ею каким-либо способом (ведь не секрет, что даже самые защищенные компьютерные системы Пентагона не однажды «взламывались» хакерами-любителями). Не исключена, следовательно, возможность несанкционированного применения ядерного оружия. Несмотря на сложную систему принятия решений и практического осуществления пуск ракет, в конечном счете, осуществляется отдельным конкретным человеком. От него, в конце концов, зависит, будет ли приведен в действие этот смертоносный механизм. Таким образом, отдельный конкретный человек становится субъектом действия, способного изменить эволюцию всего человечества.

Кроме ядерного оружия существуют и другие боевые средства (бактериологическое и химическое оружие, инициирование землетрясений, цунами, образование «озоновых дыр» и пр.), экологические и социальные последствия применения которых сопоставимы с последствиями «ядерной зимы», т.е. могут привести к изменению планетарных биогенных констант или к целенаправленному уничтожению отдельных живых организмов, что, в конечном счете, спровоцирует ускоренное из-

менение такой планетарной постоянной, как масса биоты⁵. Можно привести много примеров, когда в результате деятельности отдельного человека менялись условия жизни живых организмов, и человека в их числе. Так, к примеру, ошибка или халатность персонала на Чернобыльской АЭС, авария на нефтедобывающей платформе в Мексиканском заливе и многие другие антрополагенные (plaga — толчок) техногенные катастрофы показали, что от отдельного человека, подключенного к функционированию сложного технического комплекса, зависит экологическая ситуация и социальные условия жизни людей в обширных регионах и в мире в целом. И сила этого влияния определяется не только мощностью тех технических средств, которыми распоряжается конкретный человек, но и его профессиональной компетенцией.

Сегодня отдельный человек обладает множеством средств изменения не только природного мира, но и глубинной структуры самой материи, что чревато неблагоприятными глобальными последствиями. Подобно тому, как, расстреливая из орудий снежник в горах, человек провоцирует сход снежной лавины, несопоставимой по своей энергетической мощности и массе с затраченной энергией и массой снаряда, человек, используя сегодняшние нанотехнологии, способен вызвать многие природные процессы колоссальной мощности, которые могут изменить структуру вещества природы, подвергшуюся воздействию, и тем самым не просто количественно и по форме изменять окружающий мир, а вносить в него качественные изменения. В наши дни антрополагенных средств становится все больше и соответственно все больше людей могут распоряжаться такими средствами. Уже сейчас в результате введения в трофические цепи живого вещества планеты не свойственных асимметричной структуре биоты органических изомеров в качестве пищевых добавок, лекарственных средств и т.п. существенно нарушена такая биогенная константа, как хиральная чистота живого вещества биосферы, что изменяет не только структуру тканей отдельных живых организмов, но и сами биогенные основы существования жизни на Земле⁶. До конца еще не осознаны негативные последствия использования человеком генетически модифицированных организмов, различных физических полей, излучений, химических веществ и пр., меняющих внутреннюю структуру живых организмов и способных, в конечном счете, привести к глобальной катастрофе. По

данным ряда ученых в России фиксируется глубокое изменение эндогенной среды живых организмов. Сейчас около 50% территории страны охвачено эндоэкологической болезнью (нарушение биогенных констант внутренней экологической среды живого вещества), на которой проживает до 70% россиян⁷. В печати все чаще появляются сообщения о том, что вблизи от посевов генномодифицированных растений резко меняется внутренняя структура соседствующих с ними живых организмов. Потребление генномодифицированных продуктов ведет к вырождению потребляющих их популяций животных. Примеры можно множить до бесконечности. Важно констатировать следующее. *Уже сейчас не только общество в целом, но и отдельный конкретный человек, обладающий современными техническими средствами, способны изменить эволюцию социопрородного Универсума.*

Казалось бы, рост мощи влияния человека на окружающую среду следует всемерно приветствовать, поскольку с увеличением производительной силы человеческого труда открывается возможность сознательно направлять вызываемые научно-техническим прогрессом изменения в интересах коэволюции природы и общества — в интересах взаимодополняющих процессов развития человека и улучшения природных условий его жизни. В перспективе только при таком развитии возможно появление действительно *зрелого социума* — общества, способного в любых условиях поддерживать необходимые для существования человека планетарные биогенные константы и тем самым сделать свое бытие *повсеместным, всюдным*, т.е. обеспечить его безграничное существование в пространстве и времени. Но такое сообщество не может формироваться стихийно. Оно должно быть создано сознательной целенаправленной деятельностью зрелых людей.

Однако в современных условиях возможности такой деятельности скрываются целой совокупностью социально-экономических и культурных факторов. Если говорить о первых, то достаточно упомянуть такой факт: сегодня подавляющее большинство (примерно 5,5 млрд.) людей на планете живут менее чем на 2 доллара в день, т.е. не имеют реальных возможностей для своего нормального развития — для превращения в физически, психически, интеллектуально, нравственно и в целом *социально зрелых людей*. Одновременно и те, кто имеет достаточно средств к существованию, в силу многих социально

обусловленных причин остаются людьми незрелыми⁸, увеличивая «в сумме» *инфантильное* большинство человечества. Инфантильный человек не осознает в должной мере своего места и роли в жизни сообщества, его деятельность, как правило, не совпадает с интересами других людей, поскольку он руководствуется целями достижения сиюминутных, корыстных интересов. В настоящее время около 250 семей контролируют более 50% мирового богатства. Именно они принимают решения и определяют тенденции развития и использования достижений науки, техники, производства и технологии. Контролируя финансы, средства информации, учреждения культуры и образования, управления и организации бытия общества, они определяют, в конечном счете, образ жизни, ценности и приоритеты манипулируемого с помощью этих средств инфантильного большинства населения планеты. Современный представитель большинства человечества — это «массовый человек», человек, отчужденный от природы, общества и своих подлинных потребностей. В главных проявлениях своей жизнедеятельности он — управляемый объект, а точнее, объект манипуляций, который субъектом ощущает себя только в такие моменты своей жизнедеятельности, когда чувствует, что выходит за рамки тотального контроля и манипуляции. Но тогда, к сожалению, как правило, этот человек становится способным на действия, противоречащие потребностям не только собственного развития, но и всего общества, демонстрируя факты разрушительного, негативного воздействия на природу и свое социальное окружение.

Трагедия современного общества состоит в том, что созданные человеческим гением техника и технологии попадают в распоряжение *инфантильных* — психически, нравственно, интеллектуально и социально незрелых — *людей*, которые в силу ряда причин, по большей части объективного характера, не в состоянии пользоваться этими средствами адекватно их мощи и предназначению. Свидетельством нарастания таких тенденций является статистика техногенных катастроф с массовыми жертвами и неблагоприятными экологическими последствиями, снижение степени прогнозирования тренда эволюции планетарной социоприродной системы, нарастание хаоса в ее бытии. Раньше социальный инфантилизм не был столь опасен для общества, ибо отдельный человек не распоряжался такими мощными средствами преобразования окружающего мира, и его действия можно было более или менее надежно контроли-

ровать с помощью различных традиционных систем управления (церковь, община, государство и др.) в быту, на производстве или на поле боя. Теперь же, когда изменились формы быта, способы производства и ведения войны, когда появились новые технические (и социальные) средства связи, когда с помощью электронных средств человек может трудиться в отдельном офисе и иметь доступ к глобальным электронным системам, становится все труднее с помощью традиционных способов контролировать его деятельность. Инфантильный человек, предоставленный самому себе и владеющий современной техникой, становится чрезвычайно опасным для общества. К сожалению, эта проблема не осознается во всем объеме ее тревожных интенций. Не осознаются в должной мере и возможные ее решения, вернее, те последствия, к которым они могут привести. Например, возникает соблазн введения всеохватывающего персонального контроля за жизнью каждого конкретного человека. Электронные средства в принципе позволяют это сделать. Уже теперь в развитых странах почти все внешние стороны жизни человека находятся под постоянным контролем: на улице, в транспорте, в офисах, в подъездах, в домах и т.п. Следующим шагом, по всей вероятности, может стать вживление людям микрочипов, которые позволят контролировать и другие параметры их деятельности: психическое состояние, потребности и пр. Такое вмешательство в жизнь человека превратит его в киборга — биоробота, что будет означать конец его бытия как существа социального, а вместе с ним и прекращение эволюции собственно социальной формы жизни. Заметим, что такой сценарий — не из области фантастики, он вполне вероятен, поскольку уже может *быть практически* реализован. В этой связи нам представляется более предпочтительным и заслуживающим внимания и теоретиков и социальных практиков другой — *гуманистический* — сценарий развития человека и общества, а именно: становление *зрелого общества зрелых людей, общества, способного обеспечить развитие вида Homo sapiens и безграничное существование земного типа социальной формы жизни в пространстве и времени*. Фантастика? Беремся утверждать, что нет.

Правда, такой сценарий реален только при условии превращения человека из «средства производства» прибыли и достижения связанных с этим задач в цель общества, в «меру всех вещей» при условии, что все предшествующие культурные за-

воевания человечества будут направлены на раскрытие творческих потенций каждого отдельного человека, на его всестороннее развитие. Достижение такого состояния общества и будет означать достижение желаемого – реальность целенаправленной деятельности по производству и воспроизводству благоприятных экологических условий существования человека, ибо производство и воспроизводство биогенных констант как необходимого условия физического существования человечества обеспечит условия функционирования *зрелого человеческого сообщества в пространстве и времени*, что в свою очередь создаст необходимые условия для чрезвычайно быстрого и безграничного прогресса науки, техники и нравственно-разумных форм жизнедеятельности. Зрелое общество по своей сути является обществом, реализующим общечеловеческий идеал, нашедший частичное отражение и в представлениях мудрецов Античности о Золотом веке, и в христианской идее Царства Божьего на Земле, и в теории научного коммунизма, и в концепции ноосферы.

Но, повторим, зрелое общество может быть реализовано только как *гуманистический проект целесообразной деятельности* всесторонне развитых – физически, психически, интеллектуально, нравственно и социально – людей, численность которых должна составлять критическую величину, необходимую для преодоления социальной инерции остальных членов общества. Созданию такой «критической массы» зрелых людей, способных преобразовать жизнь человеческого сообщества в названном векторе, препятствуют многие социальные факторы, которые воспроизводятся или инициируются существующими социальными структурами, институтами (системой образования, воспитания, здравоохранения, масс-культуры). Теоретически незрелое состояние бытия человечества, в конечном счете, должно быть преодолено в ходе объективной поступательной трансформации материальных условий и социальных форм человеческой жизнедеятельности. Можно сказать, что реализация гуманистического сценария упирается в дефицит времени в том смысле, что формирование зрелого общества предполагает целенаправленные усилия, наверное, не одного поколения людей, и это при том, что уже сейчас отдельный человек может при сложившихся обстоятельствах «нажать кнопку» и изменить характер социоприродной эволюции. Поэтому проблема поиска средств и способов реализации гума-

нистического проекта, что называется, в более короткие сроки (частично и поэтапно) стоит очень остро.

Итак, поставленная временем цель современной технико-технологической модернизации и создания на ее базе инновационной экономики сталкивается с серьезными проблемами, в том числе теми, что фиксируют угрозу самоистребления человечества. Реализация этой цели в адекватном интересам развития общества гуманистическом направлении предполагает сопутствующие модернизации социально-экономические и культурные преобразования, гарантирующие каждому возможность многостороннего социального развития, а обществу – условия, позволяющие преодолеть рассогласование темпов научно-технического и культурного прогресса.

Эта задача, актуальная для всего человечества, актуальна и для нашей страны, которая по ряду основных показателей физической, психической, нравственной и интеллектуальной зрелости населения занимает незавидное место в мировом рейтинге. Об этом красноречиво говорят многие факты. Так, по интегральному индексу жизнеспособности народов, коэффициент которой определяется по пятибалльной системе и учитывает состояние генофонда, физического и интеллектуального потенциала нации, экологической обстановки и др., Россия набирает 1,4 балла. Это ниже Ирана, Аргентины, Албании, Вьетнама (2 балла), Бирмы и Сомали (1,6 балла). Считается, что при показателе ниже 1,5 баллов социум демонстрирует все признаки физической и интеллектуальной неполноценности. Добавим к сказанному, что у нас не более 10% выпускников средней школы считаются здоровыми. Около трети детей посещают классы коррекции. В 2009 году после ряда смягчающих поправок более четверти выпускников школы не справились с экзаменами ни по русскому языку, ни по математике. Это говорит о том, что они не могут не только логически мыслить, но и грамотно изъясняться. Они не в состоянии осваивать знания на уровне понятий, им не доступно абстрактное мышление, а значит и достижение интеллектуальной, нравственной и социальной зрелости. Может быть поэтому в современной России всего 5% рабочей силы – профессионалы высокой квалификации, в то время как, скажем, в ФРГ их более 50%. Мы «взяли курс» на всеобщую компьютеризацию, на поголовное подключение граждан к системе Интернет как средству обеспечения инновационной модернизации, но у нас в

стране 11 миллионов детей проживают в семьях, в которых доход ниже прожиточного минимума⁹. Амбициозная цель – переход к инновационной экономике – опирается в современной России в незрелость субъективного фактора, неготовность в силу реального социально-экономического и культурного уровня подавляющего большинства населения к развитию и продуктивному овладению достижениями современного научно-технического прогресса. Цели и задачи ясны, но, как говорят, «некем взять». В этом свете для России первостепенная задача и главная предпосылка дальнейшего развития – существенное повышение жизненного уровня населения путем коренного изменения приоритетов социального бытия (и социальной политики соответственно) и рост их профессионального и культурно-образовательного уровня.

Подводя общий итог можно констатировать следующее: современная технико-технологическая революция и осуществляющаяся на ее базе модернизация должны осуществляться в контексте глобальной гуманистической социальной трансформации как подготовки процесса становления «зрелого общества зрелых людей». Только в контексте целенаправленного преодоления социальной инфантильности нашего сегодняшнего бытия модернизация технологического способа производства может обрести черты, отвечающие нашим надеждам на будущее. У инфантильного общества, даже в случае приобщения его к достижениям современной техники и современным технологиями, будущего нет¹⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: НТР как социальный процесс. – М.: Наука, 1982; Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: диалектика современной эпохи. – М.: Наука, 1987; *Олейников Ю.В.* Экологические альтернативы НТР. – М.: Наука, 1987 и др.
- ² См.: *Фукуяма Ф.* Конец истории // Вопросы философии. 1993. № 3; *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. – М.: АСТ, 2004. – С. 588.
- ³ См.: *Горшков В.Г.* Физические и биологические основы устойчивости жизни. – М., 1995. – С. 268; *Грешневиков А.Н., Протасов В.Ф.* Экология безопасности // Природа и человек. Свет. 2004. № 9. – С. 1; *Карако П.С.* Революция в современной биологии и ее социальные аспекты. – Минск, 1982. – С. 184.
- ⁴ См.: *Олейников Ю.В.* Трансформация мировоззренческих представлений о месте и роли отдельного человека в эволюции социоприродного Универсума // Науки о жизни и современная философия. – М.: Канон+, 2010. – С. 234 – 255.

- ⁵ Уже теперь человечество потребляет в год около 10% массы биоты суши. Биота же в состоянии поддерживать свое динамическое равновесие при условии использования человеком не более 1 % ее массы (см.: *Горшков В.Г.* Физические и биологические основы устойчивости жизни. – С. 283.).
- ⁶ *Гольданский В.И.* Возникновение жизни с точки зрения физики // Коммунист. 1986. № 1. – С. 86 – 94.; *Гольданский В.И., Кузьмин В.В.* Спонтанное нарушение зеркальной симметрии в природе и происхождении жизни // УФН. 1989. Т. 157. № 1. – С. 3 – 50.
- ⁷ См.: *Левин Ю.М.* Эндоекологическая медицина. Наука и практика лечения и оздоровления в условиях экологического неблагополучия. – М., 2002; *Казначеев В.В., Акулов А.И., Кисельников А.А., Мингазов И.Ф.* Выживание населения России. Проблемы сфинкса XXI века. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2002. – С. 295.
- ⁸ *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – М.: Эксмо, 2003; *Кондрашин И.И.* Истины бытия в зеркале сознания. – М.: МЗ Пресс, 2001; *Цаплин В.С.* Странная цивилизация. – М.: Астрель АСТ, 2008; *Цаплин В.С.* Разумное, но не мыслящее. – М.: КРАФТ+, 2009.
- ⁹ О гуманитарных проблемах развития российского социума см.: *Жуков В.И.* Российские преобразования: социология, экономика, политика. 1985 – 2001. – М.: Изд-во РГСУ, 2002; *Жуков В.И.* Социальный набат. – М.: Изд-во РГСУ, 2010; *Кара-Мурза С.Г.* Потерянный разум. – М.: Эксмо; Алгоритм, 2005; *Кара-Мурза С.Г.* Демонтаж народа. – М.: Алгоритм, 2007; *Олейников Ю.В.* Инфантильный социум? (аналитическое эссе). – М.: Изд-во РГСУ, 2007.
- ¹⁰ Развернутое обоснование рассматриваемой в статье проблематики см.: *Олейников Ю.В., Борзова Т.В.* Экологическое взаимодействие общества с природой (философский анализ). – М.: Изд-во РГСУ, 2008; *Олейников Ю.В.* Зрелое общество: проблемы, реальность, перспективы. – М.: Перспектива, 2010.

Аннотация

В статье рассматривается актуальная проблема функционирования инновационной экономики. Автор приходит к выводу, что успехи технико-технологической модернизации в настоящее время могут быть обеспечены в контексте глубоких социально-культурных преобразований, направленных на преодоление инфантильного бытия социума и становление зрелого общества зрелых людей. Эта задача может быть реализована при условии превращения человека из средства в цель общественной жизнедеятельности.

Ключевые слова:

человек, общество, эволюция, орудия труда, НТР, нанотехнология, модернизация.

Summary

Success of the nowadays technical and technological modernization of production and creation of an innovative economy could only be secured in the context of the deep sociocultural transformations aimed at overcoming of infantile being of the society and the rise of a mature society of mature people. This task could be resolved provided a human would transform from being a tool to extract profit to being the aim of the vital activity of the society.

Keywords:

person, society, evolution, instrument of labour, technological revolution, nanotechnology, modernisation.

НЕКОТОРЫЕ ПРАВИЛА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ¹

Ж.-Л. МАРИОН*

IV. Контекст

Прогресс в истории философии происходит не только благодаря преумножению фактических и спекулятивных данных, но и благодаря его (контекста. – *Прим. пер.*) внешнему расширению.

1. Конечно, не вызывает сомнения то, что он может и должен начинаться с систематических и при необходимости углубленных прочтений. Но даже в той мере, в какой они получили первую абстрактную понятность (в соответствии с такими схемами изложения, как «...ad mentem divi...» или «...согласно ряду оснований», следуя «Принципам философии о...» или «Системе...» и т.д.), последовательное его развитие даже благодаря уточнению этой системности, тем не менее, становится вскоре невозможным без введения новых исторических данных. Данные же эти могут сочетаться в итоге лишь в законченной совокупности разумных тезисов; отсюда – появление классических апорий, непреодолимых в границах так называемой системы: индивидуальность, создаваемая формой *или* материей, аналогия отношения *или* пропорциональности, абсолютно достоверное *ego* *или* абсолютно гипотетическое сомнение, детерминизм *или* свобода, логический критицизм *или* творческое воображение, метафизический нигилизм *или* выход за пределы метафизики, «метафизика присутствия» *или* «деконструкция» и т.д. Эти повторяющиеся дихотомии как подлинные *артефакты* интерналистского метода порождают бесконечные дискуссии, ибо зачастую им не достает исторической и текстуальной обоснованности, не говоря уже об их кратком, лишь проблематизированном рассмотрении. Так, даже понятие системной интерпретации имеет историю, которая в свою очередь зависит от истории самого концепта «система», существовавшего еще до немецкого идеализ-

* Жан-Люк Марион – французский философ-феноменолог, теолог, историк философии. Статью, посвященную его творчеству, см. в № 7 за текущий год.

Окончание. Первая часть статьи опубликована в № 8 за текущий год.

ма, как минимум, в «Диалоге о двух системах мира» Галилея 1632 г., «Новой системе коммуникации субстанций» Лейбница 1695 г. и в «Трактате о системах» Кондильяка 1749 г.

Даже понятие *philosophia perennis* (лат. – вечная философия. – *Прим. пер.*) имеет свою историю: автора – Августино Стеучо, монашескую канонику Святого Августина, название – «О вечной философии», место и дату возникновения – Лион, 1535 г. Все это пришло к своему завершению в наш век.

Особенно это относится к претензии на радикальное интерналистское прочтение, далекое от стремления отдать изучаемому автору должное, вписав его учение в систему определенных взаимосвязей, что ведет к двум следствиям: а) предъявлению к нему неправомерного теоретического требования – построения самосоздающейся и самовыводящейся системы; б) фактическому превращению всякой трудности (что продемонстрировал бы любой исторический анализ такого концепта, такого вопроса, такой аллюзии и т.д.) в угрозу утраты связности целого и глобального крушения, откуда следует и почти неизбежное беспокойство по поводу столь же тонких, сколь и неочевидных текстуальных различий, мешающих придерживаться систематического требования, к чему автор и не стремится (несомненно, именно поэтому один из наиболее виртуозных практиков такой герменевтики предпочитает освобождать систематизируемых им философов даже от минимального отношения к «обыденной реальности», т.е. от доступа к вещам как таковым). Система является не методом истории философии, а опцией в философии, которая имеет свою историю, свое происхождение, равно как и свой конец. И фактически, редкость использования модели системы становится общей тенденцией даже при интерпретации Гегеля, Фомы Аквинского и Спинозы.

2. Как появляются новые данные? Зачем они нужны? Изучение истории философии (автора, произведения, дискуссии, генеалогии концепта и т.д.), за исключением того, что уже известно (изучение состояния вопроса может пригодиться, но фактически не привносит ничего нового), предполагает разрешение трудности, до сих пор остававшейся неразрешимой или даже не выявленной. В этом история философии действительно оказывается сродни философии. Таким образом, даже если признать, что все интерпретаторы прошлого не считались с уже имеющейся информацией или же им не хватало достаточно четкого основания – что, к счастью, является редкостью, – то новый интерпретатор может достичь прогресса без учета изысканий своих предшественников, лишь вводя новые данные, не раскладывая заново уже и без того известные *ad nauseam* и имеющиеся в наличии карты, а соотнося новую информацию с теми картами, которые до сих пор еще не

были использованы в игре. У этих новых данных могут быть различные источники.

Прежде всего, имеют значение условия актуального времени изучаемого автора. Иногда можно открыть *новые тексты*, до сих пор неизвестные (правовые тезисы Декарта, небольшие тексты Лейбница, средневековые диспуты, системная программа немецкого идеализма, Рукописи Маркса 1844 г., неизданные современниками и т.д.). Можно вновь обратиться к якобы хорошо известным текстам и обнаружить в них нечто новое, написанное на полях и между строк. Так, на, казалось бы, перепаханном поле декартовского наследия в последние два десятилетия произошла настоящая переоценка «Правил для руководства ума» как справочного трактата о методе (в противоположность «Рассуждению о методе» — чрезмерно сжатому изложению, по справедливому замечанию Лейбница), сборника «Musicae» (влияние которого вплоть до Рамо ныне общепризнано), математических сочинений, предшествовавших «Геометрии», спора Утрехта с Воэцием (который определяет суть картезианской политики и контурами обозначает герменевтику, основанную на Писании), частей II – IV «Принципов философии» (и серьезное метафизическое основание, которое они привносят в образцовую физику). И мы даже не подозреваем, что еще откроют нам «Правила для руководства ума», «Разыскание истины» и даже историческая аннотация к «Размышлениям о первой философии». То же самое происходит и с постоянно изучаемыми небольшими текстами Лейбница, в процессе воссоздания научной деятельности Мальбранша, хронологической перестановки первых сочинений Спинозы, научными прочтениями поздних работ Канта, переводом и повторными переводами различных наукоучений Фихте и последних курсов лекций Шеллинга, изданием или научными переводами курсов лекций Канта, Гегеля, Шеллинга и Гуссерля (даже Бергсона), хронологическим воссозданием фрагментов Ницше и, наконец, Полного собрания сочинений Хайдеггера. Во всех этих случаях интерпретация оказывается в большей или меньшей степени перевернута, обогащена, усилена в своей связности, как если бы она предстала в качестве интерпретации тонкой и сложной эволюции².

Затем необходимо знать *прошлое* изучаемого автора, а именно: *истоки его творчества*. На самом деле ни один философ не может избежать говорения на техническом языке, выработанном еще до него. Несомненно, сила его оригинальности проявляется в осуществляемых им семантических модификациях одних концептов, в отказе от других, в создании неологизмов и т.д. Но значимость этих расхождений может быть выявлена лишь в их отношении к тому, из чего они происходят. Нет никакого смысла в неаргументированном повторении того, что Декарт отступает от «схоластической тра-

диции», но, как он сам об этом пишет, он вновь и вновь использует эту лексику, переводит ее непосредственно на французский и куёт, таким образом, свой собственный концептуальный язык. Напротив, если он действительно хочет подчеркнуть этот разрыв, необходимо зафиксировать лексические константы, чтобы на фоне текстов и их фактического применения его предшественниками возвести в статус эталона его собственные варианты использования тех же самых терминов. Прежде всего, это требует знания авторов, с которых все начиналось, чтобы, в конце концов, четко установить, до какой степени картезианский опыт изменяет термины, кажущиеся схожими (метафоризированная *intuitus, realitas objectiva/formalis, conceptus objectivus/formalis, substantia/subsistentia*³ и т.д.). К тому же, как понять Паскаля, если не улавливать в его французской лексике преобразования декартовской латыни? То же самое воссоздание имеет место и при оценке расхождений между теориями; зачастую Декарт отвечает на вопросы, заданные Суаресом, Оккамом, Дунсом Скотом, Фомой Аквинским или Августинном, четко этого не обозначая. Вновь вернуться к его ответу без идентификации вопроса, который и сделал его возможным, даже если он — исчерпывающий и снимает этот вопрос, не достаточно для его понимания, равно как и для отказа ему в научности. Создание вечных истин — в действительности нелепость, которую изобличали и Лейбниц и Мальбранш, тогда как в этом не видится отказ от унивокальности расхождения между Богом и конечным существом, и таким образом происходит окончательное закрытие проблемы *analogia entis*. Из этого с необходимостью вытекают два следствия: а) воссоздание источников не приводит ни к сведению настоящего к прошлому, ни к имплицитной консервации «долговременности», для которой никогда ничего бы не изменилось. Напротив, оно фиксирует границы расхождений, инновационное поле, масштаб различия, избегая бреда невежества, который принимает наиболее общие идеологические желания за эпистемологические разрывы и освободительные порывы. Лень размягчает и ослепляет. б) Не следовало бы относиться к кажущимся второстепенными авторам с презрением или равнодушием. Категория *minores* (лат. — авторы меньшего значения. — *Прим. пер.*) есть не что иное, как приют для невежества. Суарес и Васкес, Гоклениус и Клоберг, Хереборд и Ревуис, Жюст Липс и Силон появились в современной библиографии лишь в течение последних тридцати лет, но мы теперь знаем, что невозможно понять Декарта или Спинозу без обращения к ним, поскольку именно они фиксируют то, от чего отказываются эти авторы и что они делают возможным. Не следовало бы также умалчивать о том, что за тридцать лет до «Рассуждения о методе» Сципион Дюплекс полностью перевел на французский язык средне-

вековое наследие (не говоря уже о Монтене, Бодене, Шарроне и т.д.) и основал технический язык философии Нового времени.

Остается, наконец, рассмотреть *будущее* изучаемого автора, т.е. интегрировать в интерпретацию *значение*, которое автор имел для своих последователей. Речь идет не об изучении его рецепции и его влияния (предмет истории идей), а об определении сильных сторон его доктрины, проявляющихся при возражениях, которые ему адресуют его читатели, и о тезисах, которые они ему противопоставляют. Современный интерпретатор должен быть скромным и разумным, признав, что Арно, Спиноза, Боссюэ, Фенелон, Локк, Лейбниц, Вольтер, Беркли, Юм, Кант, Шеллинг и Гегель (а также Ницше, Гуссерль и Хайдеггер) понимали Декарта как минимум так, как сам он никогда бы не смог: культурная близость и философский гений проникают глубже в доктринальные перипетии и выводы основоположника современной философии. Так, Декарт был прочитан и прокомментирован всеми последующими крупными философами без исключения. Таков критерий величия мыслителя, а также несравненная помощь в определении его значения вплоть до нашего времени — таким образом, наша история этой философии всегда придает большую яркость концепции, ответственность за осмысление которой мы сегодня несем.

V. Парадигмы

Отныне ставится вопрос о постоянном введении в историю философии новых парадигм.

1. Не существует исследования истории философии без философских вопросов, и нет философского вопроса без философского предпонимания того, что подвергается осмыслению в данном вопросе. При отсутствии такого подхода к самим вещам история философии совпала бы с историей идей (отличная и выдающаяся дисциплина, которая сохраняет свою значимость, но вместе с тем она должна знать и свои границы). Когда философы пишут историю философии, которая им предшествовала (Аристотель, Лейбниц, Кант, Гегель, Ницше, Гуссерль и Хайдеггер), им это удастся лишь при условии, что их собственная философия возводится в статус парадигмы. Впрочем, именно благодаря Хайдеггеру мы узнали Ницше как философа. Напротив, если предстоит утвердить окончательно Монтеня и некоторых известных авторов XVIII в. (от Кондильяка до Руссо) в качестве философов, то возникающие порой ошибки имеют место не благодаря многочисленным значимым и ученым работам, которые были им посвящены, а благодаря отсутствию в них достаточно ясного и влиятельного метафизического взгляда (действительно, зачастую проистекающего из идеологических допущений, односторонне эмпирических или материалистических). Ни один историк философии, достойный своего

имени, не может избежать этого требования: ни Брейе, ни Жильсон, ни Алькие, ни Делёз, ни Фуко не были исключением. Даже более общее решение — якобы нейтральный позитивизм — жертвует собой *a minima* во имя этого требования. Таким образом, вопрос не в том, чтобы отдать предпочтение определенной парадигме (так, стремление уклониться от этого вновь возвращает к чему-то невысказанному и менее контролируемому), а в том, чтобы узнать, какую и на каком основании выбрать.

2. Ни одна парадигма не должна быть исключена в процессе изучения истории философии, ибо легитимность каждой из них оценивается фактически по ее результативности — по степени изменений, произведенных ею в сфере ее приложения. Поэтому есть выбор:

а) Сначала можно прибегнуть к парадигмам, происходящим из других философских концепций, отдавая себе отчет в их пережитках: Гегель и Ницше, Гуссерль и Хайдеггер, наряду с другими родами своей деятельности, занимались и картезианским делом историка философии, достигнув явных, значительных результатов, которые сегодня перепроверяются и находят своих последователей (например, по поводу следующего важного момента: *ego* предвосхищает трансцендентальное *Я* или сразу же критикует его, задаваясь вопросом — может ли быть через него рассмотрено не-трансцендентальное и таким образом не эмпирическое *Я*?⁴).

б) Можно также обратиться к философам, которые не занимались непосредственно интерпретацией какого-либо автора во имя определения значения его концепции, доселе не изученной: так успешно осуществлялась фихтеанская интерпретация Декарта, а также неоднократные кантианские и неокантианские интерпретации, несмотря на почти полное молчание самих Фихте и Канта по их поводу.

в) Философские концепции, которые противопоставлялись или даже непосредственно были направлены против Декарта, смогли, прежде всего, с целью его опровержения, и затем — с целью его понимания, дать определенные ответы на некоторые вопросы: таким образом, различные философии, так называемые «аналитические», решительным образом обновили наше представление о *pronuntiatum ego*, о статусе суждения и отношении между мыслью и пространством в картезианстве⁵.

д) Если «гуманитарные науки», как их осторожно называли в течение последних нескольких лет, не добились неоспоримых результатов в истории философии даже в структуралистскую эпоху их помпезного взлета (тогда как в истории идей дело обстояло иначе), то это было следствием неудовлетворительной работы с текстами или некоторого безразличия системного разума к чест-

ной учености по причине ее принципиальной несостоятельности как принципа. Впрочем, остается кое-что из «картезианской лингвистики» и множественных фрейдистских прочтений *ego*. Не исключено, что постоянное обращение к этим парадигмам сегодня не способствует прогрессу новых.

е) В этом контексте использование современных феноменологических разработок (Мерло-Понти, затем Рикёр, но особенно Левинас, Анри и др.) не должно было бы затуманить даже самое пытлиное сознание историков философии: так, знания, полученные в ходе этих анализов (по преимуществу по поводу идеи бесконечного, *ego* как само-чувствование или как ответ на обращение и т.д.) проверяются в подробном описании текстов и проливают свет на доселе не выявленные смыслы, и было бы некорректно их не замечать. Обоснованность возврата к парадигмам, которые способствуют историческому исследованию, выявляя истинно философские вопросы, единственно способные открыть путь к самим вещам, к знанию которых стремятся философы и, таким образом, запечатлеть их в естественных связках своих текстов, проявляется (или опровергается) лишь на основании достигнутых ими результатов. Положительный образ этих феноменологических концепций в истории философии зависит исключительно от результатов их герменевтики: углубляет ли она то, что выявили философы прошлого, и делает ли более строгим их последующий анализ?

