

ВЕСТНИК

**МОСКОВСКОГО ГОРОДСКОГО
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

СЕРИЯ

«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»

№ 1 (2)

Издается с 2009 года

Выходит 2 раза в год

Москва

2010

VESTNIK

**MOSCOW CITY
PEDAGOGICAL UNIVERSITY**

SCIENTIFIC JOURNAL

**SERIES
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

№ 1 (2)

**Published since 2009
Appears Twice a Year**

**Moscow
2010**

Редакционный совет:

- Рябов В.В.** ректор ГОУ ВПО МГПУ, доктор исторических наук,
председатель профессор, член-корреспондент РАО
- Геворкян Е.Н.** проректор по научной работе ГОУ ВПО МГПУ,
заместитель председателя доктор экономических наук, профессор,
член-корреспондент РАО
- Атанасян С.Л.** проректор по учебной работе ГОУ ВПО МГПУ,
доктор педагогических наук, профессор
- Русецкая М.Н.** проректор по инновационной деятельности ГОУ ВПО МГПУ,
доктор педагогических наук, профессор

Редакционная коллегия:

- Бессонов Б.Н.** заведующий общеуниверситетской кафедрой философии
главный редактор ГОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук, профессор
- Бирич И.А.** профессор общеуниверситетской кафедры философии
заместитель главного редактора ГОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук
- Никитин В.А.** профессор общеуниверситетской кафедры философии
ГОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук
- Рачин Е.И.** профессор общеуниверситетской кафедры философии
ГОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук
- Сахарова М.В.** доцент общеуниверситетской кафедры философии
ответственный секретарь ГОУ ВПО МГПУ, кандидат философских наук
- Черезов А.Е.** доцент общеуниверситетской кафедры философии
ГОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук

Адрес Научно-информационного издательского центра ГОУ ВПО МГПУ:

129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.

Телефон: 8-499-181-50-36.

E-mail: Vestnik@mgpu.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора 6

Общество: ценности и смыслы

Солопов Е.Ф. О смысле жизни человека и истории общества 8
Бессонов Б.Н. Философские основания политики 19
Горелов А.А. Поиск смысла жизни — условие для проявления
духа в человеке 34

Человек и мир

Веденева Н.В. К вопросу о социально-философском осмыслении
понятий «здоровье», «инвалидность», «реабилитация» в системе
социальной работы 41
Иванюшкин А.Я. Феномен биоэтики в современной культуре 53

Философия культуры

Волобуев В.А. Концептуально-эстетические основания
исследования искусства Античности 66

Познание природы и философия науки

Хван М.П. Философские проблемы в физике элементарных
частиц и суперструнной теории 76
Подкосов Д.П. Об исторических типах науки (продолжение
в следующем номере) 89

Философия образования

- Кожеурова Н.С.* Виды веры и классификация педагогических систем 102

История идей и современность

- Громов М.Н.* Натурфилософские идеи в памятниках древнерусской письменности 112
- Сергеева О.А.* Теории и практика межкультурного взаимодействия: концепция современного Китая 125

Рецензии

- Михайлов В.В.* Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское движение, 2009 142

Авторы «Вестника МГПУ», серия «Философские науки», 2010, № 1 (2).....

146

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Уважаемые читатели!

Вопрос о смысле жизни, так или иначе, вольно или невольно, встает перед каждым человеком. Как жить, что такое жизнь, что такое смерть, что после смерти — это вечные проблемы человеческого существования, вечные темы религии и философии.

Но что в жизни главное, каждую ли жизнь можно назвать настоящей, что, в конечном счете, определяет её смысл? Конечно, здоровье, радость, надежда, любовь, совесть, мужество, умение переносить страдания, способность бороться с собственными недостатками и пороками, чувство вины, ответственности, добро, служение людям, верность дружбе, уважение к старшим — все эти высокие духовные ценности наполняют нашу жизнь смыслом. Разумеется, есть главные духовные факторы, которые, в конечном счете, придают жизни подлинный высокий смысл. Первый фактор — это свобода. Свобода — интегрирующий духовный фактор нашей жизни, побуждающий нас к борьбе. Свобода, пусть через страдания, через риск, через потери и поражения, — вот что делает нашу жизнь прекрасной!

И всё же, свобода — это ещё не всё. Главное — творчество, созидание, конечно, в условиях свободы. Счастье заключается не в самом состоянии счастья, а в его достижении. Ведь пока мы боремся, пока идем к цели, ощущение приближающегося счастья не покидает нас. В момент достижения цели мы преисполнены счастья. Но этот миг краток. Затем нам нужны уже новые цели, новая борьба за них. Без этого ощущения счастья уже не будет. Поэтому, что бы ни случилось, мы должны действовать, работать, творить, а значит — и жить.

Это — единственное средство быть и свободным, и счастливым. Деятельная, творческая жизнь всегда свободна, всегда счастлива, всегда полна смысла.

Между тем современный человек, человечество в целом, переживают кризис. Но почему? Ведь силой своего разума человек построил материальный мир, реальность, которая превосходит многие мечты и образы волшебных сказок и утопий.

И всё же создавая новые и лучшие средства для овладения природой, человек оказался пойманным в сети этих же средств и потерял из виду цель, которая одна только и даёт этим сред-

ствам смысл — самого себя. При всем своем знании тайн природы человек невежествен в отношении важных и фундаментальных вопросов человеческого существования и прежде всего: что такое человек, как он должен жить, какую огромную энергию, заключенную в каждом человеке, можно освободить и плодотворно использовать.

Обществу нужны личности. Личности свободолюбивые, обладающие чувством достоинства и чести. Не позволяющие манипулировать собой ни коллективу, ни средствам массовой информации, ни политикам, ни правительству. Обществу нужны люди ответственные, ответственные за свои поступки, за других людей, за весь окружающий мир! Нужны люди с высоким чувством профессионального и нравственного долга. Медики должны трепетно относиться к жизни своих пациентов, стремиться делать все возможное и невозможное для облегчения их страданий, восстановления их здоровья, спасения их жизни. Педагоги, учителя школы, преподаватели вузов, ученые должны помогать людям преодолевать такую пагубную черту современной жизни, как неверие, нигилизм. Или, напротив, веру в прорицания, предсказания всякого рода шарлатанов, так глубоко захватившую многих наших соотечественников.

Конечно, здоровый человеческий рассудок приводит к убеждению, что любое знание сегодня односторонне и фрагментарно. Тем не менее, стремление к познанию мира, к достоверному, рациональному, научному познанию

неодолимо. Бесспорно, рационализм, наука еще не всё в жизни человечества, но без них всё превратится в ничто. Поэтому ученые должны знакомить людей с последними достижениями и открытиями науки, пусть спорными, дискуссионными и т.п., но это в любом случае — заслон всякого рода выдумкам и спекуляциям по поводу загадок и тайн природы.

Бесспорно также, что людям необходима вера — вера в прогресс человечества, в то, что надежды осуществятся, что счастье придёт. Но эта вера не должна быть слепой и пассивной. Она должна рождать волю созидать, преодолевать трудности, звать нас идти вперед.

Вера должна быть верой в абсолютные нравственные и эстетические ценности и идеалы. Верой в звездное небо над головой и в нравственный закон внутри нас. Эта вера должна быть сопряжена с глубоким и постоянным постижением мировой истории, древней и современной материальной цивилизации и духовной культуры; а в нас, русских, — с познанием наших традиций, наших духовных истоков, нашей нынешней «расколотов», но всё-таки не безнадежной жизни.

Жизнь коротка, но всё равно в любых условиях, вопреки всему, надо возделывать свой сад (Вольтер), «надо преклоняться перед безмерно великим» (Достоевский), надо жить ради чего-то большего, чем собственная жизнь, надо жить вместе с другими в свободе, солидарности и справедливости.

Е.Ф. Солопов

О смысле жизни человека и истории общества

В статье уточняется понимание соотношения необходимости и свободы, духовности и гуманизма, этнического и гражданского аспектов современной трактовки наций, подчеркивается неразрывность поэтической возвышенности и практической значимости драгоценных духовных чувств счастья.

Ключевые слова: необходимость, свобода, смысл жизни, этносы, народы, нации, духовность религиозная и атеистическая, гуманизм, счастье, верность, братство, совесть, честь.

Смысл жизни и духовность

Нет абсолютного смысла жизни — и по отношению к отдельным людям, и по отношению ко всему человечеству, ко всей его истории. Конечно, нельзя ограничиться и фразой «смысл жизни — сама жизнь», хотя она и справедлива. Во всяком случае отсюда не следует равноценность и равнооправданность любого образа жизни, как из мысли Н.Г. Чернышевского «прекрасное — жизнь» не следует, что всякая жизнь прекрасна. Прекрасна, наиболее осмысленна и ценна та жизнь, в которой общая ее сущность, общий идеал жизни проявляются максимально полно, к чему и надо стремиться. Жить надо ради того, ради чего стоит и умереть. Так говорил русский философ И.А. Ильин. Но и эта мысль может быть выхолощена настолько, что отдельные индивиды идут на беспредельную борьбу, готовы даже рисковать жизнью (своей, не говоря уже о жизни других людей) ради погони за всевозможными развлечениями, наслаждениями, роскошью и тому подобными «удовольствиями», которые по большому счету бессмысленны.

Отсутствие абсолютного смысла жизни не оправдывает равнодушного, безразличного отношения и к своей жизни, и к общественным процессам. Счастье жизни — в борьбе за счастье. Причем в такой борьбе, в которой возможна по-

беда. Максимальная реализация такого счастья — в самой победе, сладкий миг которой и отождествляется с самим счастьем. Но путь к нему — всегда борьба. Несчастлив тот, кто сводит жизнь к безнадежной борьбе, т.е. к такой борьбе, в которой победа невозможна. Счастливое общество — справедливое общество, борьба за которое имеет высший смысл. Говоря о смысле жизни, надо видеть разные уровни или формы его проявления, надо в полной мере считаться с его относительностью. Но относительность смысла жизни не обесмысливает его, не сводит ценность его (и размышлений о нем) к нулю. В каждом случае может проявиться разный смысл (разное значение) того или иного поведения человека или общественной группы. Поэтому применительно к каждому случаю надо уметь выделить высший его смысл и определить соответствующее ему поведение.

Как и все в мире, жизнь и отдельных людей, и всего общества (исторический ход событий) идет не по начертанному кем-то плану, стремясь к какой-то наперед заданной цели, а осуществляется в бесконечном переплетении причин и следствий, подчиняясь всеобщим, особенным и частным законам взаимодействия разнообразных систем. Общей цели истории нет. В этом значении нет и общего смысла истории. Но на каждом этапе развития общества действуют определенные законы, познание которых позволяет предвидеть некоторые будущие результаты происходящих событий и оценивать их с точки зрения интересов отдельных людей, их более или менее устойчивых объединений и общества в целом. На этой основе вырабатываются планы действия и соответствующая более или менее целенаправленная частная и общественная деятельность людей. Все это придает определенный смысл (осмысленность, внутреннюю и внешнюю обусловленность, целесообразность и целенаправленность, частную и общественную значимость) жизни отдельного человека и исторических событий. Наиболее осмысленным представляется все то в деятельности людей, что в наибольшей степени соответствует объективным законам природы и общества и что способствует прогрессу, совершенствованию жизни людей и их общественных отношений (их здоровья, продолжительности жизни, интеллекта, духовно-нравственно-го и эстетического состояния, возрастанию справедливости в обществе и т.п.).

Для создания гуманного и справедливого общества важно не только развить материальное производство до необходимого, достаточно высокого, уровня, не только «накормить» народ, но и воспитать его духовно, обеспечить гуманность, человечность людей, не превратить «сытость» в главного, а то и единственного идола жизни [2: с. 126]. Беспредельное вещественное потребление — это идеал не всякого общества, а именно *современного рыночного* общества; беспредельное духовное развитие человека и общества на основе материального благополучия — цель будущего общества социальной справедливости.

Еще в XIX в. А.И. Герцен и Ф.М. Достоевский, а в начале XX в. С.Н. Булгаков подчеркивали несовпадение материального и духовного прогресса. В 1902 г. С.Н. Булгаков написал статью «Душевная драма Герцена», в которой отметил: «На челе блестящей европейской цивилизации Герцен прочел выжженную над-

пись, ее мене-текел, и эта надпись: *мещанство*. Мещанство Герцен считал свойством не одного только класса предпринимателей, но болезнью всего европейского общества, состоящей в оскудении идеалов, в исключительном подчинении низменным, эгоистическим интересам» [2: с. 124]. Развитие человечества в XX в. не преодолело, а усилило эту тенденцию. К сожалению, в последние десятилетия существования советского общества получило подтверждение предвидение С.Н. Булгакова: «мыслима и такая возможность, что экономическое торжество социализма... явилось бы вместе с тем самым полным расцветом духовного мещанства, при отсутствии класса буржуазии или вообще всяких классов» [2: с. 126].

Духовность человека тем выше и богаче, чем шире он смотрит на себя и окружающих [8: с. 27]. Широта кругозора человека неразрывно связана с возвышением, одухотворением его потребностей. И.А. Ильин связывал веру со смыслом жизни человека. Он писал, что нет людей, которые ни во что не верят. Люди верят в то, что для них самое главное, чем они дорожат и чему служат, что составляет предмет их желаний и стремлений. «Вера указывает человеку его жизненный путь; она определяет его отношение к себе, к людям, к природе и ко всему священному в жизни человека». Вера неразрывно связана со смыслом жизни. Вера — не просто знание. «О вере позволительно говорить только там, где истина воспринимается глубиной нашей души, где на нее отзываются могучие и творческие источники нашего духа, где говорит сердце, а на его голос отзывается и остальное существо человека...». Кто во что верует, тот тем и живет. Поэтому очень важен выбор веры и смысла собственной жизни. «Жить стоит только тем и верить стоит только в то, за что стоит бороться и умереть; ибо смерть есть истинный и высший критерий для всех жизненных содержаний», «то, что не стоит смерти, то не стоит ни жизни, ни веры». Нелепо, просто не стоит отдать жизнь за элементарные наслаждения и удовольствия. «Это мы видим всюду, где у людей сохранилось хотя бы немножко чутья для высшего смысла жизни и для истинного значения веры» [3: с. 77, 78, 87–89]. По И.А. Ильину, жизнь человека оправдывается (имеет смысл и цель) только в той мере, в какой он подчиняет свою жизнь высшему предназначению (в религии — это любовь к Богу). Под духовностью И.А. Ильин имеет в виду не только *знание (понимание)* общей сущности бытия, смысла жизни, общих задач своего народа, своего класса, но и глубокое *личное переживание* этого знания, чувственно-эмоциональное освоение его и превращение его в свой внутренний мир, в суть своего «Я». Духовность как общезначимое знание, понимание, глубоко пережитые чувства и порожденная ими воля, лежит в основе всей деятельности человека. Вне связи с центром личности человека, его душевной и духовной основой «знание становится пародией на знание, искусство вырождается в пустую и пошлую форму, религия превращается в нечистое самоопьянение, добродетель заменяется лицемерием, право и государство становятся орудием зла» [4: с. 77].

По меньшей мере духовность — это триединое целое, объединяющее в себе истину, добро и красоту — три лика, которыми предстает человеку его жизнь, его внутренний и внешний мир. Духовность может быть и религиозной, и безрелигиозной. В частности, аморальные, безнравственные люди встречаются как среди верующих, так и среди неверующих. На другом полюсе среди верующих история знает настоящих святых, а среди атеистов, в том числе коммунистов, — настоящих героев, мучеников высокой идеи, отдавших за нее жизнь великих патриотов, тружеников, одним словом, несомненно, высоко нравственных людей. Большинство людей, конечно, — не святые и не герои. И живут они практически без опоры на религию или философию, более или менее соблюдая требования морали и государственных законов, действующих в данном конкретном обществе. Замечательны слова И.А. Ильина: *«Человек живет и умирает или влача земные оковы своей веры или несомый ее духовными крыльями»* [4: с. 90]. Все определяется конкретным содержанием веры человека, его убеждений, того смысла жизни, которым он руководствуется.

Известный современный философ и общественный деятель О.Н. Смолин придает большое значение обеспечению развития России по пути сохранения традиционной для нее духовности. Далее он поясняет: «Под духовностью в данном случае понимается не определенный тип религиозного мировосприятия (духовность может быть как религиозной, так и безрелигиозной, в том числе атеистической) и не абстрактное представление о «духе народа». Напротив, духовность интерпретируется как исторически сформировавшийся тип культурной ориентации, при котором неутилитарные (человеческие «постматериальные») ценности занимают высокое (или даже ведущее) место в ценностной иерархии общества и человека. Именно такой тип ориентации был характерен для российской культуры, причем как в досоветский, так и в советский периоды, для деятелей культуры различных политических направлений и религиозных верований. Показательно, что и религиозно индифферентные А.С. Пушкин и А.П. Чехов, и православный Ф.М. Достоевский, и отлученный от церкви Л.Н. Толстой, и славянофил К.С. Аксаков, и западник И.С. Тургенев — все они утверждали неутилитарные ценности в качестве главного смысла человеческой жизни <...> Непрагматическая жизненная ориентация — вероятно, главное отличие отечественного типа духовности от протестантской этики, ориентированной на частное стяжательство и описанной М. Вебером» [6: с. 179–180].

И по С.Н. Булгакову духовность человека означает не только признание им высших ценностей, стоящих над ним, но и подчинение им своей практической деятельности, всей своей жизни. Конечно, религиозное истолкование духовности доступнее человеку. Достаточно только уверовать в Бога... И тогда открывается путь не то что к пониманию, а скорее даже к *чувству*, ощущению своей связи с целым миром, с абсолютным, вечным, своей причастности к этому вечному, абсолютному, святому, прекрасному, возвышенному.

В случае же атеистической духовности признание человеком высших ценностей и подчинение им практической своей жизни опирается либо на здравый смысл, аккумулирующий практическую мудрость, накопленную многими поколениями и усвоенную индивидом в общении с себе подобными; либо на научное (в том числе философское), нравственно-этическое и художественно-эстетическое образование и воспитание, дающее понимание места и роли каждого человека в системе всеобщих (вселенских), особенных и непосредственно частных связей, в системе и глобальных, и самых местных, протекающих здесь и сейчас, событий. По Эриху Фромму атеистическую веру следует назвать рациональной, поскольку она представляет собой убежденность в истинах, в принципе беспредельно доступных человеческому разуму. Религиозную же веру надо назвать иррациональной, поскольку она неизбежно признает сверхъестественное, мистическое, таинственное для нашего разума, принципиально недоступное для него начало бытия, называемое в религии Богом [9: с. 172–173].

Но если не Бог, то кто же может быть высшей ценностью для духовно развитого человека? Не кто иной, как сам он, взятый в его высших, подлинно человеческих, гуманных проявлениях. Важно подчеркнуть, что гуманизм не ограничивается простым признанием человека высшей ценностью в мире, он требует, чтобы сам человек стремился стать (быть) человеческим (гуманным). Гуманный человек — не односторонний материальный потребитель, а прежде всего созидатель, живущий не только для себя, но и для других.

Надо в полной мере осознать, что объективные законы общества — это законы *деятельности людей*, что они осуществляются только через человеческую деятельность. И роль нашего сознания очень велика в реализации объективных законов в развитии общества, т.е. совокупной деятельности людей, так как сама эта деятельность в немалой степени зависит от ее целенаправленности и качества всего ее исполнения, т.е. от сознания людей. Объективные законы общества не могут осуществиться помимо деятельности людей, но это не отменяет того, что она может быть успешной только в случае ее соответствия объективным законам.

Показателен пример с объективными и субъективными факторами революционной ситуации в обществе. При отсутствии объективных ее факторов (знаменитое «низы не хотят, верхи не могут») нет вообще революционной ситуации, революция вообще *невозможна*. Наличие же объективных факторов создает революционную ситуацию и возможность революции, но для превращения ее в действительность необходимо наличие субъективных факторов (подготовленность и организованность народных масс во главе с революционной партией и ее вождями), т.е. необходима вполне определенная деятельность людей, через которую и осуществляется действие объективного закона социальной революции. Если же указанных субъективных факторов нет, то объективно существующая революционная ситуация оказывается упущенной. В истории так бывало не раз.