Весьма показателен пример, который вызвал столько же споров, сколько произвел плодотворных результатов: в какой мере то, что тематизировал Хайдеггер под заголовком «онто-теологическое строение метафизики», может предоставить истории философии действенную парадигму? Прежде всего, подчеркнем двойное следствие неверного толкования этого понятия. Искажение смысла состоит в рассмотрении онто-теологического строения в качестве догмы, предшествующей всякому историческому доказательству, что было бы достаточным для идентификации метафизики как таковой: с этих пор, эта модель активно и неизбежно применяется в ущерб герменевтической точности. Ее первое возможное следствие состоит в дисквалификации «метафизики», прежде всего, «метафизики присутствия», поскольку подчиняет всю возможную философию догме онто-теологического строения. Ее второе следствие, наоборот, состоит в «защите метафизики», в попытке с той же безосновательностью искоренить в ней онто-теологического монстра, который ставит ее под угрозу и клеймит позором. В чем состоит искажение смысла, порождающее эти две абсурдные тактики? В рассмотрении онто-теологии как неисторической парадигмы, тогда как Хайдеггер ее обозначал в терминах длительного и терпеливого опосредования Аристотеля (начиная с «раздвоения» «пер-

вой философии» и науки о бытии) и позже сформулировал ее смысл в отношении Гегеля. Он сам чрезвычайно сдержанно применял ее к другим метафизикам, скорее намекая, нежели утверждая (Аристотель, Лейбниц, Ницше). Благодаря Ж. Бофре и его ученикам, произошло, по меньшей мере, распространение ее применения. Но недавние герменевтические исследования онто-теологического строения достигают весомых результатов лишь потому, что они как раз отказываются от рассмотрения этой парадигмы в качестве незыблемой догмы, модифицируют ее определение в сторону усложнения. Впрочем, для самого Аристотеля, мысль которого конституционно, но еще не архитектурно онто-теологична, необходимо сначала развести различные программы, а не подчиняться специализациям или регионализациям ее метафизической сети (Э. Мартино). Так, для средневековой философии от Дунса Скота до Суареса онто-теологическое строение метафизики, чтобы быть действенным, должно быть дополнено рассмотрением унивокальности *conceptus entis*⁶ (О. Бульнуа). К тому же для второй схоластики и ее продолжения в традиционной метафизике онто-теологическое строение должно быть объединено со школьной системой метафизики (в *metaphysica generalis, sive ontologia/metaphysica specialis, sive cosmologia rationalis, psychologia rationalis, theologia rationalis*)⁷ (Ж.-Фр. Куртин). В частном случае Декарта онто-теологическое строение становится адекватным лишь при раздвигании между основанием *ens ut cogitatum* (лат. — сущее как мышление, сущее как мыслимое. — Прим. пер.), с высшим бытием типа *cogitatio sui* (лат. — мышление самого себя. — Прим. пер.), и основанием *ens ut causatum* (лат. — сущее как причиненное, тварное сущее. — Прим. пер.), с высшим бытием типа *causa sui*. Вся сложность и интерес к этому удвоению состоят, прежде всего, в начертании линий артикуляции и демаркации, а также в идентификации двух высших типов бытия, находящихся в состоянии конкуренции. Если в случае с Декартом ответ прост (*cogitatio sui=ego/causa sue=Deus*)⁸, то у его последователей это вовсе не так, наиболее видные из них не перестают приписывать Богу две функции высшего бытия, рискуя противопоставить Бога самому себе (Мальбранш, Лейбниц) или разводя не сводимые друг к другу две онто-теологии (Спиноза) (Ж.-Л. Марион, затем В. Карро, Ж.-К. Барду, Д. Моро и пр.).

Улучшение, усложнение и адаптация элементарной парадигмы основания, подходящей изначально только к Гегелю (Хайдеггер), становится и условием распространения ее влияния на других метафизиков. Новое конституирование позже откроется другим авторам только при этом условии (Кант, Шеллинг и Маркс, например). Переопределение концепта онто-теологии является условием формирования ее будущего образа в истории философии

фии. И это тоже возможно только в том случае, если наряду с лексическим определением «метафизики» станет возможным и определение концептуальное. Именно так позднее будет сформулирован один из наиболее значимых вопросов: предполагает ли конец метафизики конец философии, или, напротив, делает возможным ее возрождение?

VI. Концепт/ученость

Никоим образом и ни под каким предлогом не следовало бы в истории философии выбирать между интеллектуальной историей и спекулятивной герменевтикой.

1. Сама по себе ученость является в широком смысле слова слепой: без перспективы она не знает, на что направить свои поиски, и ей, таким образом, не хватает внимания к текстовым фактам, к имплицитно и эксплицитно в них содержащимся отсылкам, к повторно ставящимся проблемам. В случае попытки прийти к теоретическому заключению она рискует впасть в заблуждение, выделив новые ложные элементы, а также повторить в конечном итоге изначальные посылки (например, по вопросу «вольнодумцев» в первой половине XVII в.). Таким образом, она скорее передает скрытые или несознаваемые типы философствования.

2. История философии без учености – или философия без истории философии – остается пустой. Она никогда не заполнит этой пустоты, даже с помощью скрытых или неосознаваемых типов философствования.

История философии происходит из философии, поскольку она отмечает степень исторической правильности философии. Она также происходит из истории, поскольку в ней она выявляет работу разума и концепта в сложном беспорядочном пространстве, в котором всегда черпаются идеи о постоянно обновляемой жизни. Здесь-то и разыгрывается история разума.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Marion J.-L. Quelques règles en l'histoire de la philosophie // Les Études Philosophiques. – Paris: PUF, 1999. № 4. – P. 494 – 510.

² С этим можно связать необходимость работать над переводами. Публикование нового перевода должно стать частью необходимых приложений к любой диссертации каждого молодого исследователя, прежде всего, с целью филологического образования, чтобы способствовать приращению общего знания. При условии, что мы не будем поддаваться истинно французской склонности к бесконечным повторным переводам тех же самых текстов (очень известных и не слишком сложных), у нас есть шанс избежать шестидесятилетнего периода ожидания перевода «Бытия и времени», двух веков для перевода посмертных сочинений и «Наукоучения» Фихте,

«Эстетики» Гегеля и «Курсов лекций» Шеллинга, а также пяти веков для перевода «Ordinatio» (курс богословских лекций. – Прим. пер.) Дунса Скота и шести веков для перевода «Комментариев к Сентенциям» Бонавентуры. Быстрота и качество итальянских переводов должно было бы стать тому примером.

³ Лат. – интуиция, объективная/формальная реальность, объективная/формальная мысль (концепт), субстанция (как единичная сущность)/субсистенция. – Прим. пер.

⁴ Под *ego* в данном случае понимается субъективный аспект личного прилагательного местоимения *я*, как говорящего, мыслящего субъекта. – Прим. пер.

⁵ Несколько примеров даны в работе «Аналитическая философия и история философии» (Vienne J.-M. Philosophie analytique et histoire de la philosophie. – Paris: Vrin, 1997), а также в моем очерке «Картезианская парадигма метафизики» (Le paradigme cartésien de la métaphysique // Laval théologique et philosophique. 53/3. Octobre 1997).

⁶ Лат. – мышление сущего, концепт сущего или схватывание сущего. – Прим. пер.

⁷ Лат. – общая метафизика, или онтология/метафизика частная, или рациональная космология, рациональная психология, рациональная теология. – Прим. пер.

⁸ Лат. – мышление самого себя=эго/первопричина=Бог. – Прим. пер.

Перевод с французского А.В. Ястребцевой

ФИЛОСОФИЯ ПРИЧИННОСТИ ГАБРИЭЛЯ МАРСЕЛЯ

В.П. ВИЗГИН

Причинность никогда не была для Марселя такой темой, к которой влечет философа спонтанность его мысли. Причинность — одна из центральных категорий ориентированной на науку философии, кодификатором которой в античном мире был Аристотель. От него она переключалась в схоластику, в учение св. Фомы и в философию Нового времени, тесно связанную с естествознанием. Но ни томизм, ни философские проблемы естествознания не привлекали исследовательского интереса Марселя. Космоцентрическая ориентация мысли с повышенным вниманием к естественнонаучному познанию никогда не была ему близка. А в томизме его оттолкнуло, по его свидетельству, «непонимание современной мысли, начиная с Канта»¹. Правда, с годами отношение к томизму у него несколько смягчается, что сопровождается и пробуждением большего интереса к Аристотелю. Но в преклонные годы пик творческой активности был им уже пройден, и его интерес питали скорее гуманитарно-нравственные проблемы, чем вопросы детерминизма природного универсума.

Однако в теолого-метафизическом модусе вопрошания о причинности, сформулированном составителем сборника «О богосознании»² отцом Жаном-Мари Ле Блоном, Марсель нашел свой аспект понимания этой категории. Небольшая статья «Бог и причинность», написанная им для данного сборника, раскрывает духовно-нравственные, экзистенциальные и метафизические моменты, связанные с темой причинности, ракурс для анализа которой был задан Ле Блоном, замечательным исследователем античной мысли и, главным образом, Аристотеля. О нем следует здесь сказать несколько слов. Это прежде всего будут слова благодарности за его чудесную книгу об аристотелевской науке. Исследуя более тридцати лет назад апории качества в аристотелевской мысли, я познакомился с упомянутой книгой³. Своей глубиной, силой мысли и ясностью изложения она захватила меня. В те годы мною прочитывалась масса литературы об аристотелевской философии и ее отдельных разделах. И вот после стольких лет в памяти осталось: лучшей книгой по логике предметного исследования у Аристотеля и по его научному методу является книга отца Ле Блона, подобно тому, как по онтологии Стагирита — книга Пьера Обанка⁴. Ле Блон предпослал указанному сборнику краткое предисловие, которое мы также приводим. Оно задает общую богословско-философскую тональность размышлений о причинности, намечает их особый ракурс. Именно в намеченном

Ле Блоном пространстве поисков Марсель и развивает свои рассуждения.

Из сказанного уже должно быть ясно, что никакой другой специально посвященной анализу причинности работы у французского философа нет. Во всяком случае, мы таковой не обнаружили. Однако, изучая его творчество, находишь нечасто разбросанные по нему отдельные высказывания по данной теме. Из их анализа становится ясным, что в мире марселевского философствования причинность входит в кластер концептов, образующих полюс объективации, противостоящий экзистенциальному полюсу. Следует даже усилить эту мысль, подчеркнув, что среди разнообразных средств объективации реальности причинное рассмотрение явлений занимает одно из центральных мест. Когда понятие причины в своем функционировании переходит внутренние пределы своей релевантности, Марсель выступает его критиком. Неумеренное и, более того, неуместное применение этого понятия, ведущее к искажению картины реальности, вызывает его протест. Подобное злоупотребление детерминистическим взглядом на мир человека он называет «причиноманией», «наваждением поиска причин» (*hantise causale*).

Каковы же условия приемлемой для Марселя тематизации категории причинности? Он ясно обозначает их в самом начале своей статьи — лишь в свете понятия коммуникации «я» и «ты» (включая абсолютного «Ты»), углубленного понятием щедрой избыточности, или великодушия (*la générosité*), можно раскрыть метафизический смысл категории причинности, начав ее продуктивное продумывание на действительно онтологическом уровне, или, можно сказать, на онтологическом уровне высшей степени. Механистическая концепция причинности до такого уровня не добирается. Современные мыслители в своей массе, за редкими исключениями, заражены метафизикофобией. Все они, как черт ладана, боятся впасть в «метафизику». Вслед за Ницше и Хайдеггером выступил целый легион модных в конце XX в. «постмодернистов» с той же негативной установкой по отношению к европейской метафизике. Считается, что они «раскусили» ее как миф, мираж и фантом. А вот Марсель не пошел на поводу у этой начатой позитивистами (если не принимать во внимание их предшественников) моды. Как и упрямый норвежец, он был склонен считать, что большинство ошибается⁵. Вместе с Бергсоном, своим учителем в философии, он поплыл против разбушевавшейся антиметафизической волны. Но как он *поплыл*, почему он в ней не утонул? Да потому, что стал набрасывать контуры *новой* метафизики, *новой* онтологии, прочерчивая, однако, и ее позитивную связь со старой — с платоновской — продемонстрировав тем самым неизжитый творческий

ресурс классической европейской философской традиции. Революционность с ее «сбрасыванием с корабля современности» мыслителей прошлого ему претила своей фальшивостью, слишком явной. Поэтому его преобразование мысли было «мягким», но именно поэтому оно в конце концов оказалось и более жизнеспособным, ибо явилось позитивным и светлым, устремленным к высшим добротным смыслам. Пусть это пока еще мало кем осознается, но ласточка затаившейся весны уже прилетела.

Итак, введение в поле мысли понятия великодушной преизбыточной *щедрости* переводит весь анализ категории причинности с рельс научно ориентированного понимания (по сути дела неспособного увести мысль от механистической картины мира) в поле ее экзистенциального прояснения. Мы не будем пересказывать ход рассуждения французского философа — читатель познакомится с ним сам. Статья Марселя удачно, на наш взгляд, вводит нас в открытое пространство мысли христианского экзистенциализма. В развертывании мысли Марселя в связи с вопросом о причинности — столь, можно сказать, нетипичным для него — и состоит прежде всего ее значение. Мы видим, как практически любой, самый поначалу, казалось бы, «неинтересный» для мыслителя «предмет» может все же быть им освоен, если его поместить в сеть определенных условий, осветив его тем самым особым светом.

Для перевода нами была использована последняя публикация этой статьи в бюллетене ассоциации «Присутствие Габриэля Марселя»: *Marcel G. Dieu et la causalite // Bulletin de l'association «Presence de Gabriel Marcel»*. 2008. № 18. — P. 9 — 18. Перевод вступительной статьи Ж.-М. Ле Блона сделан по тому же изданию (P. 7 — 8).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Gabriel Marcel — Gaston Fessard. Correspondance (1934 — 1971)*. — Paris, 1985. — P. 71.

² См.: *De la connaissance de Dieu / Sous la direction du P. J.-M. Le Blond*. Éd. Desclée de Brouwer, 1958 («Desclée de Brouwer — известное франко-бельгийское католическое издательство»).

³ См.: *Le Blond J.-M. Logique et méthode chez Aristote: Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotelicienne*. — Paris, 1939; 2 éd.: 1970. Ле Блон первый систематически исследовал основные деятельностные схемы аристотелевской мысли (см. об этом: *Визгин В.П. Генезис и структура квалитивизма Аристотеля*. — М., 1982. — С. 371 — 372).

⁴ См.: *Aubenque P. Problème de l'être chez Aristote*. — Paris, 1962.

⁵ «Большинство всегда ошибается» (Г. Ибсен).

ПРЕДИСЛОВИЕ К СБОРНИКУ «О БОГОПОЗНАНИИ»

Ж.-М. ЛЕ БЛОН

Все мы, христиане, согласны в том, что принимаем Бога-Творца и Бога-Отца, и это, конечно, не второстепенное утверждение нашего кредо. Мы принимаем Бога как Творца не только человека как духовного существа: мы принимаем Его и как Творца Мира. Он создал небеса, зажег в них светила, устроил горы на земле, одним словом, подарил весь материальный мир человеку. Конечно, философу удобно схематизировать модель ремесленного делания, которую часто использует Писание. Однако это ровным счетом ничего не отнимает от необходимости для веры принимать сотворение Мира Богом и того, что Мир выступает как дар Бога-Творца человеку. В нашу мысль о Боге, в наш подход к Нему с необходимостью входит осмысление Космоса. И смысл его выступает как отправной точкой, так и конечным пунктом для мистика, проникающего за пределы видимого своим духовным взором и схватывающего манифестацию Бога в Мире. Образец мистического проникновения в творение дает св. Хуан де ля Крус: «Мой возлюбленный! Горы, пустынные долины и густые леса, далекие острова и летящие вниз потоки, шепот влюбленных ветров — все это Ты!»¹.

Итак, Бог есть создатель человека как духовного существа и как объекта мира — человек действительно является таким объектом — и Он есть Отец, дающий не только жизнь, но и само бытие. Несомненно, Бог — возлюбленный души, которого выбирают и любят. Его полное познание, являющееся единением с Ним, довершается в «Ты», как это превосходно показал Габриэль Марсель. Но это «Ты» является отцовским Ты, и самая изначальная связь, связь происхождения сокрыта в любви. Любовь к Богу есть почитание и благоговение, состоящее в том, чтобы признавать себя сотворенным, хотеть быть созданием Божиим, которое ничто без Бога. Эта почитающая любовь, не похожая ни на какую другую любовь, стоит выше даже самых высоких отношений между людьми. «Мы суть любовь Бога сущего» — повторяла святая Екатерина Сиенская, и у нее был внутренний мистический опыт этой создающей творческой силы, этой щедрости (*generosité*), дарующей бытие. Именно это и пытается выразить теология своим неадекватным, бледным и технизированным образом, применяя по отношению к Богу понятие причинности.

¹ Оригинальный текст см.: *San Juan de la Cruz. Poesia y sabiduria. Escritos breves / Ed. preparada por Eulogio Pacho*. — Burgos, 1991. — P. 31 (*Прим. пер.*).

БОГ И ПРИЧИННОСТЬ*

Г. МАРСЕЛЬ

Наша сегодняшняя концепция причинности в своих главных чертах является механистической, не имеющей по всей вероятности никакого отношения к тому пониманию причинности, которое разделялось святым Фомой Аквинским. Несомненно, что та каузальность бытия, о которой говорит отец Ле Блон, представляет большой интерес и заслуживает того, чтобы сосредоточить на ней наше исследовательское внимание. Вся ситуация значительно прояснится, если мы заместим понятие причинности понятием коммуникации, и оно тем более получит углубление и ясность, если мы введем еще понятие щедрости, или великодушия (la générosité).

И вот мой первый вопрос: есть ли вообще для нас в наше время необходимость, принимая во внимание сказанное, сохранять понятие, полное неопределенностей и двусмысленностей, каковым является понятие причинности? На мой взгляд, мы можем сохранить это понятие только в том случае, если будем понимать его в том смысле, который совершенно исключает его однозначность, и если допустим возможность перехода от обычного понятия причинности, применимого к вещам нашего мира и нагруженного сильными механистическими ассоциациями, к совершенно отличному от него и существенным образом метафизическому концепту. Я бы не хотел, чтобы при продумывании возможности такого перехода главную роль отводили аналогии, так как есть основание полагать, что как раз в данном случае она и отсутствует.

При продумывании возможности указанного перехода, как мне это представляется, лучше всего исходить из анализа великодушной щедрости (générosité), причем анализа не понятийного, а экзистенциального. Великодушен тот, кто дает, причем дает неким образом ради того, чтобы дать, а не ради какой-то иной цели, достигаемой с помощью расчета причинных связей, т.е., например, ради получения «корочек» благодетеля с тем, чтобы связать получателя дара обязательством долга перед дарителем или же ради создания для себя репутации с тем, чтобы получить какие-то преимущества или выгоды в своих делах.

Однако этого анализа недостаточно и следовало бы еще глубже погрузиться в саму ситуацию, пытаясь выявить природу дара. Дело в том, что дар, взятый сам по себе, может показаться двусмысленным, и мы не знаем в точности, что же именно он озна-

чает и в чем его конечная цель. Но там, где обнаруживается великодушие, оно кладет конец, или должно положить конец, этой двусмысленности. В нем содержится утверждение свободы получателя дара, и великодушие до такой степени предполагает такое утверждение, что оно само может быть признано лишь совершенно свободно. Великодушие действует в условиях, предполагающих — и порой предполагающих свободно и сознательно — риск быть непризнанным или ложно истолкованным. И оно не может избежать такого риска без искажения своей собственной природы. Этот момент является весьма важным для нашего рассуждения. Ведь следует сказать, что там, где великодушие признано как таковое, всякая двусмысленность исчезает, и вместе с тем оно действует в таких условиях, которые оно само не может определить. В данной точке нашего анализа к нему может подключиться и анализ такого явления, как мелочность (mesquinerie). Действительно, великодушие может вполне раскрыться лишь для великодушной же души, а душа мелочная или низкая всегда найдет средство исказить проявление великодушия, истолковав его движущие мотивы как низкие. Может случиться, что световая вспышка великодушия рассеет это помрачение, т.е. подобные искажающие великодушие интерпретации. Но одновременно эта вспышка великодушия неким образом поднимает статус того, на кого она направлена, до уровня благодетеля. Во всяком случае, тут нет ничего заранее предопределенного, нет ничего фатального; именно здесь мы яснее всего различаем пределы психологического детерминизма, основанного на предполагаемом полном расчете движущих причин и мотивов поступка.

Посмотрим теперь, как же соотносится рассмотренное таким образом великодушие с той идеей причинности, которую мы обычно имеем. Прежде всего, мы должны констатировать, что выявить такое соотношение не представляется легким делом. Могут подумать, что вопрос о связи великодушия и причинности решается, если скажут, что великодушие, даже если предположить, что оно совершенно, все равно будет мотивировано интересом великодушно поступающего существа по отношению к тому, кого оно стремится осыпать своими благодеяниями. В таком случае, нельзя ли сказать, что подобная мотивация может быть истолкована как вид причинности? Однако ясно, что в данном случае мы смешиваем причину и основание (raison). Давайте погрузимся в эту проблему еще глубже.

Очевидно, что чем в большей степени благодеяние носит адресный, т.е. четко определенный, характер, тем в большей мере оно предстает как средство восполнить какую-то конкретную нехватку. В этой связи я думаю о том человеке, который, находясь в

* На русском языке публикуется впервые.

условиях оккупации и констатируя при этом, что я и моя жена испытываем трудности с обогревом нашего дома, приносит нам часть своего запаса дров. Однако проблема некоторым образом меняет свой вид, если речь больше не идет о том, чтобы дать что-то определенное какому-то определенному лицу. Впрочем, даже в разобранным нами случае то, что нас в нем глубоко трогает, это обнаружение и признание милосердности мысли, направляющей осуществление материального дара: вот эта мысль и есть по истине само бытие, сам субъект. Неким образом он одаривает нас самим собой. И вся эта ситуация может быть выражена в общих понятиях, может приобрести форму всеобщности. Чем больше мы размышляем о сущности великодушия, тем больше оно обнаруживается как дарение себя. Великодушным является тот, кто посредством даримого им сам отдает себя. Но здесь мы должны быть бдительны, чтобы не попасть в ловушку каузальной интерпретации. Я склонен считать такую интерпретацию неизбежно материалистической, в то время как великодушие, особенно в том случае, когда оно соотносится с абсолютом, располагается на таком уровне, где *дух говорит с духом*. Возможно, что великодушие и есть этот самый язык, который, однако, является языком сущностным, а не формальным. Я бы очень хотел, чтобы мне объяснили, что же мы приобретаем, расширяя зону применимости понятия причинности, которое, впрочем, представляется мне откатом назад даже по отношению к уровню физического объяснения. Лично я склонен в данном пункте принять тезис Мена де Бирана, согласно которому базовой «клеточкой» причинности выступает усилие, точнее, мускульное усилие. Но и в этом случае я должен признать, что обращение к аналогии здесь также запрещено.

То существенное, что нас занимает в данном сюжете, состоит, быть может, именно в этом. Действительно, я пришел к пониманию необходимости отказаться от применения к Богу понятия причины, прежде всего исходя из размышления о проблеме зла и о том, как *нельзя* ставить эту проблему. Понимать Бога как причину означает применять к нему категорию, существенным образом относящуюся к профанному уровню реальности, в то время как богословское умозрение должно, как мне это представляется, сосредоточиваться в первую очередь на идее святости Бога, на его трансцендентности. Но, с другой стороны, следует видеть опасность и в стремлении сохранить за Богом лишь характер трансценденции, так что возникает риск, что эта трансцендентность на самом деле окажется устранением Бога из мира, в котором мы должны в поте лица прокладывать свой путь.

Теперь я обращаюсь к одной конкретной ситуации, самой обыкновенной и одновременно совершенно определенной, чтобы

попытаться как бы наощупь обнаружить, возможно или же нет — и в каких пределах — вводить столь абстрактное (*erigée*) понятие, каковым является понятие божественной причинности.

Один молодой человек, внешне совершенно здоровый и крепкий, способности которого предвещали ему прекрасное будущее, вдруг заболевает обыкновенным тортиколисом. Но вскоре обнаруживаются другие симптомы, и врачи находят у него онкологическое заболевание, причем далеко зашедшее, так что новые прогрессивные методы лечения уже не в силах его остановить.

Эта вызывающая беспокойство проблема поставлена здесь перед сознанием *на языке объекта*, в объективных понятиях. И не дело философа, каковым я здесь выступаю, пытаться вынести ей вердикт в таких же объективных суждениях. Только врач-специалист компетентен высказываться на таком языке в указанном конкретном случае, когда развитие данной болезни рассматривается извне, с внешней позиции. Впрочем, мы знаем, что на современном уровне медицинских исследований этиология подобного зла находится лишь в зачаточном состоянии. Поэтому, в конце концов, вполне законно спросить о применимости, даже на таком уровне, обычного понятия причинности. Очень может быть, что реальность на самом деле гораздо сложнее и что речь может идти о некоторой синергии, в действии которой объединяются многочисленные факторы, причем некоторые из них сегодня нами едва ли могут быть опознаны. Поэтому я ни на чем не настаиваю. Но для исследования занимающей нас проблемы мы должны, прежде всего, переместить нашу позицию в сферу, достаточно огрублено называемую сознанием больного, видящего себя призванным принять вызов возникшей ситуации, которая, если рассматривать ее исключительно объективно, представляется безнадежной. В этих условиях вопрос, интересующий меня (причем не только лично меня, но и экзистенциальную философию как таковую), состоит, прежде всего, в том, чтобы знать, может ли этот молодой человек — его мы должны в нашем случае считать верующим — неким образом приписать причинному воздействию Бога то, что мы имеем право назвать его жизненным испытанием. Ничто мне не представляется более оскорбительным и для духа и для самой веры, чем эта своего рода педагогическая идея учрежденного неким божественным педантом испытания, предназначенного узнать, способен ли я, я, больной — здесь просто необходимо драматизировать и персонализировать ситуацию, — использовать ко благу это страдание и тревогу или же неспособен. О своем отношении к такого рода педагогике я уже неоднократно высказывался, в частности, в журнале «Присутствие» («Présence»). Эта идея подстроенного испытания совершенно несовместима с тем, что выше было

сказано о трансцендентности и святости Бога. Я компрометирую и то и другое самым серьезным образом, прибегая к чисто человеческому приему, связанному с определенными эмпирическими и даже социологическими условиями.

Но, с другой стороны, я могу впасть в другую крайность и сказать, что происходящее со мной не просто чистая случайность, а скажем так, абсолютно что-то незначительное и, добавим, совершенно безразличное для Бога, который не может контролировать подобные пустяки. Однако, сказав это, тем самым я совершил бы ошибку максимально несовместимую, как мне представляется, с тем, что является самым существенным и самым святым в христианстве, в том, что оно утверждает. Действительно, если индивидуальная душа человеческая бесценна, раз она сотворена по образу и подобию Божию, то испытание, подвергшее ее искушению абсолютного отчаяния и отступничества от своей богосозданности, никоим образом не может рассматриваться как что-то незначительное: только в перспективе стоицизма или пантеизма подобное испытание может оцениваться подобным образом. И как я это вижу, от меня требуется, чтобы я неким образом как бы закрыл глаза на озабоченность причинами. Действительно, ведь такое погружение в причинное рассмотрение вещей необходимо для ученого или техника, поскольку они могут законным образом надеяться, в случае, если раскроют причину зла, овладеть им и бросить ему вызов с шансом на успех, как это может иметь место в моем или в других случаях. Именно это, на мой взгляд, здесь самое важное, т.е. суть дела в том, что мир причинных отношений сохраняет свою значимость на эмпирическом уровне, будучи зависимым от характера возможного действия, но было бы недопустимой ошибкой считать его переносимым на уровень трансцендентной реальности.

Можно ли применить здесь то, что было высказано отцом Ле Блоном о великодушии? Видимо, да, можно, но в каких пределах? Если речь идет о каком-либо объяснении произошедшего со мной, то я думаю, что сказанное отцом Ле Блоном в таком случае совершенно неприменимо. Тем не менее, оно может быть использовано лишь постольку, поскольку эта божественная щедрость, или великодушие, верить в которую мне настоятельно предлагают, может рассматриваться как благодать, способная помочь мне не только принять свою судьбу (это было бы еще только своего рода стоицизмом), но и преобразить ее. Однако скажут, разве я не имею права, я, больной, обратиться к Богу с молитвой о своем излечении? Да, конечно, но разве такая молитва не должна уподобиться «Отче наш» с ее словами «Да будет воля Твоя яко на небеси и на земли»? Речь ведь идет о том, чтобы мне присоединить-

ся к воле Господней, а вовсе не о том, чтобы резонерствовать о ней *ретроспективно*, как о совершившейся, пытаясь уверять себя в том, что она является источником моего страдания. И как мне представляется, именно здесь мы находимся в самом центре нашей проблемы, так как, в конце концов, речь идет о том, чтобы узнать, может ли эта Воля рассматриваться этиологически, т.е. каузально, как та причина, к которой восходят, как, например, это делает историк, когда он ищет в прошлом причины данного события. Но в указанном случае мы не можем двигаться подобным образом без объективации, которая, на мой взгляд, представляется здесь абсолютно незаконной, ибо приходит к тому, чтобы истолковывать Бога как причину среди других причин. Мне хорошо известно, что можно попытаться использовать традиционное различие между первичными и вторичными причинами. Однако я считаю, что подобный ход ни в коей степени не может разрешить нашей проблемы.

Впрочем, я далек от того, чтобы скрывать трудности и даже опасности только что предложенной мною позиции, являющейся в определенных отношениях совершенно негативной. Очевидно, что мы здесь движемся по самой кромке обрыва, причем исключительно узкой и, в частности, постоянно искушаемы впасть в манихейство. Действительно, нет ничего проще, и, по-видимому, соблазнительнее, чем вообразить себе существование радикально злой воли, которая стояла бы у истоков моего страдания, моей болезни и которой бы противостояла Воля Бога.

Можно ли преодолеть возникшую трудность с помощью употребительного понятия попущения или терпимости Бога по отношению к тому, что, возможно, является дурной или злой волей или даже волей демонической, но, в конце концов, все равно остается под Божьим контролем? Я не знаю, можно ли избежать подобного обращения к понятию попущения, скорее я даже опасуюсь, что сделать этого нельзя, но это обращение беспокоит меня, потому что в нем я усматриваю сомнительные аналогии с поведением людей в чисто человеческих, слишком человеческих условиях, в которых происходит управление людьми, людьми же осуществляемое. В конечном счете обращение к этому понятию, являющемуся существенным образом антропологическим, т.е. к понятию *разрешения* или *допущения*, имеет, с моей точки зрения, лишь значение предела. Действительно, оно очень грубо выражает наш законный отказ полагать божественную причинность там, где мы, полагая ее, рискуем нанести ущерб святости Бога. Поэтому я лично придерживаюсь позиции своего рода ведающего неведения или ученого незнания. Оно в целом и главным состоит в том, чтобы чувствовать, что то объяснение, к которому я могу прийти, рассматривая сцепления эмпирических фактов, является экзистенциаль-

но недостаточным. Это означает, что такое объяснение является глубоко неадекватным по отношению к потребности в высшем понимании, причем мне представляется, что я не могу отрицать этой потребности или, скорее, обесценивать ее без того, чтобы не предавать что-то самое существенное в своем собственном существовании. Но, с другой стороны, я не поддаюсь искушению продублировать такое объяснение, могущее быть только эмпирическим, неким псевдотеологическим объяснением. Дело обстоит, видимо, так, что от меня требуется сопротивляться такому искушению и перенести все мое усилие на то, каким образом я могу, с помощью благодати Божьей, преобразить это страдание и сделать его значимым, скажем даже, сделать его светоносным и для меня самого, и для других.

Я не могу здесь не упомянуть об одной совершенно потрясающей книге, недавно вышедшей в свет, которая называется «Рассказ об одной борьбе». Ее героиня, ее зовут Сорана Гурьян, с удивительной точностью описывает в ней ту схватку, которую она вела в течение двух лет с распространенным в наши дни онкологическим заболеванием. Я процитирую отрывок из этой книги: «Я погрузилась в странный и обжигающий мир боли. Я научилась видеть в своем теле эти массивные сплетения нервов, напряженные мускульные волокна с кровеносным обеспечением, эти венозные сосуды, служащие для души своего рода каналами мучительных приливов ночных мук... И в одно мгновение я поняла, что все так и было всегда, что ничего нет бессмысленного. (Это было вызвано влиянием морфия с его расслабляющим покоем.) Чувство причиненной мне несправедливости превратилось при этом в чувство очень интенсивной удовлетворенности: я плачу *своей* долг и никто и ничто не может меня упрекнуть в том, что я уклоняюсь от наказания... Но вот действие морфия прекратилось, и я снова начала скрипеть зубами. Повеяло ветерком мятежа. И все снова стало безумием».

Однажды эту страдальицу посетил старый миссионер, и она мгновенно решила, что это, возможно, Ангел, принявший такую странную форму. Она причащается, она исповедуется. Однако утвердившегося чувства покоя, которое она узнала, больше нет. Ей нужна была уверенность, что это страдание, быть может, принесет пользу другим, помогая им в своего рода мистическом освобождении. «Я очень хотела страдать, если страдание имеет смысл... если оно освобождает других людей от страданий», — говорит она. Но не возникает ли при этом еще одно искушение? «И тем не менее, — пишет она, — вместе с этой болезнью во мне поселился кто-то другой. И это больше не идея смерти: нет, это своего рода свет, которого я не знала».

Но что это за свет, такой слабый и такой мучительный? Конечно, такой свет сразу же погаснет, как только теолог, лишенный такта и чуткости, придет объяснять умирающей, что постигшая ее злая беда была волима Богом и причинена ей Им, но в виду большего блага. Подобные арифметические выкладки стоят не больше, чем утилитаристская арифметика Бенгама. Такая арифметика, в конечном счете, исключает как раз то, что должно учитываться прежде всего: то, что называется сопричастностью и состраданием. Постараемся же убедиться, что в данной ситуации, повторяю, любая отсылка к причинности должна быть устранена за исключением лишь того случая, когда ищется средство излечения или профилактики. Быть может, этому приговоренному к казни, этому подвергаемому мучительной пытке человеку достаточно сказать, что мы надеемся на такой прогресс знания, когда наука шагнет вперед настолько далеко, чтобы излечивать такие болезни, но что сегодня приходится лишь сожалеть, что с вами это случилось слишком рано. Нет, в таком высказывании нет ничего похожего на настоящий ответ. Напротив, то, что может быть здесь таинственным образом действительным, так это помощь такому больному в признании того, что он может, если захочет, войти в общину страждущих, являющуюся в своем роде одним из аспектов Церкви, а именно аспектом, призванным к единению в условиях, бесконечно превосходящих условия земного испытания, к единению в победившей Церкви, т.е. Церкви, сопричастной воле самого Бога.

Однако к сказанному я должен добавить, что поскольку я пишу эти строки за своим рабочим столом в относительном комфорте, постольку они мне сразу же начинают казаться подозрительными. Дело в том, что здесь мы находимся в экзистенциальном измерении, в рамках которого самые высочайшие истины не могут быть достойно озвучены кем бы то ни было и в каком бы то ни было контексте. Но это не означает, что такие истины находятся вместе с теми, доступ к которым дает наука. Напротив, подобные истины располагаются на значительно более высоких уровнях реальности, соединяясь с непостижимым во всякой судьбе.

Перевод с французского В.П. Визгина



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



Философское измерение

**ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ ВЕРЫ.
ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД***

Р.К. ОМЕЛЬЧУК

Введение

Онтологическое понимание веры – это в первую очередь выявление сущностной характеристики веры как экзистенциально-го феномена.

Вполне очевидно, что этимологический анализ понятия веры всегда связан с такими категориями, как «Логос» и «человек», поскольку и Логос, и человек являются теми смежными с верой бытийными областями, без которых исследование веры было бы неполным. Современная лингвистически ориентированная философия, с одной стороны, развивает идею гипостазирования языка (М. Хайдеггер), а с другой – идею «нормального», «обыденного» языка (Х.-Г. Гадамер, Дж.Л. Остин). В первом случае речь идет о Dasein, а во втором – о медиуме, однако, и в том, и в другом случае подразумевается человек, способный не только говорить, но и слушать, не только изменяться, но и изменять. Человек как проводник, человек как вектор влияния, человек как поле для образования и преобразования – вот корень этимологического анализа онтологии веры в свете герменевтического подхода.

Этимологический анализ самого понятия «вера» будет правильнее начать в хронологической последовательности. Еще П.А. Флоренский в своем подробном и глубоком анализе слова «вера» отмечал, что латинский глагол «credere» (верить) происходит от санскритского श्रद्धा śraddhā – верить, или «полагать свое сердце на (Бога)»¹. Следуя направлению, указанному русским философом, начнем этимологический анализ онтологии веры в свете герменевтического подхода с древнего санскрита и закончим его на современном английском и, конечно же, русском.

Вера-преданность Индии

Санскритское śraddhā происходит от śrad-dadhāna («доверчивый, верующий»), śrad-dāna («вера, верность»), которые называют на бытийность веры, ее укорененность в человеке². В словаре В.А. Кочергиной просматривается родство śradh, śraddha – «подчинять», śradhar – «покоритель» и śradhra – «преданный». Однако, с другой стороны, śradh, śraddha – «расти, процветать, удовлетворять». Отсюда смысловая нагрузка понятия śraddhā раскрывается как, во-первых, верящий, доверяющий, преданный, а во-вторых, как вера, доверие, верность, восторг, восхищение, уважение, почтение, желание, потребность³. Очевидно, что «вера» и «человек» рассматриваются в качестве тождественных, бытийно связанных друг с другом понятий. Такая вера раскрывает самого человека, проявляя, включая его в мире истинных ценностей культуры и традиции, поэтому-то «способность осознавать ценности и полагать их в акте веры является родовой человеческой чертой»⁴. Вера – это осознание личностной природы Духа, смиренное принятие приюта, прибежища, опоры. Следует также отметить, что «śradhā» (śraddha) – это также обозначение жертвоприношения, совершаемого как поклонение достигшим совершенства, богам, предкам, духам и человеку. Этот момент помогает понять, что присущая человеку жертвенность не просто актуализируется благодаря вере, но вера (śraddhā) и есть активная, выраженная в поступке жертвенность, самоотдача, поклонение (śraddha).

В буддизме вера (śraddhā) перечисляется среди особых способностей восприятия (indriya), понимаемых как средства для само-совершенствования, а также среди достижений (sampatti), обретаемых в процессе самовоспитания и самоподготовки. По определению С.А. Сидорова, вера – это «опора», «упование» на Три Драгоценности (Будду, Дхарму и Сангху) как источник человеческого совершенства⁵. Исследователь отмечает, что среди так называемых «индрий» первой перечисляется вера, поскольку она является первым условием самосовершенствования. Кроме того признается, что вера – «единственный путь для людей, склонных к любовному служению и личной преданности (санскр. bhakti)»⁶. Эта вера пронизывает собой всю жизнь человека, постоянно побуждая его именно переживать истину, а не просто формально признавать ее интеллектом. Такие исследователи, как Л.Ю. Голуб, О.Ю. Другова, П.Ю. Голуб указывают, что śraddhā – это «вера, преданность и искренность, то есть уверенность в себе и доверие к другим». Основаниями для такой веры служат авторитет, прецедент, врожденное знание, прямое интуитивное постижение, содержание собственного сознания в измененном состоянии.

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда «Онтология веры», грант № 10-03-00885м.

Истинная непоколебимая вера порождает энергию (*viṅa*), которая способствует достижению цели⁷.

Возможно, санскритское *śrad-dadhāna* было прообразом для тибетского *dad pa*. В соответствии с тибетскими учениями, существуют четыре основные разновидности веры: вера, основанная на восхищении (тиб. *dang ba'i dad pa*, англ. *vivid faith*); вера, основанная на страстном желании (тиб. *“dod pa'i dad pa*, англ. *eager faith*); вера, основанная на убежденности (тиб. *yid ches pa'i dad pa*, англ. *confident faith*); и, наконец, непоколебимая вера (тиб. *phuir mi ldog pa'i dad pa*, англ. *total confidence*)⁸. Такое понимание веры отражает заимствованное посредством буддизма санскритское прочтение веры, с той лишь разницей, что тибетский эталон веры определяется как «готовность к соучастию (со-бытию)», «прибежище». В целом же можно утверждать, что категории «отношение», «связь», «движение», «перемены», обслуживающие процессуальное описание действительности, были более значимы для восточного, в частности китайского, менталитета, чем категория «субстанция», понимаемая как неизменное основание бытия⁹. Этим обусловлено иное понимание веры, которое не отрицает гносеологические, религиозно-конфессиональные и психологические характеристики, однако не определяется ими. Являясь китайским аналогом санскритского *śradhā* и тибетского *dad pa*, иероглиф «синь» одновременно означает и «верный», и «заслуживающий доверия». «Синь» в китайском понимании — это и вера, и истина, и сознание одновременно. Очевидно, что китайское понимание веры имеет уникальный смысловой оттенок, требующий дополнительного анализа.

Вера-искренность Китая

«Синь» как искренность, убежденность, мужество, благонадежность, правильность, истинность, верность, непоколебимость употребляется среди так называемых «устоев», «задатков», «постоянств»¹⁰. Китайский историк Бань Гу в трактате «Бо ху тун» определяет веру (синь) как искренность, приравнивая ее к правдивости, и уточняет: «Это значит отдаться всецело [чему-то] одному, не отклоняясь в сторону»¹¹.

Китайское понимание веры как «синь» коррелирует с зороастрийским «Спэнта-Армайти» («Святая Преданность», «Святое Благочестие»), под которой понимается необходимость соблюдения предписаний своей религии. В.Е. Еремеев по этому поводу отмечает, что древние китайцы в своем учении «делали акцент не на религиозной вере, а на понимании “истинности” (синь), на “верности” (*fu*) идеалам, которые всегда проникнуты какой-нибудь верой»¹². Иероглиф «*fu*» («верность, правда, истина»), по

мнению А.И. Кобзева, Ю.К. Шуцкого и В.Е. Еремеева, близок к понятиям «истина» (чэн) и «убежденность» (синь), поэтому его следует считать «пятым дэ»¹³. Для Т.П. Григорьевой «дэ» — это «воплощение дао», «некий качественно определенный тип энергии, личной силы», «дарование, призвание»¹⁴. Дэ является сущностью дао, и понимание этой сущности Т.П. Григорьева объясняет понятием «Истина-Искренность». Как уже говорилось, искренность — это наиболее точное понятие для обозначения веры, которое сохраняет и подчеркивает уникальность его понимания в сопоставлении с религиозными — зороастрийским или христианским.

Таким образом, вера и истина не просто связаны друг с другом, но онтологически неразделимы с той лишь оговоркой, что вера в большей степени является потенциальной истиной. Путь к Истине начинается с веры, онтологически понимаемой в качестве искренности. Совершенно не случайно цитирование Т.П. Григорьевой высказываний Ибн Сины «Поклоняюсь я Истине, лучшей из вер» и И.С. Лисевича «Если дао — зерно, то дэ — это росток, несущий в себе заряд энергии будущего развития, это претворение незримой программы, изначально заложенной в вещах и явлениях...»¹⁵. Такое прочтение веры (синь) как приводящей к истинности искренности, как осуществления посредством дэ Пути дао, как актуализации истины создает фундамент для феноменологического анализа веры. Неразрывность и в то же самое время уникальность каждого из состояний, которые характеризуют веру в процессе становления истиной, в какой-то степени согласуется с существованием не только великого мирового дэ, но и дэ какого-то сообщества, дэ отдельного человека или дэ вещи. В «Даодэцзин» Лаоцзы сам объясняет, что дэ и есть дао: в неясности дао оформляются образы, в глубине которых истина, сущность которой — вера-искренность¹⁶.

Японская иероглифическая традиция, заимствованная из китайского письма V в., сохранила те смыслы, которые были утрачены после реформы китайского языка в 1956 — 1986 годах. Так, на первый взгляд, японское слово «вера» состоит из двух иероглифов — 信 («правда, истина; известие, сигнал») и 仰 («смотреть (быть обращенным) вверх, почитать, просить»)¹⁷. Однако еще один уровень смысла, сокрытый в понятии «вера», становится очевидным только при более тщательном разборе каждого из иероглифов альтернативных (синонимичных) написаний. Так, иероглиф «верить» 信 [*shin*], состоящий из иероглифических ключей «человек» и «слово», в соединении с 心 («сердце, душа, совесть») дает понятие веры 信心 [*shinjin*] как веры в Бога, религиозности; в соединении с 義 («справедливость, долг, честь; связь,

узы долга; смысл») – понятие веры 信義 [shingi] как верности, преданности и т.д.

Вера-воспоминание Греции

В мировосприятии древних греков вера «πίστις» – это не просто доверие или верность, а верное слово, речательство, клятва. Такая вера – это обязательство, договор, регулирующий отношения между сторонами. В этом случае вера компенсирует ту или иную неполноту, поддерживая возможность взаимосвязи, коммуникации. Однако наряду с таким пониманием, грекам присуще и другое: вера «πίστις» – это также верование, мнение, представление (в противоположность знанию)¹⁸. Вера как представление есть воспоминание, восстановление в памяти, что указывает на большую этимологическую близость «мнения» с «мнема» (греч. μνήμη – память), но никак не с «мнимый» (ложный). Такая вера соответствует той степени памятования истины, на которую в данный момент способен человек. Это также подтверждается этимологически: новозаветное «πίστῶς» («верующий») по произношению и начертанию идентично «πίστῶς» («годный для питья», «сосуд») – такая связь указывает не только на веру как на онтологическую характеристику человека, но также и на относительность и вариативность как полноты, так и наполнения веры. Необходимость правильного понимания такого мышления древних греков была отмечена еще М. Хайдеггером, который заострил внимание на превращении глагола «есть» в существительное «бытие» в философии Парменида. Сущностью бытия является истина, сущностью глагола «есть» – вера как становление, вера как вос-становление истины. Если в понимании древнего эллина истина – именно «незабвенность», тогда вера – воспоминание, что только подтверждает диалектичность взаимосвязи веры и истины. Впоследствии Платон рассматривает мнение как соединение веры с уподоблением, характеризуя такое мнение в качестве становления¹⁹. Диалектика Гераклита как учение о вечном становлении и изменчивости бытия и диалектика Сократа как достижение истины путем противоборства мнений, рассматриваемые через призму веры πίστις, в этом случае совпадают. Вера как мнение также имеет различные ступени становления в соответствии с полнотой истины, убежденностью.

Римляне переживали веру как fides, которая имела широкий спектр значений. Латинское прочтение веры fides как доверия, уверенности и верности во многом было связано с кредитом личного доверия (credo), репутацией честности и добросовестности. Вера как «достоверность», «истинность» этимологически связана с «vera» («возвещающий истину», «правдивый»), «vere»

(«истинно», «правильно», «верно»), «verum» («правда, истина», «справедливость») и «veritas» («истина»; «искренность»; «правдивость»; «правила»)²⁰. Очевидная этимологическая близость веры с латинскими «verbum» («слово») и «verna» («раб, рабыня») придают вере характер ответственности и в тоже время покровительства, защиты, упования и ожидания. Такая вера – это еще и уверение, порука, которая подобна залогу до выполнения всех обязательств.

П.А. Флоренский отмечает, что «культурная область [корня] var и тем более слова veritas наглядно выступает при обозрении латинских же со-коренных слов»²¹. Раскрывая связь веры с культом, русский философ, однако, оставил без внимания смысловую близость веры с латинским «cultura», которое, как известно, означает не только «возделывание», «обрабатывание», «уход», но и «воспитание», «образование», «развитие», а также «поклонение», «почитание». Их родство становится особенно ясным, когда рассматривается через призму слова «cultus» как «образ жизни», «попечение», «забота», «образование», «воспитание», «развитие», «культ», «вероисповедание». Вера в этом ключе раскрывается как пронизывающая все сферы человеческой жизни ценность, осознание которой, с одной стороны, является стержнем личностного совершенствования, а с другой – фундаментом, определяющим устойчивое отношение к миру.

Расширение указанного П.А. Флоренским направления этимологического анализа веры видится нами как осуществляемое посредством латинских «verti», «verto» («перевертывать», «направлять», «вспахивать») и образованного от них «conversio» («обращение», «вращение», «возвращение», «превращение»). С одной стороны, вера здесь выступает как фактор становления, образования личности, с другой – как фактор внутреннего преобразования. Даже незначительное погружение в европейские языки, возникшие и развивающиеся под влиянием латинского, способствует существенному расширению предметного поля этимологического анализа понятия веры.

Расширение предметного поля веры в немецкой философии

До XX века исследование веры в философии имело преимущественно религиозный или гносеологический ракурс, а в XX в. вера в большей степени стала предметом психологических изысканий. Это обстоятельство, с одной стороны, стало причиной того, что сущностная характеристика веры была сужена и искажена, однако, с другой стороны, были разработаны философские понятия, тесно связанные с верой именно на сущностном уровне. Даже на уровне обыденной речи вера растворилась в десятках

и сотнях слов, которые прямо или косвенно раскрывают ее изначальную сущностную характеристику. Так, например, в английском языке вера как «faith» — «вероисповедание», как «belief» — «убеждение», «мнение»; как «credit» — «хорошая репутация», «уважение»; как «credence» — «приятие»; как «confidence» — «непоколебимость», «конфиденциальность»; как «trust» — «надежда», «обязательство». В философском контексте вера сущностно обеднела и нуждается в восстановлении своей экзистенциально-онтологической сущности.

Быть — значит «существовать», «находиться», «присутствовать»²², однако, согласно свойственному М. Хайдеггеру стилю и логике герменевтического истолкования, для того, чтобы «находиться», сначала необходимо «потеряться» и «быть искомым». Личностное бытие в этом ракурсе представляет собой тайну, но не тайну в смысле скрываемого от непосвященных секрета, а тайну в смысле непознанного и неразгаданного²³. Тайна не познается гносеологическими методами, а раскрывается по мере перехода центра переживаний в иное состояние. Постепенно человек возвращает то, что некогда было утрачено, забыто. В таком состоянии за-бытия, понимаемом нами как утрата личностного бытия, и рождается вера. Занимая промежуточное положение между за-бытием и бытием, вера сама обретает бытийность в связи с человеком и его стремлением к истине бытия. Совершенно не случайно М. Хайдеггер заметил, что «быть, понятое как инфинитив от “я есмь”, т.е. как экзистенциал, значит обитать при... быть доверительно близким с...»²⁴. Для немецкого философа бытие и истина сливаются воедино: быть — значит быть истинным, а доверительная близость с истиной достигается путем достигаемого через веру личностного становления. Переход из за-бытия в бытие истины онтологически представляет собой восстановление полноты личностного бытия, что в русской философской традиции обозначено А.Ф. Лосевым как феномен «самовоспоминания», характеризуемый как полный переход в иное состояние бытия²⁵. Вера и самовоспоминание сущностно связаны друг с другом. Вспоминая самого себя, человек только восстанавливает утраченное, однако под влиянием за-бытия он не знает того, к чему стремится, и потому действует интуитивно, по наитию. Единственной опорой и ориентиром в этом случае является вера, с помощью которой человеку и удается искать и находить самого себя, раскрывая тайну своего личностного бытия.

Тайна личностного бытия раскрывается верой как призвание, понимаемое как предназначение²⁶. Вера здесь представляет собой своеобразный инструмент диалога человека и истины. Сначала вера пробуждает внимание и сознание, потом она побуждает при-

слушаться и услышать зов. Именно благодаря вере человек осознает и сам зов, который звучит всегда, и то, что зов обращен именно к нему. Зов — это призыв, приглашение прийти, явиться. И снова вера как ответ на приглашение играет главную роль: благодаря вере человек находит в себе силы сначала по-вернуться, потом раз-вернуться и, в конце концов, вернуться. Вернуться (возвратиться) — значит «вновь приняться за что-либо прежнее, прерванное»²⁷. Если такое возвращение — это получение обратно утраченного, то вера и есть возвращение. Поверить в себя — значит вновь обрести себя, верить — значит вновь обретать утраченное, отсюда: верить — значит возвращать. Этимологически вращение и есть обращение, верчение, под которым понимается постоянное возвращение к одной и той же теме, или мышление²⁸. Понимание сущности мышления М. Хайдеггером в духе вечного возвращения Ф. Ницше является отправной точкой герменевтической интерпретации веры как ответа на зов истины, веры как возвращения, веры как поиска собственного предназначения, призвания, дарования.

Попытаемся углубить понимание вечного возвращения, обратившись к истокам философии Ф. Ницше. Так, акцент на вечности указывает на связь с категорией времени. Длительность, неповторимость, необратимость и непрерывность этой категории, однако, не мешают напоминать о временности, тленности, конечности сущего. А. Шопенгауэр предлагает «отрешиться от формы времени», преодолевая этим временную конечность телесной временности сущего²⁹. Этимологически слово «время» развилось из праславянского *vĕrtmen* («вращение») и древнеиндийского корня *vart* — «вертеться» и связано со сменой, изменением³⁰. Собственно древнерусской формой было «веремья», значение которого было близко к «коловращение», «повторное возвращение», «вечный оборот»³¹. Очевидно этимологическое родство веры и времени, которое также находит и рациональное объяснение: благодаря вере нечто отдаленное во времени становится неожиданно близким. Вера — это сжатие времени, сокращение временной перспективы вплоть до принятия будущего за настоящее. Однако необходимо также учесть, что в русском языке «изменить» — значит «совершить предательство», «нарушить верность», «перестать служить»³². Так, П.А. Флоренский отмечает, что «сила забвения — это сила всепожирающего времени»³³, вера же — это фактор преодоления времени. Отсюда становится ясным отношение веры и времени: если время связано с последовательными, циклическими изменениями (вращение), то вера связана с неожиданными изменениями (превращение). Превращение — это в первую очередь выбор верного направления, который, однако, с любой иной

позиции будет представляться в качестве кардинального изменения, отклонения от заданной временем периодичности, цикличности, последовательности. Вера как превращение — это внутреннее преобразование, возвращение к изначальному, истинному, естественному. «А время между тем не имеет абсолютного бытия, не есть способ и склад внутреннего существования вещей, а представляет собой только ту форму, в которой мы познаем наше и всех вещей бытие и существо; отсюда следует, что это познание весьма несовершенно и ограничено одними явлениями»³⁴. Называя веру «интуитивным убеждением», А. Шопенгауэр определяет в качестве условия ее возникновения то, «что очки времени... на мгновение теряют свою силу»³⁵.

Вера — это не «безумная мечта фанатика», а «личное, непосредственное убеждение»³⁶. Так, В.И. Даль определяет убеждения как очевидные доказательства, которым нельзя не верить. Убеждение, в соответствии с «гнездовым» методом В. Даля имеющее происхождение в «убедить», «посадить в беду»³⁷, по нашему мнению имеет непосредственное отношение к словам «убежище» и «прибежище». Вера как убеждение — это стремление обрести защиту и приют, защищенность посредством добровольного подчинения мыслей, воли и переживаний истинному.

В немецкой философии четко прослеживается тенденция развития экзистенциально-онтологической проблематики истины. Идеи А. Шопенгауэра о воле к жизни и освобождении от конечного и временного оказали сильнейшее влияние на Ф. Ницше, который развил их в учении о вечном возвращении, о воле к власти и сверхчеловеке. Ф. Ницше в свою очередь оказал решающее влияние на формирование фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, частью которой являются проблемы бытия и времени, рассматриваемые через призму Dasein. Выводы, полученные немецкими философами, были во многом предвосхищены русскими философами начала XX в., которые воспринимали веру не только как начало истины, но и как фундамент для достижения любви. Необходимо подчеркнуть, что «бытие Истины» в русской религиозной философии и «Истина бытия» в немецкой философии дают разные представления о вере.

Расширение предметного поля веры в русской философии

Онтологическое понимание любви подразумевает любовь исключительно как проявление бытия истины, как личностный и межличностный феномен, для наличного же человека любовь раскрывается посредством веры. Для Н.О. Лосского личная любовь подразумевает «нерасторжимую бытийственную (онтологическую) связь»³⁸. Посредством веры, выступающей в качестве такой

бытийной связи, человек обретает «опыт приобщения» к абсолютной полноте жизни³⁹. Для А.Ф. Лосева любить — значит «отождествлять себя с этим предметом и вращаться вокруг него в подвижном покое интеллигенции, как будто бы это был ты сам»⁴⁰. В этом случае вера — это фактор самоопределения личности, раскрывающий сущность как непосредственно личности, так и со-бытийного объекта. Онтологическая теория любви П.А. Флоренского, которая основана на таких понятиях, как «единосущие» и «присоединение»⁴¹, также фундирована бытийной верой. Вера здесь подразумевает уже не «со-бытие» как связанность во времени, а единение вневременных сущностей. Вера содержит в себе указание на нравственную связь того, кто верит, с тем, кому он верит⁴². Подразумевающая единение связь в данном случае представляет собой истинное отношение, причем единство Любви-Истины — это одновременно и само отношение к объекту, и сам объект: «В любви, и только в любви, мыслимо действительное познание Истины. И наоборот, познание Истины обнаруживает себя любовью»⁴³. Используемая философом категория «Любовь-Истина» зарождается в человеке с веры как основания и опоры. Для П.А. Флоренского вера — это и столп истины, и ее утверждение; благодаря опоре на веру, человек получает возможность достоверно «обозреть» и «оценить» Любовь-Истину⁴⁴.

Диалектичность истины и веры имеет несколько немаловажных для онтологии веры следствий, возникающих в результате своеобразного переживания предметной сущности истины. А.Ф. Лосев отмечает, что «каждый народ и язык, как и каждый человек из этих народов, переживает этот предмет по-разному, выделяет в нем разные, смотря по собственному интересу и потребностям, моменты»⁴⁵. Рассмотренные далее следствия в определенной степени связаны с тонкостями осознания истины греками (Ἀλήθεια), русскими (Истина), римлянами (Veritas) и евреями (אמת 'Эмет)⁴⁶.

Во-первых, если истина (греч. ἀλήθεια — от λήθος как «забвение», «летаргия», «бессознательность», «сон») — незабываемое, незабвенное, то вера — это вспоминание, восстановление, наполнение, пробуждение. А.Ф. Лосев задается в «Философии имени» таким вопросом: «В самом деле, можем ли мы всерьез мыслить о самозабвении, не мысля самовоспоминания, самосознания?»⁴⁷. Онтологический конфликт незабвенной истины и бессознательности наличного бытия проявляется в том, что человек забывает сам себя, перестает «заботиться о себе» (Платон). Через веру человек возвращается к своим истокам, к глубинным основаниям своего «я». Вера как самовоспоминание дополняется и расширяется верой, рассматриваемой в качестве само-преодоления (П.А. Флоренский). Чтобы вспомнить истину, восстановить

истинное внутри себя, пробудиться ото сна обыденности, человек должен преодолеть в себе все внешнее и ложное. Таков подвиг веры: «...ибо нужно усилие, напряжение, само-отречение, сбрасывание с себя “ветхого адама”, а в это время все данное, — “естественное”, конечное, знакомое, условное, — тянет к себе»⁴⁸. Итак, онтологически истина есть незабываемое естество, а вера есть направленность личности к своему естеству.

Во-вторых, если истина онтологически — Бог, то вера онтологически — человек. «Понятие истины в “русском ее разумении” — это “пребывающее существование”; — это — “живущее”, “живое существо”, “дышащее”, т.е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина, как существо живое по преимуществу, — таково понятие о ней у русского народа»⁴⁹. Личностное отношение к истине есть своеобразная и самобытная характеристика русской философии, имеющая своей обратной стороной глубоко укоренившуюся в русском человеке веру, верность, преданность. Диалектичность веры и истины одновременно раскрывает и обосновывает такую закономерность, ведь аксиома о божественности истины должна подразумевать аксиому о человечности веры. П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев и С.Н. Булгаков в своих трудах используют понятия «ипостась», «сущность», которые сливаются в основную категорию их философии — «триипостасное единство сущности», или Имя. Имя отличается от слова личностным характером уникального, присущего исключительно ему смысла. Истина воспринимается личностно только в том случае, если воплощается в Имени. Как слово, инициированное истинным смыслом, есть имя, так и наличного человека вера инициирует, побуждает устремиться к истине. Именно вера определяет смысл и цель человеческого бытия, так называемое «“как” присутствия», идею⁵⁰. Итак, божественная сущность представляет собой Истину, человеческая же сущность есть вера.

В-третьих, если истина — это изреченный и непререкаемый закон, то вера — молчаливое и послушное следование этому закону. П.А. Флоренский, исследуя происхождение латинского слова «*veritas*» (истина), обосновывает его религиозное, моральное, юридическое по своему смысловому корню значение: «*veritas*» употреблялось как *справедливость, правда, правота* (Цицерон) и аналогично русским *вера, верить*; немецкому «*wahren*» — *охранять, беречь*; санскритскому «*vra-ta-m*» — *священное действие, обет*. Ссылаясь на автора латинского этимологического словаря А. Суворова, философ указывает на глаголы говорю/говорить, реку/речь, как на выражающие первоначальный смысл корня «*vac*». Очевидно, что вера и истина связаны посредством бытийного диалога, поскольку, если не было бы истины, не возникала бы вера. При-

чиной появления веры является существование истины. Итак, сущность, онтологическая природа веры и истины проявляются посредством бытийного диалога: истина здесь говорит, а вера — слушает, истина утверждает, а вера — слушается, истина любит, а вера — служит.

В-четвертых, если истина воспринимается как надежность, достоверность, неизменность, то вера сопряжена с активным преодолением сомнений, поиском и внутренним выбором. Если истина есть идеальный образ, способ бытия, то вера — это столп (внутренняя опора) и утверждение такой совершенной действительности, выражающиеся в движении, становлении, возможности, актуализации. Онтология веры, тесно связанная с категорией истины (истиной бытия), представляется в данном случае как самоидентификация личности в свете истины. Вера в истину не отрицает бытие человека наличного, но позволяет скорректировать наличное бытие в отношении истинного. Так вера в Другого способствует оформлению границ собственного «я». Вера здесь не истина как самодостаточный образ, но символ-носитель смысла, служащий образу через его раскрытие. Итак, истина есть достоверный образ, а вера как внутренняя опора и утверждение этого образа есть символ.

Символичность веры является центральным моментом философии имени. Экзистенциально-онтологический подход к символичности веры также проявляется в своеобразной троице, которая обеспечивает полноту, устойчивость и становление личности. По нашему мнению, в данном случае тоже можно говорить о трех ипостасях, где первая (образ) — по аналогии с вечным местоимением Я и духовной Истиной — это душа; вторая (подобие) — по аналогии со словом и Λόγος’ом-Христом — это человек; третья (единство) — по аналогии со связкой *есть* (функции предикативности) и Духом — это вера. Экзистенциально-онтологический символизм веры заключается в раскрытии смысла жизни, предназначения. Через веру душа пробуждается от сковывающей бессмыслием телесности и преобразуется в личность. Осуществляемое верой превращение выражается через экзистенциальную формулу философии имени «Аз есмь...» (я есть...). В этом отношении вера является фундаментальной экзистенциальной категорией, неотъемлемой спутницей стремящейся к самосознанию души. «Аз есмь» является устойчивым союзом вневременных (вечных), внепространственных, чистых ипостасей единой сущности — ипостаси образа и ипостаси единства⁵¹. Частные случаи ипостаси подобия можно представить так: «Я (есть) — хороший (человек)», «Я (есть) — русский (человек)», «Я (есть) — ученый (человек)» и т.д. Целостность души (образа), веры (единства) и того трансценден-

тно-имманентного идеала (подобия), на который ориентируется человек и которому он в итоге уподобляется, составляют личность.

Заключение

Эпистемологизация веры, перенос этого понятия в рамки теории познания стала причиной того, что сама вера сегодня уже не является актуальным предметом исследования и представляется онтологически несущественной. Ослабление герменевтических пластов в культуре современности вытесняет возможное содержание веры и оказывается в ряду модусов познания неким бессодержательным феноменом. Так в эпистемологической перспективе современности вера предстает технической (т.е. вспомогательной) характеристикой, дополнительно определяющей познание.

Язык хранит вытесняемые из дискурсов смыслы, что отчетливо проявляется в контекстах значений глаголов, субстантивацией которых является понятие веры. Такая вера оказывается экзистенциально значимым феноменом, поскольку касается личностного бытия. Конкретизирующие веру предикаты — предание, вверение, образование, становление, узнавание, интуиция, возвращение, воспоминание и пр. — это не просто особые модусы веры, но открытие онтологических состояний как самого понятия веры, так и человека. Вера может быть совершенно разной (в Бога, в светлое будущее, в свои силы), но онтология веры, поднимающая вопрос о ее сущности, оставляет в стороне все эти различия и концентрируется только на вере как она есть.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодееции. Т. 1 (I). — М.: Правда, 1990. — С. 69.
- ² См.: Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. — Oxford: Oxford University Press, 1899. — P. 1095.
- ³ См.: Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. — М.: Русский язык, 1987. — С. 538, 544, 656.
- ⁴ Меликов В.В. Введение в текстологию традиционных культур (на примере «Бхагавадгиты» и других индийских текстов). — М.: РГГУ, 1999. — С. 191.
- ⁵ См.: Сидоров С.А. Буддизм: история, каноны, культура. — М.: АСТ, 2005. — С. 96, 105.
- ⁶ Там же. — С. 105.
- ⁷ См.: Голуб Л.Ю., Другова О.Ю., Голуб П.Ю. Популярный словарь по буддизму и близким к нему учениям. — М.: Хроникер, 2003. — С. 213.
- ⁸ См.: Patrul Rinpoche. The words of my perfect teacher. — Walnut Creek (CA): AltaMira Press, 1998. — P. 171—182.
- ⁹ См.: Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». — М.: Ладомир, 2005. — С. 28.
- ¹⁰ См. там же. — С. 55, 280, 282.

- ¹¹ Бань Гу. Бо ху тун («Исчерпывающий ответ [о дискуссии в зале] Белого тигра») // Древнекитайская философия: Эпоха Хань. — М.: Наука, 1990. — С. 247.
- ¹² См.: Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». — С. 471 — 473.
- ¹³ См. там же. — С. 282; Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». — М.: Наука, 1993. — С. 466.
- ¹⁴ Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). — М.: Наука, 1992. — С. 384.
- ¹⁵ Там же. — С. 158, 384.
- ¹⁶ Сравните: Лаоцзы. Книга о пути и добродетели (Даодэцзин) / Сост., пер., предисл., комм. И.И. Семенов. — М.: Терра-Книжный мир, 2008. — С. 182 — 183; Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). — С. 134 — 135.
- ¹⁷ См.: Японско-русский словарь паронимов / Сост. Н.Д. Неверова и др. — М.: Русский язык, 2000. — С. 43, 39.
- ¹⁸ См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь (репринт V издания 1899 г.). — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. — С. 1004.
- ¹⁹ См.: Платон. Государство. Законы. Политик. — М.: Мысль, 1998. — С. 288.
- ²⁰ См.: Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. — М.: Русский язык, 1996. — С. 812 — 814.
- ²¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. — С. 19.
- ²² См.: Словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. — М., 1957. — С. 159; Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 1. — М.: Русский язык, 1989 — 1991. — С. 147.
- ²³ См.: Словарь русского языка. В 4 т. Т. 4. — С. 452.
- ²⁴ Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. — С. 54.
- ²⁵ См.: Лосев А.Ф. Философия имени // Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990. — С. 60, 62.
- ²⁶ См.: Словарь русского языка. В 4 т. Т. 3. — С. 559.
- ²⁷ Там же. — Т. 1. — С. 188.
- ²⁸ См. там же. — Т. 1. — С. 293.
- ²⁹ См.: Шопенгауэр А. Избр. произв. — М.: Просвещение, 1992. — С. 104.
- ³⁰ См.: Цыганенко Г.П. Этимологический словарь русского языка. — Киев: Радянська Школа, 1989. — С. 72.
- ³¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. — СПб.: Терра-Азбука, 1996. — С. 170—171.
- ³² Словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. — С. 892.
- ³³ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. — С. 18.
- ³⁴ Шопенгауэр А. Избр. произв. — С. 114.
- ³⁵ Там же. — С. 127.
- ³⁶ Там же. — С. 180.
- ³⁷ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. — С. 460.
- ³⁸ Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. — М.: Прогресс; VIA, 1992. — С. 69.
- ³⁹ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М.: Республика, 1995. — С. 262.

- ⁴⁰ Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 151.
- ⁴¹ См.: Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. – С. 34 – 35.
- ⁴² См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. – С. 69.
- ⁴³ Там же. – С. 74.
- ⁴⁴ См. там же. – С. 3, 15.
- ⁴⁵ Лосев А.Ф. Философия имени. – С. 41 – 43.
- ⁴⁶ См. подробнее: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. – С. 16 – 22.
- ⁴⁷ Лосев А.Ф. Философия имени. – С. 60.
- ⁴⁸ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. – С. 60.
- ⁴⁹ Там же. – С. 17.
- ⁵⁰ Лосев А.Ф. Философия имени. – С. 46.
- ⁵¹ Ср. там же. – С. 139 – 140.