Об этносах и нациях

Важный вопрос современности — это вопрос об этносах, народах и нациях, и опять-таки о соотношении объективного и субъективного в их трактовке. Этносы — наиболее определенные и устойчивые исторические общности людей, сложившиеся в конкретных природных условиях, в тесно связанных с ними своеобразных способах хозяйствования, обеспечения себя материальными средствами существования, отличающиеся друг от друга некоторыми телесными и психическими особенностями, а главное — созданной каждым из них материальной и духовной культурой. Говоря об устойчивости этносов, не следует абсолютизировать ее и отрицать вообще их изменчивость. Нет, этносы способны изменяться, переживая свою более или менее длительную историю от возникновения до превращения в другие народы, а в катастрофических случаях практически до полного исчезновения. Как уже отмечалось, преобладает историческая тенденция к объединению, интеграции народов, значит, и к уменьшению их количества.

Главное, чтобы данный процесс протекал без насилия, постепенно, в течение длительного времени и в русле социально-культурного прогресса, без ущемления интересов народов, естественно-исторически, без искусственного навязывания им чуждых культур. К сожалению, в реальной истории человечества насилие часто совершалось и совершается по отношению не только к отдельным людям и социальным классам, но и к целым народам. Именно это, а не что-либо иное, вызывает обоснованный и справедливый протест.

Жить в обществе и не зависеть от него невозможно. Противоречия между обществом как целостной системой и элементами этой системы (народами, классами, различными другими социальными группами, отдельными людьми) неизбежны. Задача может состоять лишь в том, чтобы свести к минимуму антагонистические противоречия и дать простор гуманному разрешению противоречий между сторонами, интересы которых могут быть согласованы к их обоюдному удовлетворению. И это относится как к отдельным людям, так и к целым народам. Фактически речь идет о неизбежной взаимосвязи общих и частных интересов, об отказе от их противопоставления и переходе к их согласованию. Идеал в том, чтобы общество максимально учитывало интересы людей, которые, в свою очередь, должны понимать интересы всего общества тоже как свои собственные.

Понятие «народ» не менее многозначно, чем понятие «общество». Народ (народы) — это и все человечество, и население больших географических регионов (Западной и Восточной Европы, Ближнего и Дальнего Востока, Северной и Южной Америки и т.д.), и население внутренних регионов государств, и, конечно, этносы (этнические общности), наиболее ярко представляющие многообразие человеческого рода. Для обозначения различных групп народов используют наряду с чисто географическими другие разнообразные термины, отражающие определенное их единство (по языку, религии и т.п.): англоязычные, испаноязычные и т.д., христианские, мусульманские, языческие и т.д.,

арабские, славянские и т.д. и т.п. Для нас особенно интересны межэтнические общности типа советского, а теперь российского народа. Равноправное использование данных терминов во множественном числе, когда говорят о советских и российских народах, что свидетельствует о многоэтничном составе данных общностей.

Понятие «народ» используется и в значении «нация»: русский народ и русская нация, американский народ и американская нация. Когда-то разные этносы, населявшие вместе территорию Франции, превратились позже не только в единую французскую нацию, но и в единый французский народ-этнос. С наплывом во Францию иммигрантов, представляющих этносы, далекие от французской культуры и сохранившие приверженность своей собственной культуре, дело осложнилось. То, что на данный момент мигранты не ассимилировались и не инкорпорировались во французский этнос, следует считать очевидным. А можно ли однозначно (причем обоснованно, а не голословно и лишь политически ангажированно) отнести часть иммигрантов, получивших французское гражданство, к французской нации? Если под нацией понимать только формально зарегистрированное согражданство, то их следует считать относящимися к французской нации. Но понятнее и убедительнее считать таких людей просто гражданами данного государства, не запутывая и не удваивая терминологию. Не все новые граждане признают приютившее их государство собственным отечеством, поэтому нельзя торопиться всех их считать членами нации, представляющей данное государство. Не случайна ведь прочно устоявшаяся практика (по отношению к отдельным людям, конечно, несправедливая, но в целом оправданная интересами безопасности государства) интернирования, выселения в определенные регионы во время войн людей, этнически идентичных с населением враждебной страны. Определение нации как общности, состоящей из людей, внутренне, убежденно считающих данное государство своим родным отечеством, намного глубже и содержательнее по сравнению с трактовкой нации как формального согражданства.

Но что значит относиться к данному государству (стране) как к своему отечеству? Это значит породниться с людьми, проживающими здесь, усвоить их язык и культуру в целом, образ их жизни, найти свое место в экономической и политической жизни страны, почувствовать личную ответственность за ее судьбу и готовность служить именно ее интересам, а не интересам какого-либо другого государства. Но это и означает влиться в данный народ как свой родной народ. И не имеет особого значения, считать ли его этносом или нацией. Но в любом случае здесь неизбежно присутствует собственно этнический аспект (прежде всего в культурной его составляющей, охватывающей и материальную, и духовную культуру соответствующего народа). Все-таки нация в содержательном ее понимании — это этническая по своей природе общность людей, характеризующаяся достаточно высоким уровнем экономического и политического развития. Иногда нация и этнос неразличимы (одноэтнические нации), могут быть многоэтнические

нации (впрочем, как и этносы, включающие субэтносы), но и они, скорее всего, в далекой перспективе перерастут в нацию-этнос (одноэтническую нацию). Сложнее говорить о единой нации, состоящей из многих более мелких наций, о многонациональных нациях. В этом случае правильнее сказать о союзе наций или, еще точнее, о межэтнической общности.

Конечно, государственная власть и соответствующая политическая идеология могут ставить задачу превращения своего многоэтнического населения в единую нацию, но надо понимать, что это дело долгого объективного процесса — социально-экономического и духовно-культурного процесса, а не одного только субъективно произвольного дискурса и одних только политических деклараций. Сколько ни утверждай сейчас о единой российской нации [5: с. 584–585 и др.], российское население в результате сложных процессов, начавшихся с хрущевского волонтаризма и резко ускоренных горбачевско-ельцинской «катастройкой», всей совокупностью последующих разрушительных реформ, продолжающихся до настоящего времени, превратилось в гораздо более рыхлую общность по сравнению не только с советским народом, но и с российским народом царского времени.

Да, со времен Ивана Грозного и особенно Петра Великого Россия и Русь, русский народ и российский народ стали взаимозаменяемыми именами [5: с. 593] (и это при сохранявшейся и даже увеличивавшейся многоэтничности населения России). В XIX в. на территории всей России сложилась русская нация, сплотившая практически все народы России (за несколькими исключениями) в единую и вместе с тем многоэтническую российскую нацию, имевшую все основания в далекой перспективе перерасти в единый российский народ-этнос. Но В.И. Ленин, отказавшийся от культурно-национальной автономии, считая, что она будет разгораживать народы-этносы, разъединять пролетариев по национальному признаку, предпочел национально-территориальное, национально-государственное их разделение, тем самым объективно резко усилив размежевание народов, к тому же обосновывая и оправдывая при этом негативное отношение к русской нации. Русское, а вместе с этим и российское в СССР, стало противопоставляться советскому, хотя за рубежом вплоть до конца СССР «русское» использовалось как синоним «советского». Вместе с этим стали противопоставляться русское и российское, а в современной Российской Федерации такое противопоставление достигло апогея. Русское стало запретным словом. Русских насильно заставляют называть себя россиянами. Это насилие и вызывает протест против искусственного навязывания россияинства. А когда не было этого насильственного навязывания, и М.В. Ломоносов, и Н.М. Карамзин с удовольствием называли себя россиянами, считая это слово синонимом русского [7: с. 193–300].

Как часто политики и обслуживающие их ученые идеологи не ведают, что творят. Утверждая, что стремятся к единству многоэтнического населения, называя его единой российской нацией, они одновременно всемерно ослабляют русский народ, уже давно сложившуюся русскую нацию — опо-

ру, главного носителя уже существовавшего и еще продолжающего существовать действительного единства всего российского народа. Невольно возникает мысль, что русофобы лицемерят, лишь формально говорят о необходимости единства России и российского народа, а на самом деле желают противоположного.

Поэзия драгоценных чувств

В советское время жил талантливый и, что особенно важно, обостренно правдивый русский поэт и писатель А.Я. Яшин (Попов). Есть у него стихотворное суждение, которым хочется завершить статью, подытожить сказанное в ней о человеке и обществе, бытии и сознании, смысле отдельной человеческой жизни и истории всего человечества, русском народе и России.

В несметном нашем богатстве
Слова драгоценные есть:
Отечество,
Верность,
Братство.
А есть еще:
Совесь!
Честь...

Ах, если бы все понимали,
Что это не просто слова,
Каких бы мы бед избежали.
И это не просто слова!

А.Я. Яшин, 1957 г.

Да, это не просто слова. Ведь речь здесь идет о качестве практически действующей (не только словесно декларируемой) нравственности людей, о необходимости высоконравственной деятельности людей, направленной на совершенствование материального и духовного мира их жизни, на создание такого общества, главной целью которого будет всестороннее физическое и духовное развитие каждого человека.

Приведенные строки А.Я. Яшина не противоречат тезису об определяющей роли общественного бытия по отношению к общественному сознанию. Сознание в своей сущности и основе есть отражение материи, причем опережающее отражение, перерастающее на определенном этапе развития в научное предвидение. Знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы эффективно (т.е. со знанием дела) действовать. Такова формула науки, отражающая ее роль и место в жизни общества. Поэтому удивляться активной роли сознания в его отношении к материальному бытию нет никаких оснований. Сознание с самого начала возникло для обслуживания бытия. И выполняет

оно эту функцию успешно только тогда, когда адекватно (более или менее) отражает бытие и основывает предвидение на познанных объективных законах как природы, так и общества, позволяя людям действовать в соответствии с этими законами. В противных же случаях сознание уводит людей от успеха. Это и означает зависимость, производность сознания от бытия, и люди давно убедились, что они могут успешно решать не все задачи, а только такие, для решения которых созрели объективные условия (возможности). Иногда же складываются такие обстоятельства, которые не просто создают возможности, но жестко диктуют необходимость решения определенных вопросов.

Общественное бытие складывается в процессе взаимодействия людей с природой и друг с другом. И чем дальше идет история, тем в большей мере бытие не только общества, но и самой природы становится зависимым от совокупной деятельности людей, а, значит, и от их индивидуального и общественного сознания. Современное же человечество вплотную подошло к такому рубежу, когда оно либо решит созданные им самим глобальные проблемы, либо погибнет, исчезнет с лица земли вместе с жизнеспособной природой. Либо — либо, третьего не дано. В качественном изменении нуждается и общественное бытие, и общественное сознание, т.е. все общество в целом, вся совокупность материальных и духовных отношений, ценностей, потребностей и интересов. Философы, ученые вообще давно уже осознали указанную дилемму. Достигнутое осознание теперь необходимо перевести в практическую плоскость.

Литература

1. Бердяев А.Н. Истоки и смысл русского коммунизма / А.Н. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 222 с.
2. Булгаков С. Н. Сочинения: в 2-х тт. / С.Н. Булгаков. – Т. 2. – М.: Наука, 1993. – 751 с.
3. Ильин И.А. Сочинения: в 2-х тт. / И.А. Ильин. – Т. 2. Религиозная философия. – М.: Медиум, 1994. – 575 с.
4. Ильин И.А. Сочинения: в 2-х тт. / И.А. Ильин. – Т. 1. Философия права. Нравственная философия. – М.: Медиум, 1993. – 510 с.
5. Национализм в мировой истории / Ред. В.А. Тишков, В.А. Шнирельман. – М.: Наука, 2007. – 601 с.
6. Смолин О.Н. Российская национальная доктрина как ключевое направление проектирования будущего / О.Н. Смолин // Наука. Общество. Человек / Отв. ред. В.С. Степин. – М.: Наука, 2004. – 415 с.
7. Солопов Е.Ф. Человек и общество в их истории / Е.Ф. Солопов. – М.: ВИУ, 2008. – 315 с.
8. Толстой Л.Н. Путь жизни / Л.Н. Толстой. – М.: Высш. шк., 1993. – 527 с.
9. Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – 430 с.

Literatura

1. *Berdyaev A.N.* Istoki i smy'sl russkogo kommunizma / A.N. Berdyaev. – M.: Nauka, 1990. – 222 s.
2. *Bulgakov S.N.* Sochineniya: v 2-x tt. / S.N. Bulgakov. – T. 2. – M.: Nauka, 1993. – 751 s.
3. *Il'in I.A.* Sochineniya: v 2-x tt. / I.A. Il'in. – T. 2. Religioznaya filosofiya. – M.: Medium, 1994. – 575 s.
4. *Il'in I.A.* Sochineniya: v 2-x tt. / I.A. Il'in. – T. 1. Filosofiya prava. Nравstvennaya filosofiya. – M.: Medium, 1993. – 510 s.
5. Nacionalizm v mirovoj istorii / Red. V.A. Tishkov, V.A. Shnirel'man. – M.: Nauka, 2007. – 601 s.
6. *Smolin O.N.* Rossijskaya nacional'naya doktrina kak klyuchevoe napravlenie proektirovaniya budushhego / O.N. Smolin // Nauka. Obshhestvo. Chelovek / Otv. red. V.S. Stepin. – M.: Nauka, 2004. – 415 s.
7. *Solopov E.F.* Chelovek i obshhestvo v ix istorii / E.F. Solopov. – M.: VIU, 2008. – 315 s.
8. *Tolstoj L.N.* Put' zhizni / L.N. Tolstoj. – M.: Vy'ssh. shk., 1993. – 527 s.
9. *Fromm E'.* Dusha cheloveka / E'. Fromm. – M.: Respublika, 1992. – 430 s.

Solopov, Eugeny F.

On the Sense of Human Life and History of Society

The article deals with problems of the notion of balance between necessity and freedom, spirituality and humanism, the ethnic and civic aspects of the present-day concept of the nation. It also focuses on the idea of the continuity of poetic loftiness and practical importance of the invaluable feeling of happiness.

Key-words: necessity, freedom, sense of life, ethnics, peoples, nations, religious and atheistic spirituality, humanism, happiness, faith, brotherhood, consciousness, honesty.

Б.Н. Бессонов

Философские основания политики

«Жизнь есть счастье только тогда, когда человек может вполне и свободно пользоваться своими силами в расширяющемся направлении, и самая полная и всесторонняя жизнь есть самая счастливая жизнь. А всесторонняя жизнь — только общественная».

Н.В. Шелгунов

В данной статье речь идет о взаимодействии философии и политики. Доказывается, что философия является одним из важнейших духовных теоретических инструментов управления общественным развитием, выступает в качестве теоретико-методологической основы политики. Подчеркивается, что союз философии и политики сегодня особенно необходим для осмысления и решения вставших перед человечеством всемирно-исторических, глобальных задач.

Ключевые слова: философия, политика, нравственность, технократизм, гуманизм, терпимость, интересы, ценности.

1. Неразрывность философии и политики

Как известно, во все времена человеческой истории философия и политика всегда были тесно связаны, всегда выступали во взаимодействии, всегда оказывали сильнейшее влияние друг на друга. Не всегда эта связь была плодотворной. Нередко философия была гонимой, преследуемой стороной. Но и это подтверждает неразрывность философии и политики. В любом случае, действенность философии и политики обусловлена их взаимосвязью, их взаимодействием, философские революции не раз предшествовали радикальным политическим переменам, в свою очередь политические перевороты либо открывали простор для развития философии, либо, напротив, оказывались ее большим тормозом.

Конечно, не всегда сами философы и политики понимали необходимость, неразрывность связи философии и политики. Одни считали, что философ — это только любитель созерцания. Однако другие, и прежде всего представители классической немецкой философии, решительно подчеркивали деятельную сторону философии. По Канту, знать — это не просто понимать, а управлять. Фихте также утверждал, что философия — это не созерцание, а деятельность, труд. Ту же мысль проводил Гегель, говоря, что дух, по существу дела, действует, и если дух требует чего-нибудь, то его не одолеет никакое насилие.

И, разумеется, на диалектическую связь философии и политики постоянно указывали К. Маркс и Ф. Энгельс. Они критиковали Л. Фейербаха, ко-

торый, по их мнению, слишком много уделял внимания природе и слишком мало политике. Между тем, считали они, это — единственный союз, благодаря которому теперешняя философия стала истинной.

Разумеется, философ, в известном смысле, более свободен, чем политик. Более далекий от политической повседневности, он может критически осмысливать основные принципы политики и законы общества. Отталкиваясь от прошлого, от философских традиций, от назревших проблем современности, он набрасывает картину будущего зачастую гораздо раньше, чем к будущему обратится политик, привязанный к современной ситуации. Именно поэтому политика явно нуждается в философии. И чем богаче и содержательнее философия, тем больше политика сможет извлечь для себя пользы, тем больше политик может найти основы для своих убеждений, для своих политических решений.

Во всяком случае, так или иначе, перед политиком встает вопрос о мировоззрении. Он должен в поиске ответа на новые, сложные вопросы социального развития постоянно разрабатывать программу политических действий, намечающую и обосновывающую перспективу. Он должен знать, как может измениться существующее в настоящее время положение, выявить, какие политические проекты реальны, а какие — нет, какие надежды, идеалы могут быть осуществлены, а какие иллюзорны, обманчивы. В любом случае политик должен предусматривать неизбежные и вероятные следствия тех или иных политических действий. Но это можно сделать лишь опираясь на определенные мировоззренческие принципы.

Понятно, что и правильная социально-философская теория, и верный метод анализа отнюдь не предохраняют от ошибок в сфере практики, в сфере политики. Ибо политика — это, в конечном счете, и наука, и искусство. Она должна вытекать и опираться на научные выводы и положения, сформулированные в теории, но в то же время быть, в известном смысле, искусством «возможного»: строго учитывать диалектику необходимости и случайности, необходимости и свободы, все многообразие реальных условий и возможностей; более того, политика не только искусство «возможного», но и искусство «невозможного»; она включает в себя способность и умение сознательно идти на риск, чтобы осуществить прорыв рамок возможного в текущий, данный момент с тем, чтобы перевести политические отношения на более высокий уровень (кажущийся сегодня невозможным) и тем самым содействовать прогрессу.

М. Вебер, например, так описывает политику: политика есть не что иное, как сильное, медленное бурение твердых досок — бурение со страстью, но одновременно с точным глазомером. Весь исторический опыт подтверждает, что возможного не достигали бы, если бы постоянно не вторгались в мир невозможного.

Пример тому — нынешний прорыв к осознанию взаимозависимости и целостности мира, который был бы невозможен, если бы международная ситуация оценивалась с позиций старых стереотипов, с позиций лишь возможного в данный момент. Поэтому вполне справедливо утверждение, что в политике никаких патентованных рецептов не существует, как справедливо

и то, что никакая философия не может дать готовые ответы на все проблемы общественного развития, не может с абсолютной точностью ответить на все вопросы относительно настоящего и перспектив будущего.

Современная социальная философия исходит из того, что за категориями «цивилизация», «общественно-экономическая формация», «культура», «базис» и «надстройка» и т.п. всегда стоят реальные люди, реальные индивиды, которые так или иначе влияют на развитие общества и, в конечном счете, творят его. Человек в обществе и общество, отраженное в человеке, — вот, пожалуй, никогда не теряющий своей актуальности подлинно философский алгоритм социально-политических исследований.

Люди, разумеется, творят свою историю сами. Но в любом случае они творят ее не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а при обстоятельствах, которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого. И это отнюдь не превращает индивида в «винтик», какое-то незначительное орудие в общем развитии человечества.

Признание объективной реальности, объективных общественных закономерностей ни в малейшей степени не освобождает людей от ответственности за направление социального развития, не превращает будущее в результат реализации некоей заранее предопределенной сущности. В истории, обществе действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страстей, стремящиеся к определенным целям. Тем не менее, только выделив цивилизационные, культурные и социально-экономические основы жизнедеятельности общества, найдя первопричину действий личности в социальных взаимоотношениях, учтя общественную психологию, можно дать правильную оценку действий личностей, понять их потребности, ценности и идеалы, верно оценить реальную социальную ситуацию, вскрыть тенденции общественного развития.

Для правильной политики отнюдь не существует альтернативы: либо глобальные проекты, либо конкретные социальные преобразования. Политика всегда должна предполагать соединение перспективных целей с решением непосредственных, конкретных задач. Однако в любом случае путь должна освещать перспектива.

В конце концов, можно спорить о долгосрочных перспективах, но истинной остается то, что человечество не может существовать без «видения будущего». И тем, кто отказывается сегодня от определения дальних, перспективных целей, ориентируется лишь на сиюминутный метод «проб и ошибок», следует вспомнить слова Гегеля о том, что «лишь с высоты возможно хорошо обозревать предметы и замечать все, но этого нельзя сделать, если смотреть снизу вверх через небольшую щель» [3: с. 5].

Вместе с тем, оценивая реальный ход нашей жизни, мы видим сегодня, насколько важны для определения перспективы исторический подход, историческое сознание, реалистическая оценка исходных предпосылок для будущих преобразований. Мы же, к сожалению, сделали чрезмерный акцент на разрыв с прошлым, не учли в полной мере действие факторов прошлого, которые, как

выясняется, оказывали (и оказывают) сильнейшее влияние на формирование событий, социальных структур в строящемся обществе, на поведение политических лидеров (сознавали они это или не сознавали).

Мы спешили строить «светлое будущее», и все «неприятные» последствия этого созидания рассматривали лишь как «пережитки прошлого», которые вот-вот исчезнут без следа, не понимая, что действие исторических факторов прошлого достаточно долгосрочно, не думая, что во многом так называемые «пережитки» уже результат нашей послереволюционной деятельности.

Именно поэтому так важна для нас сегодня «встреча с прошлым». Политологи и философы должны стремиться глубоко понять исторические обстоятельства, в которых разворачивались события прошлого, уметь их творчески «проецировать» на настоящее, брать у истории необходимые уроки познания, глубоко осмысливать их.

В сущности все русские мыслители так или иначе, в той или иной степени обращались к проблеме: Россия – Запад, Запад – Восток. И консерваторы, и либералы, и революционеры. По-разному разрешали они эту проблему.

Особенно много русские мыслители — философы, ученые, писатели, поэты — писали о судьбе России, о русской идее, осмысливая революционные события в России в 1905 и 1917 гг. Так, Н.А. Бердяев утверждал, что специфическая роль России в мировой истории носит духовный характер и отнюдь не ориентирована на внешнее государственное могущество.

Оглядываясь назад, мы видим, что многие суждения, сомнения и предостережения русских мыслителей относительно нашей истории, революции оказались обоснованными. В нашей революции было много насилия, жестокости, крови. В послереволюционное время также было много произвола, насаждались конформизм, психология «винтика», уравнительность.

Объективные условия, как очевидно, создавали предпосылки для жесткой централизации власти, мобилизационных способов решения хозяйственных проблем, суровых административных мер контроля. Этому способствовали привычка россиян жить под «железной рукой», а также огромный энтузиазм народа, готового идти на жертвы во имя нового, справедливого общества. В конечном счете, многое из того, что было в нашей стране до и при советской власти, с культурно-цивилизационной точки зрения можно оценить как авторитарную попытку модернизации России, ликвидации ее отсталости от Запада.

То есть в истории России все или почти все попытки модернизации были «догоняющими» и авторитарными; как правило, осуществлялись сверху (пример тому, Иван Грозный, Петр Первый, Александр Второй и т.д.). Их главная цель всегда прежде всего заключалась в том, чтобы обеспечить России статус великой державы, решить военно-политические задачи (оборона и собственная имперская экспансия), а отнюдь не подъем народного благосостояния и культуры. Их типичной чертой были подражание западным образцам, их внешнее заимствование, а отнюдь не прорыв к высшим достижениям и ценностям цивилизации и культуры, обеспечивающим не сиюминутный успех, а длительное и мощное поступательное развитие страны.

И поскольку для любой модернизации и, особенно, для догоняющей, нужны средства, то все это вело к укреплению централизма, к концентрации власти в руках правящей элиты и, естественно, к эксплуатации народа. В результате уровень жизни народа не рос или улучшался весьма незначительно, становление гражданского общества, укрепление прав и свобод, воспитание и самовоспитание граждан также затормаживались. В конечном счете, общество лишалось импульсов и стимулов к саморазвитию. Так было до советской власти, так было в последние годы советской власти.

Постсоветские реформаторы, сделавшие вновь ставку на европеизацию, американизацию России, ввергли ее в состояние глубокого экономического, политического, духовного кризиса. Нужны усилия всех россиян, любящих свою родину, болеющих за нее, чтобы возродить ее былое достоинство. Сегодня только то правительство России имеет исторический шанс вернуть доверие народа, которое откажется от ставки на монетаризм и другие исключительно экономико-финансовые доминанты. Посредствам усиления государственного регулирования оно должно придать российской экономике четкую социальную направленность.

Без этого у любого российского правительства нет будущего, без этого оно не сможет использовать данный ему исторический шанс.

А с точки зрения социально-экономической и политической, по нашему мнению, у чисто рыночного капитализма, отвергающего регулируемую роль государства, игнорирующего социокультурные доминанты, исторические традиции, особенности страны, в России нет перспективы. В условиях современного социально-экономического кризиса капитализм вновь себя и экономически, и морально дискредитировал.

Россия принадлежит к другой цивилизации, она не нуждается в американских и европейских моделях. Реальностью и идеалом ее народа всегда были коллективистские ценности: социальная справедливость, социальное равенство, независимость, свобода, объединенный труд, единение и в бедах, и в победах.

Философия является одним из важнейших духовных теоретических инструментов управления общественным развитием, выступает в качестве теоретико-методологической основы политики. Философия требует и ориентирует на познание объективных закономерностей и условий развития общества. Не поддаваться самообману, не принимать желаемое за действительное — это требование вытекает с необходимостью из самой сущности социальной философии, признающей независимую от сознания и познания объективную закономерность природы и общества. Объективность рассмотрения — это строго научное, проверяемое постоянно практикой изучение дел в обществе, выявление реальных противоречий, трудностей и тенденций развития, основанные на этом формулировка целей и определение темпов продвижения к ним.

Анализируя эту функцию по отношению к политике, необходимо обратить внимание на то, что в современных условиях, когда развитие общества в значительной степени осуществляется как сознательно управляемый процесс, значение философии особенно важно. Изменение роли субъективного фактора, его «воз-

вышение» может порождать иллюзии о всемогуществе субъектов политики. Отсюда возможны тенденции к переоценке преобразований, к субъективистскому искажению действительного положения дел. Философия, если с ней правильно считаться, представляет собой важнейший и решающий теоретический и методологический барьер, преграду против субъективизма в политике, в оценке реального положения дел и определении целей и темпов общественных преобразований.

Преодолели ли мы сегодня упрощенчество, схематизм, вульгаризацию в политологии и философии? Нашли ли, выработали ли гибкий механизм взаимодействия теории и практики, философии и политики? Добились ли того, чтобы философия и политика стали союзниками, чтобы их союз был плодотворным? Безоговорочно сказать «да» достаточных оснований пока нет.

Уважение к философии, стимулирование творческой активности ученых, формулирование широкого и перспективного социального заказа, привлечение ученых к разработке и гуманитарной экспертизе важнейших экономических и социально-политических проектов — вот принципы отношения практики (политики) к теории (философии).

И все же, в конечном счете, несмотря ни на какие негативные явления в самой реальной жизни, философия (благодаря своей мировоззренческой функции, своему диалектическому методу), если она желает быть подлинной духовной квинтэссенцией времени, должна противостоять попыткам подчинить ее текущим, сиюминутным запросам практики, превратить ее в апологета плохой политики. Философия должна противостоять узкому практицизму, должна быть путеводителем, намечать ориентиры.

Прежде всего нам надо видеть, надо учитывать, что мировоззренческая ситуация нашего современного общества неоднородна. В условиях жесткого слома различных сфер социальной жизни весьма резко обнаруживаются разнообразие и противоречивость духовных установок тех или иных конкретных групп и слоев населения. Без объективного анализа своеобразной мозаичности общественного сознания, в основе которой лежат жизненные интересы людей, нельзя рассчитывать на эффективное воздействие мировоззрения, ибо оно как раз и отражает специфические установки и ценностные ориентации, складывающиеся в обществе. Мы воспринимаем отныне течение общественной жизни не только как взаимодействие, но и, в определенной мере, как столкновение интересов социальных групп и слоев, занимающих разное положение в обществе.

Но в этом противостоянии жизненных целей обнаруживается не только беспредельная дифференциация групповых установок. Возникают и общие духовные ориентации, к которым тяготеют подчас представители различных социальных групп и слоев. Рождаются субкультурные и кроскультурные тенденции, требующие зачастую отвлечения от односторонне трактуемой классовой структуры общества. В мировоззренческой практике кристаллизуются характерные умонастроения, присущие многим группам и выражающие специфические типы мировосприятия. Все это требует соответствующего философского осмысления и отражения в политических программах и решениях.

2. Технократизм и гуманизм в философии и политике

К числу стойких духовных ориентаций, которые постоянно обнаруживают себя в современной мировоззренческой практике (и которые мы хотели бы специально рассмотреть), можно отнести технократизм и гуманизм как два полярных, противостоящих друг другу, идейно-ценностных комплекса. Мы различаем эти ориентации в общественной психологии, в конкретном практическом сознании. Поэтому, строго говоря, речь идет не столько о феноменах философского и политического мышления, сколько о психологических жизненных, постоянно преобразующихся, установках. И, понятно, что эти стандарты мысли и поведения возникают в контексте напряженного противостояния различных ценностных ориентаций.

Что представляют собой технократизм и гуманизм в широком философско-идеологическом плане? В технократических концепциях описывается развитие общества на базе научно-технического прогресса. Гуманизм же — это совокупность взглядов, выражающих достоинство и ценность человека, его право на свободное развитие, утверждающих человечность в отношениях между людьми.

Генезис нынешних вульгарно-технических концепций общественно-го развития связан с зарождением буржуазного прогрессизма. Еще в эпоху Просвещения возникли представления о прогрессе, якобы возможном лишь на базе расцвета науки и техники.

Возникающее позднее стереотипное представление о «технической рациональности» (разработанное М. Вебером), якобы органически присущей буржуазной цивилизации, активно содействовало последующему оформлению сциентистских, т.е. связанных с наукой, иллюзий.

Вместе с тем со всей определенностью можно говорить о раздвоенности буржуазного сознания, тяготеющего к прагматической рациональности и в то же время жаждущего некоего «романтического» восполнения. В свое время К. Маркс подметил, что трезво расчетливая, безгранично эгоистическая атмосфера буржуазного мира с господствующим в ней духом наживы требует некоего противовеса себе, который обретается сознанием в виде романтического взгляда на окружающий мир и человеческую историю.

Буржуазное сознание и по сию пору не может преодолеть собственную внутреннюю раздвоенность, ибо в ее основе — раскол культурно-исторической целостности. Более того, эта рассогласованность углубляется, окрашивается в драматические и даже трагические тона. В общественном сознании образ науки, интерпретируемый в различных значениях, порождает сциентистские и антисциентистские настроения. Сциентизм и антисциентизм все чаще оказываются и характеристиками обыденного сознания, выводы которого основываются на жизненном опыте и здравом смысле.

Данные типы ценностных ориентаций воспроизводятся в российском обществе и в сознании общественном и в индивидуальном. Восстановление утраченной культурно-исторической целостности на новом витке общественного развития — процесс длительный. Он постоянно разворачивает новые противоречия и коллизии.

Но именно эти сложные феномены и игнорировали наше обществоведение, наша философия в недавние десятилетия. Они исходили из посылки, будто появление общественной собственности на средства производства автоматически гармонизирует диаметрально противоположные ценностные ориентации, обеспечивает целостное гуманистическое измерение общественных отношений.

Между тем, общественная психология, вопреки оптимистическим надеждам, чутко воспроизводила отмеченные духовные коллизии именно в качестве противостояния полярных ценностных ориентаций. Вера в беспредельные возможности науки, в господство аналитического разума постоянно порождала тоску по аксиологической «восполненности» сознания. Обнаруживалась тяга к романтическим аспектам бытия в виде поэтизации душевной хрупкости, сострадания, человеческой боли, что выявляло и выявляет в себе стремление вступить за «утесняемую природу».

В 60-е гг. XX столетия в нашей стране развернулась памятная дискуссия между «физиками» и «лириками». Первые настаивали на приоритете знания, абстрактного расчета, не совместимого со стихийными душевными излияниями. «Лирики» же подчеркивали роль гуманитарных подходов, морали, человеческих чувств. Они предлагали оценивать результаты научной деятельности через призму человеческой субъективности.

К сожалению, выявившиеся полярные ценностные ориентации не стали предметом глубокого теоретического осмысления в общественных науках, в философии, в мировоззрении. Разумеется, проблема «физиков» и «лириков» продолжала подспудно обнаруживать себя в общественной психологии, в идеологической пропаганде. Однако господствующие сциентистские настроения оказали сильное воздействие на формирование технократических тенденций.

В «государственном социализме» все сильнее обнаруживал себя функциональный подход к формированию человеческой личности, а также и в оценке ее социальных качеств. Предполагалось, согласно бюрократическим и догматическим технократическим воззрениям, что собственно человеческие проблемы являются производными от производственных вопросов. Они и подлежат решению в последнюю очередь, как некий довесок к воплощаемым технократическим проектам. Практически и сам человек все заметнее выступал как средство, хотя на словах и оставался целью производства. Все это, в конечном счете, неизбежно вело к серьезным нравственным деформациям.

Бесспорно, быстрый рост экономики спровоцировал в свое время возрастание комплекса технократического мышления. Но парадокс состоит в том, что наиболее значительный всплеск этих умонастроений выпал на время кризисных процессов, сложившихся в нашем обществе. Характерно, что как раз в период снижения темпов роста, усиления бюрократических тенденций индустриалистические, технократические иллюзии обрели стойкое и массовое распространение. Абстрактная вера в машину, вторгающуюся во все сферы человеческой жизни, приглушила иные «резонансы», идущие от спонтанности человеческой субъективности, от запросов духа, от гуманистических традиций.

Отсюда вытекает важный мировоззренческий вывод: технократическое мышление порождается вовсе не техникой как таковой, а специфической ориентацией, переоценкой ее роли в обществе. Любое техническое усовершенствование не только дает приращение знаний и навыка, усиливает могущество человека. Оно оборачивается также и неизбежными утратами, потому что влечет за собой неожиданные социальные следствия, которые необходимо выявлять напряженным всесторонним анализом, экспертизой — с позиций совокупного практического и духовного опыта человечества.

Только человеку, беспредельно далекому от земли, обработка почвы может казаться сугубо технологической операцией. Но именно здесь критерии нравственности обнаружили свою неодолимую силу. Земля и человек, его отношение к ней, его поведение в поле и в целом в природе — какие актуальные мировоззренческие проблемы!

Стихийность, «обесчеловеченность» прогресса науки и техники, беспардонное отношение к природе незамедлительно обернулись зловещими симптомами. Налицо признаки экологической катастрофы, захватившей человечество. В нашей стране возникли «проблема Байкала», «проблема Ладоги», «проблема поворота рек», «проблема забайкальских таежных пожаров», затем страшная «проблема Чернобыля», трагическая катастрофа на Саяно-Шушенской ГЭС и др.

Отсутствие широкой гуманистической, философской культуры порождает примитивное социальное мышление. Так, технократ-политик мыслит категориями, освобожденными от критериев человечности. Он озабочен тем, как истратить выделенные ему капиталовложения. Между тем, речь идет о том, чтобы такого рода программы соотносились не только с такими показателями как «рентабельность», «польза», «эффективность», но и с критериями человечности, требованиями разносторонней культуры. Не приведет ли та или иная «акция» к ущемлению природы, не нанесет ли ущерб человеку, не разрушит ли нравственную атмосферу? Наконец, не вызовет ли технократическое мышление обостренную, преувеличенную реакцию со стороны вытесняемых компонентов культуры?

Технократизм, лишенный человечности, вырождается в делячество, в бескрылый прагматизм. Он чреват обесмысливанием прогресса. Многократно отмеченные в нашей научной литературе и публицистике формальные подходы к экономике, увлечение показателями по валу, пренебрежение к качеству продукции — все это, равно как и экологические бедствия, наглядные проявления данного феномена. Но и гуманизм, лишенный бесстрашного научного поиска, практического содержания, преобразующего социального пафоса, утрачивает свое реальное содержание. Нельзя обеспечить благоденствие человека, развитие его способностей без достижений современной науки, без модернизации всей материально-технической базы, без обновления общественной жизни.

Именно поэтому прогресс нашего общества — это прежде всего вопрос о сознательности, о все более заинтересованном участии миллионных масс во всех общественных преобразованиях; это вопрос о просторе для развития личности, инициативы и творчества человека как хозяина, работника и гражданина. Во всех

сферах жизни — в экономике, технике, управлении, культуре, образовании — началом всех начал является человек — и как высшая ценность общества, и как главная производительная сила, и как мера всех вещей, определяющая степень нашего продвижения вперед в экономическом, социальном и духовном отношении.

Только человек с его трудовой деятельностью, основанной на передовой технике, технологии, сознательной дисциплине, с его творческим отношением к труду, четкой и умелой его организацией, культурой, полноценным использованием свободного времени может и должен обеспечить овладение новыми важными рубежами социального прогресса. Именно поэтому сегодня столь остро стоит вопрос о более инициативном, заинтересованном участии всех наших граждан в общественных преобразованиях.

Сегодня наш народ, как никогда прежде, нуждается в новых идеях. На нынешнем этапе развития нашего общества гуманистические ценности должны, наконец, перестать быть декоративным украшением технократического здания, должны стать органичной и неотъемлемой характеристикой мировоззренческой общественной практики.

Догматическая абсолютизация государственной собственности в СССР на деле обернулась приматом администрирования, расширением пространства для всемогущества бюрократизма. Бюрократизм нуждается в догматизме, а догматизм ощущает свое партнерство с бюрократией. Догматизм — это оскотление мировоззренческой культуры, сведение ее к примитивизму, к набору абстрактных положений, игнорирующих реальное богатство ценностных ориентаций в обществе.

Не случайно, в ряду болезней, поразивших мировоззренческую, духовную практику, научную мысль, особое место занимает догматизм. Он не является, как может показаться на первый взгляд, простой предрасположенностью ума. Речь идет о такой ориентации, которая вырастает в противовес названным уже качествам подлинной интеллигентности — способности к творчеству, подвижничеству и гуманистическому самосознанию.

Догматизм отрицает развитие. Сегодня, когда речь идет об обогащении общественной мысли на качественно новом витке мирового развития, о непрестанном обновлении и совершенствовании мировоззрения, важно подчеркнуть, что разнообразие, целый спектр мнений, духовное изобилие не имеют ничего общего с сектантской, догматической замкнутостью.

«Я думаю, что одна из актуальных обязанностей интеллигента, — отмечал С.С. Аверинцев, — противостоять распространяющемуся злу кружкового сознания, грозящему превратить всякую активность в сфере культуры в подобие игры за свою команду, а программы и тезисы, расхожие словечки и списки хвалимых и хулимых имен — в условные знаки принадлежности команде, вроде цвета майки. В этой сфере все переименовано, все значения слов для «посвященного» сдвинуты. Если открытый спор, в котором спорящий додумывает до конца свою позицию, не прячется ни за условные обозначения, ни за прописные истины своего круга, может привести к подлинному пониманию, хотя бы и при самом серьезном несогласии, то оперирование знаками группового размежевания закрывает возможность понять не только оппонента, но и самого себя» [1: с. 331].

В чем причины широкого распространения технократических и псевдо-гуманистических настроений в современной мировоззренческой практике? В отставании философии, всех общественных наук, которые могли бы быть действенным противоядием как против технократического строя мысли, пустившего глубокие корни в сознании многих представителей научно-технической интеллигенции, руководителей предприятий, предпринимателей, государственных чиновников, так и против умозрительного гуманизма, нашедшего прибежище в сознании некоторых представителей творческой интеллигенции.

Бесспорно, сегодня не обойтись без углубленного изучения общих тенденций развития, противоречий, связанных с изменениями социальной структуры общества, с урбанизацией, научно-технической революцией, экологическими сдвигами. Но в не меньшей мере важно развитие гуманитарных сфер познания человековедения, искусствоведения, проблем морали. С одной стороны, проникновение вглубь субатомных частиц, познание неведомых ранее форм вещества во Вселенной, углубление в молекулярную биологию, кибернетика, а с другой — глобальная экология, новые представления об эволюции человека, о его психике, языке и т.д.

Сегодня огромные требования возникают к интеллектуальным силам и возможностям народа, к его интеллектуальному потенциалу; требования к человеку, к качеству его убеждений, нравственности. В ходе исторического развития должен сформироваться новый социальный тип — интеллигентный работник, новаторски, творчески относящийся к своей профессии, нравственный, смелый, убежденный человек, способный защищать свои взгляды, достоинство и честь. Но также способный уважать честь и достоинство окружающих его людей.