Аннотация

В статье проводится этимологический и герменевтический анализ веры. Показано различие гносеологического и онтологического подходов к вере на примере ярких представителей русской (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев, Н.О. Лосский) и немецкой (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, М. Хайдеггер) философии. Проводятся параллели между философским понятийным аппаратом и этимологическими особенностями в понимании веры в различных культурных традициях.

Ключевые слова:

онтология веры, этимология, сущность веры, человек, истина бытия.

Summary

An etymological and hermeneutic analysis of the belief has been performed. The author demonstrates the difference of gnoseological and ontological approaches to belief realized by the great Russian philosophers like P.A. Florensky, S.N. Bulgakov, A.F. Losev, N.O. Lossky and great German philosophers like A. Schopenhauer, F. Nietzsche, M. Heidegger. Parallels between the philosophical conceptual device of belief and etymological features in understanding of belief by various cultural traditions are drawn.

Keywords:

ontology of belief, etymology, essence of belief, person, truth of being.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ МОНИЗМА В СВЕТЕ ИДЕИ ПОДВИЖНОЙ ИЕРАРХИИ

А.Н. ФАТЕНКОВ

Выступить в защиту монистической философии побуждают, как это ни парадоксально на первый взгляд, экзистенциалистские предпочтения. *Я один на один с миром – и одновременно я и мир суть одно*. Как бы мы ни критиковали наш разум (и есть за что), только он позволяет нам понять самих себя. Пусть он надтреснутый, пусть далек от совершенства, но никакого принципиально иного у нас не будет. Он *один*. С этим нельзя не считаться. Этому не стоит печалиться. Остерегаться следует скорее проектов по искусственному усовершенствованию наших интеллектуальных и, шире, психических способностей. Лучше уж с изъянами, но свой собственный ум: не стерильный и не зомбированный, не опрессованный внешней силой. Если, помимо себя, я попытаюсь понять еще кого-то, и если он не откажет мне в этом, мы оба будем обречены настраиваться опять же на *одну* душевную волну. Она единственная способна принести мне (нам?) радость или, по меньшей мере, чувство удовлетворения.

Схожая картина наметится, если я решусь понять весь мир, все существующее – именно понять, не объяснить, т.е. вступить с ним в субъект-субъектные отношения. Однако чья тогда будет эта резонансная волна понимания: наша общая? Не знаю, не уверен. Но моя-то точно! На большее могу только надеяться. Экзистенциально выверенный монизм честнее лукавых универсалий Новейшего времени – диалогичности и плюралистичности. Они предложены существом не столько осторожным, сколько завистливым, опасаящимся, что не ему, а кому-то другому удастся возвыситься над средой или, во всяком случае, удерживать ее на дистанции. Они сконструированы человеком, испугавшимся самого себя и стремящимся избавиться от преследующего его страха за счет некоего другого и всех других. Безуспешно, конечно же. Действенно изживать страх, обретать уверенность в себе можно лишь внутренними, личностными усилиями, не напрягая понапрасну окружающих, близких и дальних. В интеллигибельном плане эта цель достигается возвращением к монистическому дискурсу. Вместе с тем не обойти вниманием тот факт, что самая серьезная критика исторически известных версий монизма связана с игнорированием или умалением ими экзистенциального среза бытия. Очерченная апория требует разрешения.

Метафизическая прерогатива *сущего* (не отличаемого пока от *бытия*) и категориальная значимость *единого* задают *монистичес-*

кое русло философствования и, в свою очередь, им же обуславливаются. Так повелось с греков. Дело в том, подчеркивает О.М. Фрейдберг, что «сущее... и не-сущее... как ни противоположны, но прикреплены друг к другу тем отрицанием, которое делает небытие “несуществующим бытием”... В греческом языке “небытие” не имеет собственного термина, а обозначается как то же “бытие”, но с частицей отрицания и все вместе с артиклем... В этой связанности небытия с бытием — залог своеобразного греческого монизма, который никогда не доходил до полного разрыва двух миров, но и не снимал их оппозиции»¹. Крайне важна также характерная для античной философии монистическая связка онтологии и аксиологии — «зависимость обоснования понятий истины, добра и красоты от понятия бытия», отмеченная А.Л. Доброхотовым². И на взгляд П.П. Гайденко, «общим для греческого мышления является... убеждение в том, что *бытие есть нечто благое*»³.

Применительно к русскому словоупотреблению, по крайней мере, уместно отличать *сущее* (*существующее*: хотя эта полная лексема контекстуально звучит уже хуже сокращенной) от *существования*. Сущее есть онтически и порой (при равенстве бытию) онтологически первичная, субстанциальная реальность. Существование — реальность вторичная, по преимуществу акцидентальная, соразмерная и мозаически-дробному субстрату. На основе этой производной категории нельзя выстроить последовательную монистическую философию: складывающийся дискурс оказывается тенденциозно предикативным и тяготеет к анонимности, безымянности. Отглагольность «существования» бросается в глаза, режет слух. Оно склонно к обтекаемым смыслам и конформистским настроениям. «Сущее» — всегда концептуально подтянуто и наполнено протестом против ничтожности и ничтожества.

В исходном своем определении *монизм есть методологический принцип, согласно которому за основу изучаемой реальности — целокупно или фрагментарно взятого сущего — принимается одна онтологическая* (онтически-аксиологическая) *инстанция, наделяемая высочайшей ценностью*. Ею выступает или вещественный *первоэлемент*, или активное, энергичное *первоначало*. Их совпадение, по образцу Гераклитова огня, дает субстанциалистскую — еще более «продвинутую» — разновидность монизма. Строгий субстанциализм, в параллель с этим, всегда монистичен. Ведь если помимо субстанции существует еще нечто иное, нельзя быть уверенным в том, что это иное не влияет на нее существенным образом.

Идеалистическая и материалистическая версии субстанциализма и, соответственно, монизма, думается, суть крайности, односторонности, частные случаи той онтологически верной философии, которая диалектически преодолевает оппозиции макро-

и микрокосма, телесного и душевного, материального и идеального. *Гилозоизм, очищенный от натуралистического редукционизма и пронизанный экзистенциальным пафосом, максимально приближен, пожалуй, к диалектическому архетипу. Встречным курсом к нему движется человек, ответственный перед самим собой и не забывающий о своих природных истоках*. Вспомним, философия и начинается, собственно, с гилозоистической картины мира, нарисованной ионийскими мыслителями. Идеализм (платонизм) и материализм (эпикуреизм — берущийся тут, что немаловажно, с определенными оговорками, позволяющими вынести за скобки представления «философа Сада» о природе как одушевленной реальности, объемлющей богов и людей, хотя сами эти «оговорки» могут быть истолкованы как остов космологической концепции, далекой от канона материализма) формируются как онтологические предпосылки резко обособляющихся друг от друга гносеологий — интеллектуального интуитивизма и сенсуализма, при возможном и желательном сопряжении которых отпадает нужда и в жестком размежевании обосновывающих их онтологий.

Сведение истории философии к борьбе материализма и идеализма — дань примитивному рассудочному бинаризму. Диалектическая мысль, как минимум триадическая по своей структуре, исключает деление метафизики на материализм и идеализм без остатка⁴. К тому же оппозиции реализма и номинализма, органицизма и механицизма, не говоря уж о конфронтирующих рефлексиях над столкновением бытия с небытием, не менее фундаментальны. Известный «основной вопрос философии» решают два метафизических ревизиониста. И в их споре идеализм выглядит предпочтительнее материализма, который не только десубстанциализирует идеальное, опуская его статус ниже черты атрибутивности, и превращает живую, многокрасочную *природу* в онтологически тощую *материю*, не менее абстрактную, чем спекулятивно выстроенная *абсолютная идея* или догматически постулированный *мировой дух*. Материализм есть очевидная мировоззренческая неудача, метафизический симулякр. Долго блуждая по проулкам истории к собственному архетипу, преодолевая стадии «наивности» и механицизма, возвышаясь до диалектического уровня, он поневоле субстанциализирует идеальное, вновь дрейфуя тем самым к гилозоистическому материку. *С концептуально строгим материализмом всегда так: его либо еще нет, либо уже нет*. В противовес ему и его идеалистическому конкуренту, гилозоистическая парадигма навеяна глубоким жизненным реализмом, и в то же время она по-настоящему романтична. Не отсылая человека в «бесконечный тупик» трансцендентного, она предлагает ему освоить загадочную сферу трансцендентального, постоянно усколь-

зающего от обыденного житейского опыта. С усилением религиозных мотивов гилозоизм приобретает черты пантеизма, хотя может обойтись вовсе без божественной инстанции, делая ставку на одушевленную природу, существенно отличную от рассудочно конструируемой материи. Единственное, в чем он действительно нуждается — если, конечно, не желает удовлетвориться тривиальным имманентизмом и намеревается все же вывести человека из-под всевластия природно-социальной субстанции, — так это в освоении идеи *подвижной иерархии*⁵, оберегающей философию от редуccionистского опрощения, и в сочленении с экзистенциализмом. В результате предписанных метафизических процедур монистическая установка вполне может быть сохранена. Более того, именно на этом пути она только и способна достичь своих высочайших образцов.

Давно и настойчиво отыскивает его русская философия. В.С. Соловьев от лица отечественного идеал-реализма утверждает: необходимо «решительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышление... суть отвлечения нашего ума, которые *сами по себе* существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье... мы скажем, что оно есть *жизнь*»⁶. Да и в русском марксизме, считает Б. Гройс, «"диалектически развивающаяся материя" есть, в некотором роде... и не Дух как субъект, и не материальный мир как объект, а нечто третье, что изнутри материально определяет их облик»⁷. Тут же приходит на память Э.В. Ильенков, выступивший против редуccion материальной реальности к совокупности ее отдельных конечных состояний и возложивший на мыслящую материю (человечество) ответственность за регенерацию космоса. И так, помимо всякого вычлняемого нами метафизического начала всегда обнаруживается другое, относительно ему противостоящее, подобное первому в своей отвлеченности, а также еще одно, концептуально более емкое, в котором два первых синтезируются. В онтическом пределе мы приходим к *сущему*, сопрягающему в себе единое и иное, становящееся и пребывающее, материальное и идеальное... Однако и сущее, являясь верховной онтической инстанцией, нуждается в аксиологическом и онтологическом оправдании бытием (ценнейшим или даже бесценным сущим), которым выступает жизнь или отдельные ее мгновения.

Претензии со стороны оппонентов к монистической методологии хорошо известны. Это, во-первых, отсутствие в ее арсенале исчерпывающих объяснений по поводу того, как из *единого* получается *иное*. Как материя, скажем, порождает сознание или, напротив, дух — земную твердь. С.Н. Булгаков, к примеру, пишет:

«Разум, стремясь к монизму, к логическому созиданию мира из себя, фактически совершает акт произвола, избирая из доступных для него опытных начал то или иное...»⁸. Стоит согласиться с этим упреком, сразу же уточнив, что он справедлив по отношению к любой методологической алгоритмике, не апеллирующей к сверхъестественной детерминации. Категориальные паллиативы чуда — «творение», «скачок», «эмержент» и т.п. — всегда содержательно не полны. То же самое характерно для «мутации», «трансформации» — любого понятия, обозначающего процесс и результат некоего качественного преобразования. И потому, заметим, космологические разногласия между креационизмом, теорией эманации (манifestации) и позитивистским эволюционизмом в границах «чистого разума» непреодолимы. Наскок на монизм в преимущественно аксиологической плоскости — добро и зло, дескать, вполне реальны, фундаментально отличаются друг от друга и непримиримы — содержит в себе свое онтологическое опровержение, вынуждающее критика в конце концов придавать добру и злу значение вселенских сил и выводить их из *одной* инстанции — сущего⁹.

Во-вторых, соперничающую сторону не устраивает монистический запрет на существование трансцендентной реальности, радикально запредельной по отношению к сущему, но способной якобы аксиологически и онтологически оправдать его. «*Монистическая непрерывность*, — негодует П.А. Флоренский, — таково знамя крамольного рассудка твари, отторгающегося от своего Начала и Корня и рассыпающегося в прах само-утверждения и само-уничтожения»¹⁰. Однако апология трансцендентного, свойственная религиозной и квазирелигиозной философии, по вполне понятным причинам не может быть безоглядной. Иначе Бог оказывается не-сущим, а земная жизнь — тотально безблагодатной. Строго трансцендентной по отношению к божественной реальности может быть, вероятно, только другая божественная реальность, как это имеет место в дуалистических доктринах манихейско-гностиического толка. Но тогда возникает вопрос об абсолютности каждой из этих метафизических единиц. Монотеизм, отстаивая трансцендентность Бога, надеется избежать дуалистической ереси указанием на его активность, обеспечивающую творение и спасение мира, и, возможно, на встречную активность верующего человека. Вследствие этого *трансцендентность* в религиозных авраамических доктринах всегда в той или иной степени подменяется *трансцендентальностью*, частичной запредельностью, которая, с одной стороны, вовсе не табуирована и в отвергающих креационизм диалектико-монистических концепциях, а с другой стороны — лишенная субстанциальной ткани и экзистенциального нерва, вполне способна привести к культу голого,

бессубъектного активизма, к почитанию анонимной интенциональности. Христианство пытается уберечься от такого опасного поворота предуведомлением, что Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен (в лице своей второй ипостаси или благодаря нетварным энергиям) человеческому миру.

Одна из интереснейших философских рефлексий над очерченной религиозной темой принадлежит С.Л. Франку. Согласно сформулированному им *антиномистическому монодуализму*, «в конечном итоге... логически раздельное, основанное на взаимном отрицании, вместе с тем внутренне слито... *одно не* есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте»¹¹. С помощью составного термина «монодуализм» отечественный мыслитель старается избежать обвинений в пантеистической ереси (как выясняется, тщетно) и категориально оттенить предустановленное Писанием и Преданием чудесное сочетание имманентности Творца миру (вытекающей из догмата вочеловечения Бога) с его трансцендентностью, причем такой, что и до творения, и после него, и вслед за обожением твари — в каждый момент времени и вечно — Бог самодостаточен, всеполон и разнотворен с поюсторонним миром. Первой частью терминованного слова С.Л. Франк напоминает не только о богочеловеческом пафосе христианства, но и об онтологической пропасти, разделяющей извечное Божественное *все* и то странное *ничто*, из которого Бог творит небесную и земную сферы. Впрочем, этот ветхозаветный и общеавраамический религиозный мотив не укладывается ни в одну философскую методологию и может быть «положен на ноты» только догматически. Вынесенный же на суд читателей «Непостижимого» диалектический изыск вполне способен настроить нас на волну *диамонизма*.

Справедлива претензия В.Ф. Асмуса, предъявляемая идеалистическим концепциям, тяготеющим «к универсальному монизму, к выведению всего многообразия... природной и социальной жизни из “абсолютного субъекта” (Фихте), из “абсолютного тождества” (Шеллинг), из “абсолютной идеи” (Гегель)»; все они без исключения «терпят крушение, упираясь в невозможность... показать, каким образом из “духа” может возникнуть то, что по сути уже не есть дух, т.е. природа»¹². Действительно, разрешая проблему происхождения земной тверди, спиритуалисты вольно или невольно обращаются за вспоможением к метафизическому скачку, когда пытаются аксиоматически выстроить креационистскую систему. Не обходится без него, конечно, и система эманации. Но она несомненно философичнее, диалектичнее своего конкурента, прибегающего к услугам онтологически сомнительного «нич-

то»: не то совечного Богу, не то — нет. Обычно сопровождающее теорию манифестации обвинение в антиперсонализме, в санкционируемом ею поглощении Божественной личности безличным космосом, парируется тем доводом, что и лик Творца, и внутренняя красота Природы открываются далеко не всякому страждущему, но отсюда еще не вытекает, что эти экзистенциалы отсутствуют вовсе в рассматриваемых реальностях.

В полемике с идеализмом и гилозоизмом материалистический монизм сталкивается с симметричными и концептуально куда более серьезными трудностями. Они инициируются известным ленинским определением материи, из которого так и не ясно, тождественна ли дефинируемая категория объективной реальности или только символически обозначает ее. Далее, приравнивая материю к объективной реальности и оправданно отличая последнюю от реальности субъективной, марксисты вынуждены признать понятие реальности более широким по сравнению с понятием материи. Выход из затруднения предлагается, по сути, софистический: категория «реальность», отождествляемая с категорией «существование», трактуется как производная (!) от категории «объективная реальность»¹³. Наконец, бросается в глаза гносеологическая акцентированность ленинского определения, в котором материя напрямую противопоставляется человеческой сенсорике, сознанию, психике. Попытки дополнить гносеологическую дефиницию онтологической ведут либо к восстановлению в правах субстанциального единства, ипостасной соразмерности материи и сознания, что сразу ставит материализм перед угрозой гилозоистически-пантеистической реставрации, либо оборачиваются девальвацией субстанционального содержания титульной категории. Ее уценка может быть самой разной: а) субстратной — когда материя редуцируется к механической совокупности единичных тел или понимается как пассивная, а то и потенциальная носительница всех качеств, актуализирующихся в массиве обособленных друг от друга вещей; б) реляционной — когда она низводится до системы связей и отношений глобального агрегата; в) активистской — когда материальная инстанция толкуется как способность к бесконечной череде трансформаций и преобразований мозаически-дробного мира, или того проще — подменяется понятиями движения, деятельности, практики. Монистические декларации материалистов зримо тускнеют на фоне любого отмеченного метафизического опрошения, так или иначе вбивающего дуалистический клин между отдельными сторонами материальной инстанции: субстратной, реляционной, энергийной.

В мировоззренческих дискуссиях с внешними оппонентами приверженцы материализма апеллируют, так или иначе, к гене-

тическому приоритету объективно наличествующей безжизненной реальности, пытаясь заручиться здесь поддержкой природоведения. В качестве образчика сошлемся на рассуждение В.И. Ленина: «Естествознание положительно утверждает (так ли уж положительно? — А.Ф.), что земля существовала в таком состоянии, когда ни человека, ни вообще какого бы то ни было живого существа на ней не было и быть не могло... Значит, не было ощущающей материи... Материя есть первичное, мысль, сознание, ощущение — продукт очень высокого развития. Такова материалистическая теория познания, на которой стихийно стоит естествознание»¹⁴. Скорее, тут речь идет все-таки о материалистической онтологии и космологии: материальная реальность, кардинально отличаясь от идеальной, бытийно возвышается над ней, подобно тому, как субстанция первенствует над акциденцией. Симптоматично, что классик марксизма на страницах книги позиционирует себя гносеологом: из нежелания, видимо, давать оппонентам лишний повод для обвинений в «догматизме» и «метафизичности». Числиться гносеологом, а не онтологом, в нововременном интеллектуальном сообществе гораздо выгоднее, «научнее», «прогрессивнее». Но возможна ли вообще философски корректная теория материальной субстанции? На какие существенные признаки исходной реальности она указывает?

Атрибутами материи ее поклонники называют: 1) объективность существования; 2) неисчерпаемость; 3) пространственно-временную безграничность; 4) способность к самодвижению, развитию; 5) способность воздействовать на органы чувств человека и, следовательно, восприниматься ими. Первые четыре признака нельзя с абсолютной надежностью ни подтвердить, ни опровергнуть опытным путем. Они, правда, могут вовсе не соотноситься с внешним опытом, выступая сугубо постулативными, интуитивно открывшимися положениями — что материалистам (как субстанциалистам) и надо честно признать. Пятое свойство непосредственно вплетено в эмпирический контекст и, вольно или невольно, втягивает в него обсуждение других упомянутых свойств материи. Очевидно, однако, что объективность существования чего бы то ни было, неисчерпаемость, пространственно-временная бесконечность и способность к развитию этого нечто принципиально не поддается сенсорному освоению и подтверждению ни индивидуальным, ни коллективным познающим субъектом. Внешними чувствами схватывается только ограниченная в пространстве и времени реальность. Ею может оказаться, конечно, фрагмент (проявление) материальной субстанции. Но рационально строго отличить его от куска материального субстрата представляется опять-таки невозможным.

С другой стороны, аксиоматические утверждения об объективности существования, неисчерпаемости, пространственно-временной бесконечности и способности к развитию вполне приложимы к описанию идеальной субстанции. По отношению к ее фрагментам (проявлениям), как и в материалистическом дискурсе, справедлив также тезис об их чувственной восприимчивости. Иначе говоря, все рассмотренные признаки специфицируют, собственно, не материальную (и не идеальную) субстанцию, а субстанцию как таковую. Она априори единственна, и потому опростетливо квалифицировать ее как чисто материальную или как чисто идеальную. Если же материя не субстанциальна, а субстратна, то метафизически глубокая и подлинно диалектическая философия в ней вовсе не нуждается. Гилозоистически трактуемая природа, ипостаси которой связаны между собой по принципу подвижной иерархии, представляется тогда онтологически, гносеологически и аксиологически куда более ценной. *Категория материи нужна поверхностно-феноменологической сциентистской философии для поддержания в ее приверженцах уверенности в объективности исследуемого ими предмета — на практике оказывающегося субстратной реальностью, соотносимой с обобщенным естественнонаучным опытом.* Именно с рубежа Нового времени, констатирует П.П. Гайденко, «метафизика природы превращается в *метафизику материи*». Отношение к такой заматеревшей природе «не случайно оказывается инструментально-техническим», потребительским¹⁵.

Серьезные затруднения материализм испытывает не только на стыке онтологии и гносеологии, но и на границе онтологии и аксиологии. Генетическое первенство исходной мертвой материи требует соответствующего аксиологического подтверждения, обязывает к доказательному провозглашению ее ценностью не менее высокой, чем более поздний по времени космос, что, надо сказать, далеко не очевидно. Ведь формы развивающейся материальной субстанции, следующие за первичной, простейшей из манифестируемых и осмысливаемых, рассматриваются материалистами чаще всего как более сложные. Подобной проблемы не возникает, кстати, ни в монотеизме — там заведомо онтологически первейшее (Бог) есть и аксиологически ценнейшее, ни в пантеизме — где обожествленная природа есть онтологический и аксиологический абсолют. Принимая канонику подвижной иерархии, отказываясь от жесткой бытийной и ценностной субординации состояний и фрагментов одушевленной природы, освобождается от очерченной проблемы и гилозоизм. Конкретнее это означает наделение природы личностными чертами — скажем, по примеру стойков, объявивших ее философствующим жи-

вым существом, на что теистическая и материалистическая ортодоксии никогда не решатся. Причем материализму тут тяжелее всего, потому как, согласимся с С.Н. Булгаковым, задача дедуцирования «сознания из не-сознания, субъекта из объекта неразрешима в несравненно большей мере, нежели обратная задача — постижения не-я из Я»¹⁶. Востребованная ныне концепция потенциализма, рекомендуемая, в частности, почитать субстанцию в любом ее состоянии по той причине, что каждая ее актуальная форма (включая примитивную) виртуально содержит в себе все другие формы (в том числе и совершенную), не может реально помочь линейной (в «спиралевидном» риторическом обрамлении) стратегии диамата. Его сторонники, держа в уме соблазнительную, казалось бы, идею поступательного восходящего движения, влекутся к дурной бесконечности. Именно там только и остается место для совершенного состояния материи, ибо в противном случае, располагая его в рамках некоего фиксированного временного отрезка, мы неизбежно девальвируем все прочие состояния материальной субстанции, включая и исходное, если, конечно, не сомкнем линию ее движения в кольцо (систему колец, шар).

Стремясь преодолеть вскрытую апорию, связанную с диссонансом онтически первейшего и аксиологически ценнейшего, материалистические монисты вынуждены модифицировать свою концепцию бытия. И вот уже Э.В. Ильенков — знаковая фигура советской философии — называет мышление не просто свойством высокоорганизованной материи, а атрибутом материальной субстанции как таковой. Однако ильенковская позиция столь же напоминает аутентичный материализм, сколь и Спинозизм (экзистенциально минимизированный пантеизм), в котором, как известно, человек — не ипостась, не атрибут — всего лишь модус поглощающей его творящей и несотворенной реальности. У того же автора читаем: «Диалектико-материалистическая философия своим пониманием субстанции развивает плодотворные традиции Спинозы и Гегеля... Субъект, наделенный сознанием и волей, т.е. личность, тут понимается как модус... всеобщей субстанции, как способ ее саморазличения, как ее представитель и лишь постольку — как субъект»¹⁷. Впечатляюще космологические выводы Э.В. Ильенкова: «...гибель мыслящей материи (человечества. — А.Ф.) с необходимостью связана с процессом превращения остывающей материи межзвездных пространств в раскаленную туманность и является необходимым фактором этого последнего процесса... Мыслящий дух при этом жертвует самим собой... Но его самопожертвование совершается во имя долга перед матерью-природой»¹⁸. По сути, речь идет о заранее просчитанном, законосообразном (и оттого уже вызывающем подозрение) коллектив-

ном самоубийстве, подменяющем собой подвиг личного самопожертвования — поступок, логически никак не оправдываемый, но и не опровергаемый, не нуждающийся ни в какой рассудочной апологии, а потому навеки защищенный от кривотолков и наветов «здравомыслящей публики».

Фигура человека как объекта методологических выкладок имеет для философа первостепенное значение. Интеллектуалу-диалектику трудно удовлетвориться религиозной, библейской антропологией, непременно предполагающей человеческое оправдание Бога. И дело не столько в том, что ни один из исторически конкретных вариантов теодицеи не является надежным, сколько в том, что исчерпывающая ее версия в устах тварного существа выглядела бы насмешкой над существом нетварным, узурпацией прав этого высшего существа и, скорее, не оправдательным, а обвинительным приговором.

Впрочем, и материалистическая трактовка человека содержит немало серьезных изъянов. Весомый аргумент против нее выдвинул некогда В.С. Соловьев, обративший внимание на аксиологическую шаткость критикуемой теории и ернически изрекший приблизительно следующее: «Человек произошел от обезьяны — так возлюбим друг друга!». К этому доводу в полемике с философским материализмом прибегали позднее Н.А. Бердяев и Б.П. Вышеславцев. Его первоисточник обнаружен В.В. Саповым в статье В.С. Соловьева «Византизм и Россия». Действительно, смешно взывать к совести индивидуума, имеющего пращуром питекантропа. Если, конечно, не перетолковать теологический постулат и не заменить всемогущего Бога всемогущей Эволюцией или Историей, что чаще всего и наблюдается в материалистических концепциях. Но тогда необъяснимым оказывается «зверское» отношение людей к своим соплеменникам — феномен пытки, до чего не опускается ни одно животное, будь оно хищным или травоядным.

Спору нет, шимпанзе — симпатичное существо, но выводить свою родословную из ей подобных все же не хочется. Философ, в отличие от ученого, имеет право на это «не хочу». Но и оставшись в научном формате, мы никогда не будем располагать достаточным логическим основанием для безоговорочного принятия симиальной (происхождения человека от обезьяны) доктрины. Даже те, кто удовлетворяется эмпирико-индуктивными доводами, вынуждены озаботиться объяснением неутешительных для дарвинистов фактов. «В соответствии с наблюдениями палеонтологов, — отмечает Р.Л. Томпсон, — обнаруживаемые в окаменелостях отпечатки различных видов растений и животных сменяют друг друга внезапно, без плавного перехода. Находимые в пределах каждого геологического пласта отпечатки одного и того же вида ос-

таются практически неизменными. Таким образом, исследования окаменелостей свидетельствуют против концепции постепенного перехода от одного вида к другому», выдвинутой в свое время Ч. Дарвином¹⁹. Сомневающиеся в эвристической полноте эмпирико-индуктивной методологии выскажутся еще резче: дарвинисты до окончания века обречены искать недостающее звено, которое плавно (без скачков) связало бы собственно человека с обезьяночеловеком. Равно нелепо, впрочем, заботиться об отыскании решающих рациональных доказательств инопланетного или божественного истоков антропогенеза. Отказ от симиальной гипотезы отнюдь не означает автоматического принятия гипотез транскосмического или вовсе сверхъестественного происхождения Номо Номо. Отвергается лишь *линейно*-монистическая интерпретация развития природного мира, утверждающая, с опорой на дарвинизм (и в противовес номогенезу по Л.С. Бергу, например), что любой биологический вид в силу непосредственной или опосредованной генетической связи может быть соединен с любым другим видом непрерывной эволюционной кривой. Перейти пропасти, разделяющие крупные природные и культурные таксоны, думается, невозможно. Разве что перепрыгнуть через них. А может, и не стоит «скакать козлом», надменно выдавая судорожные конвульсии за грациозное эволюционное парение над *всем* многообразием живых видов?! Постараемся просто соседствовать среди них, на прямой вопрос, к кому мы ближе, к ангелу или к зверю, недвусмысленно отвечая: конечно, к зверю. К всепорождающей Природе — с ее удачами и неудачами, и причудливой (с лакунами) структурой — не к эфемерно-черствой материи и не к приторно-пресному духу.

От спиритуалистов защитимся вариацией на «эротический аргумент» Э.М. Сиорана (Чорана): «Смех в самый разгар сладострастных стонов — вот единственный способ поспорить с зовом крови, с торжеством биологии»²⁰. Ну, рассмеяться в такой момент — еще возможно. А как насчет того, чтобы, одухотворившись, смиренно потупить взор?! У каждого есть возможность заглянуть в сокровенные уголки своей памяти или провести любопытный эксперимент в ближайшее подходящее время. Спиритуалистам — удачи!

Возвращаясь к материализму, усомнимся, помимо прочего, в его способности убедительно разъяснить, почему человек, эмоционально уравновешенный, не находящийся в состоянии аффекта (да и насколько строги критериальные признаки подобного состояния?), зачастую поступает не только вопреки здравому смыслу, но и вопреки инстинктам самосохранения и продолжения рода. Иначе говоря, те случаи, когда и животная его природа, и развившееся (допустим, что так оно и есть) на ее основе *ratio*

уходят на второй план в мотивации нашего поведения, а на первом плане оказывается человеческое своеобразие, упрямство, весь загадочный экзистенциальный резервуар. «Человек, — тонко подметил Ф.М. Достоевский, — всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и *положительно должно*... Человеку надо — одного только *самостоятельного* хотенья, чего бы эта самостоятельность ему ни стоила и к чему бы ни привела»²¹. Пусть мне будет хуже, но я все равно сделаю так, как я хочу, — таково кредо живущего в мире людей. И уж, повторимся, абсолютно не вписывается в материалистические выкладки, свободные от мистифицированного историзма и банальностей «разумного эгоизма», появление доброй воли экзистирующего индивидуума. Откуда она берется в существе, вышедшем из звероподобного состояния, в *закономерном* продукте эволюционного процесса, *случайно* начавшегося в атомарно-молекулярном бульоне не ощущающей себя материи? Другое дело, если особую душевность, т.е. собственно человечность, это существо черпает из кладезей живой Природы, которая, однако, отнюдь не только и не всегда благодатна. Вследствие чего обожествление, идеализация рода Номо Номо — шаг весьма опрометчивый. Впрочем, как и огульное очернительство сообщества людей, приписывание им «первородного греха».

Еще одна, третья, претензия к монистической методологии связана с тем, что ее оппонентов настораживает или просто пугает предполагаемое ими у конкурента безусловное или преимущественное преобладание *единого* над *множественным*, не допускающее онтологического и аксиологического равновесия этих начал. Таково, в частности, мнение С.С. Хоружего, сложившееся в результате обстоятельного анализа исторически реализовавшихся версий философы всеединства²². Схожий вердикт вынесен А.Н. Чанышевым. Мировоззренческий тоталитаризм коренится, на его взгляд, «во всяком философском монизме... когда все сущее сводится к единому началу, к единому субстрату, к единой субстанции (“вода” Фалеса, “огонь” Гераклита, “бытие” Парменида, “субстанция” Спинозы, “абсолютная идея” Гегеля...). В древнегреческой философии тоталитарное мировоззрение нашло свое наивысшее выражение в неоплатонизме с его сверхбытийным и сверхпонятийным “единым”...»²³.

Высказанные опасения небеспочвенны, если иметь в виду только «логический», однонаправленный, иерархически жесткий монизм. Действительно, когда одна из двух или нескольких соотносимых инстанций повсеместно, ежесекундно и вечно выше другой, бессмысленно дебатировать вопрос об их равноценнос-

ти. Мы попадаем в матрицу платоновского *целого*, которое существенно примитивнее, вульгарнее *единого*. По Платону, единое соразмерно своим фрагментам, будучи не больше и не меньше каждого из них. Целое больше любой своей части и любой совокупности своих частей. Последние в общем случае не равны между собой (они занимают различное положение в иерархически организованной структуре и выполняют разные функции) и неравноценны в положительном смысле. Причем их самостоятельная значимость вторична по сравнению с той, которую они получают от объемлющего их целого. Только в редчайших случаях, как бы по милости деспота, части охватываются им равномерно. В остальных контекстах аксиологическая равнозначность частей имеет исключительно негативный смысл: все они одинаковы перед целым в своей ущербности, неполноценности.

Плюралистический проект, замахивающийся на уничтожение этого рабского равенства, направляет нас... из одного метафизического тупика в другой. Отдавая безоговорочное предпочтение множественному, плюрализм разрушает не только экспансионистски охватывающее части целое, но и самоотверженно пронизывающее свои фрагменты единое. Тем самым исчезает почва для какого бы то ни было сопоставления отдельных элементов сущего друг с другом. Мы не в состоянии тогда сказать: равны они между собой или не равны, положительно равноценны или неравноценны. Доподлинно известно лишь, что каждый отдельный элемент сам по себе весомее ситуативно складывающегося конгломерата элементов, равного сумме умаленных взаимодействием между собой его составляющих.