Чтобы успешно решать встающие перед философской наукой задачи, укреплять ее связь с практикой, политикой, необходимо также более тесное, более органичное переплетение философских размышлений с конкретными социологическими исследованиями. Это следует подчеркнуть, потому что в нашем обществе в советское время политики и некоторые подобострастные философы долгое время испытывали чувство враждебности к таким наукам как социология, общественная психология, кибернетика и т.п. Им это было важно, поскольку позволяло игнорировать общественную практику в качестве критерия истины и создавать несуществующий мир, апологетически камуфлирующий действительность, оправдывать застывшие формы организации общества.

Разумеется, политика также должна сотрудничать с конкретными общественными науками. Во всяком случае, между философией и политикой как сферой политической деятельности должно быть связующее звено, должна стоять специальная политическая наука, базирующаяся на основе взаимодействия философии, политической экономии, социальной психологии, социологии и конкретных естественных и гуманитарных наук.

3. Философия, политика и нравственность

Понятно, что для укрепления плодотворного союза науки и практики, философии и политики в обществе должна быть соответствующая политиче-

ская и духовная атмосфера. Демократия, открытость, нравственность, терпимость — вот слагаемые этой атмосферы. История, наша собственная жизнь убеждают: когда насаждались униформизм, единообразие мнений, наступали застои в науке, упадок в политической жизни. Социальный и научный опыт давно уже доказал, что различие позиций, дискуссии стимулируют мысль, поиск наиболее эффективных решений научных и политических проблем. Ведь, бесспорно, идея построения демократического, справедливого общества — великодушная идея. Но ее реализация требует умной, честной политики, требует культуры терпимости, компромиссов.

В нашей истории, в силу особенностей развития страны, политика, как правило, была агрессивна, нетерпима. Ее лозунгом был принцип «Кто не с нами, тот против нас». Политическая жесточенность вела к междоусобице, к пролитию крови. Ведь политическая нетерпимость, действительно, разделяет, ожесточает людей. Политики в пылу борьбы «своим» проблемам придают характер всеобщности, признают только жесткие ответы: да или нет. В действительности, как показывает история, большинство политических альтернатив отнюдь не непримиримы и зачастую логически дополняют друг друга.

Поэтому в нормальном демократическом государстве наличие политических альтернатив должно признаваться нормой; оппозиция должна признаваться и уважаться. Подлинно гражданское общество должно отвергнуть принцип: «всякий за себя и для себя». Оно должно быть социальным, соединять, сплачивать людей, упрочивать их солидарность. Но, чтобы общество стало социальным, оно, бесспорно, должно быть подлинно гражданским, функционировать в соответствии с правом. Одновременно действовать в духе разума и права — значит действовать свободно и справедливо. Ведь, в конечном счете, право, свобода и справедливость — понятия, органично связанные друг с другом.

Государство, правительство должны базироваться на этих принципах. Лишь в этом случае они достойны уважения.

Вместе с тем, граждане всегда должны иметь право и реальную возможность критиковать государство и тем более то или иное конкретное правительство.

У американского писателя Д. Стейнбека в его «Русском дневнике» зафиксировано интересное наблюдение о том, что одним из самых глубоких различий между русскими и американцами является отношение к своим правительствам. Русских приучают к тому, чтобы они верили, что их правительство во всем безупречно. Американцы же (и англичане) остро чувствуют, что любое правительство в какой-то мере опасно, что оно должно играть в обществе как можно меньшую роль; и что любое усиление власти правительства плохо, что за правительством надо постоянно следить и критиковать его. Американцы боятся, что власть может быть сосредоточена в руках одного человека или группы. В Америке, — писал Стейнбек, — охотно скинут любого хорошего лидера, чем допустят прецедент единовластия.

Сейчас, конечно, ситуация в России изменилась. Граждане критикуют правительство, причем зачастую, весьма остро. И оно того заслуживает.

Однако нормальной политической жизни, нормальной политической борьбе по-прежнему мешает отсутствие терпимости.

Пока в обществе очевидны поляризация мнений и позиций, ожесточение и озлобление. Сегодня наше общество (в том числе философия и политика) держит экзамен на терпимость. Без терпимости, без уважения друг к другу, невозможны ни плодотворное развитие философии, ни выработка и осуществление взвешенной политической линии.

Вместе с тем терпимость — это, конечно же, не равнодушие, не пассивность. И в философии, и в политике необходимы споры, конкуренция и даже борьба мнений, но борьба цивилизованная и уважительная, не оскорбительная и не унижающая человека, высказывающего иную или даже конкурирующую точку зрения.

Разумеется, многообразие мнений отнюдь не исключает единства мысли и действий. Для науки обязательно стремление к истине, а истина все-таки одна. Конечно, истинность тех или иных суждений, выводов, концепций доказывает практика, причем не ежеминутная, а социально-историческая. Поэтому на пути к истине, в стремлении к ней, и философ, и политик должны иметь право на свободу мнений; они должны иметь право высказывать самые различные мнения. Только из такого многообразия мнений и может возникнуть единство. Желание же постулировать единство априори не только не имеет само по себе ценности, но и может, как мы уже знаем, привести к опасным последствиям, в конечном счете, к духовному и физическому террору.

Поэтому и философ, и особенно политик должны защищать и претворять в действительность многообразие мнений и позиций. Они должны признавать и защищать также и право человека на ошибку. И здесь — в деле утверждения атмосферы терпимости — обязанности политика, на наш взгляд, более значительны, ведь он обладает властью и возможностью оказывать давление.

В этой связи в сфере политики сегодня, как никогда прежде, возрастает значение нравственных принципов. Бесспорно, на политику всегда влияли господствующие в обществе нравственные ценности и идеалы. Уже Кант в своем трактате «К вечному миру» рассматривал мораль как политическую силу. Сегодня этические предпосылки, моральные движущие силы в политике приобретают еще больший вес, они становятся важнейшим элементом политики, в сущности, ее категорическим императивом.

Конечно, речь не идет о том, чтобы свести политику исключительно к совокупности нравственно-этических принципов. Необходимо учитывать, что никакие призывы к свободе, справедливости, солидарности, человеческому достоинству, совести, чести и т.п. не могут заменить материальных основ политики. Более или менее готовые средства для устранения обнаруживающихся недостатков общественного строя заключаются прежде всего в материальных условиях производства, в самих изменившихся производительных силах и производственных отношениях. Лишь с учетом этого формируется научная политика, выражающая как историческую необходимость, так и интересы прогрессивных, передовых сил общества.

Но, конечно же, сам политик должен быть человеком нравственным. В любом случае для него решающим должен быть фактор: как, каким образом, какими средствами будет достигаться та или иная политическая цель.

Думается, вообще нельзя говорить о высокой политической культуре человека, если он нравственно ущербен. Нравственность и политическая культура должны быть слиты воедино, должны быть органично присущи человеку. Больше того, именно нравственности должно отдать приоритет. В свое время об этом очень хорошо сказал Н.А. Бердяев: «Политика должна занять свое подчиненное, второстепенное место, должна перестать определять критерии добра и зла, должна покориться духу и духовным целям... Должна быть преодолена диктатура политики, от которой мир задыхается и исходит кровью... Суровый исторический пессимизм освобождает нас от великих земных утопий совершенного общественного управления... Не легко победить радикальное зло человеческой природы и природы мира... Но отсюда не следует, что мы должны соглашаться на власть зла и на злую власть, что воля наша не должна быть направлена к максимуму правды в жизни» [2: с. 243–246].

Политик должен быть честным. Иметь мужество уйти в отставку, если его программа не принимается широкой общественностью или если он не в состоянии эффективно выполнять свои обязанности. Он должен обладать понятием чести, чувством собственного достоинства, быть способным идти на конфронтацию ради защиты своей чести. А это нелегко. Терять приходится многое: положение в обществе, материальное благополучие, душевную уравновешенность. Можно ожидать дискредитации, остракизма, можно потерять все, в том числе и жизнь. Так что мужество политику, безусловно, необходимо. Как, впрочем, необходимо оно и философу, если он свободолюбив и стремится защищать свое право на свободомыслие. Ведь власть имущие не любят взгляды, отличающиеся от официальной точки зрения, и стремятся осудить их.

Однако, подчеркнем, главным гарантом свободомыслия философа, честности и нравственной порядочности политика должно быть само общество. Утверждающиеся в нем демократия, открытость, терпимость, нравственность.

Союз философии и политики, философов и политиков необходим сегодня и для осмысления и для решения вставших перед человечеством всемирно-исторических, глобальных задач. Нельзя уяснить эти задачи иначе, как лишь обозревая их с философской «высоты»; их можно решить лишь на пути формирования такого политического самосознания, которое включало бы в себя способность действовать ответственно.

Когда-то отказывавшиеся от политики писатель Т. Манн и философ К. Ясперс пришли к четкому выводу, что политическое воздержание вредно, что за свободу, демократию и мир необходимо бороться. Сегодня этот вывод особенно актуален. Ведь война — общая опасность, мир — общее достояние. Это — истина, и ее должны понять все люди.

Поэтому сегодня — время действий всех гуманистически и ответственно мыслящих людей, в том числе философов и политиков. Все честные люди должны четко и недвусмысленно определить свою философскую, полити-

ческую и нравственную позицию, должны поднять свой предостерегающий голос, должны выступить в защиту прав и интересов каждого человека, всех людей, всех народов, их стремления к миру; они должны идти этим путем, сознавая свою ответственность за судьбу общества, цивилизации, за судьбу человечества и планеты.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Противочувствие. Красная книга культуры / С.С. Аверинцев. – М.: Искусство, 1989. – 338 с.
2. *Бердяев Н.* Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии / Н. Бердяев. – Берлин: Изд-во «Обелиск», 1923. – 247 с.
3. *Гегель Ф.* Собр. соч.: в 14-ти тт. / Ф. Гегель. – Т. VIII. – М.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1934. – 344 с.

Literatura

1. *Averincev S.S.* Protivochuvstvie. Krasnaya kniga kul'tury' / S.S. Averincev. – М.: Isskustvo, 1989. – 338 s.
2. *Berdyayev N.* Filosofiya neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii / N. Berdyayev – Berlin: Izd-vo «Obelisk», 1923. – 247 s.
3. *Gegel' F.* Sobr. soch.: v 14-ti tt. / F. Gegel'. – Т. VIII. – М.: Gosudarstvennoe social'no-e'konomicheskoe izd-vo, 1934. – 344 s.

Bessonov, Boris N.

Philosophy and Politics

The article deals with problems of the interaction between philosophy and politics, proving that philosophy is one of the major spiritual theoretical tools of managing society that makes the theoretical and methodical basis for politics. It also states that the union of philosophy and politics today is vital for understanding and solving world-historical global problems facing the humanity.

Key-words: philosophy, politics, morals, technocratism, humanism, tolerance, interests, values.

А.А. Горелов

Поиск смысла жизни — условие для проявления духа в человеке

В работе обосновывается важность для человека поиска смысла жизни. Рассматривается значение смысла жизни в различных отраслях культуры. Дается определение смысла жизни как трансформации телесного в духовное.

Ключевые слова: смысл, жизнь, трансформация, телесное, духовность, культура.

Зачем я живу? Для какой цели я родился? В чем смысл моей жизни? Как бы ни были мы погружены в суету быта, вопрос о смысле неизбежно встает перед нами, особенно в трудные и ответственные моменты жизни.

В предисловии к вызвавшей немалый общественный резонанс книге «Кто сегодня делает философию в России» [2: с. 6] ее составитель А. Нилогов пишет: «Современному российскому обществу потребления не следует ждать от философии какой-то практической пользы с ответами на вопрос о смысле жизни. Философия — это не метафизическое страховое общество. Она помогает обрести человеку самость, найти себя, но отнюдь не в виде примитивных психологических решений». Из контекста следует, что смысл жизни относится к «примитивным психологическим решениям», тогда как представление о смысле жизни как раз и помогает человеку найти себя и свое место в жизни.

Неизвестный автор другой примечательной книги «Проект Россия» [3: с. 24] полагает, что «глобальные вопросы, вроде смысла жизни, сами по себе считаются неприличными». Что ж, если считать, что в современном обществе нет личностей, то вопрос о смысле жизни действительно будет неприличным. С другой стороны, С. Кургинян утверждает, что «идет великая смысловая война».

Начнем, с того, что такое «смысл». Слово «смысль» образовалось после редупликации гласной «о» (что часто случалось в русском языке) из со-мысль, что означает сопряжение, совокупность мыслей, целостность мысли, единство чувственного и рационального, целомудрие (аналогично словам *со-знание*, *со-весть*, *со-чувствие*, *со-звучие* и т.д.). Предлог «со» (как и в словах «*сознание*», «*совесть*», которые не только по строению, но и по содержанию близки слову «*смысл*») можно понимать двояко: как соединение мыслей индивида и как соединение мыслей всех людей. Понимание в первом значении приложимо к индивидуальному смыслу, понимание во втором значении — к общечеловеческому смыслу. В словаре В.И. Даля смыслом называется способность понимания, способность правильно судить, делать заключения, способность обсуждать причины и правильность дей-

ствий. В толковом словаре С.И. Ожегова под смыслом понимается внутреннее содержание, значение чего-либо, цель, разумное основание. Зная смысл предмета, события, мы знаем внутреннюю основу и цель его существования.

Скажем и о том, что такое жизнь. Это особый уровень организации материи, характеризующийся, в отличие от неживого, в вещественном плане наличием макробелков и нуклеиновых кислот, в структурном плане — наличием клетки, в функциональном плане — способностью к воспроизводству. Человек — существо целеполагающее, причем ставящее себе цели сознательно. Он обладает системой целеполагания — мозгом и сознанием. Органичное единство целей (мировоззренческих, а не конкретно-бытовых), сознательно осуществляемых в жизни, и есть ее смысл. Если осуществляемые цели противоречат друг другу, то их единство — смысл — остается туманным и нереализованным.

Теперь ответим на вопрос о том, что же такое смысл жизни. Е.Н. Трубецкой предлагает изящное определение смысла жизни, включающее в себя те слова, которые входят в само определяемое понятие. С его точки зрения, смысл жизни — это та безусловная о ней мысль, которая должна в ней осуществляться. Раскрывая значение слова «мысль» в данном определении, можно сказать, что понятие смысла жизни включает в себя представление о предельно должном, необходимом и достойном поведении, отвечающем высшим (духовным) ценностям. Смысл жизни считается в философии важнейшим системообразующим показателем полноценного человеческого существования, хотя это может выглядеть странным для того, кто никогда не задумывался, зачем он живет.

Выдающийся американский психолог XX века А. Маслоу причисляет стремление к смыслу к высшим потребностям, называя такое стремление первичным человеческим побуждением. По социологическим данным, полученным при опросе американских студентов, пытавшихся покончить жизнь самоубийством, 85% из них не видели больше в своей жизни никакого смысла, хотя при этом 93% из них были физически и психически здоровы, жили в хороших материальных условиях и удовлетворяли все свои повседневные потребности.

Потеря смысла жизни — причина многих болезней, преступлений и добровольного ухода из жизни. Яркий пример — скандинавские государства. Это страны с очень высоким уровнем жизни и заботой государства о населении. Казалось бы, жить да жить. Но именно жители наиболее благоприятных в материальном отношении стран с наиболее высоким уровнем жизни, а именно, скандинавы, оказываются впереди других и по числу самоубийств. Почему? Из-за потери смысла жизни. Как говорил выдающийся кинорежиссер М. Антониони, снявший много фильмов, посвященных психологическим проблемам в развитых странах, после преодоления материальных трудностей перед людьми как раз и встанут подлинные проблемы их существования. Это проблемы смысла, которые отходят на второй план, когда насущными являются проблемы материального выживания, и вновь становятся главными, когда те оказываются решенными. И тут выясняется, что найти смысл жизни не легче, чем обеспечить выживание. Результат такой же, как и от нерешенности материальных проблем — уход из жизни, на этот раз добровольный.

По данным австрийского психолога и философа В. Франкла, 20% всех неврозов являются ноогенными, т.е. связанными с утратой смысла жизни. Американские психиатры писали когда-то, что неврозы реже встречаются в СССР, чем в США, потому что в Советском Союзе люди чаще сталкиваются с необходимостью выполнения определенного дела. В условиях коммунистической идеологии проблема смысла решалась проще. Ныне при нестабильной жизни и резком изменении ценностей имеет место рост числа психических заболеваний и самоубийств в России. От одних — коммунистических — ценностей ушли, к другим — буржуазным — не пришли (приход к ним вообще проблематичен, если они противоречат русскому национальному характеру и традициям народной жизни). В результате — резкое уменьшение продолжительности жизни (особенно у мужчин) и рост самоубийств, по числу которых Россия вышла на одно из первых мест в мире. Ощущение бессмысленности жизни, характерное в настоящее время для нашей страны, когда разрушены старые ценности и дискредитированы новые, осложняется отсутствием культуры «мировоззренческой рефлексии, позволяющей придти к уникальному смыслу своим, неповторимым путем» [4: с. 5–6].

Понимание смысла жизни помогает выжить в труднейших условиях. Как заметил узник фашистских концентрационных лагерей В. Франкл, «мужество жить или соответственно усталость от жизни оказывались всякий раз зависящими единственно лишь от того, имел ли человек веру в смысл жизни, его жизни» [4: с. 150]. Знаменитый немецкий философ Ф. Ницше писал: «У кого есть зачем жить, может вынести почти любое как». Незначительное количество самоубийств в концлагерях Е. Коэн объясняет следующим образом: «В царстве жизни можно уйти из жизни, совершив самоубийство; в концлагере можно было уйти только в духовную жизнь» [цит. по: 4: с. 153].

Смысл жизни является духовной опорой, позволяющей человеку выжить в экстремальных обстоятельствах. Писатель Ф. Абрамов рассказывал про старушку, которая совсем приготовилась было умирать и уже не вставала с постели. Но вот в катастрофе погибла ее дочь, и соседи увидели, как она поднялась и принялась заниматься хозяйством. На их удивленные вопросы она показала на внучат и ответила: «А кто же о них теперь будет заботиться?»

Широкомасштабные статистические исследования показали, что все долгожители придерживаются спокойной и уверенной жизнеутверждающей позиции. Для этого требуется знать смысл жизни или бессознательно следовать ему. И в нормальных, и в необычных условиях «сильная ориентация на смысл способствует сохранению здоровья, продлению, если не сохранению, жизни. Она содействует не только физическому, но и психическому здоровью... Вопрос о смысле представляет первостепенный интерес для врача, когда он сталкивается с психически больным, которого терзают душевные конфликты» [4: с. 67, 157].

Значение понимания смысла жизни для здоровья и самого существования человека стало в наше время столь очевидным, что на стыке философии и психологии сформировалось направление, получившее название логотерапии

(буквально «лечение посредством обретения смысла»). Сегодня логотерапия стала отраслью медицины, которая лечит людей путем оказания им помощи в нахождении смысла жизни. В задачу логотерапии не входит давать конкретные ответы. Она выполняет роль катализатора.

Мое понимание смысла жизни сложилось под влиянием современной науки, а решающий вклад внес В.И. Вернадский своим учением о биосфере. В одном из входящих в его состав эмпирических обобщений он делает вывод, что основная функция растений — трансформация солнечной энергии в биологическую [1]. Благодаря содержащемуся в растениях хлорофиллу происходит химическая реакция, в результате которой под воздействием солнечной энергии из потребляемого растениями углекислого газа образуются биологические соединения и в виде побочного продукта выделяется свободный кислород, необходимый живым существам для дыхания. Таким образом, смыслом жизни растений можно считать преобразование солнечной энергии в биологическую. Животные потребляют растения и других животных, в том числе более низко организованных, и в процессе их эволюции сформировался новый уровень развития материи — психический. Тогда по аналогии смыслом жизни животных можно считать преобразование энергии биологической в энергию психическую.

Распространить данные выводы на человека позволяет основной в современном естествознании принцип глобального эволюционизма. В соответствии с ним в природе имеет место эволюция, т.е. усложнение уровней организации материи. В момент образования Вселенной (он называется Большим взрывом) появились элементарные частицы, затем из них стали образовываться химические элементы, начиная с простейшего — водорода, затем молекулы и более сложные неживые тела, и далее зародилась жизнь. Первыми живыми телами были самые простые одноклеточные организмы, затем формировались все более сложные виды растений и животных. Эволюция животных привела к возникновению позвоночных, затем высокоорганизованных позвоночных — млекопитающих, и, наконец, человека. Эволюция жизни называется биологической эволюцией, и человек есть высший продукт этой эволюции, образно говоря, венец жизни на Земле.