Подвижно-иерархический, собственно диалектический монизм, опирающийся на идею платоновского единого, выгодно отличается от своих механистических искажений: а) иерархически однонаправленного, закоснелого монизма, передаваемого взаимоотношением целого и частей, б) плюрализма, с фигурирующими в нем онтологическими симулякрами, в) антитетического, но не диалектического дуализма. В искомом методологическом формате человек бытийно и ценностно «в конечном итоге» не больше и не меньше природно-социальной субстанции, событийно становясь и оказываясь то больше, то меньше ее. Возвыситься над *всем* экзистирующий индивидуум может различными путями. Он способен обаять мир душой. Покорить силой воли, ума, подручных средств. Сегодня, например, человек получил техническую возможность полностью уничтожить все живое на Земле. И с опасностью геростратовского зуда нельзя не считаться. Сомнительна, впрочем, и диаметрально противоположная — нарочито «спасительская» — поведенческая установка. В защитниках человечества

сейчас ходят все больше суперменистые голливудские пустышки и лицедействующие политиканы. Как тут не вспомнить совет А.И. Герцена: «Когда бы люди захотели вместо того, чтоб спасти мир, спасти себя, вместо того, чтоб освободить человечество, себя освободить, — как много бы они сделали для спасения мира и для освобождения человечества»²⁴. С подачи Ф.М. Достоевского известен и «кирилловский синдром»: самоубийством выказать непокорность и страшную свободу свою. Далее, с большей или меньшей долей цинизма можно презреть мир. Наконец, ответственно отрешиться от него, отвечая на вызовы времени, места и обстоятельств экзистенциальной правкой парадоксального «и да, и нет».

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Фрейденберг О.М. Образ и понятие // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. — М.: Восточная литература, 1998. — С. 332.
- ² Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. — С. 148.
- ³ Гайденок П.П. Бытие и разум // Вопросы философии. 1997. № 7. — С. 123.
- ⁴ См., в частности: Соколов В.В. Историческое введение в философию: История философии по эпохам и проблемам. — М.: Академический Проект, 2004. — С. 167 — 168.
- ⁵ Об идее *подвижной иерархии* подробнее см.: Фатенков А.Н. Идея подвижной иерархии // Человек. 2007. № 2; Фатенков А.Н. К онтологическим истокам идеи подвижной иерархии // Вопросы философии. 2008. № 5.
- ⁶ Соловьев В.С. На пути к истинной философии // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 330.
- ⁷ Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. — С. 58.
- ⁸ Булгаков С.Н. Трагедия философии (Философия и догмат) // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 316.
- ⁹ Ср.: Хвостов В.М. Плюралистическое мировосприятие // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. IV (109). — С. 362, 391.
- ¹⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Соч. Т. I (1). — М.: Правда, 1990. — С. 65.
- ¹¹ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. — М.: Правда, 1990. — С. 315.
- ¹² Асмус В.Ф. Маркс и буржуазный историзм // Асмус В.Ф. Избр. филос. труды. Т. 2. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971. — С. 440.
- ¹³ См.: Орлов В.В. Материя, развитие, человек. — Пермь: Изд-во Пермского гос. ун-та, 1974. — С. 11.
- ¹⁴ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм: Критич. заметки об одной реакционной философии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. — М.: Политиздат, 1968. — С. 71 — 72.
- ¹⁵ Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — С. 247.

- ¹⁶ Булгаков С.Н. Трагедия философии. — С. 385.
- ¹⁷ Ильенков Э.В. Субстанция // Ильенков Э.В. Философия и культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 343.
- ¹⁸ Ильенков Э.В. Космология духа // Ильенков Э.В. Философия и культура. — С. 430 — 431.
- ¹⁹ Томпсон Р.Л. Механистическая и немеханистическая наука / Пер. с англ. Р. Волошина. — М.: Философская книга, 1998. — С. 225.
- ²⁰ Сиоран Э.М. Горькие силлогизмы / Пер. с франц. А.Г. Головиной, В.В. Никитина. — М.: Алгоритм; Эксмо, 2008. — С. 114.
- ²¹ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Т. 4. — Л., 1989. — С. 469 — 470.
- ²² См.: Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: Алетейя, 1994. — С. 45 — 46.
- ²³ Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. — М.: Высш. шк., 1991. — С. 142.
- ²⁴ Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 6. — М.: Изд-во АН СССР, 1955. — С. 119.

Аннотация

С опорой на идею подвижной иерархии, в сопряжении гилозоизма и экзистенциализма выстраивается обоснование монистической методологии. Рассматриваются и снимаются известные возражения против нее.

Ключевые слова:

монизм, гилозоизм, экзистенциализм, подвижная иерархия, единое.

Summary

With sticking on the idea of moving hierarchy, in correlation of hylozoism and existentialism justification of monistic methodology is built-up. Known objections against it are both regarded and disregarded.

Keywords:

monism, hylozoism, existentialism, moving hierarchy, unity.

Философия цифрового мира

ВИРТУОЛОГИЯ. ОНТО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

А.В. ЮХВИД

Виртуология. Изучение виртуальных процессов представляет собой очень актуальную и важную научную задачу, поскольку оно дает адекватное понимание нашей сегодняшней реальности информационного общества и открывает возможности для ее осмысленного и целенаправленного развития. Автор статьи уже много лет занимается изучением виртуальных процессов в рамках разработки философско-методологической концепции нового междисциплинарного научного направления — виртуологии.

Исследовательское поле виртуологии является весьма обширным. Поэтому для данной статьи был выбран один из разделов виртуологии, связанный с онто-философскими аспектами применения компьютерных виртуальных технологий.

Компьютерные виртуальные технологии. Над разработкой и созданием компьютерных виртуальных технологий работают многие зарубежные университеты, лаборатории, исследовательские центры и фирмы. Ими создано около двух десятков наименований компьютерных виртуальных технологий, уже в пятом — шестом поколении. Среди них: виртуальные шлемы, виртуальные очки, виртуальные перчатки, виртуальные костюмы, трекеры, устройства формирования запахов, устройства контактного воздействия, устройства силовой обратной связи, многопользовательские системы виртуальной реальности, а также много других оригинальных устройств.

Основная задача этого направления — существенное расширение спектра человеческих возможностей, которая решается путем конвергенции компьютерных виртуальных технологий с человеком, слиянии их в единый конгломерат, способный выполнять такие задачи, которые человек, или компьютер, запрограммированный человеком, решить не в состоянии. Местом выполнения таких задач является компьютерная виртуальная реальность. Результаты их решения переносятся в физический мир либо в самом процессе решения — с помощью робототехники, либо позже — самим человеком.

Благодаря использованию компьютерных виртуальных технологий человек обретает особенные возможности зрения, слуха, обоняния, осязания и вкуса; новые физические, интеллектуаль-

ные и творческие возможности; неклассические возможности перемещения в пространстве и во времени, а также много других возможностей.

Основные свойства компьютерных виртуальных технологий. Основными свойствами компьютерных виртуальных технологий являются иммерсивность и интерактивность. Наличие этих свойств является необходимым и достаточным условием принадлежности технических устройств к типу компьютерных виртуальных технологий.

Свойство иммерсивности заключается в том, что пользователь погружается в киберпространство, воспринимает себя и видимые им объекты его частью. Возможны три формы иммерсии: прямая, опосредованная и зеркальная, когда пользователь, соответственно, чувствует себя частью виртуального мира, видит в виртуальном мире себя или часть своего тела или видит виртуальный мир и самого себя как бы в зеркале¹.

Свойство интерактивности заключается в возможности взаимодействия пользователя с объектами киберпространства для реализации функций, предусмотренных компьютерной программой, загруженной в компьютерную виртуальную систему. Интерактивность проявляется в форме: собственного движения в киберпространстве, взаимодействии с объектами киберпространства, воздействии компьютерных виртуальных объектов на пользователя. Важной особенностью интерактивности в компьютерной виртуальной системе является реальное время действия².

Компьютерные виртуальные технологии и компьютерное виртуальное тело. Для погружения пользователя в киберпространство и оперирования его объектами, ему необходимо *компьютерное виртуальное тело*, соответствующее данному типу киберпространства. Такое тело создается программистом в рамках программного обеспечения, предназначенного для выполнения соответствующих задач. Функция компьютерных виртуальных технологий, предоставляющая пользователю возможность сменить тело в киберпространстве, называется перевоплощением.

Компьютерное виртуальное тело непосредственно связано с физическим телом человека. Например, движение рукой или ногой в физическом мире порождает аналогичное движение руки или ноги компьютерного виртуального тела в киберпространстве. Пользователь ощущает компьютерное виртуальное тело в качестве своего собственного, может видеть и чувствовать его. Оно делает пользователя полноценным субъектом киберпространства.

Компьютерное виртуальное тело может иметь схожие параметры с физическим телом пользователя, либо отличаться от него, в зависимости от типа выполняемых задач. Например, когда пользователю необходимо выполнять задачи, схожие с теми, которые он вы-

полняет в мире физическом, или чтобы субъекты киберпространства идентифицировали его именно с тем человеком, кем он является в мире физическом, компьютерное виртуальное тело может иметь параметры, схожие с параметрами тела физического. В качестве примера такой задачи может выступать общение с другими пользователями в киберпространстве, которые физически находятся в разных странах, в рамках проведения деловых переговоров.

Напротив, когда человеку необходимо выполнять нестандартные задачи, с которыми он никогда не сталкивался в физическом мире, компьютерное виртуальное тело может и отличаться от физического тела человека. Например, когда пользователю необходимо понять, что чувствует птица при полете и как она ощущает себя среди себе подобных, программист создает для пользователя компьютерное виртуальное тело птицы.

Компьютерные виртуальные технологии, сенсорное восприятие человека и проблема синтетичности киберпространства. В ключе понимания сути компьютерных виртуальных технологий, очень важен тезис М. Маклюэна, высказанный им еще в 60 – 70 годах XX в., о возможности расширения и продолжения нервной системы человека электронными медиа³. Также очень интересны догадки М. Маклюэна и Т. Лири, что именно коммуникация на уровне электронных (электрических) импульсов является естественной средой обитания человеческого мозга, в обыденном опыте ограничиваемого лишь сенсорными данными, поступающими по строго обособленным друг от друга каналам пяти органов чувств в аппарате восприятия человека⁴.

Само киберпространство является синтетичным по своей структуре. Оно имеет визуальную, акустическую, тактильную, обонятельную и вкусовую составляющие, которые в комплексе и образуют его. Пользователь с помощью соответствующих компьютерных виртуальных устройств может воспринимать каждую из этих составляющих в отдельности, отключив остальные, использовать одновременно некоторые из них, или все вместе. В этом случае киберпространство является полным или неполным сенсорным аналогом физического мира.

Также программистом может быть смоделирован виртуальный орган чувств, которым человек не обладает в физическом мире, и ему может быть дано соответствующее поле восприятия в киберпространстве. Такими органами могут быть, например, дополнительный глаз, видящий на сверхбольшие расстояния; органы, отвечающие за возможность предсказания будущего, перемещения в пространстве и во времени и др. В этом случае киберпространство значительно превосходит уровень поля сенсорности физического мира.

Компьютерные виртуальные технологии и проблема взаимодействия физической реальности с киберпространством. Человек может воздействовать на киберпространство и его отдельные элементы из физической реальности с помощью компьютерных виртуальных технологий. Он может изменять, уничтожать и создавать новые элементы киберпространства. Это происходит, например, в процессе объемного компьютерного моделирования новых зданий, самолетов, автомобилей и т.д. с применением компьютерных виртуальных технологий.

И наоборот, с помощью компьютерных виртуальных технологий человек может из киберпространства воздействовать на объекты физического мира, используя для этого роботы – манипуляторы, которые повторяют каждое действие человека над объектами физического мира, сделанные им над их компьютерными аналогами в киберпространстве. Это возможно в случае проведения хирургических операций с применением компьютерных виртуальных технологий и роботов – манипуляторов, а также во многих других случаях.

Компьютерные виртуальные технологии и явление ковиртуальности. Компьютерные виртуальные технологии дают возможность погружаться в киберпространство, воспринимать и познавать его, а также действовать в нем неограниченному количеству пользователей. Это функция компьютерных виртуальных технологий может быть названа *компьютерной ковиртуальностью*. Сам термин «ковиртуальность» был введен Н.А. Носовым в его концепции психологических виртуальных реальностей и обозначает возможность погружения в психологическую виртуальную реальность больше чем одного человека и возможность их взаимодействия в этой реальности друг с другом⁵.

Это свойство компьютерных виртуальных технологий является решающим для их использования во многих сферах, где в киберпространство необходимо погрузить больше, чем одного пользователя. Такими сферами являются коммуникация, образование, проектирование, презентации и многие другие.

Компьютерные виртуальные технологии и проблема пространства – времени. Компьютерные виртуальные технологии меняют наши представления о некоторых понятиях и явлениях, в частности, меняют представление о пространстве, о существовании. Если раньше человек мог присутствовать только в одной точке пространства – там, где находится его тело в данный момент времени, то с развитием технических средств человек смог распространиться в пространстве и во времени. Конечно, технологии, помогающие человеку «распространить» себя, существовали и раньше, и именно они во многом определили развитие человеческой цивилизации.

Например, изобретение письменности дало возможность передавать знания потомкам, «общаться» с людьми, жившими много лет назад. Технология письма как бы продлевала существование человека во времени. Позднее, когда был изобретен телефон, человек смог «частично» присутствовать в другом месте, производя эффект своими словами.

Сегодня развитие компьютерных технологий виртуальной реальности дает человеку возможность одновременного присутствия в нескольких местах. Например, человек может находиться в своем кабинете, разговаривать с подчиненными, и одновременно видеть, что происходит на экспериментальном полигоне, производить какие-то действия в пространственно удаленной точке, управляя движениями робота и т.п.⁶

Также с помощью компьютерных виртуальных технологий человек может перемещаться не только в пространстве, но и во времени. Например, человек может погрузиться во фрагмент прошлого, объемный виртуальный аналог которого записан в компьютере. Также он может погрузиться и в будущее. Это возможно в случае, когда человек присутствует в компьютерном виртуальном аналоге еще не созданных в материале самолета, здания и др., а также во многих других ситуациях.

Компьютерные виртуальные технологии и субъекты киберпространства. Субъекты киберпространства могут быть *естественные и искусственные*. *Естественные субъекты киберпространства* – это субъекты физического мира, использующие компьютерные виртуальные технологии для погружения в киберпространство и облакающиеся в компьютерное виртуальное тело для выполнения соответствующих задач. *Искусственные субъекты киберпространства* – это субъекты, созданные разработчиками как составная часть киберпространства и действующая по законам данного киберпространства, заложенным в них.

Субъекты киберпространства могут взаимодействовать и общаться друг с другом и выполнять все виды деятельности, возможные в физическом мире, а также те ее виды, которые в физическом мире недостижимы.

В связи с вышеизложенным, вполне закономерно постановка вопроса об этичности и правовых аспектах психологических исследований, проводимых с использованием естественных и искусственных субъектов в киберпространстве.

Компьютерные виртуальные технологии и искусственный интеллект. Первые работы по созданию искусственного интеллекта велись с учетом предпосылки, что человек не может мыслить без мозга, но может создать искусственный мозг, который будет мыслить без человека. Десятилетиями ученые, которые исследу-

ют проблему искусственного интеллекта, пытаются разработать компьютер, обладающий умственными способностями и здравым смыслом. В 1950 году Алан Тьюринг сформулировал постулат (впоследствии его назвали “тестом Тьюринга”): если вы беседуете с человеком и с компьютером, не видя ни того, ни другого, и при этом не уверены, кто из них кто, значит, у этой машины действительно есть разум⁷.

Все прогнозы относительно создания такого компьютера оказались чрезмерно оптимистичными. Даже простейшие тесты на обучаемость пока не под силу самым мощным компьютерам мира. И если машины иногда кажутся нам разумными, то лишь потому, что они специально запрограммированы на решение какой-то задачи совершенно прямолинейно, в соответствии с четко определенным алгоритмом. Например, компьютеры, играющие в шахматы на уровне гроссмейстера, в поисках верного хода, по сути, просто перебирают миллионы его вариантов.

На сегодняшний день очевидно, что проблема создания искусственного интеллекта в целом в ближайшее время не будет решена. Билл Гейтс, президент корпорации «Microsoft» уверен, что со временем появятся программы с элементами искусственного интеллекта, но при его жизни этого явно не произойдет⁸. Иван Григорьевич Корсунцев, доктор философских наук, проректор ИПК госслужащих Российской академии госслужбы при Президенте РФ, считает, что создание искусственного интеллекта в форме искусственных субъектов в физической реальности станет возможно лишь через 200 – 300 лет⁹.

Стоит отметить, что направление, связанное с разработкой и созданием компьютерных виртуальных технологий, коренным образом отличается от направления по созданию искусственного интеллекта. Компьютерные виртуальные технологии и человек образуют единый конгломерат, который выполняет те или иные задачи. В проблеме же искусственного интеллекта компьютер должен выполнять задачу не вместе с человеком, а вместо него.

И тем не менее, проблемы компьютерных виртуальных технологий и искусственного интеллекта связаны друг с другом через проблему искусственного субъекта. Искусственный субъект в киберпространстве является “воплощенным” аспектом проблемы искусственного интеллекта. Дальнейшая работа в этом направлении может привести к полному решению проблемы искусственного интеллекта.

Компьютерные виртуальные технологии и проблема творческой личности. Проблема творческой личности в контексте философского анализа компьютерных виртуальных технологий может быть рассмотрена на двух уровнях.

Во-первых, когда разработчик создает киберпространство и его субъектов, он выступает в качестве творца данного киберпространства и несет полную ответственность за происходящие там процессы. Киберпространство создается им по заранее разработанному плану и после его создания функционирует и развивается по заложенным в него законам.

Во-вторых, естественные и искусственные субъекты киберпространства также выступают в роли творческих личностей и создают в киберпространстве свои виртуальные миры – литературные, социальные и др.

Таким образом, можно сделать вывод, что киберпространство имеет многоуровневую структуру. Причиной зарождения каждого следующего уровня киберпространства является творческая личность, находящаяся на его предыдущем уровне.

Компьютерные виртуальные технологии и возможность самостоятельных действий в киберпространстве. С точки зрения философии, наиболее интересной возможностью компьютерных виртуальных технологий для человека, погрузившегося в киберпространство, является возможность не только наблюдать и переживать, но и самому включиться в действие, причем вполне реально, с точки зрения восприятия человека¹⁰. Эта возможность является весьма полезной для решения многих задач. В качестве примера можно привести класс задач, связанных с обучением.

Использование компьютерных виртуальных технологий может оказывать действительное, актуальное влияние на природную реальность. Перенос чего-либо (знаний, умений, нового опыта и т.д.) из одной реальности в другую может играть большую роль в развитии, становлении человека.

В киберпространстве можно столкнуться с новыми ситуациями, событиями и явлениями, например, оказаться в сложной, экстремальной ситуации; можно научиться чему-либо (плавать, водить самолет, кататься на горных лыжах и т.д.); киберпространство может расширить границы восприятия нами мира, вооружив нас особенными способностями видеть, слышать и т.д. Киберпространство дает возможность по-новому взглянуть на мир, например, увидеть его глазами детей или животных, почувствовать себя птицей, летящей по небу и пр.¹¹

Компьютерные виртуальные технологии и возможность повтора. Влияние опыта, выносимого человеком из киберпространства в природный мир, судя по всему, весьма неоднозначно. В киберпространстве границы мира раздвигаются, мир перестает быть серьезной преградой, ведь в киберпространстве все можно переиграть, начать заново. С помощью компьютерных виртуальных технологий можно много раз проигрывать ту или иную ситуацию начерно, не

торопясь «прожить ее набело». Из киберпространства всегда можно выйти и начать все сначала. Ценность жизни снижается, так как в виртуальной реальности нет физической смерти — этой границы и мерила нашего существования. Вообще возможность «перезагрузки» весьма существенна для понимания специфики компьютерных виртуальных технологий. Подобный эффект, с одной стороны, может в какой-то мере обесценивать жизнь, снижать ценность объектов и субъектов виртуального мира, и это мироощущение, по всей видимости, может переноситься и на мир константный. С другой стороны, у «свойства перезагрузки» есть множество практически полезных следствий. Оно может использоваться для того, чтобы помочь людям преодолевать комплексы, зависимости и страхи. В киберпространстве можно пробовать делать что-либо еще и еще, не боясь ошибиться. Кроме того, снижение ценности объектов киберпространства, понимание того, что все они — лишь иллюзия, провоцирует людей творить, пробовать, исследовать, не боясь испортить, сломать ту или иную вещь. Киберпространство можно свободно изменять, и это очень стимулирует творческие способности.

Компьютерные виртуальные технологии и проблемы рождения и смерти в киберпространстве. Пользователь, первый раз погрузившийся в некоторое киберпространство, *рождается* для него, так как до этого не пребывал в нем. Для других субъектов данного киберпространства это может выглядеть как рождение младенца, если предполагается эксперимент по развитию человека или непосредственное, в некотором смысле «магическое» появление в некоторой пространственно-временной точке киберпространства человека, имеющего определенный возраст. Для искусственного субъекта киберпространства это может выглядеть аналогичным образом.

Поскольку время в киберпространстве свое, то за много лет, проведенных пользователем в киберпространстве, в физическом мире может пройти всего несколько минут. Переход из киберпространства в физический мир может восприниматься субъектами данного киберпространства как *смерть*, или «магическое» исчезновение.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что изучение природы компьютерных виртуальных технологий крайне актуально и перспективно для современной философской науки, поскольку оно дает возможность по-новому подойти к рассмотрению многих вечных философских проблем — бытия, сознания, человека, реальности, пространства, времени и многих других. Это находит отражение в изучении проблематики компьютерных виртуальных технологий на стыке с проблемами компьютерного виртуального тела, сенсорного восприятия человека, синтетичности киберпространства, взаимодействия физической реальности с киберпространством, явления компьютерной ковиртуальности,

отличия киберпространства от природного мира, пространства и времени в киберпространстве, субъектов киберпространства, искусственного интеллекта, творческой личности, самостоятельных действий в киберпространстве, возможности повтора в киберпространстве, рождения и смерти в киберпространстве и др.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Бабенко В.С.* Размышления о виртуальной реальности / Технологии виртуальной реальности. Состояние и тенденции развития / Под ред. Н.А. Носова. — М.: ИТАР-ТАСС, 1996. — С. 113.
- ² См. там же. — С. 113.
- ³ См.: *McLuhan M.* Understanding Media: The Extensions of Man. — N. Y.: McGraw — Hill, 1964.
- ⁴ См.: *Leary T.* Chaos & Cyberculture. — Berkley: Ronin Publishing, 1994.
- ⁵ См.: *Носов Н.А.* Словарь виртуальных терминов. Тр. лаборатории виртуалистики. Вып. 7. — М., 2000. — С. 25.
- ⁶ См.: *Ковалевская Е.В.* Компьютерные виртуальные реальности: некоторые философские аспекты // Виртуальные реальности. Тр. лаборатории виртуалистики. — Вып. 4. — М., 1998. — С. 37 — 43.
- ⁷ См.: *Turing H.D.* Computer machinery and intelligence. — N. Y., 1950.
- ⁸ См.: *Гейтс Б.* Дорога в будущее. — М.: Русская редакция, 1996. — С. 264 — 265.
- ⁹ См.: *Корсунцев И.Г.* Субъект и виртуальная реальность. — М., 1998. — С. 150.
- ¹⁰ См.: *Розин В.М.* Виртуальная реальность как форма современного дискурса // Виртуальная реальность: Философские и психологические проблемы. — М., 1997. — С. 56 — 64.
- ¹¹ См.: *Ковалевская Е.В.* Компьютерные виртуальные реальности: некоторые философские аспекты.

Аннотация

В данной статье автор излагает концептуальные и онто-философские аспекты виртуологии — нового научного направления, задачей которого является комплексное изучение виртуальной проблематики с выделением ее общей философии, структуры, теоретического и практического ядра, направлений исследования. В рамках этого направления виртуальная проблематика рассматривается на трех проблемных уровнях — виртуальность, виртуальная реальность и виртуальные технологии.

Ключевые слова:

Виртуология, виртуальность, виртуальная реальность, виртуальные технологии, компьютерные виртуальные технологии.

Summary

In this article the author opens conceptual and onto-philosophical aspects of virtuology — the new scientific direction which problem is complex studying of a virtual problematics with allocation of its general philosophy, structures, a theoretical and practical kernel, research directions. Within the limits of this direction the virtual problematics is considered at three problem levels — virtuality, a virtual reality and virtual technologies.

Keywords:

virtuology, virtuality, a virtual reality, virtual technologies, computer virtual technologies.

ПАРАЛЛЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ: ЧЕЛОВЕК В ИНТЕРНЕТЕ*

С.А. КОРОЛЕВ

Человеческая жизнь имеет несколько измерений. Не претендуя на глубокую и всестороннюю теоретизацию, отметим два фундаментальных среза, две составляющие, две «половинки» жизни человека: обыденную, рутинную, полуавтоматическую, ежедневное, ежемесячное, ежегодное повторение привычных, стандартных действий и манипуляций, то, что принято связывать с понятием *повседневность*, и экзистенциальную, связанную с проявлением глубинной сущности человека как «социального животного» и выражением индивидуальности каждого конкретного субъекта.

Разумеется, подобное деление является очень условным. Мне уже доводилось отмечать, что в любом случае повседневность — это не безликий, подчиняющийся рутине и инерции мир, в котором нет места глубинным смыслам человеческого существования, не некая «поверхность бытия», а полноценное измерение человеческой жизни, могущее быть понятым только в контексте фундаментальных общественных процессов, происходящих в обществе¹.

В то же время экзистенциальное проявляется в кластерах повседневности и, во всяком случае, формы и способы его проявлений в значительной степени детерминируются условиями и формами повседневного существования человека. Тем не менее, как рабочий инструмент избранная выше дифференциация представляется полезной и разумной.

В данной публикации автор оставляет за рамками исследования интернет как повседневность (хотя это большая и очень интересная проблема, требующая социально-философского осмысления). Попробуем проследить интернет-жизнь как проявление человеческой сущности, главного в человеке, как бытие человека в жизненном пространстве, где присутствует любовь, дружба, ненависть, надежды и разочарования, личное самоутверждение и творческая самореализация, где проявляются индивидуальные комплексы и социальные фобии и т. д.

1. Человек в Сети

Когда мы говорим: *человек в интернете*, мы должны конкретизировать, о *каком* человеке идет речь? *Что* за человек пришел в интернет? Во-первых, это человек, который уже самим фактом

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда «Человек в экономике и других социокультурных сферах», грант № 08-03-00175а.

своего пребывания в Сети интегрирован в глобальные процессы, происходящие в современном мире. Человек, сталкивающийся с информационным потоком, который он едва ли в состоянии освоить, и с обилием технологических вызовов, которым он едва ли в состоянии в полной мере соответствовать. Человек, испытывающий сильные эмоциональные и психологические перегрузки, особенно, если он живет в современном мегаполисе. Наконец, если говорить уже об обитателях интернета, это *человек, который меняется* постольку, поскольку он присутствует в Сети и трансформируется всемирной Сетью.

Маршаллу Маклюэну принадлежит мысль о том, что СМИ представляют собой нечто большее, чем просто пассивные источники информации, они поставляют пищу для мозга и они же формируют мыслительный процесс. Маклюэн написал свои самые значительные работы задолго до появления интернета и во многих отношениях оказался провидцем. Сегодня специалисты утверждают, что мышление человека, проводящего много времени в интернете, трансформируется. Это же ощущают рядовые пользователи Сети. Человек меняется интеллектуально, мотивационно, психологически. Причем изменению подвержены даже базовые мыслительные механизмы.

Интернет видоизменяет содержание той самой «пищи для мозга», о которой говорил канадский философ, и, что гораздо важнее, способ и формы ее «представления» мозгу. Вот характерное признание американского писателя Николаса Карра, автора одной из нашумевших публикаций о воздействии интернет-технологий на человека: «Судя по всему, интернет уменьшает мою способность концентрироваться и созерцать. Мой мозг теперь ожидает поступления информации в том виде, в каком ее распространяет Сеть — в виде стремительного потока частиц. Раньше я, как аквалангист, погружался в глубины океана слов. Теперь же я скольжу по поверхности как водный лыжник.

И я не одинок. Когда я рассказываю о своих проблемах с чтением друзьям и знакомым — большинство из них принадлежат к миру литературы — многие говорят, что испытывают нечто подобное. Чем чаще они используют интернет, тем больше усилий им приходится прилагать, чтобы не потерять концентрацию, читая длинные тексты. Некоторые из блоггеров, за которыми я слежу, также стали упоминать об этом феномене. Скотт Карп, ведущий блог, посвященный сетевым СМИ, недавно признался, что совершенно перестал читать книги. «В колледже я специализировался на литературе и был ненасытным книголюбом», — пишет он. Так что же произошло? Он пытается разобраться: «А что, если я читаю только в интернете не потому, что изменился способ чтения —

например, мне так удобнее — но потому, что изменился способ моего мышления?»².

Но проблема заключается не только в том, что поток информации, исходящий из Сети, по-иному организован, дробен, фрагментирован, фантомен. Не менее значимо и то, что интернет-информация, интернет-тексты — иные с точки зрения структуры и заключенных в них смыслов. Более простые, более плоские, содержащие меньше деталей и нюансов, чаще всего не предполагающие целостного восприятия проблемы, а располагающие к быстрому поглощению и поверхностному восприятию.

Словом, человек, пришедший во всемирную Сеть, — это все тот же фундаментальный тип — человек читающий, *homo legens*, но человек, *по-другому* читающий. И *другое* читающий. Проблема в том, с каким восторгом значительная часть социума отдает свой мозг и свой интеллект на растерзание и, не побоюсь этого слова, поругание информационной технологической машине. И насколько слаба у интернет-юзеров рефлексия по поводу сути и последствий этого процесса.

Но помимо этого универсального давления, оказываемого на сознание человека Сетью как порождением глобального мира, давления, не зависящего от расы, национальности и государственной принадлежности индивида, есть нечто специфическое в собственно российском интернет-субъекте. И то, что стало с человеком на постсоветском пространстве и, что не менее важно, с человеком *с* постсоветского пространства (потому что огромная часть русскоязычного интернета — это выходцы *с* постсоветского пространства, разлетевшиеся по миру и включенные в интернет-жизнь в тех точках, где они в настоящее время находятся), несводимо к состоянию и трансформации человека вообще, человека мира, каковым делает и/или стремится сделать его Сеть. Человек постсоветский сформирован и анатомирован, собран и разобран двумя десятилетиями бурных перемен и катаклизмов, нередко психологически утомлен, депрессирован, ему присущи апатия и пассивность, нередко переходящие в активизм и лихорадочное возбуждение. Это человек, склонный к проявлению нетерпимости и даже ненависти, поскольку он озабочен поиском виновных и в его личном неблагополучии, и в неблагополучии страны. И, кстати, постсоветский человек, вынужденно адаптирующийся к жизни в другой стране, также отнюдь не являет собой пример ментального и психологического комфорта.

И еще одно: в последние годы в интернет пришел обычный, «простой» человек, *человек-с-улицы*. Сеть больше не является сферой общения продвинутых, в той или иной степени интеллектуальных (или, во всяком случае, связанных с интеллектуальной дея-

тельностью) индивидов, как это, вероятно, было на первых этапах развития русскоязычного интернета. Сегодня Рунет во все в большей степени становится слепком с российского общества. С одной, пожалуй, оговоркой: нельзя не отметить крайний дисбаланс пользователей по возрастным категориям: старшие поколения представлены в Сети непропорционально слабо. Тем не менее, поскольку в России, несмотря на перестройки, новации, модернизации, социальные и политические катаклизмы, все основные типы сознания неумолимо продолжают воспроизводиться, особенно доминирующий тип, специфический российский традиционализм, синтезированный с определенными установками утилитарного сознания, мы можем зафиксировать в пишущем порусски сегменте Сети все существующие ментальные матрицы. Причем как в среднем, так и в молодом поколении, из которого рекрутируется большая часть интернет-пользователей.

Отдельный разговор о молодежи, период социализации которой пришелся на постсоветский период, об этом *интернет-большинстве*. Это поколение знает о советской эпохе только по рассказам, фильмам и газетным или интернет-публикациям. Оно не помнит ломки конца 80-х — начала 90-х, для них путч 1991 г. не является знаковым событием, непосредственно ими пережитым, как и драма 1993-го. Однако жизнь 90-х со всеми их проблемами уже отпечаталась в их сознании. И очень значительная часть двадцатилетних не в состоянии простить «либералам» трудностей и проблем первой половины 90-х — задержки родительских зарплат и пенсий, молочного порошка и секонд-хэнда из гуманитарной помощи, бесконечных каш и киселей вместо нормальной пищи, катастроф своих родных и близких с МММ и «Хопер-Инвестом», невозможности купить элементарные вещи, типа кроссовок для уроков физкультуры и т.п., не говоря уже о дефолте 1998 г.

Сознание нынешних двадцатилетних — это своеобразное *потрясенное сознание*, но потрясенное постфактум, не непосредственно, а как бы инфицированное разлитым в обществе потрясением. При этом это сознание, не отдающее себе отчета в том, что оно — уязвимо и неблагополучно. Восемь «тучных лет» в начале нового века породили у его носителей презумпцию вечности и заслуженности их частных жизненных успехов. Травмы оказались спрятаны где-то глубоко внутри. Как больной часто не отдает себе отчета в том, что он болен, так и молодежь первого десятилетия XXI в. не сознает своих социальных недугов. Тем не менее, социальные травмы родителей и дедов каким-то образом, порой в весьма парадоксальных формах, воспроизводятся в сознании детей и внуков, что в Сети проявляется если не сильнее, то во всяком случае нагляднее, чем в «реале»³.

Все эти обстоятельства привносят в русскоязычное интернет-пространство невиданную нервность, эмоциональность, агрессивность, многообразные проявления фрустрации, неуверенности, самонадеянности, гипертрофированное желание общаться в Сети, граничащее с небрежением к «реалу», и полную неспособность вести дискуссию с оппонентами, прежде всего, идейными. Наконец, массу социальных комплексов и фобий. И все это на фоне широко разлившейся социальной апатии, синдрома травмированного общества⁴. Причем, субъективно это в большинстве случаев не ощущается — индивиды считают себя воплощением нормальности, субъектами, наделенными едва ли не сверхординарной способностью понимать и интерпретировать действительность.

И когда мы, например, фиксируем в Рунете невероятный градус антисемитизма и гомофобии, мощный полемический запал против либералов («либерастов»), невиданный эмоциональный накал вообще, нам следует учитывать специфику этой интернет-аудитории, во всяком случае, значительной ее части. Интернет все больше становится сферой самовыражения ущемленных, подспудно ощущающих собственную неполноценность (и пытающихся камуфлировать ее демонстративной самоуверенностью и даже сверхполноценностью) людей.

При этом надо отметить, что проявляющая себя в интернете публика очевидным образом утратила страх, в котором жили поколения советских людей. Страх сболтнуть лишнее — и сесть по 58-й статье за контрреволюционную агитацию, а позже — нарваться со своим длинным языком на неприятности вплоть до исключения из вуза или увольнения с работы. Причем страх утратили не только молодое, «непоротое» поколение, но и значительная часть тех, кто имеет обширный и не всегда позитивный советский опыт. Конечно, этому способствует возможность выступать «идентифицируемым неизвестным», т.е. писать под *ником*, без указания имени и фамилии. Но мы говорим о более фундаментальном изменении общественной ментальности, и это не может быть сведено к фактору анонимности. Трудно не видеть, что искоренение, хотя бы и неполное, частичное, страха если не из российского общества, то хотя бы из такого своеобразного его сегмента, как русский интернет, — это следствие процессов, начатых в период горбачевской перестройки и в 90-е годы.

Как это ни печально, но приходится констатировать, что, утратив страх, значительная часть интернет-населения утратила и чувство стыда. Стыд — это, помимо всего прочего, трансформированный страх общественного осуждения, граничащего порой с презрением. Многие культурные табу в виртуальном пространстве исчезают, субъект, актер, юзер позволяет себе в Сети то, что ни-

когда не позволил бы в «реале». Ту степень агрессивности и одиозности, которые немислимы в реальной жизни не только по этическим причинам, но и по соображениям самым практическим и рациональным.

С последним, т.е. с аннигиляцией культурных запретов, в значительной степени связана и трансформация языка общения в Рунете. В основном обитатели русскоязычного интернет-пространства общаются на плохом русском языке, в котором демонстративное небрежение его правилами и нормами призвано скрыть невладение им и неграмотность. Небольшая часть «интернет-традиционалистов» сохраняет приверженность так называемому олбанскому⁵, специфическому субкультурному сленгу («превед», «ужос», «красавчег», «выпей йаду», «убей себя ап стену» и т.д.), который оказался, впрочем, не в состоянии завоевать все обширное интернет-пространство. «Олбанский» — это, как я полагаю, явление умирающее, поскольку интернет, если и имел когда-то, на ранних этапах своего становления, признаки субкультуры, теперь очевидным образом превращается в слепок с социума, хотя и не во всем, не буквально повторяющий его контуры.

Наконец, часть населения Рунета использует язык, весомой составляющей которого является русский мат, нередко, кстати, предупреждая в своих блогах, что они намерены позволять себе именно эту стилистику общения. И это также не имеет смысла рассматривать в терминах субкультуры. Во-первых, мы не можем объявить субкультурой едва ли не большую часть нашего общества, широко использующую этот язык. Во-вторых, мат в интернете, т.е. мат в *письменной* речи, — это нечто иное, чем мат на улице или на кухне и, полагаю, здесь он, помимо всего прочего, является проявлением демонстративного небрежения, вызова общественным нормам и одним из средств (впрочем, весьма примитивным) самоутверждения в Сети.

В целом интернет является индикатором состояния и самоощущения человека современного российского общества ровно в той степени, в какой он является отражением состояния становящегося российского гражданского общества (что является отдельной большой проблемой).

2. Интернет как среда самоутверждения

Итак, один из основных импульсов пришедшего в интернет постсоветского человека — стремление к самоутверждению. Подобное стремление вообще естественно для человека, и тем более оно объяснимо в описанном выше историческом контексте. Самоутвердиться в Сети возможно как в процессе некой *креативной*

деятельности (создание собственных сайтов и блогов), так и в процессе участия в интернет-дискуссиях (форумы и те же блоги) посредством некой *реактивности*. В другой системе координат речь может идти о самоутверждении *интеллектуальном*, посредством выдвижения ярких идей, и *статусном*, путем успешного продвижения («раскрутки») своих интернет-ресурсов.

Однако представление о том, что интернет — это сегмент, где самоутвердиться проще, чем в реальной жизни, иллюзорно. На заре интернета высказывалось оптимистическое мнение, что всемирная Сеть — это своего рода пространство свободы и равенства, где аннигилируется существующая в «реале» система иерархий и статусов. Что это род независимого социального пространства, лежащего вне государственных границ и неподконтрольного власти в любом виде. «Мы устанавливаем свой собственный Общественный Договор. Этот способ правления возникнет согласно условиям нашего, а не вашего мира. Наш мир — другой... Мы сотворим в Киберпространстве цивилизацию Сознания. Пусть она будет более человечной и честной, чем мир, который создали до того ваши правительства»⁶.

Прочитую одного из первых исследователей Рунета С.А. Дацюка. Вот что он писал о доинтернетовских временах: «Коммуникация оставалась организованной по основному принципу статусности касательно передаваемого содержания и по принципу асимметрии центр-провинция касательно иерархии и связи входящих в коммуникацию элементов... В любом обществе любой индивид принимает эти правила как данность: доступ в коммуникацию возможен лишь через статус (должность, звание, богатство, легитимные полномочия доступа (имя)). *Internet* преобразует культуру, где доступ к коммуникации возможен через статус, в культуру, где доступ к коммуникации непосредственно сетевой: каждый доступен каждому вне социального статуса»⁷.

Это было написано в начале 1997 г. Не берусь судить о том, насколько эта констатация была адекватна тогдашней ситуации в русском интернете. Изучение истории наводит нас на мысль, что на ранних стадиях любого общественного движения в нем больше равенства и справедливости, чем на пике его развития, независимо от того, идет ли речь о зарождении христианства, распространении революционного марксизма или становлении интернет-сообщества. Но если бы дело со статусами обстояло так, как писал о том Дацюк, то Сеть должна была бы стать средой чистой самореализации, не отравленной амбициями самоутверждения. Однако, очевидным образом, дело обстоит иначе. И прежде всего потому, что с развитием интернет-технологий очень быстро появились рейтинги интернет-сайтов (а затем и блогов). А ничто

не является столь явным и демонстративным воплощением статусного, иерархического начала, как рейтинг.

И в Сети в целом, и в том же Живом журнале (который один из интернет-аналитиков очень точно назвал «интернетом в интернете») появляется своя элита, свои «звезды», затем идет следующий ряд, который в Живом журнале именуется «тысячниками» (пользователи, имеющие более тысячи френдов/друзей; это уровень, который позволяет использовать свой интернет-ресурс для зарабатывания денег), и далее — все прочие, но не единым строем, не сплошной массой, а расположившись на многочисленных ступеньках своеобразной статусной Табели о рангах.

При этом становится очевидным, что успех и возможность самоутверждения в Сети не являются производными от качества и количества публикуемых текстов/постов, а зависит от многих привходящих обстоятельств, от статуса и известности пользователя в «реале» до тематики тех или иных сайтов/блогов. Естественно, интерес к сайтам и блогам людей известных и тем более людей публичных значительно выше среднего. Иными словами, и в интернете рядовому юзеру сложно соперничать с Артемием или Александром Лебедевыми, с Виталием Третьяковым или с Боженой Рынской, с Тиной Канделаки или Сергеем Доренко. Это значит, что статусное «расслоение» в русском интернете — колоссальное, и возможности самоутверждения тех, кто не находится в первых рядах российских интернет-деятелей или в элите блоггеров, — весьма относительные.

Иными словами, попытки реализовать потребность в самоутверждении в интернет-пространстве часто приводят к разочарованию. Оказывается, что устройство виртуального мира не многим отличается от устройства мира реального. И человек, взыскующий общественного признания в Сети, часто так и остается с ощущением невостребованности и непризнанности, а его суждения по-прежнему представляют интерес для весьма ограниченного круга людей (хотя, возможно, и несколько большего, чем в «реале»). Но ведь важны и степень, и качество этого интереса. Интерес в интернете — условный и специфичный, чаще всего легкий и поверхностный, в большинстве случаев быстро проходящий. И главное, фокус этого интереса непостоянен и перемещается от одной фигуры к другой.

Хотя все познается в сравнении, и, по-видимому, для очень многих обитателей социальных сетей регулярное общение даже с несколькими десятками «френдов» является серьезной психологической компенсацией непризнанности и нереализованности в «реале», дополнением, а то и замещением реальной жизни. А ощущение самореализации или самоутверждения не сводится к дос-

тижению высокого места в рейтинге. Важно субъективное ощущение востребованности и признанности.

Наконец, существует категория людей, для которых интернет-пространство становится пространством творческой самореализации. В Сети впервые публикуется огромное количество стихов, рассказов, сказок и т.д. В этом смысле интернет — это новое поле реализации творческих возможностей человека. (В скобках замечу, что мы здесь говорим не о публикациях на интернет-сайтах, которые формально или по сути являются СМИ или электронными библиотеками, а об обнаружении текстов, которое автор осуществляет в сугубо индивидуальном порядке, от своего собственного имени, минуя любые экспертные инстанции.) И, конечно, в эпоху цифровой техники в Сети выставляется огромное количество людей, занимающихся художественной фотографией.

Причем речь идет о самореализации самого обычного, массового человека, часто лишённого ярко выраженных способностей и талантов, необходимых в той области, в какой он пытается выразить себя. Кстати, весьма нелегко назвать хотя бы одного-двух профессиональных литераторов (профессиональных в том смысле, что они публикуются за пределами интернета и что литературная деятельность является для них основной), которые самоутверждались бы, вывешивая в Сети *ранее неопубликованные* в печатных изданиях, на бумажных носителях тексты. Если, конечно, не говорить о специфических пиар-акциях.

3. Имитация жизни

With a little help from my friends. Человек пытается найти в Сети то, чего ему недостает в реальной жизни: общение, признание, сочувствие, поддержку, порой даже любовь. В интернет выплескивается огромное количество боли, жалоб, сетований, стонов, разочарований, явных и неявных просьб о помощи (мы здесь говорим только о помощи психологической, не материальной). Несчастливая любовь (аудитория Рунета молода), страх перед одиночеством и болезнями, жизненные трудности. С интернетовскими «френдами» делятся самыми интимными подробностями своей жизни, тем, чем в реальной жизни уместно было бы поделиться с близкими друзьями, в крайнем случае, с коллегами по работе. Тем не менее, эти откровения становятся публичными — их имеют возможность прочитать сотни или даже тысячи посетителей того или иного блога.

Распространенным и довольно мощным инструментом межличностной сетевой коммуникации являются сайты знакомств. Это, прежде всего, весьма эффективный прикладной инструмент для тех, кто стремится найти себе пару и затем перевести завязав-

шиеся контакты в «реал». Но это сюжет, который скорее вписывает в проблематику «интернет и повседневность». В то же время подобные сайты — это прибежище тех, у кого по каким-то причинам не осталось моральных или психологических сил для реального общения, и в этом случае — это уже некий суррогат, пространство «параллельной жизни».

Понимание того, что существует огромный слой людей, которые только имитируют желание установить контакты с себе подобными, с противоположным (а в иных случаях и со своим) полом и затем продолжить их в «реале», широко распространено в Рунете. Можно найти немало иронических и раздраженных высказываний по этому поводу. Из множества записей на эту тему проступает некий обобщенный образ *Виртуала* и особенно, конечно, *Виртуалки*, тех, для кого интерес к общению ограничен интернетом. Поэтому умудренные опытом посетители сайтов знакомств, приходящие на них с практическими целями, предупреждают: необходимо вовремя расколоть, раскусить *виртуалку (-ла)*.

Но то, что для одних является прелюдией к реальному, живому общению, для других становится альтернативой этому общению. В сущности, это аналог или суррогат реальной жизни. Но возникающие таким образом отношения, очевидно, должны нести отпечаток какой-то дефектности. И этот момент присутствует: необязательность, возможность в любой момент прервать их без объяснения причин, в значительном числе случаев анонимность, во всяком случае, в том смысле, какой вкладывается в это понятие в реальной жизни, взаимозаменяемость фигур общения... Для виртуалов важны тип процесса и его непрерывность.

Быть другим. Всемирная Сеть позволяет сменить жизнь, жить не своей подлинной, а сконструированной, параллельной жизнью. Вот любопытное признание, отмеченное мной на интернет-форуме сайта «Философская Самара»: «Да, я тоже проводил время в инете, и меня забавляла именно *безликость в многоликости*: возможность (безнаказанная!) быть кем-то другим. Так что, если говорить языком сказок, это не шапка-невидимка, а скорее оборотничество (причем без выпадения волос, вырастания клыков и тому подобных мучений): можно быть кем угодно и когда угодно. Мистификация в бесконечности, потому что нет возможности поставить точку — любое признание может быть (и должно по законам сети) расценено как очередная мистификация. Тысяча и одна ночь рассказа о себе — вот что такое блог. Я могу быть одновременно и рассказчиком и рассказываемым, и зрителем-слушателем: эдакая игра в кукольный театр, где левая и правая руки — актеры, а голова — рассказчик и зритель. Вообще-то инфантильная картинка получается: аутизм в запущенной стадии»⁸.

В интернете, в виртуальном пространстве мы фиксируем удивительный феномен: раздвоение человека — и возникновение двух субъектов, двух персонажей — человека реального, идентифицируемого, и человека виртуального, часто анонимного, скрывающегося за ником. Но даже если и не анонимного, не скрывающего свое имя, то принципиально другого, ведущего себя при общении с себе подобными по другим правилам и законам. Причем субъективно этот виртуальный мир, это пространство пребывания *себя другого* воспринимается как некая реальность.

В.А. Подорога, анализируя произведения Гоголя и Достоевского, описал два смежных, но различных феномена — образование двойника и психомиметическое удвоение: «Я расщепляюсь (раздваиваюсь) по одним законам, а являюсь “двойником” по другим»⁹. Но раздвоение/удвоение человека в интернете — это нечто иное, нежели два описанных Подорогой феномена. Это существенно иная ситуация: как если бы майор Ковалев лично отсек себе нос и затем под ником **nose** отправил его в некое параллельное пространство, реальное или виртуальное, определяя каждый его шаг и постоянно сознавая при этом, что он в не состоянии его контролировать, что персонаж функционирует по своим собственным законам...

Заметим, что для нас существенно социально-философское, а не сугубо технологическое понимание виртуального пространства. То есть в данном случае как «материя» виртуального мира рассматривается отнюдь не трехмерные динамические графика и звук, которые формируют достоверный образ виртуального пространства «с точки зрения пользователя», как это нередко подчеркивается¹⁰. Для нас виртуальность — это некая эманация сознания, которое строит свой собственный мир, отличный от реального и наделяет его своей собственной системой человеческих связей, это специфическое жизненное пространство, где действует субъект, в сознании которого возникает и существует этот мир.

Возможно, только мир религиозного сознания можно сравнить с этим виртуальным пространством. И не случайно РПЦ придает сегодня (то есть после интронизации патриарха Кирилла) столь значительное внимание экспансии в интернете. При этом проводится весьма небеспочвенная мысль о сходстве интернет-пространства даже не только и не столько с пространством религиозной жизни, сколько с пространством культуры в целом. Приведу характерное высказывание протоиерея Павла Великанова: «Мы не можем сегодня позволить себе роскошь жизни исключительно в реальном мире. Тем более что он сам по себе никогда и не существовал: ведь любое пространство культуры — это пространство виртуальное. В этом смысле от наскального рисунка пещеры Ласко до трехмерных аватар в Second Life расстояние куда

меньше, чем от палки в руках обезьяны до кремниевого ножа кроманьонца. Но если “хорошая виртуальность” возвращает человека к реальности уже другими, с правильными или улучшенными понятиями и представлениями, то “плохая виртуальность” затягивает и замыкает в себе самом»¹¹.

Подобная постановка вопроса нуждается в определенной коррекции. Виртуальное пространство культуры, в которое индивид входит со своими переживаниями, эмоциями, фантазиями (например, читая книгу, просматривая художественный фильм, слушая музыку и т.д.), — это пространство, в котором этот индивид не функционирует ни в какой форме, кроме воображаемой. Никому не запрещено вообразить себя четвертым мушкетером или пятым битлом. Но очень сложно оставить коммент под знаменитым ленноновским «Мы более популярны, чем Иисус Христос» и тем более дожидаться ответа от автора высказывания. Интернет — это виртуальное пространство другого рода. Это пространство реального общения, где индивид является субъектом, актором, фигурантом, который переживает не только чужие, но и собственные действия.

И на фоне этой новой, невиданной ранее жизнеподобной виртуальности все прочие виртуальные пространства нередко становятся не вполне конкурентоспособными. Субъективный статус нового виртуального пространства повышается для индивида непомерно, порой заслоняя реальный мир. Это своего рода пространство экзистенциальной шизофрении, среда и способ жизни и общения виртуального человека, который в одно и то же время и тот, что в реальной действительности, и иной.

4. Коллективные комплексы: психоанализ без психоаналитика

Иногда говорят, что всемирная Сеть — это большая помойка. Тут всегда хочется переспросить — а что тогда следует сказать, например, о телевидении? Ведь есть огромное количество информации, особенно политической, которую российскому потребителю возможно получить только в Сети. Но что действительно приходится признать, так это то, что интернет является аккумулятором не самых лучших проявлений не самых лучших человеческих натур. В частности, интернет-пространство служит средой проявления острых и плохо поддающихся лечению социальных комплексов и фобий.

Фобия — это, напомним, непреодолимый навязчивый страх; психопатическое состояние, характеризующееся немотивированным страхом (определение «Толкового словаря русского языка» Д.Н. Ушакова). Постсоветские фобии — это фобии, предполагающие, помимо страха, еще исключительную концентрацию не-

ненависти. Типичные, знаковые для постсоветского человека объекты фобистических проявлений — Чубайс, Новодворская, Ксения Собчак (зарубежных лидеров мы сейчас оставим в стороне). Но необходимо, конечно, добавить к списку Америку как таковую, безотносительно к персонажам и персоналиям.

Концентрация этой ненависти поразительна, учитывая то, что профессиональная деятельность Ксении Собчак на ТВ и ее гламурные приключения никак не затрагивают фундаментальных интересов большей части пораженных фобией индивидов. А также принимая во внимание ничтожность политического влияния Валерии Новодворской, даже в кругах оппозиции.

Думаю, что ненависть к Новодворской невозможно объяснить в чисто политических контекстах. Все-таки это в первую очередь объединение слабых, ущемленных, обделенных, нищих духом в травле слабого, но не сгибающегося, по типу школьных бойкотов. А у Новодворской есть несколько явных признаков так, в подростковом духе, понимаемой слабости — не стану их здесь перечислять.

И то, что Анатолий Чубайс оказывается в одном ряду с Собчак и Новодворской и что эманации возбужденного постсоветского сознания оказываются здесь совершенно однотипными, и в смыслах, и в формах выражения, и в стилистике, наводит на мысль, что фобии эти связаны не столько с реальной деятельностью тех или иных фигурантов, сколько с потребностью значительной массы интернет-населения в выражении ненависти. Иными словами, это не эманация принципиального и бескомпромиссного политического или культурного сознания, а проявление некоего социального недуга. При этом социальные комплексы — это не сумма индивидуальных комплексов. Это феномен иного качества, иного порядка.

И, наконец, Америка, американцы, «америкосы», «пиндосы». Страна, с которой СССР/Россия никогда не воевали. Однако травма поражения в «холодной войне» настолько сильна, а уровень понимания мировых реалий настолько примитивен, что именно на США возлагается вина за все беды и обиды, начиная с распада СССР. Словосочетание «вашингтонский обком» стало одним из самых популярных в Рунете — и одновременно сделалось своеобразным маркером уровня сознания населяющих русский политический интернет индивидов. Немотивированная или примитивно мотивированная ненависть. Удручающие проявления человеческой натуры и массового сознания. Недовольство собой и своей жизнью обрушивается на другого/других, причем этот другой не причинил видимого зла. Он раздражает самым своим существованием. Он вызывает ненависть фактом своего успеха и благополучия. Он не укладывается в наличествующие матрицы сознания.

Человек, у которого есть психологическая потребность самоутвердиться за счет издевательств над теми или иными фигурантами публичного пространства, вообразить и описать вожделенное уничтожение «пиндосов» или представить сладкую картину публичной казни Чубайса, обретает в интернете широкую аудиторию. И интернет становится для него кушеткой психоаналитика. Но, к сожалению, в отсутствие самого психоаналитика. Проговорить свои комплексы и фобии — эту возможность Сеть предоставляет. А вот психотерапевтическое воздействие оказывать некому. Вот почему комплексы и фобии здесь не врачуются, а только воспроизводятся и гальванизируются.

* * *

Очевидно, что к исходу первого десятилетия XXI в. интернет сформировался как некое новое пространство бытия, проявления человеческой субъективности, общения человека с другими людьми и окружающим миром, самоутверждения и самореализации. Столь же очевидно, что это пространство во все большей степени становится фактором формирования и изменения интегрированного в него человека.

С одной стороны, существование человека в Сети продолжает какие-то доинтернетовские трансформации человеческих отношений. Все уже привыкли к сетованиям по поводу того, что даже близкие друзья не встречаются годами, предпочитая перезваниваться по телефону. Теперь на место телефона заступила электронная почта, в конце концов, «аська» (ICQ). Равным образом, многократно высказывалась мысль о том, что устойчивость и субъективная ценность человеческих связей падает, что, например, развод перестает быть той трагедией, каковой он был раньше, что так называемая мать-одиночка уже не является одиозной и трагической фигурой, вызывающей презрительное сочувствие или сочувственное презрение. «Цена» разрыва отношений также падает, степень зависимости от конкретного человека, несмотря на множество конкретных драм, снижается. Все это обнаруживается и в параллельной интернет-жизни.

Выше уже было сказано о фрагментации информационных потоков и, в конечном счете, об изменении механизма восприятия информации и содержания знаний. Но эта же тенденция обозначилась и вне интернета — скажем, пресловутый ЕГЭ является воплощением разорванности, фрагментации знания и аннигиляции его целостности. То есть вектор обозначился, во-первых, в доинтернетовские времена и, во-вторых, во времена интернетовские продолжается развиваться вне и помимо интернета. Но, с другой стороны, взаимоотношения в интернет-пространстве — это некое иное качество этого тренда.

Мы также говорили о возможном изменении режима работы человеческого мозга, погруженного в пространство интернет-коммуникации. Но нечто подобное происходит не только в процессе поглощения информации, но и в сфере человеческих отношений. Жизнь, та специфическая, параллельная реальности интернет-жизнь, которой посвящена эта статья, дробится на все более короткие фрагменты. Они становятся все более взаимозаменяемыми. Взаимозаменяемость приводит к тому, что субъективная значимость каждого из составляющих интернет-бытие кластеров уменьшается. Переход от контактов с одним фигурантом к контактам с другим становится мгновенным и легким. Но здесь изменениям подвергается не мозг человека, а так сказать, «душа», культурное ядро личности, вся система представлений о человеческом и приемлемых и неприемлемых способах его проявления, а также выработанные годами и поколениями способы проявления этого человеческого.

При этом эмоциональные издержки интернет-общения остаются достаточно высокими, как о том пишут некоторые пользователи, пытающиеся осмыслить проблему. В каком-то смысле интернет — это альтернатива и/или дополнение нашему апатичному, пораженному anomией миру. Пространство, где человек пытается почувствовать себя сильным, уверенным, уважаемым, остроумным, энергичным и т.д.

Вместе с тем в оценке воздействия интернета на мир человека нужна мера. Когда утверждается, что интернет приводит к «разрушению традиционных общественных связей, появлению каких-то заменителей, что почти равносильно исчезновению общества как такового»¹², это представляется значительным преувеличением. Прежде всего потому, что интернет для огромной массы пользователей — параллельное пространство, а не среда, *заменяющая* реальный мир. Хрестоматийный пример насчет того, как друзья или коллеги по работе говорят друг с другом по IRC в течение часа, сидя рядом в офисе и явно предпочитая такое общение обычной человеческой беседе, — не более чем яркий образ, откровенно гиперболизирующий некоторые реальные тенденции развития.

Так или иначе, всемирная Сеть дает людям то, чего им не хватает и к чему они так стремятся. И прежде всего она удовлетворяет неискоренимое стремление человека быть субъектом, а не объектом. Это стремление реализуется в самых различных формах, от весьма возвышенных до откровенно отталкивающих. В этом смысле интернет, и особенно социальные сети, могли бы стать идеальным объектом исследования и, возможно, средой деятельности для экзистенциалистов первой волны. Прочитав

Г.М. Тавризян, которая еще в 70-е годы отмечала: «Часто в экзистенциализме мы видим попытки спасти, утвердить как неотъемлемую сущность человека все наиболее смутное и неуловимое, на что в меньшей мере посягает цензура общества. Подчас то, что можно было бы считать наиболее животным в человеке, становится как бы последним прибежищем человеческого, во что можно погрузиться, уйти непо потревоженным, где еще можно быть “у себя”»¹³.

Очевидно, что эти попытки утвердить сущность человека, со всей присущей ей смутностью и неуловимостью, мы видим, прежде всего, в социуме (а теперь уже и в Сети) в форме личного, индивидуального самоутверждения, мы наблюдаем их как эманацию человеческого и затем уже как отражение в философской рефлексии. Хотя, как представляется, утверждение человеческого в среде, которая по самой своей природе является искусственной, условной, есть признак некоего экзистенциального неблагополучия и некий диагноз миру реальному.

Как изменяется человек, привязанный к интернету, как читатель и потребитель информации, мы, правда, в самых общих чертах, представляем.

Как от этого двомирного существования изменяется человек экзистенциально, мы пока не знаем. Но неплохо было бы хотя бы понять, что именно это — главный вопрос. Именно это, а не контроль за экстремистскими призывами в Сети, обеспечение авторских прав или что-то иное из этого ряда, чем так озабочены власть и некоторые экономические субъекты.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Подробнее см.: *Королев С.А. Повседневность и власть: в поисках социально-философской методологии // Философия и культура. 2008. № 3.*

² *The Atlantic Monthly. July–August. 2008.*

³ Автор полагает возможным использовать этот термин из лексикона интернет-пользователей, поскольку сложно найти понятие, которое с такой отчетливостью выражало бы представление о реальной жизни как параллельном мире, противостоящем *Сети*.

⁴ См.: *Федотова В.Г. Апатия на Западе и в России // Вопросы философии. 2005. № 3.*

⁵ Жаргон падонкафф, он же «Олбанский язык» («Олбанской йазыг» и прочие аналогичные искажения) — широко распространившийся в Рунете в начале XXI в. стиль употребления русского языка с фонетически почти верным, но нарочно неправильным написанием слов (так называемым эрративом), частым употреблением мата и определенных штампов, характерных для сленгов. Наиболее часто используется при написании комментариев к текстам в блогах, чатах и web-форумах. Сленг породил множество стереотипных выра-

жений и интернет-мемов, в частности, с ним связывают мем «превед» (Википедия).

⁶ Барлоу Джон Перри. Декларация независимости Киберпространства // Компьютерра. 1997. № 29.

⁷ Дацюк С. Парадоксальная интенция свободы в Internet // http://www.uis.kiev.ua/~xyz/par_int.html

⁸ <http://www.phil63.ru/tema-dlya-obsuzhdeniya-otkrylsya-sait-filosofskaya-samara> (выделено мной. — С.К.)

⁹ Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах. Т.1. Н. Гоголь. Ф.Достоевский. — М.: Культурная революция; Логос, 2006. — С. 502.

¹⁰ См., например: *Браславский П.И.* Театр и его двойник — виртуальная реальность // Известия Уральского государственного университета. 2003. № 27.

¹¹ Цит. по: Крестовый поход в интернет — мнения экспертов // Федеральный информационный портал Regions.ru/«Новости Федерации». — 05.03.2009. <http://www.regions.ru/news/2199948/>

¹² Липаткин А. Негативные последствия развития сети Internet // <http://testpsy.chat.ru/litra/6-problems.html>

¹³ Тавризян Г.М. Проблема человека во французском экзистенциализме. — М.: Наука, 1977. — С. 87.

Аннотация

Статья посвящена анализу многообразного воздействия, которое оказывает интернет на бытие и сущностные проявления современного человека. Интернет анализируется и как сфера самоутверждения и своеобразной психологической компенсации непризнанности и нереализованности в «реале», и как пространство творческой самореализации. Наконец, в статье показывается, что для многих его обитателей интернет начинает выполнять функцию своего рода коллективного психоаналитика. В конечном счете, многим постоянным обитателям интернета всемирная Сеть дает возможность выстроить своего рода «параллельную жизнь», суррогат и заменитель жизни реальной.

Ключевые слова:

человек, интернет, бытие, информация, язык, самоутверждение, самореализация, коммуникация, сознание, виртуальность, фобия, гражданское общество.

Summary

The article is devoted to the analysis of diverse influence which renders the Internet on life and intrinsic displays of the modern person. The Internet is analyzed also as sphere of self-affirmation and original psychological indemnification for failure in real life, and as space of creative self-realization. At last, in this article it is shown that for its many inhabitants the Internet starts to carry out function some kind of the collective psychoanalyst. Finally, to many constant users of the Internet it gives the chance to build some kind of «parallel life», a substitute of life real.

Keywords:

person, Internet, life, information, language, self-affirmation, self-realization, communications, consciousness, virtuality, phobia, civil society.



ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО



Школа философствования



ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?*

ГЛАВА 3. ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ?

§ 6. Модусы бытия

Б.И. ЛИПСКИЙ

Быть или вовсе не быть —
вот здесь разрешенье вопроса.

Парменид

Быть или не быть, вот в чем вопрос.

В. Шекспир. Гамлет

С самых древних времен человека всегда занимал вопрос о начале бытия. Мир, в котором мы живем, откуда он возник? Где его граница, и что находится за ней? Продолжается ли там та же действительность, которая окружает нас, только невидимая, вследствие своей удаленности, или за пределами видимого мира находится нечто совершенно иное, непохожее на привычные вещи и отношения?

Древнегреческие мудрецы полагали, что вся совокупность вещей, составляющая видимый мир, представляет собой некое гармонически организованное целое — Космос. Космос возникает из Хаоса, под которым обычно понималось нечто вещественное, хотя и неупорядоченное, бесформенное, лишенное определенности. Однако античная мифология знает и другую, более древнюю трактовку. У Гесиода (VIII — VII вв. до н.э.), например, Хаос означает не беспорядок, а некое вместилище мира, пустое пространство, ассоциирующееся с образом «зияющей бездны», с тем, что ныне мы называем «ничто». Таким образом, можно предположить, что древний космогонический миф говорит не просто об упорядочении уже существующего, а о возникновении мира из этого «зияния» или «ничто».

Первые греческие философы, принадлежавшие к *ионийской школе*, стремились отойти от древней мифологии. Отказываясь от идеи возникновения физического мира из пустоты, из «ничто», они искали исходное начало всего существующего, фундаментальную основу всех вещей — их «архэ». Ионийцы искали новую *метафизическую* реальность, которая могла бы претендовать на роль единого универсального начала *всех без исключения* физических вещей. Проблема,

* Начало см. : Философские науки. 2010. № 5 — 8.

которую ставят ионийцы, — это уже не естественнонаучная, а философская проблема, однако практически все они пытались решить ее, наделяя *метафизическими* характеристиками те или иные *физические* объекты (воду, воздух, огонь и др.).

Глава и основатель школы **Фалес Милетский** (ок. 624 — ок. 546 до н.э.) таким вещественным первоначалом считал воду. По-видимому, это связано с тем, что вода с самых древних времен не только известна человеку во всех трех агрегатных состояниях: твердом (лед), жидком и газообразном (пар), но и является веществом, тесно связанным с жизнью — везде, где есть жизнь, необходимо присутствует вода. Все существующее, полагал Фалес, представляет собой не что иное, как многообразные модификации воды. Поэтому, где бы мы ни оказались и что бы ни встретили на своем пути, все это будет уже известно нам, хотя бы в общих чертах, во всем мы будем опознавать многочисленные производные исходного начала — все той же воды. Последователи Фалеса выдвигали и другие первоначала: Анаксимен — воздух, Гераклит — огонь или даже, как Анаксимандр, некое неопределенное «вещество без качеств» — апейрон, но для всех представителей школы было характерно стремление подчеркнуть именно вещественную, *объектную* природу первоначала бытия. Поэтому, обобщая концепции ионийцев, можно сказать, что все они стремились определить бытие как *объект*.

Глава конкурирующей — *элейской* — школы, **Парменид** (ок. 540 — ок. 470 до н.э.) в своем учении о бытии впервые ясно и недвусмысленно различает два вида реальности: физическую (вещественную) и метафизическую (невещественную). Учение Парменида содержит, с одной стороны, самый решительный отказ от мифологии, а с другой — последовательную критику идеи вещественного (физического) первоначала — «архэ» — ионийских философов. Все учение Парменида о бытии есть логический вывод из его фундаментального основоположения: «Есть бытие, а небытия вовсе нету»¹. При этом Парменид достаточно четко отличает бытие как метафизический абсолют от бытия в его предметном, физическом смысле.

Как онтологический абсолют бытие всегда тождественно самому себе. Основным признаком такого бытия является его вечность: как говорит Парменид, «не возникает оно [бытие] и не подвержено смерти»², оно цельно, однородно, т.е. не имеет ни начала, ни конца во времени. Для него нет ни прошедшего, ни будущего, ибо оно всегда целиком пребывает в настоящем. Такое бытие или должно существовать всегда, или не существовать никогда. А это значит, что такие понятия, как «возникновение» и «гибель», «становление» и «уничтожение» к бытию просто неприменимы. Что же может представлять собой это вечное и неизменное метафизическое бытие? Попробуем рассмотреть это на простом примере.