Человек является звеном в цепи эволюции, и стало быть смысл его жизни связан со смыслом эволюции Космоса и смыслом жизни растений и животных. Но тогда по аналогии со смыслом жизни растений мы можем заключить, что **смыслом жизни человека является трансформация психической энергии в то, что является специфическим для человека продуктом, который он производит в себе и в окружающем мире. Это духовная энергия.**

Духовное в отличие от телесного и психического — это то, что отличает человека от других живых существ, что присуще только ему одному. «И то, что может противостоять всему социальному, телесному и даже психическому в человеке, мы и называем духовным в нем» [4: с. 112]. Только человек производит духовное. Для этого он и нужен, это и составляет смысл его существования.

Откуда взялось духовное? По религиозным представлениям, оно изначально присутствовало в мире и вложено в человека Богом. Можно понимать ду-

ховное и как плод эволюции. Человек создает духовное, как растение создает биологическое, и затем посредством созданного ранее духовного продуцирует духовное (как растения и животные с помощью ранее созданного биологического продуцируют биологическое и психическое). Тогда смысл мира в целом заключается в творении качественно нового от неживого до духовного.

Процесс трансформации (или, если сказать религиозным языком, преображения) телесного в духовное можно представить по аналогии с процессом распада радиоактивных химических элементов. Исходный материал в процессе ядерного распада неумолимо уменьшается, и вещество постоянно и необратимо трансформируется в энергию. «Так же и жизнь, можно сказать, утрачивает со временем все больше и больше своего “заготовочного материала”, так что в конце превращается в “чистую форму”» [4: с. 193]. Мы сгораем, производя духовный свет.

Здесь встает каверзный вопрос. Большинство людей имеет весьма отдаленное отношение к творчеству. Созданием духовных ценностей занимается менее 1% населения. Значит большинство людей неспособно осуществить смысл жизни? Ответ будет такой. Люди осуществляют смысл жизни не только сознательно, но и бессознательно, не только непосредственно, но и опосредованно. Мать, отдающая себя воспитанию ребенка, осуществляет смысл жизни не прямо, а косвенно. Можно ввести понятие квазисмысла, под которым понимается именно косвенная реализация смысла жизни. В качестве квазисмыслов выступают все традиционные понимания смысла: работа, семья, дети, близкие, родина, народ, нация, человечество. О таком квазисмысле писал замечательный русский философ А.Ф. Лосев: «Или жизнь согласна с родным и всеобщим, с Родиной, и тогда она — самоотречение, или жизнь вне связи с родным и всеобщим, с Родиной, и тогда она — бессмыслица». Квазисмысл столь же полезен для психического здоровья человека и его полноценной жизни, как и подлинный смысл, поскольку его реализация ведет к реализации смысла космического целого.

Как данный идущий от современной науки смысл жизни соотносится с традиционными смыслами, предложенными религией и философией? Для меня это вопрос очень важен, так как я слеую принципу всеединства, выдвинутому выдающимся русским философом В.С. Соловьевым, в соответствии с которым полная истина представляет собой совокупный результат всех отраслей культуры. Оказывается, что религия и философия в решении проблемы смысла жизни приходят к сходным с наукой результатам. Христианство как мировая религия видит смысл жизни в стяжании благодати Святого Духа. Святой Дух отличается от всех других толкований духа прежде всего своим личностным характером, но использование слова «дух» здесь не случайно. Более того, религия претендует, и не без оснований, на приоритет в использовании понятия «духовности».

Мусульманские представления о смысле жизни мало чем отличаются от христианских, поскольку ислам сформировался под непосредственным влиянием ранее возникшего христианства. Принципиально отличны от христианских и мусульманских представления о смысле жизни в буддизме. На них в большой степени повлияли присущие древней индийской культуре представления о пере-

воплощении душ и Едином как высшей реальности. Перед человеком поэтому ставится задача выйти из колеса перевоплощений (сансары) и соединиться с истинной реальностью — Единым. К этому верующий приходит в буддизме путем соблюдения определенных нравственных правил (так называемый восьмеричный путь), приводящих его в результате в особое состояние нирваны, гарантирующей выход из сансары и соединение с Единым. Единое в древнеиндийских представлениях, хотя и является всеобъемлющим, но по сути своей тоже духовно. Таким образом, мировые религии в несколько ином смысле также говорят о восхождении телесного к духовному. Только в этом случае вместо научного термина «трансформация» лучше использовать наполненное глубоким религиозным смыслом слово «преображение».

О смысле жизни как преобразовании телесного в духовное говорят и главные философские системы. С точки зрения древнегреческого философа Платона смысл жизни заключается в стремлении вспомнить идеи, которые душа воспринимала в мире идей, находясь там в промежутках между воплощениями на Земле. Ученик Платона Аристотель, создавший собственную философскую систему, видел смысл жизни в познании идей, находящихся в самой объективной реальности, т.е. обосновал смысл жизни как познание. В философской системе немецкого философа Гегеля смысл жизни человека определяется его стремлением к воплощению в жизнь посредством познания мира Абсолютной Идеи, которая в начале мира превращается в природу, затем в человека и, в конце концов, возвращается через деятельность человека к себе самой.

Следует остановиться также на социальных аспектах смысла жизни. Индивидуальный смысл связан со сверхсмыслом, смыслом целого, Вселенной, бытия, истории, поскольку человек — часть социального и природного Космоса. Понимание себя как части целого помогает человеку обрести смысл своего существования; наоборот, самозамкнутость человека на себя мешает обретению смысла. Людей, осознавших свой индивидуальный смысл как часть всеобщего и стремящихся к осуществлению общечеловеческого и даже космического смысла модно обвинять в миссионерстве. Обвиняют даже целые нации (например, русскую). В то же время в логотерапии «экзистенциальный анализ учит людей воспринимать жизнь как “миссию”» [4: с. 187].

Аналогично индивидуальному смыслу жизни можно говорить о смысле существования общества и социальных институтов, включая государство. Смысл существования социальных институтов заключается в помощи индивидам в поиске и реализации их смысла жизни, поскольку социальные институты необходимы для решения задач, стоящих перед людьми. Проблема смысла жизни связана и с понятием «национальной идеи» (в том числе «русской идеи»), об обретении которой говорят на разных уровнях. Многие сейчас полагают, что национальной идеей России должно стать сбережение населения. Это оправданно, учитывая плачевное демографическое состояние России. Но для человека и нации мало только сохранения себя. Помимо этого в их задачу входит реализация того предназначения, ради которого и живут люди и этносы на земле.

Наоборот, утеря смысла жизни отнимает энергию жизни, человек ощущает фрустрацию или экзистенциальный вакуум. Периодам человеческой истории, вроде современного, в которые теряется смысл жизни, нельзя не посочувствовать, и, кажется, что плата за создание самой могущественной цивилизации на Земле (ничто не дается даром) стала слишком дорогой — почти полная утрата человечеством духовной энергии. Современный человек — расщепленный человек, разум и чувства которого функционируют отвлеченно друг от друга. Отвлеченный рационализм разрушает традиционные абсолютные ценности бытия, а отвлеченная чувственность создает псевдоценности — потребительство, сексуальную свободу, стремление к власти. Такой человек действует как лебедь, рак и щука, и до тех пор, пока он остается таковым, ему не добыть ни духа, ни смысла. Бессмысленность жизни отнимает духовную энергию, а лишенный ее человек не способен обрести цель и смысл: он впустую прожигает жизнь. Так возникает замкнутый круг, усиливающий отрицательную энергию, накопление которой делает глобальное человечество таким вялым, как будто у него нет надежды на выживание.

Литература

1. *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // *Русский космизм: Антология философской мысли* / В.И. Вернадский. — М.: Педагогика-Пресс, 1993. — 368 с.
2. Кто сегодня делает философию в России / Сост. А.С. Нилогов. — М.: Прогресс, 2007. — 246 с.
3. Проект Россия. — М.: Эксмо, 2005. — 342 с.
4. *Франкл В.* Человек в поисках смысла / В. Франкл. — М.: Прогресс, 1990. — 366 с.

Literatura

1. *Vernadskij V.I.* Neskol'ko slov o noosfere // *Russkij kosmizm: Antologiya filofskoj my'sli* / V.I. Vernadskij. — M.: Pedagogika-Press, 1993. — 368 s.
2. Kto segodnya delaet filosofiyu v Rossii. / Sost. A.S. Nilogov. — M.: Progress, 2007. — 246 s.
3. Proekt Rossiya. — M.: E'ksmo, 2005. — 342 s.
4. *Frankl V.* Chelovek v poiskax smy'sla / V. Frankl. — M.: Progress, 1990. — 366 s.

Bessonov, Boris N.

Philosophy and Politics

The article deals with problems of the interaction between philosophy and politics, proving that philosophy is one of the major spiritual theoretical tools of managing society that makes the theoretical and methodical basis for politics. It also states that the union of philosophy and politics today is vital for understanding and solving world-historical global problems facing the humanity.

Key-words: philosophy, politics, morals, technocratism, humanism, tolerance, interests, values.

Н.В. Веденеева

**К вопросу о социально-философском
осмыслении понятий «здоровье»,
«инвалидность», «реабилитация»
в системе социальной работы**

Показатели реабилитации инвалидов, в числе ряда других, должны стать теми социальными критериями, по наличию и уровню которых можно судить об эффективности и реальной гуманистической направленности социальной политики государства в отношении инвалидов, о реальном учете их потребностей в программах социального развития общества.

Ключевые слова: здоровье, инвалидность, реабилитация, социальная работа.

Проблема инвалидизации населения — это проблема мирового масштаба, ее без преувеличения можно назвать глобальной проблемой цивилизации. С ростом научно-технического потенциала, со все большей интеллектуализацией практически всех видов труда, с изменением структуры потребления, а также в связи с глобальными экологическими и информационными проблемами меняется не в лучшую сторону качество жизни современного человека, что выражается в росте заболеваемости, смертности, инвалидизации общества. Здоровье в сегодняшнем мире становится одной из самых высоких ценностей.

В среднем инвалиды составляют 10% населения планеты, и эта тенденция устойчиво воспроизводится как в развитых, так и в развивающихся странах. В зависимости от критериев, положенных в основу отнесения индивида к числу инвалидов, этот показатель варьируется от 5–7% (Индия, Пакистан) до 17% (США) и 20% (Канада, Финляндия и некоторые другие развитые страны)¹. В Российской Федерации только за последние 10 лет рост числа инвалидов составил более 2 млн. человек². С учетом ориентации нашего об-

¹ Ежегодник мировой санитарной статистики 1990 г. – ВОЗ, Женева, 1992.

² Здравоохранение в России. Статистический сборник. – 2009, п. 2.78.

щества на рыночные пути развития вся система оказания социальной помощи инвалидам, как, впрочем, и другим категориям населения, существенно меняется. От системы гарантированного социального обеспечения общество переходит к политике социального регулирования, в которой принцип «обеспечения» заменяется принципом правовой и социальной защиты социально уязвимых категорий граждан. В более широком плане всеобщее уравнительное распределение общественного продукта заменяется на отношения социального партнерства, равенства, что на практике выражается в политике, ориентированной на создание условий для реализации своего потенциала всеми членами общества, кроме тех, кто не в состоянии участвовать в общественном разделении труда и социальной жизни общества в целом.

Современный уровень социально-экономического, производственно-технического, гуманитарного развития выявил и глобальную стратегию развития человеческой цивилизации и одновременно результат этого развития — необычайную интенсификацию человеческих ресурсов. В связи с этим резко возрастает социально-экономическая, общественно-политическая и культурно-нравственная цена потерь, связанных с нарушением жизнедеятельности человека. Значение здоровья становится все более несомненной социальной ценностью в структуре важнейших приоритетов общественного развития.

Значительный интерес к исследованиям в области здоровья и его места в жизни человека и общества отмечается в зарубежных исследованиях с середины XX века прежде всего в связи с проблемами социального страхования, экономических потерь общества в результате роста заболеваемости и инвалидности членов общества. В СССР проблема здоровья населения была поставлена еще в середине 70-х годов, когда характеристики здоровья стали рассматриваться в связи с исследованиями образа жизни советского человека. К середине 90-х годов в большинстве стран в среднем один из десяти человек имел те или иные дефекты — физические, умственные, сенсорные (органов чувств), и не менее 25% всего населения могли быть отнесены к числу больных¹. Все это говорит о больших масштабах медицинских и социальных аспектов проблемы здоровья, заболеваемости и инвалидности и, как следствие, о социальной обусловленности данных явлений.

Рассматривая вопросы, связанные с ролью здоровья в общественном развитии, мы одновременно подчеркиваем онтологическую родственность понятий «здоровье» и «инвалидность» при всей их внешней противоположности и даже отрицании одного другим. Родственность понятий обусловлена их неразрывностью, если, разумеется, рассматривать не идеальную модель здоровья (когда все полностью здоровы), а здоровье как реальную социальную универсальную характеристику общества, описывающую степень благополучия общества (индивида) по отношению к высшим ценностям бытия в определенном историческом и социальном пространстве.

¹ Ежегодник мировой санитарной статистики 1990 г. – ВОЗ, Женева, 1992.

Выявить значение и роль инвалидности в контексте предложенного нами определения здоровья позволяет предлагаемый подход, при котором комплексное рассмотрение проблемы инвалидности включает несколько аспектов:

- инвалидность как часть проблемы здоровья;
- инвалидность как один из существенных индикаторов, описывающих понятие «общественное здоровье», наряду с другими, такими как уровень смертности, рождаемости, продолжительности жизни (без инвалидности), уровень инвалидности (инвалидизации) общества и др.;
- инвалидность как самостоятельная социокультурная проблема взаимодействия общества с отдельными своими членами, с отдельными группами общества, стратифицированными по уровню здоровья и наличию инвалидности, включая проблему общения;
- инвалидность как проблема взаимодействия общества с окружающей средой, под которой понимается социальная инфраструктура, в границах которой и осуществляется взаимодействие общества с инвалидами.

О глобальном значении здоровья в системе общечеловеческих ценностей говорит факт использования категории здоровья в качестве индикатора развития общества и показателя благополучия при оценке социального статуса отдельного индивида в ряде международных проектов. Здоровье относится к базовым жизненным ценностям, и неслучайно Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ), под эгидой которой вот уже более 50 лет проводятся многочисленные исследования здоровья в различных его аспектах, уделяет серьезное внимание не только технике исследований, но также теоретическому осмыслению этой важнейшей ценности¹.

В 1948 году ВОЗ определила здоровье как состояние полного физического, психического и социального благополучия, а не только как отсутствие заболевания или физического дефекта. С тех пор здоровье стало рассматриваться не только как медицинская проблема, но и как проблема социальная. Показатели здоровья, физического и психического самочувствия вошли в систему интегральных показателей уровня и качества жизни как отдельного человека, так и общества в целом.

С 1990 года ВОЗ ввела в научно-практическую терминологию международных организаций понятие «человеческое развитие», которое сегодня является базисным в концепции Программы человеческого развития ООН. Программа эта призвана выявлять критерии развития мирового сообщества со стороны уровня развития человека, его смысла и предназначения, а также определять методы измерения интегрированного показателя «человеческого развития» [1].

Программа (или концепция) человеческого развития — альтернатива все еще широко распространенным представлениям о развитии человеческого общества исключительно с точки зрения уровня развития экономики и эконо-

¹ Всемирная программа действий в отношении инвалидов, принятая в резолюции 37/52 Генеральной ассамблеи ВОЗ от 3 декабря 1982 года, изложенная в рекомендации 1 (IV) Консультативного комитета для Международного года инвалидов. — Копенгаген, ВОЗ, 1983.

мического роста. Именно такая, чисто утилитарная, точка зрения на цели развития человечества долгое время была основной в концептуальных теориях советских ученых. Смена взглядов на цель и смысл человеческого развития (смена парадигмы) связана с несомненным усилением значения социальной составляющей в глобальных процессах развития человеческой цивилизации. Для концепции человеческого развития принципиальным является положение о том, что развитие не должно сводиться исключительно к увеличению материального богатства или росту дохода, достигнутого обществом; она рассматривает развитие человека как собственно цель и критерий общественного прогресса. Цель развития — создание благоприятных условий для того чтобы жизнь людей была долгой, здоровой и духовно богатой. Таким образом, здоровье, продолжительность жизни и ее творческая содержательность представляют собой высшие ценности существования людей. Соответственно, все, что препятствует достижению этих высших целей, должно рассматриваться как социальные барьеры, социальные механизмы по сохранению социального неравенства в обеспечении доступности каждого члена общества к провозглашенным (концепцией) высшим ценностям.

Итак, теоретической основой для формирования концепции человеческого развития стал принцип равенства. Он положен в основу социального конструирования и моделирования будущего человеческого сообщества. В программе человеческого развития провозглашается также принцип продуктивности (деятельности и экономического роста как общества в целом, так и отдельного человека в частности), устойчивости (как непреложности и преэминентности целей и задач развития в последующих поколениях), *расширения возможностей* (людей в области принятия решений и участия в общественной жизни).

Одно из пяти положений концепции человеческого развития провозглашает безусловную ценность здоровья: «Человеческое развитие критически зависит от удовлетворения трех потребностей: прожить долгую и здоровую жизнь, приобрести знания, иметь доступ к ресурсам, обеспечивающим достойный уровень жизни, — характеризующих такие измерения человеческого развития как долголетие, образованность и материальное благосостояние».

Интегральный индекс человеческого развития (ИЧР) как измеритель уровня человеческого развития рассчитывается как в целом для мирового сообщества, так и для отдельно взятой страны, и представляет собой средневзвешенную величину. Характерно при этом, что долголетие как характеристика здоровья представлена в индексе таким показателем как «ожидаемая продолжительность жизни при рождении». В 1960–1990 гг. и развивающиеся, и промышленно развитые страны, включая Россию, имели поступательный рост величины индекса человеческого развития. Но уже в начале 90-х гг. в России, странах СНГ и ряде стран Восточной Европы сокращение ожидаемой продолжительности жизни достигло таких размеров, что при исчислении общемирового ИЧР произошло его снижение, затормозившее рост ИЧР и в группе промышленно развитых стран. Такие данные подтверждают наличие тяжелого демографического кризиса в Российской Федерации, а также сложной ситуации в области здравоохранения.

Исходя из большой ценности здоровья для общественного развития и личностного благополучия, академик В.П. Казначеев ввел в науку категорию «историческое здоровье этноса», понимая под этим сохранение и развитие физических, биологических, психических особенностей этноса, трансляции этих способностей, их совершенствование из поколения в поколение [5]. Рассматривая здоровье с точки зрения исторической перспективы и преемственности социального опыта, этот же автор в качестве главного показателя здоровья этноса видит уже не количественные измерители (продолжительность жизни), а качественные — стабильность этноса в последующих поколениях.

Академик В.А. Ядов указывает на то, что общественное здоровье как социальный феномен традиционно изучается через систему индикаторов, которые характеризуют не столько здоровье, сколько заболеваемость, различные болезненные состояния, смертность, уровень физического развития людей [8]. Он же отмечает, что в современной науке по изучению здоровья появляются и другие важные показатели, характеризующие общественное здоровье.

К числу таких показателей, несомненно, относятся и показатели, отражающие рост числа инвалидов в обществе, или показатели инвалидизации общества, на что указывают многочисленные исследования, самостоятельные международные программы и проекты, рассматривающие инвалидность как социальный процесс, связанный с утратой здоровья и с социальными последствиями такой утраты [3].

Категории здоровья, качества здоровья, здорового образа жизни представляют собой предмет исследования различных наук — медицинских, биологических, социальной экологии, социальной психологии, социологии и др. На стыке этих исследований формируется ныне такое направление в социологических исследованиях как «социология здоровья» (В.А. Ядов).

Существует несколько определений здоровья, в которых отражается точка зрения на сущность категории здоровья в зависимости от уровня исследования и области научного знания. Так, в соответствии с определением ВОЗ, здоровье рассматривается как состояние, позволяющее вести активную в социальном и экономическом плане жизнь¹. Акцент делается не на продолжительности жизни, как это было в более ранних исследованиях, а на продолжительность *здоровой* жизни.

А.Е. Иванова, исследователь в области здоровья и инвалидности, разделяет эту позицию, однако настаивает на введении в научный оборот и практику статистических исследований показателя продолжительности жизни с инвалидностью, который также характеризует общество со стороны его способности решать проблемы инвалидности [4: с. 80–89]. Актуальность и даже необходимость введения показателя «продолжительность жизни с инвалидностью» подтверждается хотя бы тем, что среди лиц, которым в Российской Федерации

¹ Всемирная организация здравоохранения: европейское региональное здоровье. Дискуссионный документ: концепции и принципы. — Копенгаген, ВОЗ, 1984.

ежегодно определяется инвалидность, практически половина — лица трудоспособного возраста. В сравнении с показателем средней продолжительности жизни (в 2008 г. для женщин — 74 года, для мужчин — 62 года) обоснованность введения такого показателя как «продолжительность жизни с инвалидностью» в главные характеристики здоровья населения представляется бесспорным¹.

Под ожидаемой продолжительностью жизни в состоянии инвалидности понимается число лет, которые человеку предстоит прожить в состоянии инвалидности при сложившихся современных уровнях половозрастной инвалидности, а также смертности здоровых и инвалидов. Для России, в отличие от других развитых стран, характерна тенденция, в соответствии с которой чем выше продолжительность жизни (по регионам Российской Федерации), тем большая доля ее будет прожита в состоянии инвалидности и тем короче будет продолжительность здоровой жизни, т.е. для российских регионов характерно соотношение — чем выше смертность, тем ниже инвалидность [4: с. 69]. В России показатель продолжительности жизни в состоянии инвалидности в 1995 г. достигал всего 3,7 лет (в среднем в мире — 7–8 лет).

Отметим, что в настоящее время в мире существует три главных подхода к оценке потерь в результате ухудшения здоровья, в том числе за счет инвалидности. Первое положение связано с построением обобщенных показателей здоровья, для получения которых используется информация о возрастнo-специфических уровнях распространенности заболеваний и вызванной ими инвалидностью. Второй подход связан с анализом и моделированием самого процесса инвалидизации, для чего необходимо проведение когортных исследований в разных поколениях. Ограниченность данной модели состоит в ее односторонности: изучаются связи по линии «здоровье – инвалидность», но нет возможности учесть линию «инвалидность – здоровье (как завершение инвалидности)», т.е. по существу нет возможности оценить влияние реабилитации на процесс обратного возвращения человека к состоянию относительного здоровья. Третье и наиболее многообещающее направление в разработке методических основ моделирования потерь здоровья основано на так называемых мультистатусных подходах, когда учитываются все изменения в социальном статусе человека за определенный промежуток времени или даже за всю жизнь [3]. Именно в рамках таких исследований оказалось возможным реализовать модели, позволяющие учесть все многообразие переходов во взаимосвязи «здоровье – болезнь (травма, ранение и др.) – инвалидность». Сложность такого рода исследований заключается прежде всего в необходимости манипулировать большим объемом данных, существенная часть которых неравномерно распределена в различных документальных и, реже, информационно-организованных источниках. Кроме того, даже самые прогрессивные модели инвалидности содержат существенный недостаток — они не учитывают результаты реабилитации: «В модели предполагается, что из состояния здоровья есть два возможных перехода: в состояние смерти и в состояние инвалидности, а из состояния инвалидности — только

¹ Здоровоохранение в России. Статистический сборник. – М., 2009.

один — в состояние смерти. Это допущение принимается только потому, что в настоящее время отсутствуют надежные статистические данные, позволяющие оценить возрастные вероятности полной реабилитации» [4: с. 61].

Серьезная деформация демографической структуры общества в России приводит к тому, что многие показатели здоровья у нас «работают» иначе, чем в развитых странах, т.е. отражают совсем иные процессы. Так, для Запада характерна тенденция: инвалидность и продолжительность жизни выше в тех регионах, где более высока смертность и более низка продолжительность жизни. Для нас же характерна иная тенденция: чем выше продолжительность жизни, тем большая ее доля будет прожита в состоянии инвалидности, т.е. сокращается продолжительность здоровой жизни. С показателем смертности инвалидность вовсе не коррелирует: зафиксировано, что чем выше смертность, тем ниже инвалидность.

Указанные особенности позволяют выдвинуть несколько гипотез, в частности:

1) условия жизни, состояние окружающей среды, перманентные перестроечные процессы вызвали в России нарушение воспроизводства населения (высокая смертность, низкая рождаемость), характеризуются высоким уровнем инвалидизации, большим числом хронических больных, старением населения;

2) при определенных условиях, прежде всего зависящих от состояния окружающей среды (включая среду социальную), люди зачастую не доживают до получения инвалидности, т.е. умирают раньше, поэтому и возникает на первый взгляд парадоксальное положение «чем выше смертность, тем ниже инвалидность»;

3) высокий уровень инвалидности обусловлен также и социальными причинами, что свидетельствует о нестабильности общественных институтов и в целом социальной жизни в обществе.

Исходя из тематики исследования — проблемы реабилитации, заметим, что во всех трех случаях роль реабилитации несомненна — как для преодоления последствий инвалидности, так и для интеграции инвалидов в реальное социальное пространство со всеми его особенностями.

Комплексный, интегральный характер категории здоровья отражается в определении, данном в коллективной монографии по социологии: «Здоровье населения — комплексный социально-гигиенический и экономический показатель, который интегрирует биологические, демографические и социальные процессы, свойственные человеческому обществу, отражает уровень его экономического и культурного развития, состояние медицинской помощи, находясь в то же время под воздействием традиций, исторических, этнографических и природно-климатических условий общества; это интегральный показатель качества жизни в объективных ее проявлениях» [8]. Однако до сих пор в исследованиях здоровья продолжает преобладать «узкомедицинская парадигма мышления, что предопределяет все еще эмбриональное состояние собственно социологии здоровья» (там же).

Некоторые исследователи говорят о социальной парадигме здоровья, имея в виду формирование в обществе социальной нормы здоровья, которая меняется со временем. Другие выделяют два существенно различных представления о здоровье, свойственных обыденному сознанию: здоровье как антипод болезни, т.е. медицинское толкование понятия и, второе, социально-нормативное понятие здоровья, которое скорее соответствует социальному стандарту, меняющемуся вместе с обществом [11: с. 35–40]. В основе такой нормы стандарта лежат представления о полноценности человека, принятые в данной культуре. Социально-культурологическое, социокультурное представление о здоровье и нездоровье — достаточно новое направление изучения феномена здоровья, в отличие от медико-социальных и социально-экономических сторон проблемы, которые имеют определенную историю и практику исследования.

Социокультурная обусловленность характеристик здоровья все более подтверждается исследованиями, в соответствии с которыми в общественном мнении преобладают представления о том, что здоровье все в большей степени определяет высоту ступеньки социальной лестницы, на которую удастся подняться индивиду. Важность здоровья и связь его с достигнутым успехом, кстати сказать, хорошо отражена в социально приветствуемом клише массового сознания, знакомом каждому: лучше быть богатым и здоровым, чем бедным и больным.

В практическом исследовании здоровья, проведенном Э.А. Фоминым и М.М. Федоровой, была сделана попытка оценить здоровье самими исследуемыми на основе их представления о здоровье [11]. При этом выявилась картина, которая для России, вероятно, в общих чертах характерна: к окончанию трудового периода (т.е. при достижении пенсионного возраста) — более 10% людей становятся инвалидами, примерно 45% страдают хроническими заболеваниями; к 75 годам уже почти 50% горожан имеют инвалидность и более 75% страдают хроническими заболеваниями.

Здоровье рассматривается также как важный параметр, характеризующий особенности отдельных слоев и групп в теориях социальной стратификации общества. Об этом еще в конце 80-х годов писал, например, Ю.П. Лисицын [7]. А в монографии под редакцией профессора З.Т. Голенковой прямо указывается такой критерий социальной стратификации как отношение к здоровью: «Современная парадигма изучения социальной структуры предполагает многомерный иерархический подход, использующий различные критерии, в том числе критерий качества здоровья» [10].

В качестве примера укажем на опыт разработки оригинального метода комплексной оценки здоровья населения — индексе здоровья, построенного на так называемом евклидовом расстоянии [9]. Индекс рассчитывается путем извлечения квадратного корня из сумм квадратов отклонений конкретного показателя от какого-либо условно обозначенного оптимального уровня. Авторами для проведения комплексной оценки здоровья была сформирована система из 20 показателей, содержащих основные характеристики здоровья населения, в том числе показатель «первичный выход на инвалидность». В ре-

зультате проведенного исследования была выделена группа информационно значимых показателей, наиболее влияющих на интегральную оценку здоровья населения в регионах Российской Федерации.

На наличие негативных явлений в состоянии общественного здоровья, сложившегося в СССР к концу 80-х годов прошлого века, обращали внимание многие. Именно ухудшение здоровья населения стало одной из причин, способствовавших повышению интереса ученых к этой проблеме. Кроме того, наличие богатого международного опыта практической реабилитации инвалидов, разработанность теоретических подходов к реабилитации за рубежом способствовали активизации подобных исследований и в нашей стране. Сторонниками и теоретиками реабилитации как многостороннего и комплексного социального процесса стали А.И. Осадчих, Т.А. Алферова и С.А. Леонов, а также Д.И. Лаврова, О.С. Андреева, ряд других исследователей [6]. Так, в своих работах они подчеркивали социальную природу не только инвалидности, но и реабилитации инвалидов, указывая, что реабилитация — это активная функция общества по отношению к личности больного, и важно видеть активную социальную роль реабилитации, преодолевать узковедомственные подходы к этому явлению.

В социальных исследованиях подчеркивается недостаточность признания важности категории здоровья при характеристике социального благополучия населения страны¹. Учет фактора инвалидности в системе важнейших социальных индикаторов становится не только пожеланием исследователей, но требованием объективности научного анализа проблемы здоровья. Такая же ситуация складывается в отношении показателей, характеризующих качество жизни населения. Учет показателей инвалидности населения наряду с иными факторами (медико-социальными, демографическими, социально-культурными характеристиками населения) позволит соединить теоретический уровень исследований с реальной картиной жизни населения и представить проблему качества жизни населения в более полном виде.

В соответствии с научными подходами под качеством жизни понимается способ жизни в результате комбинированного воздействия факторов, влияющих на здоровье, счастье, включая индивидуальное благополучие в окружающей среде, удовлетворительную работу, образование, социальный успех, а также возможность свободных действий, справедливость и отсутствие какого-либо угнетения. Понятие «качество жизни» практически не применяется по отношению к инвалидам и вообще людям, имеющим те или иные ограничения и проблемы в жизнедеятельности, а подменяется представлениями об интеграции инвалидов в жизнь общества. В современных теориях реабилитации инвалидов все большее признание приобретает такое направление концепции независимой жизни инвалидов как «качество жизни». Об этом пишет, например, Л.М. Шипицына по поводу уровня реализации потребностей детей-инвалидов в образовании [12]. Она также указывает на то, что понятие «качество жизни» измеряется не только и не столько степенью удовлетворения потребностей лица, имеющего нарушения

¹ Государственный доклад «О положении инвалидов в Российской Федерации». – М., 1998.

жизнедеятельности, но и качеством жизни их семей. Предполагается, что чем менее ощущает семья последствия заболевания своего ребенка или члена семьи, тем выше ее (семьи) качество жизни.

Исследований, связанных с качеством жизни инвалида, в России немного, хотя данное направление не менее важно не только для выявления потребностей и нужд инвалидов, но в целом для населения России.

Таким образом, на уровне теоретических представлений о сущности и содержании понятия «здоровье» выявлено место этой категории в системе важных социальных характеристик уровня развития и качества жизни общества, а также определено значение показателей инвалидности и реабилитации в характеристике здоровья. Показаны различные подходы к исследованию проблем здоровья, инвалидности, заболеваемости, реабилитации. С учетом проведенного анализа представлений о здоровье населения и месте инвалидности можно сказать, что инвалидность в настоящее время можно рассматривать как один из индикаторов, характеризующих общий уровень здоровья. Инвалидность выступает одним из свойств здоровья, как понятие, всеобъемлюще характеризующее степень социального благополучия населения.

В настоящее время по наличию особой политики и особых программ в отношении инвалидов, взаимосвязанности таких программ с общим блоком социальных программ, реализуемых государством, можно судить о реальном вкладе государства в решение проблемы здоровья населения. Помимо показателей, фиксирующих количественные значения инвалидности (показателей динамики и уровня инвалидности), все большую актуальность для характеристики общественного здоровья населения приобретают показатели реабилитации инвалидов в силу их ориентации на достижение определенного социального результата. Такими социально значимыми результатами в настоящее время можно считать характеристики адаптированной к нуждам инвалидов среды жизнедеятельности, число работающих инвалидов, число трудозанятых, обученных, переквалифицированных и т.д. инвалидов в порядке профессиональной реабилитации, число инвалидов, вовлеченных в социокультурную деятельность (клубы по интересам, программы туристического отдыха для инвалидов, участие в спортивных мероприятиях и др.).

Итак, показатели реабилитации, в числе ряда других, должны стать и уже становятся теми социальными критериями, по наличию и уровню которых можно судить о качественных процессах, связанных с инвалидностью в обществе, эффективностью социальной политики государства в отношении инвалидов, о реальном учете потребностей инвалидов в программах социального развития общества. Обеспечение комплексного учета потребностей общества, государства и личности инвалида возможно только при реализации интегрированного подхода к проблемам общественного здоровья, инвалидности и реабилитации инвалидов.

Литература

1. Биктимирова З.З. Развитие человеческого потенциала в России: проблемы регионального измерения / З.З. Биктимирова // Вопросы статистики. – 2001. – № 2. – С. 28–31.
2. Вуд Филипп Х.Н. Оценка последствий заболеваемости / Х.Н. Вуд Филипп // Ежеквартальный обзор мировой санитарной статистики. Избранные статьи (на рус. яз.): ВОЗ, Женева, 1992. – Т. 42. – С. 56–62.
3. Государственный доклад «О положении инвалидов в Российской Федерации». – М.: Администрация президента Российской Федерации, 1998. – 235 с.
4. Иванова А.Е. Продолжительность жизни, свободной от инвалидности, в России и за рубежом. Проблемы сравнительного анализа / А.Е. Иванова // СОЦИС. – 2000. – № 12. – С. 80–89.
5. Казначеев В.П. Экология человека: проблемы и перспективы / В.П. Казначеев. – М.: Наука, 1988. – С. 9–32.
6. Леонов С.А. Научные основы информационного обеспечения реабилитационной помощи населению / С.А. Леонов, Т.А. Алферова, А.И. Осадчих // Медико-биологические и социально-правовые основы реабилитации инвалидов вследствие сердечнососудистых заболеваний: сб. научн. тр. – М.: ЦИЭТИН, 1990. – С. 106–111.
7. Лисицын Ю.П. Теоретико-методологические проблемы концепции «общественного здоровья» / Ю.П. Лисицын // Общественные науки и здравоохранение / Отв. ред. Н.Н. Смирнов. – М.: Наука, 1987. – С. 48–62.
8. Социология в России / Под ред. В.А. Ядова. – М.: Ин-т социологии РАН, 1998. – 484 с.
9. Тарасова Г.В. Здоровье населения в регионах России: сравнительный анализ / Г.В. Тарасова, А.П. Гаврилова // Вопросы статистики. – 2001. – № 7. – С. 33–38.
10. Трансформация социальной структуры и стратификация Российского общества / Под ред. З.Т. Голенковой. – М.: Изд-во Института социологии РАН, 2000. – 458 с.
11. Фомин Э.А. Стратегии в отношении здоровья / Э.А. Фомин, Н.М. Федорова // Социологические исследования. – 1999. – № 11. – С. 35–40.
12. Шипицына Л.М. Социальная и педагогическая интеграция. Проблемы сопровождения детей с ограниченными возможностями здоровья / Л.М. Шипицына // Психолого-педагогическое медико-социальное сопровождение развития ребенка. – СПб.: Детство-ПРЕСС, 2002. – 352 с.

Literatura

1. Biktimirova Z.Z. Razvitie chelovecheskogo potenciala v Rossii: problemy' regional'nogo izmereniya / Z.Z. Biktimirova // Voprosy' statistiki. – 2001. – № 2. – S. 28–31.
2. Vud Filipp X.N. Ocenka posledstvij zabolevaemosti / X.N. Vud Filipp // Ezhekvartal'ny'j obzor mirovoj sanitarnoj statistiki. Izbranny'e stat'i (na rus. yazy'ke): VOZ, Zheneva, 1992. – T. 42. – S. 56–62.
3. Gosudarstvenny'j doklad «O polozhenii invalidov v Rossijskoj Federacii». – M.: Administraciya prezidenta Rossijskoj Federacii, 1998. – 235 s.

4. *Ivanova A.E.* Prodolzhitel'nost' zhizni, svobodnoj ot invalidnosti, v Rossii i za rubezhom. Problemy' sravnitel'nogo analiza / A.E. Ivanova // SOCIS. – 2000. – № 12. – S. 80–89.
5. *Kaznacheev V.P.* E'kologiya cheloveka: problemy' i perspektivy' / V.P. Kaznacheev. – M.: Nauka, 1988. – S. 9–32.
6. *Leonov S.A.* Nauchny'e osnovy' informacionnogo obespecheniya reabilitacionnoj pomoshhi naseleniyu / S.A. Leonov, T.A. Alferova, A.I. Osadchix // Mediko-biologicheskie i social'no-pravovy'e osnovy' reabilitacii invalidov vsledstvie serdechnosudisty'x zabolevanij: sb. nauchn. tr. – M.: CIE'TIN, 1990. – S. 106–111.
7. *Lisicy'n Yu.P.* Teoretiko-metodologicheskie problemy' koncepcii «obshhestvennogo zdorov'ya» / Yu.P. Lisicy'n // Obshh. nauki i zdravooxranenie / Otv. red. N.N. Smirnov. – M.: Nauka, 1987. – S. 48–62.
8. Sociologiya v Rossii / Pod red. V.A. Yadova. – M.: In-t sociologii RAN, 1998. – 484 s.
9. *Tarasova G.V.* Zdorov'e naseleniya v regionax Rossii: sravnitel'ny'j analiz / G.V. Tarasova, A.P. Gavrilova // Voprosy' statistiki. – 2001. – № 7. – S. 33–38.
10. Transformaciya social'noj struktury' i stratifikaciya Rossijskogo obshhestva / Pod red. Z.T. Golenkovej. – M.: Izd-vo Instituta sociologii RAN, 2000. – 458 s.
11. *Fomin E'.A.* Strategii v otnoshenii zdorov'ya / E'.A. Fomin, N.M. Fedorova // Sociologicheskie issledovaniya. – 1999. – № 11. – S. 35–40.
12. *Shipicy'na L.M.* Social'naya i pedagogicheskaya integraciya. Problemy' soprovozhdeniya detej s ogranichenny'mi vozmozhnostyami zdorov'ya / L.M. Shipicy'na // Psixologo-pedagogicheskoe mediko-social'noe soprovozhdenie razvitiya rebenka. – SPb.: Detstvo-PRESS, 2002. – 352 s.

Vedeneeva, Natalia V.

**On the Social-Philosophical Understanding of the Notions of Health,
Disablement, Rehabilitation in the System of Social Care**

Figures on the rehabilitation of disabled people, among others, must become the social criteria by which it will be possible to determine the efficiency and the real humanistic address of the social policy of a state as regards disabled people, as well as the real understanding of their needs in programs on the social development of society.

Key-words: health, disablement, rehabilitation, social care.

А.Я. Иванюшкин

Феномен биоэтики в современной культуре

В статье рассматривается феномен биоэтики как междисциплинарной области знания, охватывающей широкий круг философских и этических проблем. В свете истории формирования биоэтики дается анализ некоторых из этих проблем, порожденных бурным развитием современной биомедицины.

Ключевые слова: прикладная этика, экологическая этика, биоэтика, медицинская этика, медицинская деонтология, смерть, смерть мозга, эмбрион, этические комитеты.

На рубеже двух веков, двух тысячелетий в общественном сознании опять возродились эсхатологические идеи и настроения. Творцами новой эсхатологии стали не религиозные пророки, а ученые и философы. Несколько позднее настроения экологического алармизма в общественном сознании все больше стали усугубляться настроениями биоэтического алармизма. Если образы «экологического кризиса», грядущей «экологической катастрофы» отражают страх за судьбу биосферы, то биоэтика стала отражением беспокойства за судьбу самой природы человека, о чем, например, свидетельствуют работы виднейших современных философов Юргена Хабермаса «Будущее человеческой природы» [16] и Френсиса Фукуямы «Наше постчеловеческое будущее» [15]. Что же такое биоэтика, почему само это понятие, наряду с понятиями экологии, экологического кризиса, виртуальной реальности, цифровой революции и т.д., стало символическим в современном обществе, современной культуре.