Все мы знаем, что такое, например, заяц. Это маленький пушистый зверек с длинными ушами и коротким хвостиком. Но, предположим, что мы можем задать этот вопрос волку, и он ответит нам. Ясно, что определение волка будет отлично от нашего. Он, скорее всего, ска-

жет, что заяц — это вкусная добыча, которая, к сожалению, слишком быстро бежит. Предположим, что на этот же вопрос нам ответит капуста. Для нее заяц представится страшным хищником, чудовищем с горящими глазами, безжалостно пожирающим свою жертву. Задав тот же вопрос, скажем, зайчихе, мы получим еще один ответ, отличный от предыдущих, а спросив зайчат, мы услышим, что заяц — это добрый папа, который приносит в дом капусту. Так мы можем получить на наш вопрос о зайце множество самых разнообразных ответов. Но ведь заяц-то *один!* И когда мы поймем это, наш вопрос обретет метафизический смысл. *Что есть заяц сам по себе*, а не по мнению волка, капусты или зайчонка! Или, *иными словами, какова истина бытия зайца*.

Определить эту истину путем указания на внешние признаки невозможно. В самом деле, заяц, он какой? Серый или белый? Зимой — белый, а летом серый. Заяц самец или самка? Бывает и тем, и другим. Он большой или маленький? С рождения маленький, а потом — большой, и даже на вдохе и выдохе он становится то больше, то меньше. Пытаясь определить зайца, перечисляя его чувственно воспринимаемые признаки, мы с удивлением обнаруживаем, что буквально на глазах его образ теряет четкость, превращаясь в дрожащее марево, туманное облако, вибрирующее перед нашим взором. Но ведь для того, чтобы как-то обращаться с предметом, нам необходимо идентифицировать этот предмет, опознать его, понять, что он *поистине есть*. Попробуйте вспомнить, как вы сами опознаете тот или иной предмет.

Как правило, в содержании собственного сознания мы находим обобщенный образ предмета, сопоставляем его с опознаваемым объектом и если предмет в своих главных чертах соответствует этому обобщенному образу, мы удовлетворенно констатируем: «*Это (есть) заяц!*». Иными словами, мы опознаем предмет по его соответствию мысленному образу, имеющемуся в нашем сознании *до* самого акта опознания. Вот этот обобщенный образ, по мысли Парменида, и представляет истину бытия зайца. Следовательно, заяц есть не то, как он видится (ибо видеться он может по-разному), а то, как он *мыслится*, ибо «одно и то же есть мысль и бытие»³.

При этом в нашей констатации того, что *это* есть заяц, содержится нечто большее, чем простая идентификация. Ведь, именуя это дрожащее марево *зайцем*, мы включаем его в определенное множество объектов, как полноправного представителя *рода* зайцев и, следовательно, распространяем на него все, что мы до этого вообще знали о зайцах. Именование объекта, в таком случае, можно рассматривать как прямое указание на способ его бытия, а термины нашего языка оказываются теснейшим образом связанными с бытием. Ведь уже Парменид констатирует, что «слово и мысль бытием должны быть»⁴, а две с половиной тысячи лет спустя, Мартин Хайдеггер (1889 — 1976) прямо называет язык «домом бытия».

Правда, пока остается непроясненным один важный вопрос. Откуда в нашем сознании берутся эти обобщенные мысленные образы объектов? Ответ на него предлагает продолжатель парменидовской

традиции Платон (428 — 348 до н.э.). Платон полагает, что до рождения наша душа пребывала в особом *интеллигибельном* (умопостижимом) мире, где непосредственно наблюдала находящиеся там обобщенные образы — *эйдосы* — вещей. Каждый эйдос (идея) является как бы эталонным образцом, с которого, как с матрицы, «тиражируется» множество материальных вещей. В природе, в физическом мире, нет *бытия*, есть только *существование*, ибо в ней нет ничего абсолютно постоянного. Отдельные индивиды, вещи и их скопления могут не быть, но только существовать. В противовес бытию они трансформируются: возникают и исчезают. Бытие же всегда тождественно себе.

Сталкиваясь с физической вещью в своем земном существовании, душа припоминает виденный ранее *прообраз*, который и представляет истину бытия вещей определенного рода. Эйдос вполне соответствует тем характеристикам, которые Парменид приписывает подлинному бытию: он един, вечен, неизменен, не подвержен уничтожению, ибо и возникновения у него нет. Следовательно, в традиции, основанной Парменидом и развиваемой Платоном, бытие определяется уже не как вещественный объект, а как обобщенный образ множества объектов определенного рода — *эйдос*, или как закон строения всех объектов к данному роду принадлежащих — *логос*.

В средневековых (а для Европы это значит христианских) концепциях бытия сливаются все три основные линии. С самого возникновения философии вопрос о бытии формулируется как вопрос о том, что же, собственно говоря, есть?

Первый ответ, лежит, как говорится, на поверхности: бытие — это **объект**. Бытие — это, прежде всего, предметный мир, вещи или некий единый, лежащий в основе всех этих вещей субстрат — материя.

Парменид и его последователи пытаются смотреть глубже. Утверждая, что истинным бытием можно назвать лишь то, что неизменно и вечно, они обнаруживают новую форму реальности, действительно первичное бытие — *бытие-мышление*. Бытие, таким образом, предстает перед нами как совершенно очищенное от случайностей материальной определенности, как единый закон строения бесконечно-многообразия объектов — *логос*.

Но, задаваясь вопросом о том, что является истоком и гарантией существования бытия-логоса, что создает и поддерживает его, христианские мыслители приходят к признанию его *субъектного* происхождения или, иными словами к признанию того, что бытие есть **субъект**.

Соединение трех указанных линий: *бытие-объект*, *бытие-логос* и *бытие-субъект* — порождает идею трех проявлений или трех форм обнаружения некой лежащей за ними высшей реальности. И тогда на вопрос: «Так что же все-таки поистине есть?» — мы получаем ответ, который охватывает все три концепции бытия, не сводясь при этом ни к одной из них: «Истинное бытие есть Единое или Бог».

В средневековой философии онтологическая проблема бытия тесно переплетается с проблемой Бога, а сама онтология смыкается с теологией, составляя некое единство — *онтоологию*, как учение о

бытию в его отношении к Богу. Ориентиром для христианской онто-теологии становится фраза из «Книги Исхода»: «Аз есмь сущий»⁵, породившая массу толкований и комментариев, впоследствии охарактеризованных французским философом Э. Жильсоном (1884 — 1978) как «метафизика Исхода». Основная проблема этой метафизики состояла в том, отождествить ли Бога с бытием или поставить Его выше бытия? Первого направления придерживался Августин (354 — 430), считавший, что Бог тождествен бытию, второе представлено Фомой Аквинским (1221 — 1274), считавшим, что Бог стоит над бытием, превышая его силой и достоинством.

Однако вскоре выясняется, что из мысли о том, что Бог *есть*, невозможно вывести мысль о том, *что* Он есть. Бесконечное и безусловное — Бога — нельзя постичь при помощи конечного и условного — разума. Пытаясь дать положительные определения безусловному, которое лежит в основе всего существующего, наше конечное мышление находит лишь цепь уходящих в бесконечность условий. Поэтому вопрос о том, *что* есть Бог — это вопрос, скорее веры, чем разума. Первенство в этом вопросе должно принадлежать не онтологии, а негативной (*апофатической*) теологии. Да и та, говорит нам не о том, *что* есть Бог, а о том, *что* Он *не* есть. Так происходит отделение онтологии (*учения о бытии*) от теологии (*учения о Боге*) и выделение ее в самостоятельный раздел философии.

Переходом к новой онтологии стала система **Николая Кузанского** (1401 — 1464). Кузанец подчеркивает, что Бог находится за пределами человеческого познания. Он не может быть чем-либо из существующего в мире, поскольку является его причиной и творцом. В то же время все содержание нашего знания составляют ответы на вопросы, которые мы задаем миру. Сам поиск, чего бы то ни было, не может начаться без предварительного поставленного вопроса. Но, задавая вопрос, мы уже молчаливо предполагаем бытие того, о чем спрашиваем. Так, например, когда мы спрашиваем: «А существует ли вообще то или это?», мы тем самым уже предполагаем *существование*, когда мы спрашиваем «Каково оно?» — *качество*, «Где?» — *пространство*, «Когда?» — *время* и т.д. Таким образом, само вопрошание о чем-либо предполагает существование *предмета этого вопрошания*. Поэтому, как говорит Николай Кузанский, «есть только то, что может быть», т.е. то, о чем может быть спрошено. Или, иными словами, есть только то, что можно *помыслить*.

Нововременная концепция бытия. Идея тесной связи бытия с мышлением получает дальнейшее развитие в философии XVII века. **Рене Декарт** (1596 — 1650) считает бытие мышления совершенно несомненным, но в то же время он убежден в том, что коль скоро существует мышление, необходимо должно существовать не только *мыслящее*, но и *мыслимое*. В результате единое бытие расщепляется у Декарта на *субъект* и *объект*, а вопрос о бытии становится одновременно и вопросом о самом спрашивающем, о мыслящем.

Декартовское «*Cogito, ergo sum*» (Мыслю, следовательно, существую) рассматривается им как неопровержимое свидетельство су-

существования мыслящего Я (*Ego cogito*). Мышление представляет суть или способ бытия человека. Точно так же, как способ бытия птицы – это полет, а способ бытия рыбы – плавание. В мышлении наше бытие дается нам в самой очевидной форме. Ведь когда мы мыслим, мы непосредственно и самоочевидно переживаем акт собственного мышления. Но что противостоит нашему мышлению в качестве объекта? Объект не дан нам с той же непосредственностью, как мысль, поскольку мысль принадлежит к нашему внутреннему миру, тогда как мыслимый предмет находится за его пределами, и, следовательно, представлен в нашем сознании только этой мыслью. И Декарт предлагает рассматривать в качестве критерия бытия или небытия предмета ясность и отчетливость мысли о нем. Он утверждает, что «все вещи, познаваемые нами ясно и отчетливо, и на деле таковы, как мы их познаем», а максимально ясное и отчетливое знание вещей достигается, если мы рассматриваем их как «объекты математических доказательств»⁶. При этом убежденность Декарта в математическом характере мирового порядка глубока настолько, что он не сомневается в том, что «Бог не в состоянии произвести»⁷ вещь, о которой невозможно было бы получить ясного и отчетливого (т.е. математически доказанного) знания. Иными словами, всемогущество Бога ограничивается теперь законами математики.

В результате такой переориентации границы бытия совмещаются с границами математизированного естествознания, авторитет которого становится высшей мерой бытия и небытия объектов. В результате человек начинает все меньше доверять непосредственности своих чувств, и все более полагаться на инструментальные измерения и математические процедуры. Развитие картезианской традиции приводит к ситуации, прекрасно описанной русским поэтом Максимилианом Волошиным (1877 – 1932):

Теперь реальным стало только то,
Что можно взвесить и измерить,
Коснуться пястью, выразить числом.
И новая Вселенная возникла...

В этой новой Вселенной реально существующим признается теперь не то, что привлекает (или отталкивает) нас, а то, что может стать предметом эмпирического опыта, т.е. то, что можно *пощупать* и *измерить* или, на худой конец, *вычислить*.

Онтологический поворот в философии XX века. Сложившийся к концу XIX века образ Вселенной как некой насквозь рациональной «конструкции», построенной по законам числа и меры приводит к ситуации, когда в сферу внимания исследователей попадают исключительно универсально-всеобщие характеристики бытия, тогда как все индивидуально-неповторимое, единичное, случайное остается за пределами этой сферы. А между тем именно уникальное и единичное зачастую играет решающую роль в судьбе отдельного человека.

В философских учениях начала XX века появляется отчетливое стремление сфокусировать внимание именно на проблемах, касающихся уже не столько «наиболее общих закономерностей» или «магистральных линий развития», сколько жизни и судьбы этого отдельного человека. Наиболее влиятельной в этом отношении становится «фундаментальная онтология» немецкого философа **Мартина Хайдеггера** (1889 – 1976).

Внимательно присмотревшись к многообразию сущего, мы обнаружим среди него такое, которое по способу существования отличается от всех прочих. Некоторый намек на такое сущее содержится уже в декартовском *Ego cogito*. Способ его существования это не *наличие* в неких пространственных координатах, а мышление, которое вообще лишено каких бы то ни было пространственных характеристик.

Хайдеггер обращает внимание на то, что человек есть такое сущее, для которого размышление, понимание, принятие решений выступают как характерные особенности его существования. То есть человек существует иначе, чем пространственно определенные объекты. И главное его отличие состоит в том, что он способен самостоятельно определять способ собственного бытия. Рассмотрим, например, главного героя известного романа Сервантеса. Из заштатного мелкопоместного дворянина дон Кехана он становится странствующим рыцарем Дон Кихотом Ламанчским. Его образ жизни меняется самым радикальным образом, и он начинает *быть* совершенно иначе, чем прежде. Это изменение связано с его собственным выбором, он *решает* и *начинает быть* не так, как был раньше. Можно сказать, что сам *способ его бытия* меняется в результате его собственного решения.

Таким образом, среди многообразия сущего, можно отметить такое, которое может принимать решения о способе собственного бытия и начинать быть таким способом, который выбирает. Онтологию такого бытия Хайдеггер и называет *фундаментальной онтологией*, поскольку именно через нее осуществляется «прорыв» к формам бытия, которые представляют собой нечто больше, чем просто расположенность в неких пространственных координатах. Поэтому решение вопроса о бытии надо начинать с нас самих, с того сущего, которым являемся мы сами.

Чтобы показать разницу между классическим и новым пониманием бытия, можно рассмотреть пример, идея которого принадлежит **Готфриду Лейбницу** (1646 – 1716), но, естественно, интерпретирован он уже применительно к проблематике современной философии.

Предположим, что в Англии середины XIX в. живут симпатичный юноша Джон и очаровательная девушка Мэри. Они любят друг друга и вступают в брак. Но тут, к несчастью, в далекой Индии начинается восстание сипаев. Джон, как офицер, должен отплыть в Индию. Юные супруги трогательно прощаются и обещают друг другу ежедневно писать письма, что и выполняют. Предположим, что письмо от Индии до Англии идет 30 дней. Тогда ежедневно в пути находятся 30 писем от Джона к Мэри и столько же писем от Мэри к Джону.

В один несчастный день, в сражении под Пенджабом Джон убит. Но 30 его писем ежедневно продолжают приходить к Мэри. Она читает его заверения в любви и радостно отвечает ему тем же. Только на 30-й день получает она известие о смерти мужа. Мэри — вдова. Но здесь возникает весьма серьезный вопрос. Когда Мэри становится вдовой? В день смерти мужа? Или в день получения известия о его смерти?

Для Лейбница, как и для всей классической традиции, вопрос этот решается совершенно однозначно — Мэри становится вдовой в момент смерти мужа, даже если она еще ничего не знает об этом. Но в философии XX века вопрос можно поставить и несколько иначе. А что значит *быть* вдовой?

Совершенно очевидно (тем более для XIX века), что бытие вдовы отличается от бытия замужней женщины. Она иначе одевается, отказывается от забав и развлечений, радикально меняется ее настроение и мироощущение. Но чтобы изменить свое поведение, она должна принять решение и следовать ему. Иными словами, чтобы стать вдовой, она должна *решить* быть вдовой. Ведь вполне возможна и такая ситуация, когда, получив известие о смерти мужа, Мэри скажет: «Не верю! Это ошибка, он жив» — и будет ждать его возвращения, по-прежнему считая себя замужней женщиной.

Из приведенного примера видно, как меняются представления о бытии от XVII к XX веку. Для Лейбница, например, бытие — это нечто совершенно независимое от человека. Все происходящее в нем происходит помимо его воли, а он, в лучшем случае, может лишь *узнать* об уже произошедших событиях. Отношение человека к миру здесь чисто гносеологическое, познавательное. В философии XX века человек начинает рассматриваться уже как *онтологический* фактор. Он не просто узнает задним числом о том, что происходило в независимо от него существующем бытии, а своим решением и действием вмешивается в ход событий, изменяя как собственный способ бытия, так и способ бытия окружающих его предметов.

Задания к § 6

Для самоконтроля:

1. Поясните, чем различалось понимание бытия в ионийской и элейской школах античной философии.
2. Перечислите и охарактеризуйте компоненты, из которых складывалась средневековая концепция бытия.
3. Покажите, к каким последствиям привело утверждение и распространение картезианской концепции понимания бытия.
4. Поясните, чем был обусловлен и в чем выразился «онтологический поворот» в философии XX в.

Для закрепления материала:

5. Покажите, на каком основании, начиная с XVII в., именно математика становится идеалом и образцом построения системы научного знания.
6. Являются ли, на ваш взгляд, выражения «Математически доказанное» и «Истинное» синонимами? Обоснуйте вашу позицию.

Для обсуждения:

7. Объединившись в группы по 4 человека, обсудите и сформулируйте в письменном виде вопросы, которые Вы хотели бы задать учителю для разъяснения.

8. Вспомните картину П. Федотова «Вдовушка». Грустная молодая женщина в траурном платье стоит у комода, на котором горит свеча и стоит портрет гусарского офицера, перевязанный черной лентой. В ее руке письмо, по-видимому, известие о смерти мужа. Видно, что она только что овдовела, и жизнь ее полностью переменялась. Рядом на диване лежит гусарский кивер.

Подумайте, изменился ли способ бытия этого кивера? Является ли человек единственным сущим, способ бытия которого может быть различным? От чего может зависеть определенность способа бытия сущего?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Парменид. О природе // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. — М., 1969. — С. 295.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Исх. 3 : 14.

⁶ Декарт Р. Метафизические размышления // Избранные философские произведения. — М., 1950. — С. 331.

⁷ Там же. — С. 389.

Аннотация

На протяжении столетий постепенно меняется понимание того, что значит быть. Понятие бытия связывается с вещественностью, с порядком, с Богом, с математическим расчетом, со свободным решением человека. С течением времени происходит нарастание присутствия субъективности в содержании этого понятия. Соответственно меняется и представление об отношении человека к миру. Если вначале оно понималось как преимущественно гносеологическое, познавательное, то в XX веке человек начинает пониматься как онтологический фактор, своим решением и действием изменяющий как собственное бытие, так и способ бытия окружающих его вещей.

Ключевые слова: бытие, сущее, существование, онтология, гносеология.

Summary

During centuries the understanding of that means gradually varies to be. The concept of being contacts with material, with the order, with the God, with mathematical calculation, with the free decision of the person. Eventually there is an increase presence of subjectivity at the contents of this concept. Also performance about the attitude of the person to the world accordingly varies. If in the beginning it was understood as mainly epistemological, cognitive, in XX century the person starts to be understood as the ontologic factor, the decision and action varying both own life, and a way of life of things environmental him.

Keywords:

being, real, existence, ontology, epistemology.



НАШИ ПОЗДРАВЛЕНИЯ



**Николаю Ивановичу
Киященко – 80!**



ЭСТЕТИКА ЖИЗНИ – ЖИЗНЬ В ЭСТЕТИКЕ

С самого начала нашего знакомства с Николаем Ивановичем Киященко между нами сложились уважительные и теплые дружеские отношения, которые сохранились, к счастью, и по сей день и все это время сопровождались плодотворным сотрудничеством.

Вскоре обрело это форму практически постоянного творческого альянса между Николаем Ивановичем, членами возглавляемых им творческих коллективов, Академией гуманитарных исследований, издательством «Гуманитарий» и журналом «Философские науки». На страницах журнала по сложившейся доброй традиции стали систематически публиковаться результаты исследовательских проектов, была издана книга для учителя «Эстетика жизни», сразу же ставшая библиографической редкостью. В 2003 году вышла в свет объемная коллективная монография «Массовая культура и массовое искусство: «За» и «Против»», на ее основе авторским коллективом было подготовлено и выпущено в 2004 году первое в России учебное пособие «Массовая культура». Следующим шагом в нашем сотрудничестве было издание в 2006 году книги, выполненной тем же авторским коллективом под названием «Творчество как принцип антропогенеза».

Приятно отметить, что накануне славного юбилея Николая Ивановича вышел в свет новый столь же объемный коллективный труд «Толерантность в культуре и процесс глобализации», касающийся острейших проблем взаимоотношений таких явлений, как культура и цивилизация, глобализация и сохранение идентичности.

Эстетика – основная сфера творческих поисков Николая Ивановича – так глубоко проникла в сущность этого прекрасного человека, что не будет преувеличением утверждение: эстетика стала его судьбой, его жизнью.

И в 80-летний юбилей ко всем добрым пожеланиям хочется добавить – дорогой Николай Иванович, продолжайте жить в Эстетике и с Эстетикой еще многие-многие лета!

*Шеф-редактор журнала «Философские науки»,
Президент Академии гуманитарных исследований
Х.Э. Мариносян*

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА И МАССОВОЕ ИСКУССТВО: «ЗА» И «ПРОТИВ»

*Е.Н. ШАПИНСКАЯ,
доктор философских наук, ведущий научный сотрудник
Российского института культурологии*

Проблемы массовой культуры привлекли к себе внимание отечественных исследователей сравнительно недавно, лишь в последние десятилетия. Превалировало или снисходительное отношение к формам массовой культуры как не заслуживающим серьезного исследования, или отголосок того отношения, которое сформировалось в советской науке о культуре, где массовая культура считалась характерной чертой буржуазного общества и не сла на себе весь связанный с этим негативизм. Преодоление разрыва между обширным полем исследований массовой культуры в западном социогуманитарном дискурсе и видимым пробелом в этом концептуальном поле в отечественных исследованиях началось в 80-е гг. прошлого столетия. Все большее число молодых ученых, получивших благодаря новым технологиям и либерализации общественной жизни доступ к западным источникам, стало обращаться к различным аспектам и проблемам массовой культуры. Однако еще рано было говорить о формировании целостного самостоятельного направления исследования.

В этих условиях обращение Н.И. Киященко к проблемам массовой культуры, организация проблемной группы, объединение специалистов по разным направлениям современной культуры, обсуждения, выработка дискурсивного поля, подготовка публикаций были очень актуальными и нужными для модернизации социогуманитарного знания. Можно без преувеличения сказать, что эта работа помогла создать проблемное поле современной массовой культуры и очертить основные направления ее изучения.

Поскольку массовая культура представляет собой сложноструктурированное, полисемантическое пространство, ее исследование предполагает междисциплинарность, сочетание различных методов и подходов, разнообразие тем. То, каким образом строилась работа авторского коллектива, может служить удачным примером разработки концептуального поля исследований по тематике, которая находится в отечественной науке в стадии становления и нуждается в выработке методологии и методов анализа. В этой связи хотелось бы обратиться к тому опыту, который дал весьма позитивные результаты.

Сразу хочется подчеркнуть, что роль руководителя в сообществе сложившихся ученых весьма сложна и неоднозначна. Вряд

ли возможна и выработка единой непротиворечивой теории в эпоху, когда «большие нарративы» и тотализирующие схемы оказались под вопросом. Тем не менее, среди всеобщей постмодернистской фрагментации и коллажности вполне закономерным представляется стремление Н.И. Киященко к объединению, к нахождению общих моментов, к выработке концепции, которая укладывалась бы в рамки коллективного труда, а не сборника разрозненных статей.

Внутренняя противоречивость материала нашла отражение в названии книги, которая стала результатом нескольких лет творческого общения, дискуссий и анализа отдельных направлений массовой культуры – «**Массовая культура и массовое искусство: “За” и “Против”**». Научная атмосфера вокруг массовой культуры в начале 2000-х характеризовалась достаточной выраженностью полярных точек зрения противников массовой культуры и ее апологетов. Идея сближения массовой и популярной культуры, весьма распространенная как в постмодернистской теории, так и в британских cultural studies еще не получила широкого распространения в период, когда массовая культура зачастую воспринимается как синоним плохого вкуса и низкопробной, стандартизированной продукции. Лишь немногие, в основном молодые исследователи, хорошо знакомые со всем многообразием как теорий, так и практик современной массовой культуры, выступали в ее защиту. В этой ситуации важно было представить обе точки зрения и дать возможность читателю сделать свой выбор. Позиция авторского коллектива, в который вошли такие известные философы и культурологи, как В.И. Самохвалова, К.З. Акопян, А.В. Захаров и др., нашла отражение в серии публикаций в журнале «Философские науки» и других научных изданиях.

Задача Н.И. Киященко заключалась в том, чтобы создать научное сообщество, говорящее на понятном друг другу и читателям языке, т.е. создать «дискурсивный универсум», в центре которого находилось бы понятие «массовая культура». В этот дискурсивный универсум вошли такие разделы, как теория массовой культуры, специфика массового общества в России, мифология масскульты, проблема авторского искусства в контексте культурной индустрии. В исследовании был использован как синхронический, так и диахронический подход, в результате чего перед читателем предстает панорама массовой культуры, как в ее историческом развитии, так и в том состоянии, которое было для нее характерно на рубеже веков. В то же время такой подход оставляет открытым пространство для дальнейших исследований, поскольку подчеркивается динамический характер массовой культуры, что предполагает изменения, возможно, неожиданные и драматичные.

Проблемы, возникшие в ходе нашей работы, и то, как авторы попытались их решить, обрисованы Н.И. Киященко во вступительной статье: «О самых разнообразных ликах массовой культуры мы и ведем речь в предлагаемом читателю исследовании, четко представляя себе, что его результаты могут вызвать как положительную, так и отрицательную реакцию: все зависит от уровня духовного развития читателя, не только от его художественного и эстетического вкуса, но и от его мировоззрения, его жизненных установок и идеальных устремлений». Можно сказать, что задачи эти были выполнены, так как результатом нашей совместной работы стала не только рассматриваемая книга, но и ряд других изданий, посвященных проблемам массовой культуры и написанных, в целом, нашим авторским коллективом. Особо хотелось бы сказать об учебном пособии «**Массовая культура**» (М., 2004), в котором мы изложили свои идеи в форме, отвечающей задачам учебных курсов по проблемам современной культуры. Такие курсы становятся все более востребованными в высшем образовании, а проблемы массовой культуры нельзя обойти вниманием и в ходе преподавания таких дисциплин, как культурология, социология культуры и мировая художественная культура.

Учебное пособие стало практически первым в своем роде, где различные аспекты массовой культуры ставятся в центр внимания авторского коллектива. К сожалению, небольшой тираж быстро разошелся и стал недоступным для студентов, изучающих эти дисциплины. Такова судьба многих исследований. Но в данном случае работа могла бы стать основой для целой серии, посвященной актуальным проблемам столь динамичного культурного пространства, как массовая культура и искусство, требующего постоянного обновления и адекватно отражающего процессы, происходящие в современной культуре в целом.

Еще одним показателем формирования сообщества стали различные научные мероприятия – конференции, конгрессы, встречи, обсуждения, в которых принимали участие наши авторы. Личный авторитет Н.И. Киященко, то уважение, которым он пользуется в академическом мире и в педагогическом сообществе, сыграли немалую роль в изменении восприятия нашей тематики, в результате которого приходит понимание необходимости исследования проблем массовой культуры в современном социогуманитарном знании.

И, наконец, нельзя не сказать о востребованности нашей работы среди молодежи – студентов, магистрантов, аспирантов. Все члены авторского коллектива имеют практический опыт преподавания, и для объединения таких сложившихся личностей нужен был авторитет не только теоретический, но и практический. Важную роль здесь сыграла многолетняя работа Николая Ивано-

вича в области разработки теории и практики эстетического воспитания, разработка им программ по эстетике, мировой художественной культуре, которые широко применяются как в вузах, так и в школах. Образовательная деятельность Н.И. Киященко – это путь длиною в жизнь. Понимание интересов молодого человека, изменения этих интересов в процессе взросления, умение сочетать необходимый набор классических текстов с потребностями человека информационного общества – все это дало возможность Николаю Ивановичу организовать вокруг себя сообщество, активно включающее наши идеи в образовательный процесс. Сам факт различий в точках зрения наших коллег кажется мне весьма важным в исследованиях массовой культуры, поскольку любая униформность была бы искусственной и не соответствующей амбивалентности этого культурного пространства. Соответственно, и наши молодые коллеги работают в разных направлениях и стоят на разных позициях. Но научное сообщество сегодня предполагает различные точки зрения, стремление понять (хотя вовсе не обязательно принять) точку зрения Другого. Неслучайно следующей темой нашего совместного исследования стала толерантность.

ТВОРЧЕСТВО КАК ПРИНЦИП АНТРОПОГЕНЕЗА

В.И. САМОХВАЛОВА,

доктор философских наук, профессор, Институт философии РАН

Среди приоритетных направлений научно-исследовательской и педагогической деятельности Николая Ивановича была и новаторская разработка теории и практики эстетического воспитания, развития, образования. И потому обращение к исследованию проблемы творчества как проблемы становления человека в самой его человеческой идентичности и специфике явилось естественным и логичным шагом в его научно-исследовательской деятельности. Цель исследования была сформулирована следующим образом: рассмотреть феномен творчества как принцип антропогенеза, т.е. раскрыть его роль в самом становлении человека. В связи с этим и антропогенез трактуется не как некий законченный процесс, а как процесс не просто конститутивный, но постоянный, необходимый, принципиально становящийся и длящийся. Книга так и называется: «**Творчество как принцип антропогенеза**».

Проблема творчества привлекла сложившийся вокруг Н.И. Киященко коллектив своим актуальным звучанием, своим значением для культуры и в целом для развития общества, для становления человека, его собственной творческой позиции и способнос-

ти активно и самостоятельно осуществлять деятельность в избранном им направлении. Было решено представить творчество как особую культурную универсалию, фиксирующую в своем значении человеческий способ утверждения в мире и самопроявления на всех уровнях деятельности и во всех ее формах, носящих созидательный и инновационный характер.

В зависимости от подхода, уровня рассмотрения, преимущественной сферы интереса при исследовании этой проблематики выработано множество определений творчества. Так, в философии творчество чаще всего рассматривается с точки зрения его сущности и отражения в нем человеческой природы, психология исследует особенности творческого состояния, характеристики измененных состояний сознания художника в творческом процессе, психологические свойства самой творческой личности.

Смысл многочисленных определений творчества, позволяющих охарактеризовать его как комплексный, многосоставный и многоуровневый культурный феномен, в общем, сводится к тому, что творчество – это прежде всего *отношение*: к миру (в том числе к миру природы, к миру культуры), к обществу (к другим людям, т.е. к «другому»), к себе. Точнее сказать, это развитие особого, подлинно *человеческого модуса* отношения, такой его способ, в котором формируется новый уровень и понимания мира, и бытия в нем, и новое содержание, и новая организация отношений с ним.

Особый характер этих отношений можно проследить по их проявлению в онтологическом, гносеологическом, аксиологическом, психологическом, эволюционном, деятельностном и других планах.

Сущность *онтологического* рассмотрения можно передать словами Платона, назвавшего творчеством то, что вызывает переход из небытия в бытие. Это само создание и существование особой реальности, порожденной творческим проявлением человека, особого пласта продуктов творчества, в которых овеществлен весь совокупный идеальный и практический опыт человечества. Это динамика изменения бытия, когда возникает новое, происходит изменение во всяком бытии и процессе, приращение смысла.

Гносеологический смысл и гносеологическая функция творчества возможны потому, что творчество есть особый способ постижения и изменения человеком мира и себя самого, организация многогранной познающей мысли. В связи с этим творчество выступает как особое деятельностное познание.

Аксиологический план творчества образуется не только привнесением в мир ценностей, создаваемых творческой деятельностью, но и тем, что само творчество выступает как ценность, помогая открыть цель и смысл бытия, являясь выражением сущностных сил человека, будучи одновременно и реализацией смысла жизни от-

дельного человека, и осуществлением самого предназначения человека как рода.

Психологический план составляют особые состояния, особые переживания, самочувствие и самоощущение личности при творческом восприятии и в процессе непосредственной творческой деятельности, возможность расширения способностей к творческому проявлению и выражению, побудительные причины и условия формирования его позиции, отношения к действительности, разнообразие и тонкости мотивационного спектра творчества. Творец всегда субъективен. И потому специфика психологии автора, его позиция, его художественно-творческая установка составляют неотъемлемый, конститутивный аспект творчества: какова личность творца, такова и – по составу, особенностям, типу структурирования, способу понимания и выражения – его модель мира, которую он реализует средствами искусства в своем творчестве, ибо каждый и видит, и понимает, и чувствует по-своему, по-особому; точно также – по-своему, по-особому – он и выражает это.

Вне целостного *эстетического подхода* было бы невозможно понять сущность, природу и специфику творчества. Оно создает новые реальности – как условные, так и безусловные, новые состояния души, ее самораскрытие вечным смыслом и ценностям. Сам смысл творчества – в высвобождении порядка из хаоса, формы из бесформенности, выражения – из невыразительности. Творчество движимо стремлением к совершенству, явно или неявно руководствуясь эстетическими критериями красоты, соразмерности, гармонии. В *художественном* смысле творчество означает и определенный *технический* аспект, умение и навык специализированной деятельности в искусстве выражения, воплощения, опредмечивания.

Творчество имеет и широко понимаемый *экологический* аспект, поскольку предполагает возможность правильного, непотребительского подхода к природе, миру, а также означает и способность поддержания здорового состояния индивидуальной и общественной психики и жизни в целом. Творческая установка и возможность творческого проявления – это защита и противоядие от разрушительных и деградиационных процессов.

Экзистенциально оно означает особое инобытие инстинкта сохранения человека как индивида и как рода, и возможность этого становится победой человеческого в человеке над его животной природой, а новые формы творчества самой жизни становятся *метапотребностью* в дальнейшем развитии человека.

Особую и незаменимую роль играет творчество – как мотивация, позиция, установка – в организации жизни и сознания *социума*. Творчество становится способом тонкой регуляции духовного

климата и духовного здоровья общества, способом формирования личности в направлении социально значимых и человечески существенных свойств и качеств, обеспечивающих ее самореализацию. Творчество есть и возможность обеспечения механизма самовывживания общества: именно творческая позиция, эвристичность мышления позволяют находить решение в критических и экстремальных ситуациях.

Творчество предстает и как потребность духа, его становления, саморазвития и самовыражения, как основа и само условие реализации полноты «замысла о человеке». *Метафизический* аспект творчества проявляется в том, что здесь человек-творец соприкасается с абсолютным, с некоей осевой, стержневой основой бытия, самой его «программой», заложенной в основание мира и представляющей собой некую совокупность лежащих в его основании «информационных импульсов». Творчество выводит человека на космический уровень понимания жизни как вселенского феномена и определения смысла своей собственной индивидуальной жизни как части жизни человечества, а его – как части общего процесса развития бытия.

Несмотря на естественное различие авторских позиций и точек зрения на те или иные общие и конкретные вопросы, различие способов трактовки тех или иных проблем, и исследовательской группе, и затем авторскому коллективу книги¹ удалось выработать некоторый общий подход к самой сущности феномена творчества. Острый характер обсуждения некоторых проблем, в частности касающихся современной культуры, наличия или отсутствия в ней творческого элемента, самого критерия в его определении, отношения к тем или иным художественным явлениям или целым направлениям не помешал коллективу выработать необходимые требования к характеру исследовательской работы и ее изложению.

При этом необходимо еще раз подчеркнуть позицию руководителя этого весьма разноликого коллектива. Внимание и доброжелательность, такт и открытость к обсуждению, отсутствие какой бы то ни было авторитарности или желания подавить своим мнением даже самых молодых участников проекта неизменно отличают Н.И. Киященко.

Возникновение новых аспектов рассмотрения и новых подходов, сознание неисчерпаемости темы, ее глубины и многоплановости, желание высказаться по многим вопросам, не нашедшим полного освещения в представленных автором этих строк текстах, подвигли последнего, в частности, на уже индивидуальные поиски². Продолжили свои изыскания и многие другие участники проекта.

Коллективный труд состоит из трех разделов, каждый из которых объединил исследования по заявленному в нем основному

направлению. В разделе I были рассмотрены наиболее общие философско-методологические проблемы творчества; в разделе II – социально-биологические, исторические и эстетические аспекты творчества, в III – этнографический материал и конкретное рассмотрение психологических особенностей творчества.

Во Введении Н.И. Киященко определил значение проделанной коллективом работы как исследования творчества, впервые проведенного на междисциплинарном уровне – на стыке многих философских, психологических, культурологических дисциплин. Во вступительной статье это разные части книги, он говорит о недостаточности прежних частичных определений творчества и подчеркивает, что исходным началом в творчестве должен быть критерий социальной значимости результатов творческой деятельности. «История высших творческих достижений человечества, – пишет он, – не зафиксировала и не подняла на уровень вселенского интереса ни одного выдающегося открытия, изобретения, творения, которое было инициировано лишь индивидуальным интересом и стремлением»³. Современность, к сожалению, является нам самые разнообразные виды искажения творческой позиции социального человека, демонстрирует имитации творчества, его замену подделками и суррогатами. Книга помогает понять природу истинных ценностей, к числу которых принадлежит и творчество – независимо от того, в какой сфере оно реализуется: в научной, художественной, политической, социальной.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Творчество как принцип антропогенеза. – М.: Академия гуманитарных исследований, 2006.

² Самохвалова В.И. Творчество: божественный дар; космический принцип; родовая идентичность человека. – М., 2007. – 538 с.

³ Киященко Н.И. Принципы и критерии творчества – формы их взаимодействия // Творчество как принцип антропогенеза. – С. 63.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В КУЛЬТУРЕ И ПРОЦЕСС ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Т.Б. ЛЮБИМОВА,
доктор философских наук, ведущий научный сотрудник
Института философии РАН

Справедливость, ненасилие, взаимопонимание – «производные» толерантности. Эта замечательная мысль была высказана главным редактором книги «Толерантность в культуре и процесс глоба-

лизации» Н.И. Киященко. Он много лет ведет работу группы единомышленников, которая разрабатывает самые «горячие» проблемы современной культуры. Последним проектом, который был осуществлен этой группой, является названный выше весьма объемный труд. Руководитель этого труда сформулировал главную проблему, которую были призваны решить его коллеги, таким образом: может ли толерантность культуры стать основанием для преодоления конфронтации разных типов сообществ в современном мире, может ли она способствовать также восстановлению гармоничных отношений Человека и Природы, Человека и Вселенной?

В современной философии и теории культуры толерантность выступает как одна из основных ценностных установок, и по общему признанию, это вообще одно из самых универсальных условий возможности коммуникации. Однако все в мире находится в диалектической связи, и абсолютная толерантность тоже немыслима. Это качество, естественно, дополняется другими условиями реализации социального действия. И здесь мы обнаруживаем, что всякое действие осуществляется в рамках нормативной системы, которая обладает определенными свойствами, в частности, нормы обладают определенной степенью жесткости, обязательности для исполнения, определенным «объемом», т.е. сферой применения и другими специфическими чертами. Различаются они и по степени толерантности в разных типах социумов, причем сама толерантность может выступать как самостоятельная ценность. Ценности как таковые являются организующими структурами всей нормативной системы, а следовательно определяют собой всю, если можно так выразиться, «тональность» культуры. Таким образом, диалектические отношения толерантности и обязательности норм и ценностей пронизывают все социальные отношения, они могут характеризовать всю культуру в целом.

Это самое общее понимание проблемы авторы разворачивают каждый в своей сфере интересов, начиная с общеполитического рассмотрения и заканчивая более частными вопросами образования, эстетической культуры, языка. С этих позиций в книге также затрагиваются особенности восточных культур.

Проблема толерантности связывает несколько областей научного исследования и прежде всего социологию, психологию, лингвистику, религиоведение и близкие к этому блоку дисциплины. Связующим узлом здесь выступают понятия культуры, ценности и нормы, возможно, наиболее обобщенно представляющие социальный и психологический опыт каждого человека и социума в целом. С точки зрения психологии, терпимость есть свойство личности. Она переживается личностью в смысловом контексте кон-

фликта. Конфликт нарушает нейтральную связь личности с миром. Соотнести между собой различные уровни рассмотрения, т.е. личностный и социальный, общекультурный можно через понятие ценности. Личностью ценность переживается как желаемое; культура представляет ценность как желательное, т.е. личное переживание плюс норма желаемого, должно. То, что *должно желать* и есть основа понятия ценности, которое и связывает уровень личности, культуры и социума. Личность оценивает ситуации, других людей, вещи, идеи, теории. Все подлежит оценке. Иными словами, эти три плана – личность, социум и культура, – могут быть описаны в едином информационном поле, где разнообразные потоки информации структурируются в системы норм, центрами или полюсами которых являются ценности.

Очевидно, что терпимость или нетерпимость есть проявление оценочной деятельности по отношению к тем или иным информационным структурам и их физическим носителям. Поскольку жизнь личности целостна (если нет психических отклонений), то в акт оценки вовлекаются все вышеуказанные уровни личности и их соотносительности со всем информационным полем (со всей культурой или нормативной системой). Степень терпимости зависит от того, насколько жесткие структуры образовались на том или ином уровне. Поэтому социальная жизнь, социальное взаимодействие не может быть совершенно бесконфликтным. Так называемое управление конфликтом в здоровом социуме, конечно, тоже имеет место, но в здоровом социуме энергия конфликта не накапливается, поскольку существуют механизмы, гармонизирующие интересы всех групп населения, осуществляющие интеграцию социума.

Конфликты создаются и разрешаются на уровне информации. Понимание того исторического факта, что современная цивилизация является информационной, как раз и выдвигает на первый план информационные условия взаимодействия людей, а к таким условиям, в первую очередь, относится толерантность. Характер предшествующей цивилизации тоже, разумеется, был информационным, только изменения там происходили гораздо медленнее. Такой подход позволяет рассматривать конфликтные и кризисные структуры как информационные. Конфликт, раз возникнув, «мультиплицируется», воспроизводится снова и снова в разных вариантах до тех пор, пока его участники не найдут адекватного информационного способа выхода из него. Интересно, что такая структура обладает способностью «заражать» даже тех, кто не входит в группу и вовсе не заинтересован в ее деятельности.

Требование терпимости, выдвигаемое нормативными (формализованными или нет, явными и неявными) сетками большин-

ства социальных институтов (что и фиксируется в их нормах), есть необходимое условие существования самого социума. Это, прежде всего, терпимость по отношению к самой норме (принятие ее), следующее из требования приверженности к принятым в социуме ценностям. Кроме того, терпимость проявляется в непосредственном взаимодействии, в общении между людьми. Острые конфликты возникают при столкновении жестких нормативных стандартов, образцов культуры. Острота конфликта переживается личностью и выражается вовне как акт нетерпимости.

Меркантильные и прагматические ценности, а также чисто абстрактные формулировки «общечеловеческих ценностей» никак не отвечают на вечные экзистенциальные запросы личности, погасить которые можно только вместе с самой этой личностью. Следовательно, можно говорить, что большая часть современного общества дезориентирована. Так называемый плюрализм в сфере культуры есть не столько осознаваемая стратегия, сколько фактическое положение дел. Поэтому надо говорить не о диалоге культур (это нечто эфемерное) или о полилоге (тоже что-то призрачное), а об информационных структурах, циркулирующих в современном мире. Анализировать же их следует, по-видимому, исходя из представления о едином информационном поле человечества и в интересах всего человечества, чем всегда занималась философия и другие гуманитарные науки.

Культура включает в себя всю нормативную систему. Представляя собой символический уровень социального взаимодействия, она фиксирует в качестве информационных структур более или менее стандартные ситуации и модели такого взаимодействия. Соответственно, помимо всех прочих, она выполняет интегрирующую функцию. Все институты культуры, включая религию, имеют символическое социальное воплощение, социальное «тело». В современной цивилизации религиозные конфликты приобрели особый масштаб, вообще можно сказать, что это современная проблема, даже более того, это проблема западной цивилизации.

Острый конфликт между разными религиозными формами, доходящий до вооруженных столкновений, до войн, характерен для перехода от традиционной организации жизни общества к современной. А для современной цивилизации конфликт, кризис и катастрофичность стали привычными категориями. Массовое истребление людей, других живых существ, уничтожение собственной среды обитания стали привычными «последними известиями». Корень этого зла в уничтожении человечности в человеке, что проявляется в повседневной нетерпимости, пренебрежении требованиями справедливости, ненасилия, стремления к взаимопониманию.

Нобелевский лауреат мира Далай-лама XIV писал, что многие современные проблемы, порожденные человеческими заблуждениями, могут быть устранены усилиями самих людей. «К такому относятся трудности, возникающие из-за противоборства идеологических принципов – политических или религиозных, когда люди вступают в конфликт друг с другом ради своих узких интересов, забывая о той первооснове человечности, которая связывает всех нас в единую общечеловеческую семью. Мы обязаны помнить, что различные религии, идеологии и политические системы мира предназначены для того, чтобы люди могли быть счастливыми. Мы не должны упускать из виду эту основополагающую цель и никогда не должны ставить средства выше цели: всегда следует сохранять приоритет человечности над материальными интересами и идеологией»¹.

Ценности всех религий и идеологий в конечном счете относительны. Не относительна только ценность самой жизни. Только по отношению к этой самодовлеющей ценности они обретают свою *валидность* для каждой конкретной личности, только через ее посредство они могут быть приниматься и переживаться ею. Многообразие религий, идеологий, культур, образов жизни – естественное состояние человечества, и если человечество едино не только на материальном уровне, но представляет собой и духовное (или информационное) «тело», то все «органы» и «клеточки» его должны пребывать в единой гармонии, чтобы быть здоровым организмом. Если этого не упускать из виду, то проблема множества культур, ценностей и норм, религий и идеологий предстает не в свете неизбежных конфликтов, а как целое взаимно дополняющих друг друга функций. Они должны быть даже гораздо более многообразны, ведь процесс духовного постижения бесконечен, так же как и процесс научного, и философского познания. Ставить вопрос о достижении взаимной терпимости и, следовательно, ненасилия, справедливости, взаимопонимания, значит приблизиться к реализации важной цели всякой культуры, философии, идеологии – безопасности жизни. Я думаю, что этой высокой цели и была посвящена совместная работа руководителя этого проекта, Н.И. Киященко и его ученых коллег. Безусловно, нельзя не порадоваться, что книга «Толерантность в культуре и процесс глобализации» увидела свет в дни славного юбилея Николая Ивановича.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. – М., 2009. – С. 150.

МОИ ВСТРЕЧИ С ДЕЯТЕЛЯМИ КУЛЬТУРЫ

Н.И. КИЯЩЕНКО,

доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник
Института философии РАН

Мне скоро исполнится 80 лет, а я все не могу ответить себе на вопрос, почему мне так повезло в жизни на встречи и сотрудничество с огромным количеством всемирно известных деятелей отечественной и мировой культуры? Я, конечно, понимаю, что многое можно объяснить моей собственной жизненной активностью и непреодолимой жадностью все узнать, по возможности постичь и приложить собственные силы хоть к малейшему обогащению культурной жизни человечества. А ведь я выходец из глухой таежной сибирской деревни, где по улицам по ночам бродили медведи. Если последовательно вспоминать мои родные места – это деревня Романовка Барзасского района Кемеровской области, а потом село Усть-Волчиха Алтайского края, где я закончил в 1950 г. школу № 9 и в которую ездил на пригородном поезде за 12 км от поселка Алейстрой.

К моменту окончания школы мне исполнилось 20 лет. Во время войны я два года пропустил по болезни и потому по возрасту не смог поступить, как мечтал, в Новосибирский авиационный институт. Военкомат направил меня по моему выбору в 3-е Зенитно-артиллерийское училище г. Алуксне в Латвии, которое я окончил с отличием в 1953 г. и как отличник имел право выбора места моей дальнейшей военной службы. Я выбрал Московский военный округ и таким образом навсегда прикипел к Москве. Я прослужил до 1957 г., тогда же уволился из армии, вопреки всем прогнозам и предсказаниям поступил на философский факультет МГУ, который окончил в 1962 г. и единственный с курса был рекомендован в аспирантуру. В 1964 году я уже защитил кандидатскую диссертацию на тему «“Героическое” как категория эстетики». Эти годы были ознаменованы созданием первой кафедры эстетики в МГУ, а затем и сектора эстетики в Институте философии АН во главе с **Михаилом Федотовичем Овсянниковым**, что способствовало консолидации ведущих специалистов по истории эстетической мысли, теории эстетического воспитания, философии искусства. Тем самым была сформирована когорта ученых, которая при всем разнообразии их индивидуальностей и предлагаемых ими неповторимых подходов смогла заявить о себе и в своем отечестве, и за рубежом на всемирных конгрессах. В первую очередь хочется вспомнить **Павла Сергеевича Трофимова**, **Михаила Александровича Лифшица**, **Николая Леонидовича Лейзера**, **Моисея Самойло-**

вича Кагана, Авнера Яковлевича Зися, Виктора Константиновича Скатершикова, Семена Хасковича Раппопорта, Гранта Захаровича Апресяна, Лидию Ивановну Новикову, Елену Васильевну Волкову, Евгения Георгиевича Яковлева, Юрия Андреевича Лукина, Евгения Яковлевича Басина, Евгения Сергеевича Громова, и многих других, составляющих цвет отечественной эстетической мысли.

Не могу не вспомнить о своей работе в Союзе кинематографистов СССР в должности ответственного секретаря секции теории и критики кино. С этого момента я как бы приступил к осуществлению практической деятельности в области эстетики. В этот период я встречался со многими выдающимися кинодраматургами, киноактерами и кинорежиссерами **М.И. Роммом, С.И. Юткевичем, Г.Н. Чухраем, И.О. Арнштамом, Ю.И. Райзманом, Даниилом Храбровицким, Марком Бернесом, Б.Ф. Андреевым, В.М. Шукшиным** и, конечно, с чудным и необычайно лиричным композитором **Микаэлом Таривердиевым** и многими другими деятелями кинематографа, которые вводили меня в деятельный мир искусства и культуры.

Из Союза кинематографистов, не порывая связи с кинематографом, я перешел работать на кафедру философии Московского института стали и сплавов. Я принял участие в работе семи Московских кинофестивалей в качестве заместителя руководителя пресс-центров фестивалей – это была очень суетливая и неутомная, но чрезвычайно интересная и ответственная работа. Здесь я встречался, общался и организовывал пресс-конференции со многими выдающимися деятелями мирового кинематографа. Особенно памятной была пресс-конференция с **Софией Лорен**. Она оказалась чрезвычайно умной и жесткой женщиной, и когда наши журналисты попытались ее на чем-то подловить, она показала себя необычайно остроумной и твердой в своих взглядах и вкусах. Мне поручили проводить ее в Кремлевский Дворец съездов на закрытие фестиваля, где ей должны были вручить специальную премию и когда мы с ней вошли в зал, все шесть тысяч зрителей встали и с восторгом приветствовали великую, умную и прекрасную актрису итальянского и мирового кинематографа.

А еще я не могу не вспомнить, как на одном из Московских кинофестивалей ко мне в пресс-центр прислали помощницу – тихую и скромную студентку ВГИКа **Инну Чурикову**. Я тогда и предположить не мог, в какую великую и неповторимую актрису российского театра она вырастет, как и **Николай Караченцев**. С ним я тоже познакомился через кинофестивали, а потом встречался на ежемесячных эстетических семинарах, которые вел в театре им. Ленинского комсомола. Там я восстановил свои дружеские связи с **Олегом Янковским**, с которым когда-то познакомился на киностудии «Молдовафильм».

Еще работая на кинофестивалях, я был вовлечен в работу ВТО и вел ежемесячные семинары по эстетике в Малом театре, в Театре им. Ленинского комсомола, потом в театре им. Е. Вахтангова, в оперной, а иногда и в балетной труппе Большого театра. Я познакомился с театральной жизнью страны в своих поездках по всей стране – от Камчатки и Сахалина до Одессы и Калининграда.

Так случилось, что **М.А. Ульянов** стал председателем Союза театральных деятелей СССР, а потом и России. Он знал меня по семинарам в театре им. Евгения Вахтангова. Меня приняли в члены ВТО, а затем я стал в нем руководителем Совета по эстетике, каким и являюсь до сих пор, хотя после ухода из жизни М.А. Ульянова жизнь ВТО замерла. При нем мы почти каждый год проводили теоретические семинары с приглашением представителей от всех областных, краевых и республиканских деятелей ВТО.

Просто не имею никакого морального права не вспомнить о сотрудничестве с великой оперной певицей, мощным организатором музыкальной жизни и общественной деятельности музыкантов **Ириной Александровной Архиповой**. В свое время она возглавляла Международный союз музыкальных деятелей, в правление которого ввела и меня. Признаюсь, я больше не встречал в своей жизни женщины с таким мощным интеллектом и с таким великим организаторским талантом.

Всех выдающихся деятелей мировой культуры, с которыми я встречался и беседовал, называть не буду. Но нельзя умолчать о встречах с великим **Федерико Феллини**, с **Джюльеттой Мазини**, с **Микеланджело Антониони**, с **Софией Лорен**, с **Фредериком Россифом**, с **Мариной Влади**, с **Антонеллой Луальди**, с **Беатой Тышкевич**, с **Барбарой Крафтувной**. Беседовал я и со знаменитым американским кинорежиссером **Стенли Крамером**, специально прилетавшим в Москву на обсуждение своего фильма «Благословите зверей и детей», встречался с американским кинодраматургом **Эбби Манном**, автором сценария фильма «Нюрнбергский процесс». А какой зрительский восторг вызвал на Московском кинофестивале фильм Стенли Крамера «Этот безумный, безумный, безумный мир» со Спенсером Трэйси в главной роли!

Особо хочу вспомнить о моем дружественном сотрудничестве с двумя великими кинематографистами – **Григорием Наумовичем Чухраем** и **Василием Макаровичем Шукшиным**.

В конце 60-х годов мы с Григорием Наумовичем Чухраем задумали создать на Мосфильме Юношеское творческое объединение, которое бы обеспечивало молодым, только что закончившим ВГИК кинорежиссерам постановку фильмов. Чухрай приложил колоссальные усилия, чтобы не только получить право на создание такого кинообъединения, но и обеспечить условия для постановки

фильмов. Ведь и на Мосфильме и на киностудии им. А.М. Горького молодым иногда приходилось ждать очереди на постановку фильмов по 5 – 10 лет. С превеликими трудностями такое объединение удалось создать. Несколько молодых режиссеров получили право на постановку полнометражных фильмов, но уход из жизни Григория Наумовича немедленно сказался на судьбе кинообъединения. Госкино прекратило его деятельность.

С трудом «пробивал» каждый фильм Василий Макарович Шукшин. Когда он задумал фильм «Калина красная», киностудия им. А.М. Горького и Госкино встали на дыбы и заняли круговую оборону. Я в то время работал в Госкино СССР и, хотя задуманный Шукшиным фильм по своей тематике не был ни историческим, ни историко-революционным, по договоренности с Г.Н. Чухраем я включился в группу поддержки будущего фильма. Киностудия отказывалась выделить средства на его постановку. Я посоветовал Василию Макаровичу прийти в Госкино на прием к заместителю председателя Госкино Б.В. Павленку, чтобы получить средства на постановку фильма. Это было непростое дело. Но вопрос был решен.

Василий Макарович скончался от сердечного приступа после съемок фильма «Они сражались за Родину» Сергея Бондарчука. Мне было поручено написать в газету «Правда» некролог, разрешения на который добился С.Ф. Бондарчук. Похоронили Василия Макаровича на Новодевичьем кладбище, рядом с могилой А.П. Чехова.

После этой великой для кино потери я уволился из Госкино. В дальнейшем я принимал активное участие как главный редактор в создании первого в стране фотоиздательства «Планета». За это время был организован ряд выставок фотооткрыток, издание высокохудожественных альбомов городов-героев России, которые до сих пор считаются раритетными.

В 1975 году я перешел в Институт философии АН СССР (ныне Российской академии наук), где и работаю по сей день. Институт за эти долгие годы мне многое дал в плане близкого знакомства и творческого сотрудничества с ведущими учеными нашей страны. Именно их участие помогло мне организовать и провести на высоком уровне 6 Школ молодых ученых-философов в разных городах России. Подобного прецедента не было в практике философского образования. Многие молодые, да и более зрелые их «выпускники» в дальнейшем составили славу отечественной философской мысли.

НЕРАВНОДУШНО – О НЕРАВНОДУШНОМ

Н.И. ВОРОНИНА,

заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева

Особенностью неравнодушного и талантливого человека является чрезвычайно долго длящаяся молодость с ее ненасытной любознательностью, любопытством и заинтересованностью, неуспокоенностью. Именно таким является юбиляр Николай Иванович Киященко в свои 80 – столичный ученый, которого хорошо знают во многих университетских городах России и за рубежом. Сегодня он проводит круглый стол в Ярославле, завтра в Саранске читает цикл лекций по эстетике, через день выступает оппонентом в Ростове-на-Дону, в Самаре или Екатеринбурге. Он – активный участник Международных конгрессов в Италии, Китае, Швейцарии...

В.С. Соловьев говорил, что судьба – предмет, хотя и не материальный, но, тем не менее, вполне действенный. Уже давно и прочно за Николаем Ивановичем закрепилась репутация интересного, редкого человека. Его исследования (одних монографий более 20) базируются на конкретно прожитом и пережитом. Из его личностных черт более всего импонирует то, что он не проводит грань между работой и жизнью – все это единое, животрепещущее.

Николая Иванович – мозговой центр еще и многих коллективных монографий по эстетике, массовой культуре, толерантности и идентичности в культуре, вокруг которого образовался мощный круг ученых-единомышленников. Н.И. Киященко – истинный борец за эстетику, считающий, что без нее нельзя сформировать настоящего человека. Поэтому апробировав свой цикл «Эстетика и жизнь» в столичном лице, он издал пособие для школьников 9 – 11 классов (в 3-х частях), ибо только с детства важно прививать человеку чувство красоты.

Именно энергия самореализации личности профессора Н.И. Киященко выступает как знаковый комплекс смыслов и значений в культурфилософии. Какие еще могут быть характеристики более весомые и важные? Жизнь отдается науке, культуре общества, своему Отечеству. Истинный российский интеллигент, он и сегодня считает своей главной целью – находить и вести за собой думающих и неравнодушных.

К.З. АКОПЯН,

*доктор философских наук, главный научный сотрудник
Российского института культурологии*

Если бы меня попросили выделить ту главную черту, которая выражает самое существенное в Николае Ивановиче, я бы, не ко-

лебясь, остановился на *доброте*. Безусловно, не стоит тратить время и силы на доказательство того, что доброта – понятие в высшей степени сложное и неоднозначное. Однако при всей его абстрактности, оно, на мой взгляд, вполне конкретно.

Доброта испокон веков связывалась с красотой – и не только, да и не столько физической. Но это обусловлено не тем, что красота обязательно добра – вовсе нет! – а тем, что доброта обязательно красива. Идея античной калокагатии – это тот идеал, к реализации которого стремились еще в глубокой древности, но до которого дотягивали и дотягивают редкие единицы, а может быть, если по большому счету, и вообще никто. Но он, этот идеал, существует (хотя сейчас крайне редко про него вспоминают), мы его себе – в большей или меньшей степени – представляем, а, следовательно, можем «примерять» – и на других, и на себя (что, естественно, гораздо труднее). И, примеряя, понимать, что одни очень далеки от него, другие ближе, а некоторые (не третьи, нет; это фигуры из гораздо более далекого ряда!) подошли к нему вплотную. Мне кажется, Николай Иванович из их числа.

И все же калокагатия – термин научный, конечно, иностранный, а значит – темный. Другое дело – *человек добрый*. Эта характеристика мне представляется гораздо более фундаментальной и даже, если можно так сказать, культурологичной, поскольку является комплексной. Попробую объяснить. На мой взгляд, добрый человек не может быть нечестным, завистливым, злопамятным, расчетливым, эгоистичным и т.д. При наличии хотя бы одного из перечисленных (и неперечисленных) качеств этого ряда он просто не может быть признан добрым.

Доброта не бывает пассивной, хотя и может быть сокрытой. Доброта (не только обнаруженная, но и не обнаруженная) – это всегда результат деятельности, открытости, особого – доброго, заинтересованного, сочувствующего – отношения к людям.

Чтобы делать добро, недостаточно быть ремесленником, нужно быть художником, человеком творческим.

Доброта – это обязательно ум, ум проникательный и беспокойный. Наш юбиляр, доказывает правильность выдвинутого тезиса не только теми многочисленными трудами, которые были им опубликованы за десятки лет научной активности, не только своей разнообразной и кипучей деятельностью в области философии, эстетики, педагогики и шире – культуры, но и, как минимум, тем, что на протяжении десятков лет он объединяет вокруг себя разных людей – исследователей, привлеченных прежде всего харизматичностью его личности, и совместно с ними воплощает в жизнь безусловно интересные замыслы.

Наконец, доброта – это обязательно тактичность, толерантность, способность понимать других (не обязательно соглашаясь с ними).

Доброта – это душевность. Благодаря ее наличию становится легче жить тем, кто окружает человека доброго, и, хочется надеяться, ему самому.

Я полагаю, что мне очень повезло в жизни, поскольку в ней есть такой человек, как Николай Иванович Киященко. Считаю, что многим обязан общению с ним, обязан его отношению ко мне, обязан его энтузиазму и увлеченности, благодаря которым мной было сделано то, что без Николая Ивановича не было бы сделано никогда (я уверен в этом!). Пусть были философы плачущие и даже смеющиеся; я же рад тому, что знаком с философом добрым. А таких крайне немного.

Т.С. ЗЛОТНИКОВА,
доктор философских наук, профессор,
заведующая кафедрой культурологии Ярославского государственного университета

Кто из нынешних профессоров, учившихся в вузах около 40 лет назад, не помнит своеобразный эстетический синклит ансамбль, круг чтения, состоявший из учебников и курсов лекций Кагана, Овсянникова, Столовича, Лейзерова и Киященко – его ученика. С того давнего времени Н.И. Киященко не только не обрел «профессорского» менторства, «профессорской солидности», но словно бы демонстративно идет «вниз» по лестнице, которая самого его привела «наверх». Детям и их наставникам адресованы специально выстроенные, апробированные, строго согласованные с возрастными возможностями восприятия материалы, поистине рабочие материалы. И это при том условии, что другие работы Н.И. Киященко углубляются в малоизученные, полемически освещаемые эстетические проблемы, будь то теория художественного творчества или проблематика массовой культуры.

Кто из нынешних профессоров не оказался в тот или иной момент включенным в орбиту его эстетических размышлений, вопросов, протестов? Многие – встретившись с Николаем Ивановичем на симпозиуме или конференции (например, в начале столь страшных для гуманитарной науки и столь важных для научного сообщества 1990-х годов) в уже переименованном Петербурге, в легко «присвоенном» им Ярославле, в компании с друзьями-ровесниками-коллегами М. Каганом, А. Еремеевым, более молодыми – В. Селивановым. Как важен путь наших отношений, начавшийся с естественного ученичества. как собственного, так и наших уже учеников.

Николай Иванович превратил защиту моей кандидатской диссертации об игровой парадигме итальянской культуры XX в. в блестящее, как сказали бы телевизионщики, интерактивное включение нашего диссертационного совета в дискуссию о любимом им и некогда проинтервьюированном Ф. Феллини. А другую защиту – там речь шла о преподавании школьного курса МХК – в дискуссию об

ответственности за эстетическое сознание и вкус современных учителей и учеников.

Пафос издания, в котором Николай Иванович несколько лет назад обратился к учителям, заключался в последовательном стремлении ученого, кому только не читавшего и не читающего сегодня лекции по эстетике, показать универсальность эстетического знания как смыслообразующего начала того, кого в школьном учебнике Н.И. Киященко специально обозначил «*homo pulcher*» – «человек прекрасный». Несмотря на относительно небольшой объем «книги для учителя», думаю, можно назвать «Эстетику жизни» своего рода *книгой жизни* ее автора, которая нашла свое законное выражение в монографии Николая Ивановича «Эстетика – философская наука» (М.: Вильямс, 2005).

Г.М. ЦЫПИН,

заслуженный работник высшей школы РФ, доктор педагогических наук, профессор Московского педагогического государственного университета

Николай Иванович Киященко – один из старожилов докторского совета на музыкальном факультете Московского педагогического государственного университета. Не будет преувеличением сказать, что Николай Иванович входит в число наиболее авторитетных и уважаемых членов Совета. Его высказывания на заседаниях Совета всегда интересны, содержательны, оценки точны, суждения объективны и беспристрастны.

Труды Николая Ивановича внимательно изучаются студентами и аспирантами музыкального факультета. В научно-исследовательских материалах, в диссертациях практически всегда можно найти ссылки на такие его работы, как сборник «Современные концепции эстетического воспитания», учебное пособие «Массовая культура», книга для учителя «Эстетика жизни» и, конечно же, фундаментальный труд «Эстетика – философская наука».

Думаю, не ошибусь, если скажу, что сегодня трудно себе представить серьезное исследование в области гуманитарных дисциплин, в частности, в сфере эстетического воспитания и образования, в котором не встретились бы суждения Н.И. Киященко по тем или иным ключевым вопросам *эстетики жизни*.

Не секрет, что люди, занимающиеся сегодня воспитанием и образованием, переживают непростые времена. Хочется верить, что ситуация изменится к лучшему, а она должна в конце концов измениться и произойдет это во многом благодаря таким людям, как Николай Иванович – авторитетный ученый, человек широкой души, органично сочетающий в себе научную принципиальность и доброжелательность к окружающим его людям.

Наши авторы

Бузгалин Александр Владимирович – доктор экономических наук, профессор кафедры политической экономии экономического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философских проблем науки Института философии РАН.

Карцев Евгений Александрович – доктор философских наук, профессор Государственного университета – Высшей школы экономики, ведущий научный сотрудник Российского государственного социального университета.

Королев Сергей Алексеевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Липский Борис Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Марион Жан-Люк – профессор Университета Париж-IV Сорбонна.

Олейников Юрий Васильевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

Омельчук Роман Константинович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социально-экономических дисциплин Гуманитарного факультета Восточно-Сибирской Государственной Академии образования (г. Иркутск).

Сиземская Ирина Николаевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

Фатенков Алексей Николаевич – доктор философских наук, профессор Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Юхвид Алексей Владимирович – кандидат философских наук, докторант кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов.

Ястребцева Анастасия Валерьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики, заместитель декана факультета.

CONTENTS

PHILOSOPHY OF ECONOMICS

Economics and social knowledge ■

<i>I.N. SIZEMSKAYA</i>	Innovative economics: social and cultural basis	5
<i>A.V. BUSGALIN</i>	Russia – another strategy	9
<i>E.A. KARTSEV</i>	Social and cultural preconditions of innovative development	25
<i>Y.V. OLEYNIKOV</i>	Social aspect of actual technical and technological modernization	37

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

Year of France in Russia ■

<i>J.-L. MARION (France)</i>	Certain rules in history of philosophy (<i>the end</i>)	50
<i>V.P. VISGIN</i>	Philosophy of causality by Gabriel Marcel	60
<i>J.-M. Le BLON</i>	Preface to collected works «On knowledge of God»	63
<i>G. MARCEL</i>	God and causality	64

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Philosophical dimension ■

<i>R.K. OMELCHUK (Irkutsk)</i>	Etymological analysis of belief concept. Ontological approach	72
<i>A.N. FATENKOV (Nishny Novgorod)</i>	Ontological justification of monism in the light of the idea of moving hierarchy	87

Philosophy of the digital world ■

<i>A.V. YUHVID</i>	Virtuology: ontological and philosophical aspects	103
<i>S.A. KOROLEV</i>	Parallel life: the person on Internet	112

EDUCATION AND SOCIETY

School of philosophizing ■

<i>B.I. LIPSKY (St. Petersburg)</i>	What is philosophy? Chapter 3. What does it mean: to be? § 6. Modus of being	129
-------------------------------------	---	-----

OUR CONGRATULATIONS

The 80th anniversary of ■

Nikolay Ivanovich Kiyashchenko!

<i>Kh.E. MARINOSYAN</i>	Aesthetics of life – life in Aesthetics	138
<i>E.N. SHAPINSKAYA</i>	Mass culture and mass art: Pro and Contra	139
<i>V.I. SAMOKHVALOVA</i>	Creativity as a principle of anthropogenesis	142
<i>T.B. LYUBIMOVA</i>	Tolerance in the culture and globalization process	146
<i>N.I. KIYASHCHENKO</i>	Meetings with great cultural personalities	151
<i>N.I. VORONINA (Saransk), K.Z. AKOPYAN, T.S. ZLOTNIKOVA (Yaroslavl), G.M. TSIPIIN</i>	Not indifferently to Not indifferent (Person)	155