1. Р. Ван Поттер — «отец биоэтики»

Термин «биоэтика» предложил американский биохимик, онколог Ронселлер Ван Поттер (1911–2001), опубликовав в 1970 г. статью «Биоэтика — наука выживания», а в 1971 г. книгу «Биоэтика — мост в будущее» [19], которую он посвятил крупнейшему американскому экологу Олдо Леопольду. В 1988 г. Поттер издал вторую книгу «Глобальная биоэтика. Развитие наследия Леопольда» [20].

Многokратно разъясняя смысл понятия «биоэтика», Поттер придавал особое значение образу моста: во-первых, моста между точными естественными науками и гуманитарным знанием; а во-вторых, моста между настоящим и будущим (грядущим III тысячелетием). Причем, автор подчеркивал, что основное значение этого термина — второе, а «рабочее» значение — первое. *По Поттеру, базовые биоэтические постулаты — это смирение, ответственность и мудрость.* В условиях современного научно-технического

прогресса смирение должно постоянно напоминать нам, что «человек может ошибаться». Смирение зовет нас к ответственности при ясном сознании того, что рост знаний еще не говорит о приобретении мудрости. Поттер упоминает «медицинскую этику», но считает, при всей ее важности в современном мире, что она должна быть соединена с этикой окружающей среды во всемирном масштабе, чтобы обеспечить выживание человечества. Как видим, у самого Поттера биоэтика является еще одной версией экологической этики.

Поттер до конца жизни не мог смириться с тем, что созданный им термин «биоэтика», независимо от него, стал во всем мире употребляться в несколько ином смысле, в основном совпадающем с термином «современная медицинская этика». Об этом свидетельствовали не только содержание все нарастающего потока биоэтической литературы, но и тематика мировых биоэтических конгрессов, которые периодически проводит возникшая в 1992 г. Международная ассоциация биоэтики.

2. Биоэтика — медицинская этика — медицинская деонтология

Чтобы осмыслить феномен биоэтики, биомедицинской этики в исторической социокультурной ретроспективе, рассмотрим кратко содержание классической медицинской этики — этики Гиппократов (V–IV вв. до н.э.). Тем более, что природа этого феномена в определенном смысле выражает конфликт, в условиях современной биомедицины, духа и буквы врачебной этики Гиппократов. Так, этика Гиппократов запрещает и эвтаназию, и аборт, а в биоэтике эти проблемы исследуются научно-нейтрально как сопоставление аргументов «pro» и «contra».

Основные положения врачебной этики Гиппократов таковы: корпоративный характер врачебной этики; врачебный патернализм (этика Гиппократов не знает понятия «права пациента»); не навреди, цель медицины — благо больного; безусловное уважение к человеческой жизни (запрет эвтаназии, аборта и «ассистирования» при самоубийстве); врачебная тайна; оправдание «святой лжи» в медицине; обязательность элемента филантропии во врачебной профессии (сначала окажи помощь больному, а уж потом решай вопрос справедливого вознаграждения за труд, иногда же — лечи даром); разоблачение лжеврачей, научная критика медицинского оккультизма; совет не пользоваться неизлечимых, умирающих больных (где врачебное искусство бессильно, профессионально-безответственно браться за лечение больного); обязанность заботиться о своем профессиональном авторитете; запрет интимных отношений с пациентом и др. [4].

Если учесть, что в биоэтике больше всего дискуссий вызывают вопросы «на грани жизни и смерти», то нельзя не напомнить размышлений об эвтаназии английского философа начала XVII в. Ф. Бэкона. Бэкон упрекает врачей, что они не оказывают помощи умирающим. Обеспечение безболезненного и спокойного умирания Бэкон назвал греческим словом «эвтаназия», буквально — «благая смерть» [1: с. 268]. Бэкон не имеет в виду «активную эвтаназию» («милосердное убийство»), но за 350 лет до открытия в Лондоне первого хосписа в 1967 г. формулирует суть современной паллиативной медицины:

это — такая медицинская, психологическая и социальная помощь умирающему, когда его смерть становится «смертью с достоинством».

Первый учебник по медицинской этике тоже был создан в Великобритании: Т. Персиваль «Медицинская этика», 1803 г. У Персиваля мы находим такое понимание медицинской этики, которое является сугубо корпоративным. Одной из причин бурного развития биоэтики как современной медицинской этики является то, что биоэтика — это в принципе не корпоративная этика, но исследование, обсуждение моральных проблем современной биомедицины, когда в это обсуждение вовлечены не только врачи и медсестры, но и философы, и религиозные авторитеты, и юристы, и журналисты, а в конечном счете все общество. Как пишут В.Н. Игнатъев и Б.Г. Юдин: «Биоэтика — область междисциплинарных исследований, направленных на осмысление, обсуждение и разрешение моральных проблем, порожденных новейшими достижениями биомедицинской науки и практики здравоохранения» [6: с. 267].

В самом начале XX в. центром обсуждения вопросов медицинской этики в России стала книга В.В. Вересаева «Записки врача» (первая публикация в журнале «Мир Божий» в 1901 г.). Значение этой работы для отечественной медицины невозможно переоценить. Сам Вересаев писал позднее, что он никогда не имел бы такой писательской известности, если бы не написал «Записок врача». В самом деле, успех книги был огромен: только до революции вышло девять изданий, книга получила множество откликов зарубежной печати. В то же время многие отзывы врачей были негативными («сгущение красок», «птица, которая гадит в свое гнездо» и пр.).

Читателю «Записок врача» сразу же бросается в глаза вересаевская оценка слишком узкого толкования понятия «врачебная этика» как «крохотного круга вопросов» об отношениях врачей к больным и врачей друг с другом: «Как это ни печально, но нужно сознаться, что у нашей науки до сих пор нет этики...» [2: с. 429]. Одна из главных причин успеха книги Вересаева заключалась в том, что он видел во врачебной этике нечто большее, чем всего лишь корпоративную этику, врачебный этикет (табличка с именем врача на двери кабинета не должна быть больше определенных размеров и т.д.). Горячие споры о книге Вересаева как бы предвещают будущую судьбу биоэтики. В Энциклопедическом словаре «Этика» (статья «Биоэтика») П.Д. Тищенко пишет: «Профессиональная этика медицинских работников... ее моральные ценности и регуляции являются... «внутренним делом» профессиональной группы, которая при этом выступает как автономный моральный субъект. В отличие от медицинской этики, биоэтика по своей сути и историческому происхождению междисциплинарна, а в определенном отношении и «парадисциплинарна», так как в ее разработке принимают участие не только представители различных научных дисциплин (медицины, биологии, философии, права, психологии, социологии и др.), но и непрофессионалы — “люди с улицы”» [13: с. 39–40].

Из всего множества «проклятых вопросов», обсуждаемых Вересаевым в «Записках врача» (о врачебных ошибках, о вскрытиях и др.), мы остановим-

ся всего лишь на одном — на вопросе о клинических экспериментах. Вересаев в этом вопросе, по существу, предвосхитил подходы к его решению, содержащиеся в Нюрнбергском кодексе и Хельсинкской декларации (подробнее об этих документах современной биоэтики сказано ниже). За 70 лет до рождения биоэтики русский писатель и врач Вересаев, по сути дела, говорит ее языком: «вопрос... о правах человека перед посягающею на эти права медицинской наукой неизбежно становится коренным, центральным вопросом врачебной этики» [2: с. 443].

Оценка в моральном контексте советской медицины противоречива и требует объективного научного подхода. В настоящее время приоритетной проблемой в биоэтике является проблема справедливости в здравоохранении, прежде всего — доступности высококачественной медицинской помощи, доступности достижений современной биомедицинской науки. Именно по этому этическому вектору достижения государственного советского здравоохранения признаны во всем мире.

В то же время именно эта сильная сторона советской системы здравоохранения, а именно ее государственный характер, обернулась и ее многими слабостями. Когда первый нарком здравоохранения, «архитектор» советской системы здравоохранения Н.А. Семашко в своих публикациях говорил о врачебной этике, он, как правило, прибавлял слова «так называемая»: «В основном так называемая врачебная этика включает в себя три группы вопросов: во-первых, отношение врача к больному, во-вторых, отношение врача к коллективу (обществу), и, в-третьих, отношение врачей между собой» [10: с. 34]. Словами «так называемая» Н.А. Семашко подчеркивает классовый подход, согласно которому многие основные понятия классической медицинской этики (гиппократовой этики) считались порождением исключительно частнопрактикующей медицины и потому — «буржуазным пережитком».

Именно Н.А. Семашко неоднократно заявлял в первое десятилетие советской истории, что в условиях советской медицины взят «твердый курс на уничтожение врачебной тайны» [11: с. 12]. В отрицании ценности профессиональной тайны в советской медицине мы видим отражение того этического нигилизма, который официально и открыто насаждался в нашем здравоохранении, особенно в 20-е годы. Причин тому было несколько: 1) тоталитарная общественная система исключала уважительное отношение к человеческим и гражданским правам личности; 2) командно-административная организация медицинского дела в стране утверждала преимущественно казенные (бюрократические) механизмы управления в учреждениях здравоохранения (через минздравовские приказы, инструкции и т.д.), что делало как бы и ненужной медицинскую этику; 3) господствовавшая идеология, утверждавшая примат общественных интересов над личными, как бы автоматически превращала «врачебную тайну» в сомнительную ценность. Так или иначе, но со временем термин «врачебная тайна» (как отдельный и самостоятельный) даже выпал из советских медицинских энциклопедий.

Важнейшим негативным событием истории отечественной медицины в XX в. стал запрет деятельности Пироговского общества в 1922 г. По сей день в России нет полноценной Национальной ассоциации врачей, прообразом которой и было Пироговское общество. Во всех цивилизованных странах именно национальные ассоциации врачей сегодня заинтересованы в развитии биоэтики, разрабатывают и поддерживают на должном уровне стандарты профессиональной медицинской этики в учреждениях здравоохранения.

Освещая историю медицинской этики в нашей стране после 1917 г., следует непременно остановиться еще на одном исключительно важном в контексте биоэтики факте — о легализации советской властью в 1920 г. «аборта по просьбе». В своей статье «Аборт» в 1-м издании БСЭ З.П. Соловьев (заместитель наркома здравоохранения) называет «историческим документом» совместное постановление Наркомздрава и Наркомюста, разрешающее врачам производить в больницах искусственный аборт, до 12 недель беременности, на единственном основании — по желанию женщины [12: с. 133]. Если принять во внимание, что десятки стран приняли аналогичное законодательство примерно 50 лет спустя, то З.П. Соловьев был прав в оценке названного юридического документа. Однако есть и другая сторона дела. В 1920 г. мы встали на путь, обрекавший на недооценку морально-этических аспектов данного медицинского вмешательства, на недооценку той стороны проблемы аборта, которая в биоэтике отражается понятием «право плода на жизнь».

На фоне официально насаждаемого этического нигилизма в советской медицине в 30–50-е годы появляются работы видного отечественного хирурга, одного из основоположников отечественной онкологии Н.Н. Петрова, посвященные *медицинской деонтологии*. Понятие «деонтология» было введено в философию в XIX в. И. Бентамом и буквально означает «учение о должном». В XX в. слово «деонтология» стало широко использоваться в медицине, в 1944 г. была опубликована небольшая книга Петрова «Вопросы хирургической деонтологии» (всего до 1956 г. вышло 5 изданий). Историческое значение работы Петрова в том, что в годы, когда в отечественной медицине словосочетание «врачебная этика» как бы «выгнали в дверь», он «впустил его в окно», заменив эвфемизмом «медицинская деонтология». Петров напоминает о крайней важности в медицинском деле этических принципов непричинения вреда, уважения к профессии, особо выделяет такие актуальные этические проблемы, как «информирование больного» и «отношение к неизлечимым больным» (современная биоэтическая литература, посвященная этим проблемам, практически необозрима). Символично однако и другое: даже в этой замечательной книге тема врачебной тайны даже не упоминается [9].

В определенном смысле начало современного этапа во всемирной истории медицинской этики связано со Второй мировой войной. Образно говоря: в нацистской Германии медицинская этика опустилась до уровня «абсолютного нуля». Прежде всего речь идет о насильственной стерилизации с евгеническими целями 350–400 тыс. человек (немцев), насильственной эвтана-

зии почти 100 тыс. человек (в основном психиатрических пациентов, тоже немцев), преступных медицинских экспериментах на заключенных (не немцах) в концлагерях и т.д. В 1946–1947 гг. в г. Нюрнберге состоялся судебный процесс над нацистскими медиками. В Приложении к Приговору нацистским медикам был сформулирован знаменитый Нюрнбергский кодекс (10 правил проведения медико-биологических экспериментов на людях), который можно считать первым официальным документом биоэтики [8: с. 47].

В медицинской среде понятия «биоэтика», «биомедицинская этика», «медицинская этика» обычно употребляются как синонимы, что в практическом обиходе не является грубой ошибкой. В то же время в научном, учебно-методическом плане проблема разграничения этих понятий представляется весьма существенной. Приведем только одно соображение: содержание понятия «биоэтика» шире содержания понятия «биомедицинская этика» хотя бы потому, что в биоэтике сложилась традиция исследования морально-этической проблематики, связанной с биологией как таковой. Самая известная программа этических исследований такого рода явилась составной частью Международного научного проекта «Геном человека». У биоэтики, поскольку она также находится «на службе» не только у клинической медицины, но и у биологии, есть некоторое общее пространство с экологической этикой. Например, проблема «прав животных» (а, может быть, и растений).

3. Биоэтика — наука о моральных дилеммах современной биомедицины

Феномен биоэтики порожден прежде всего современным научно-техническим прогрессом в медицине. Каковы же особенности новейших достижений современной биомедицины, которые обернулись биоэтическими дилеммами? Ведь ни открытие наркоза, ни открытие антисептики и асептики (крупнейшие достижения научной медицины XIX в.) не породили новой медицинской этики. Дело здесь в том, что современная биомедицина имеет дело с совершенно новыми состояниями человеческого бытия.

Исторически первые биоэтические дилеммы возникли в связи с формированием реаниматологии, с созданием современных технологий интенсивной терапии, оживления. В 1959 г. во Франции впервые было описано клиническое состояние смерти мозга: пациент находится на аппаратном дыхании, все функции его головного мозга (в том числе функция самостоятельного дыхания) необратимо утрачены, но сердце еще автономно сокращается, обеспечивая кровоснабжение всего тела, кроме головного мозга. Длительность этого состояния — несколько дней, крайне редко — одна-две недели и более.

После решения главной клинической проблемы (диагностической) перед врачами и обществом в целом выросли проблемы этического, юридического и даже философского, для кого-то — богословского, порядка: допустимо ли после установления надежного диагноза остановить реанимационные мероприятия; является ли пациент с таким клиническим статусом еще живым человеком или уже

мертвым. В большинстве развитых стран уже в 70-е гг. была признана *новая концепция смерти человека — на основании диагноза смерти мозга*. В нашей стране соответствующий юридический акт принят в 1984 г., однако до сих пор такой подход в России не распространяется на пациентов-детей.

Пациент с диагнозом смерти мозга, с точки зрения рационально-научного определения его статуса, и обладает какими-то существенными признаками живого человека и в то же время какими-то другими существенными признаками не обладает. Как утверждает современная клиническая медицина, при смерти мозга у пациента не просто никогда не восстановится самостоятельное дыхание, он не просто погиб как субъект сознания и социальная личность, но у него утрачена целостность физиологического функционирования его организма как индивида (латинское слово *individum* означает — неделимый, особь).

В «добиоэтическую эру» медицина имела дело с «жизнью» и «смертью» как незыблемыми природными состояниями. Клинический статус смерти мозга — это уже не «клиническая смерть», когда сохраняется возможность вернуть человека к жизни, но еще не «биологическая смерть», когда в организме, очевидно, отсутствуют дыхание и сердечная деятельность и нарастают процессы химического распада. Если признавать пациента с диагнозом смерти мозга умершим, то это *совершенно новый образ смерти*. Во-первых, границы жизни и смерти оказываются «размытыми». Во-вторых, теперь состояния жизни и смерти перестают быть «чисто природными», но становятся артефактами (смерть мозга как клинический статус пациента вне современного реанимационного отделения просто не встречается). В-третьих, оценка этого нового состояния человеческого бытия зависит от социального контекста: до 1984 г. в нашей стране пациенты с диагнозом смерти мозга считались живыми, а с 1984 г. все такие пациенты считаются мертвыми, в то же время все такие пациенты до 18 лет и сегодня считаются живыми.

С философской точки зрения, это онтологический аспект проблемы смерти мозга. Продолжим анализ последней в гносеологическом плане. Поскольку смерть здесь перестала быть непосредственно наблюдаемым фактом, признание человека умершим означает: это — *эксперты определили, что человек умер (который, может быть, еще и не умер?!)*. Невероятная сложность проблемы смерти мозга уводит нас в споры современной философии науки о самой природе научного знания. Наконец, возникает острейший вопрос — как при вынесении такого диагноза гарантировать исключение врачебных ошибок и тем более профессиональных злоупотреблений.

Необходимо подчеркнуть: каждый случай установления такого диагноза — это не рутинная клиническая практика. Поэтому *должна быть обеспечена независимая экспертиза каждого случая диагностики смерти мозга на предмет строгого выполнения профессиональных стандартов*. Аналогичный подход выработан по отношению к другим биоэтическим дилеммам. Например, точно так же не является рутинной клинической практикой недобровольная госпитализация лиц с тяжелыми психическими расстройствами. Согласно Закону о пси-

хиатрической помощи РФ, каждый такой случай сначала подвергается проверке ответственной комиссией врачей психиатрического стационара, а затем рассматривается в суде, причем — в соответствии со сроками, прописанными в законе.

Отсюда можно сделать важный вывод относительно миссии биоэтики в современном обществе. Человек, оказавшись в такой исторической ситуации, когда границы его бытия при определенных обстоятельствах становятся «размытыми», когда его жизнь и смерть настолько медикализованы, что стали артефактами, этот человек нуждается в биэтическом просвещении, заинтересован в биоэтическом консультировании в качестве предпосылки своего морального выбора, на который он обречен как нравственная личность. Биоэтическое образование, конечно, прежде всего важно для специалистов (медиков, биологов, философов, юристов и т.д.). Однако, с нашей точки зрения, освоение основ биоэтики должно стать частью общего образования.

4. Биоэтика как социальный институт

Возникновение биоэтики на рубеже 60–70-х гг. XX в. является не только событием истории науки, но и событием в развитии современной цивилизации в целом. Большое внимание уделяют биоэтике ООН (в особенности такие ее подразделения, как ЮНЕСКО и ВОЗ), Совет Европы. В 1997 г. Совет Европы (членом которого Российская Федерация стала в 1996 г.) принял «Конвенцию о защите прав и достоинства человека в связи с использованием достижений биологии и медицины: Конвенцию о правах человека и биомедицине» [7]. В настоящее время к Конвенции присоединилось большинство европейских стран (вопрос о присоединении России в стадии обсуждения). В 2005 г. ЮНЕСКО принимает «Всеобщую Декларацию о биоэтике и биомедицине» [3].

Процесс развития биоэтики как социального института нашел наиболее полное выражение в формировании системы этических комитетов в современном обществе. Сначала эта институция возникла в США. В 1971 г. Департамент здравоохранения США был преобразован в Департамент здравоохранения и *защиты человека* (курсив мой — *А.И.*), который и создал этические комитеты современного типа – Общественные советы по надзору за научными учреждениями (Institutional Review Board [IRB]). Существенный момент — в США это государственный орган; деятельность IRB распространяется на все биомедицинские, поведенческие исследования, имеющие бюджетное финансирование. Как пишет П.Д. Тищенко: «Этические комитеты (комиссии) — ...аналитически-консультативные, а в отдельных случаях и контролирующие органы, призванные вырабатывать нравственные правила функционирования... исследовательских и медицинских учреждений, а также давать этическую экспертизу и рекомендации по конфликтным ситуациям, возникающим в биомедицинских исследованиях и медицинской практике» [14: с. 598].

В 70-е годы этические комитеты начинают создаваться и в других странах, что нашло отражение в исторического значения дополнении в тексте Хельсинкской декларации Всемирной медицинской ассоциации (ВМА) в 1975 г.: «Цель и ход осуществления каждой экспериментальной процедуры, включающей опыты на людях, должны быть ясно изложены в протоколе эксперимента, *подлежащем передаче специально назначенной независимой комиссии*, которая рассматривает эксперимент, делает критические замечания и вносит поправки... Протокол эксперимента должен всегда содержать формулировку соответствующих этических соображений с указанием, что принципы, провозглашенные в настоящей Декларации, полностью соблюдены» [17: с. 19].

Попутно отметим еще один новый акцент в идеологии Хельсинкской декларации ВМА в редакции 1975 г.: «При проведении исследований на людях *интересы науки или общества не должны преобладать над соображениями о благополучии испытуемых*» [20]. Это положение вошло практически во все современные международные документы по биоэтике, например, в упоминавшиеся выше Конвенцию о биоэтике Совета Европы 1997 г. и Декларацию о биоэтике ЮНЕСКО 2005 г.

Очевидно, что биомедицинская революция последних десятилетий XX в. ширится и углубляется в начавшемся XXI в.: как известно, к 2003 г. завершено полное описание генома человека. Главной движущей силой этой революции является то, что многие ее достижения превращаются в предмет массового потребления в современном постиндустриальном обществе. Однако «за все надо платить», и такой платой, в частности, становится растущее количество экспериментов на людях. Хотя этические комитеты зародились как государственный институт (во всяком случае, в США), в настоящее время их деятельность, конечно, распространяется и на исследования, имеющие частное финансирование. Например, фармацевтические компании не просто обязаны (в соответствии с международными и национальными правовыми нормами, этическими императивами Хельсинкской декларации и т.д.) при разработке новых лекарственных средств получать одобрение этического комитета, но они прямо в этом заинтересованы, ведь это улучшает их имидж и повышает конкурентоспособность на рынке [18: с. 6].

За 40 лет истории исследовательских этических комитетов их идеология претерпела некоторую эволюцию. В последние годы этический контроль научных исследований с участием человека в качестве объекта рассматривается не только с точки зрения риска, но и с точки зрения блага для самих испытуемых. Например, если несколько десятилетий назад запрет на клинические биомедицинские исследования на заключенных считался этическим (между прочим, такой подход по сей день закреплен в действующем российском законодательстве), то сегодня такая практика нередко трактуется как дискриминация заключенных, неоправданное ограничение их гражданских прав.

Опыт современных исследовательских этических комитетов, как в международных, так и национальных рамках, чрезвычайно многообразен: «По мере

расширения практики биомедицинских исследований совершенствовалась и усложнялась деятельность этических комитетов. Ныне вопросы их структуры, функций, статуса, состава, полномочий, а также регулярной проверки — аудита — их деятельности и даже проверки самих проверяющих и т.п., разработаны до мельчайших деталей» [18: с. 11].

Наряду с исследовательскими этическими комитетами в современном обществе возникли *больничные комитеты*. Первый такой комитет был создан в 1979 г. в Массачусетской больнице г. Бостона (одной из клинических баз Гарвардского университета). Если в 1983 г. этические комитеты были в 1% американских больниц, то в 1988 г. — уже 70% больниц, насчитывающих более 200 коек, имели этические комитеты [5: с. 68]. Формы организации этических комитетов этого типа в мире тоже разнообразны: 1) при отдельных госпиталях, больницах; 2) при национальных или международных профессиональных медицинских организациях. Они могут входить в сети этических больничных комитетов, объединенных по профилю-профессиональному или территориальному признаку, а их целями является выработка рекомендаций по: улучшению законодательства; распределению дефицитных медицинских ресурсов; отключению жизнеподдерживающей аппаратуры или прекращению искусственного питания у терминальных больных; порядку хранения медицинской информации и т.д. Иногда больничные комитеты разрабатывают предложения для разрешения конкретных моральных коллизий медицинской практики, а то и — конфликтных ситуаций. Одной из задач больничных этических комитетов является этическое и правовое образование не только медперсонала, но и пациентов или их близких [14: с. 599].

В России этические комитеты стали создаваться только в 90-е гг. при научно-медицинских центрах, институтах (например, в Российском научном центре хирургии РАМН, Институте медико-биологических проблем РАН и др.), практически все они относятся к типу исследовательских. Теоретически говоря, этические комитеты, которые функционируют в клинических центрах могли бы выполнять и функции «больничных этических комитетов», однако это направление их деятельности нам не известно, т.е. на «теле» современного российского общества (и его части — российского здравоохранения) пока не приживается «прививка больничных этических комитетов». Главными недостатками российских этических комитетов являются отсутствие у них профессиональной независимости.

Этические комитеты — не единственное направление развития биоэтики как социального института. Другие направления — научно-исследовательские центры и внедрение биоэтики в качестве учебной дисциплины в современные системы образования. Еще в 1969 г., т.е. за год до первой публикации статьи Р. Ван Поттера «Биоэтика: наука выживания», в США близ Нью-Йорка возникает Гастингский центр (The Hastings Center), а в 1970 г. — Институт этики им. Кеннеди (The Kennedy Institute for Ethics) при Джорджтаунском университете в Вашингтоне, научная и образовательная деятельность которых сосредоточена на проблематике биоэтики.

В Российской Федерации биоэтика преподается с начала 90-х годов на философском и биологическом факультетах МГУ им. М.В. Ломоносова. В системе высшего сестринского образования эта дисциплина вошла в государственный образовательный стандарт в середине 90-х годов. В то же время в профессиональную подготовку врачей биоэтика в качестве обязательной дисциплины включена только в 1999 г. С 2005 г. биоэтика преподается и в системе среднего медицинского образования — но только на отделениях повышенного сестринского образования и, к сожалению, не входит в образовательный стандарт базового сестринского образования.

Литература

1. *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук / Ф. Бэкон // Бэкон Ф. Соч.: в 2-х тт. — Т. 1. — М.: Мысль, 1971. — С. 87–546.
2. *Вересаев В.В.* Записки врача / В.В. Вересаев // Вересаев В.В. Соч.: в 4-х тт. — Т. 1. — М.: Правда, 1985. — 560 с.
3. Всеобщая декларация о биоэтике и правах человека, принятая 19 октября 2005 года 33 сессией Генеральной конференцией ЮНЕСКО // Аналитические материалы по проекту «Анализ нормативно-правовой базы в области прав человека в контексте биомедицинских исследований и выработка рекомендаций по ее усовершенствованию». — М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2007. — С. 186–199.
4. *Гиппократ.* Избранные книги / Гиппократ. — М.: СВАРОГ, 1994. — 736 с.
5. *Зильбер А.П.* Этика и закон в медицине критических состояний / А.П. Зильбер. — Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1998. — 558 с.
6. *Игнатъев В.Н.* Биоэтика / В.Н. Игнатъев, Б.Г. Юдин // Новая философская энциклопедия: в 4-х тт. — Т. 1. — М.: Мысль, 2000. — С. 267–270.
7. Конвенция о защите прав и достоинства человека в связи с использованием достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и биомедицине (Совет Европы) // Аналитические материалы по проекту «Анализ нормативно-правовой базы в области прав человека в контексте биомедицинских исследований и выработка рекомендаций по ее усовершенствованию». — М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2007. — С. 56–70.
8. Нюрнбергский кодекс // Аналитические материалы по проекту «Анализ нормативно-правовой базы в области прав человека в контексте биомедицинских исследований и выработка рекомендаций по ее усовершенствованию». — М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2007. — С. 47.
9. *Петров Н.Н.* Вопросы хирургической деонтологии / Н.Н. Петров. — 5-е изд. — Л.: Медгиз, 1956. — 51 с.
10. *Семашко Н.А.* О моральном облике советского врача / Н.А. Семашко // Семашко Н.А. Избранные произведения. — М.: Медгиз, 1954. — 250 с.
11. *Семашко Н.А.* О врачебной тайне / Н.А. Семашко // Бюллетень НКЗ. — 1925. — № 11. — С. 12–13.
12. *Соловьев З.П.* Аборт / З.П. Соловьев // Соловьев З.П. Избранные произведения. — М.: Медицина, 1970. — 475 с.
13. *Тищенко П.Д.* Биоэтика / П.Д. Тищенко // Этика: энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. — М.: Гардарики, 2001. — С. 39–41.

14. *Тищенко П.Д.* Этические комитеты / П.Д. Тищенко // *Этика: энциклопедический словарь* / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 598–600.
15. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции: пер. с англ. / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ, 2004. – 349 с.
16. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике?: пер. с нем / Ю. Хабермас. – М.: Весь мир, 2002. – 144 с.
17. Хельсинкская декларация (Рекомендации при проведении клинических исследований на человеке) // *Хроника ВОЗ*. – 1977. – Т. 31. № 1. – С. 17–20.
18. *Юдин Б.Г.* В фокусе исследования — человек: этические регулятивы научного познания / Б.Г. Юдин // *Философия науки*. – 2005. – Вып. 11. – С. 6–16.
19. *Potter Van R.* Bioethics: Bridge to the Future. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall / Van R. Potter. – Inc., 1971.
20. *Potter Van R.* Global Bioethics / Van R. Potter. – Michigan State U.P., 1988.

Literatura

1. *Be'kon F.* O dostoinstve i priumnozhenii nauk / F. Be'kon // *Be'kon F. Soch.:* v 2-x tt. – Т. 1. – М.: My'sl', 1971. – С. 87–546.
2. *Veresaev V.V.* Zapiski vracha / V.V. Veresaev // *Veresaev V.V. Soch.:* v 4-x tt. – Т. 1. – М.: Pravda, 1985. – 560 s.
3. Vseobshhaya deklaraciya o bio'tike i pravax cheloveka, prinyataya 19 oktyabrya 2005 goda 33 sessiej General'noj konferenciej YuNESKO // *Analiticheskie materialy' po proektu «Analiz normativno-pravovoj bazy' v oblasti prav cheloveka v kontekste biomedicinskix issledovanij i vy'rabotka rekomendacij po ee usovershenstvovaniyu»*. – М.: Izd-vo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta, 2007. – С. 186–199.
4. *Gippokrat.* Izbranny'e knigi / Gippokrat. – М.: SVAROG, 1994. – 736 s.
5. *Zil'ber A.P.* E'tika i zakon v medicine kriticheskix sostoyanij / A.P. Zil'ber. – Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo universiteta, 1998. – 558 s.
6. *Ignat'ev V.N.* Bio'e'tika / V.N. Ignat'ev, B.G. Yudin // *Novaya filosofskaya e'nciklopediya:* v 4-x tt. – Т. 1. – М.: My'sl', 2000. – С. 267-270.
7. Konvenciya o zashhite prav i dostoinstva cheloveka v svyazi s ispol'zovaniem dostizhenij biologii i mediciny': Konvenciya o pravax cheloveka i biomedicine (Sovet Evropy') // *Analiticheskie materialy' po proektu «Analiz normativno-pravovoj bazy' v oblasti prav cheloveka v kontekste biomedicinskix issledovanij i vy'rabotka rekomendacij po ee usovershenstvovaniyu»*. – М.: Izd-vo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta, 2007. – С. 56–70.
8. Nyurnbergskij kodeks // *Analiticheskie materialy' po proektu «Analiz normativno-pravovoj bazy' v oblasti prav cheloveka v kontekste biomedicinskix issledovanij i vy'rabotka rekomendacij po ee usovershenstvovaniyu»*. – М.: Izd-vo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta, 2007. – С. 47.
9. *Petrov N.N.* Voprosy' xirurgicheskoy deontologii / N.N. Petrov. – 5-e izd. – L.: Medgiz, 1956. – 51 s.
10. *Semashko N.A.* O moral'nom oblike sovetskogo vracha / N.A. Semashko // *Semashko N.A. Izbranny'e proizvedeniya*. – М.: Medgiz, 1954. – 250 s.
11. *Semashko N.A.* O vrachebnoj tajne / N.A. Semashko // *Byulleten' NKZ*. – 1925. – № 11. – С. 12–13.

12. *Solov'ev Z.P.* Abort / *Z.P. Solov'ev* // *Solov'ev Z.P. Izbranny'e proizvedeniya*. – М.: Medicina, 1970. – 475 s.
13. *Tishhenko P.D.* Bioe'tika / *P.D. Tishhenko* // *E'tika: e'nciklopedicheskij slovar' / Pod red. R.G. Apresyana i A.A. Gusejnova*. – М.: Gardariki, 2001. – S. 39–41.
14. *Tishhenko P.D.* E'ticheskie komitety' / *P.D. Tishhenko* // *E'tika: e'nciklopedicheskij slovar' / Pod red. R.G. Apresyana i A.A. Gusejnova*. – М.: Gardariki, 2001. – S. 598–600.
15. *Fukuyama F.* Nashe postchelovecheskoe budushhee: Posledstviya biotexnologicheskoy revolyucii: Per. s angl. / *F. Fukuyama*. – М.: AST, 2004. – 349 s.
16. *Xabermas Yu.* Budushhee chelovecheskoj prirody': Na puti k liberal'noj evgenike?: per. s nem. / *Yu. Xabermas*. – М.: Ves' mir, 2002. – 144 s.
17. *Xel'sinskaya deklaraciya (Rekomendacii pri provedenii klinicheskix issledovanij na cheloveke) // Xronika VOZ*. – 1977. – Т. 31. № 1. – S. 17–20.
18. *Yudin B.G.* V fokuse issledovaniya — chelovek: e'ticheskie reguljativy' nauchnogo poznaniya / *B.G. Yudin* // *Filosofiya nauki*. – 2005. – Vy'p. 11. – S. 6–16.
19. *Potter Van R.* Bioethics: Bridge to the Future. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall / Van R. Potter. – Inc., 1971.
20. *Potter Van R.* Global Bioethics / *Van R. Potter*. – Michigan State U.P., 1988.

Ivanyushkin, Alexander Y.

The Phenomenon of Bioethics in Present-Day Culture

The author considers the phenomenon of bioethics as an interdisciplinary area of knowledge, covering a wide range of philosophical and ethical problems. In the light of history of bioethics he gives an analysis of some of these problems generated by the rapid development of modern biomedicine.

Key words: applied bioethics, ecological ethics, bioethics, medical ethics, medical deontology, death, brain death, embryo, ethical committees.

В.А. Волобуев

Концептуально-эстетические основания исследования искусства Античности

Прослеживается генезис в истории античной философии аспектов материального и идеального в искусстве, устанавливается характер их взаимоотношений, формы и содержания в искусстве, создании предпосылок для развития художественного творчества и его роли в гармонизации жизни полиса.

Ключевые слова: модель искусства, космос как эстетический объект, теория искусства, гармония стихий, мера, ритм, музыкальное искусство, скульптурное искусство античности, идеал красоты, художественное мировоззрение, художественное творчество, космологическая эстетика, антропологическая эстетика, концепция красоты (Сократ), искусство и теория идей (Платон), искусство как идеализированная реальность (Аристотель).

Модель искусства в европейской философии возникла в античной древности, но не как модель **искусства**, а как модель природы и мира вообще. Социально-историческим условием для этого выступило возникновение первого рабовладельческого государства, когда мифология постепенно уступила место философии и возникло искусство как специфическая форма общественного сознания. И если мифология соответствовала родовым отношениям, персонифицированным в образах древнегреческих богов и героев в их индивидуально-телесной и духовной неповторимости, то с возникновением государства установилась вертикальная иерархия господ и рабов и, по словам А.Ф. Лосева, «теперь на мир и природу переносятся отношения не членов рода, а господ и рабов» [5: с. 128].

Возникает понятие неких абстрактных законов (а не велений всемогущих богов Олимпа во главе с Зевсом-громовержцем), которыми управляется природа и весь телесный мир вообще. Это был шаг к созданию модели мира, адекватной классической модели искусства — как гармонии и неразличимости идеального и материального. Но на первом этапе развития античной эстетики доминировал материальный, телесный аспект. Перед взором древнего грека зримый космос

предстал как абсолютный эстетический объект, поэтому философия этого периода развивается как эстетика, поскольку ее основные аргументы основывались на смутно пока еще представляемых законах восприятия этого объекта.

В древнегреческой философии уже были все основные предпосылки для создания теории искусства, которая определила на многие столетия его основную модель. А именно — были выделены его материальный и идеальный аспекты и установлен характер их взаимодействия. Это было осуществлено в три этапа развития древнегреческой эстетики: сначала был систематически и со всех сторон исследован материально-эстетический уровень искусства, который соответствовал представлению о пластическом и гармонически целесообразно устроенном космосе, затем было развито учение об одухотворяющем его идеальном начале (боге, эйдосе, уме), организующем все его элементы в органически целостное единство, и, наконец, в завершающий или итоговый период в эстетике Платона и Аристотеля был найден гармонический синтез идеального и материального при доминировании первого над вторым — как смыслового и организующего начала над материалом своего воплощения.

Однако, как отмечает А.Ф. Лосев, при всех модификациях древнегреческой эстетики материальный аспект ее всегда был в центре внимания ее творцов, играл значительную роль в их концепциях эстетического и искусства. Именно в древнегреческой философии впервые эстетические свойства материального мира были разработаны столь глубоко, разносторонне и плодотворно, что никакая другая эпоха не могла в этом отношении сравниться с нею. Ибо, во-первых, именно в ней впервые была осознана и определена чувственная предметность как эстетический предмет. Во-вторых, были найдены и определены основные параметры и характеристики этого предмета, создан аппарат его качественного и количественного анализа.

Это стало возможным, когда древнегреческая эстетика «превращается из цельной мифологии в учение об абстрактном оформлении космического тела и всех тел, в него входящих, т.е. в **учение о числе, мере, ритме и гармонии стихий, составляющих космическое целое**» [5: с. 128]. И, как ни странно, но именно относительная неразвитость индивидуума в древнегреческом обществе, в условиях которого он еще не противопоставлял себя этому обществу и объективному миру вообще, оказалась предпосылкой возможности постижения материального мира как эстетического предмета в его объективных свойствах и чертах без привнесения в него субъективно-личностных характеристик, что станет характерной чертой многих концепций эстетического в последующие эпохи.

Наиболее значительные достижения в этом смысле характерны для первого, космологического, досократовского, или натурфилософского, этапа развития античной философии. В нем впервые структурные или «числовые» соотношения мироздания как эстетического предмета и искусства были открыты и сформулированы пифагорейской школой. Пифагор, его ученики и последователи впервые разработали понятие о материальном мире как определенным образом организованном, принципом построения которого выступает та или иная **числовая структура**. Конкретизациями этой структуры выступали гармония частей всякого тела,

а также пропорции, симметрия. Применив, например, пропорции к исследованию музыкального искусства, пифагорейцы выразили математически основные соотношения тонов в нем, а Поликет на основе учения о симметрии частей человеческого тела, изложенного им в трактате «Канон», создал идеальную фигуру человека, ставшую образцом скульптурного искусства античности.

Однако уже пифагорейцы телесный мир рассматривали не только как материальную данность, внешнюю природную стихию. У него был внутренний принцип, который и проявлялся во внешнем, природном бытии. Этим принципом выступала числовая структура, ибо число здесь понималось как идеальное и творческое начало, ставшее безличным и абстрактным по сравнению с персонифицированными образами античных богов. Здесь числовой внутренний принцип не находился за материальной структурой эстетического объекта или произведения искусства, а непосредственно выражался во внешнем как принцип его организации в единое ритмически и гармонично упорядоченное целое. Это соотношение между идеальным и материальным было обосновано в последующие эпохи и определило соответствующую модель искусства.

Как утверждал А.Ф. Лосев, «античное число есть творящая сила, приводящая всякую непрерывность к расчленению, к оформлению и организации, устанавливающая структурное взаимоотношение между элементами раздельной непрерывности и обладающая самостоятельно созерцательной ценностью. Не удивительно, что число играет во всей античности роль *основного эстетического и художественного первопринципа* (курсив мой — В.В.). ... Дело в том, что в основе античной красоты лежит живое физическое тело, т.е. нечто внеличное и безличное. *Не душа*, не дух, не личность и не субъект является тут первопринципом, а именно число, т.е. некая бескачественная структура [5: с. 506].

Этот тип соотношения идеального и материального нашел адекватное выражение в античной классике в целом, и особенно — в скульптуре, в которой наиболее явно выразился греческий идеал красоты. В нем главным было целое, которому и были подчинены все ритмические и пропорционально организованные части. Целое или единое, охватывающее все его части и выражаемое в них, выступало как доминирующий принцип организации всякого природного и рукотворного материального тела и вообще — космоса. Этот аспект эстетического объекта и художественного произведения (хотя и применительно не к ним, а к бытию вообще) был выделен и исследован философами элейской школы (Парменидом, Зеноном и др.) и постоянно был в центре внимания всех последующих течений в философии и эстетике.

По мнению А.Ф. Лосева, «начиная с элейцев и кончая неоплатониками, принцип единого играл основную роль в эстетике и философии, не исключая также и Платона, у которого вовсе не идеи лежат в основе бытия, а числа, более высокие, чем идеи, и возглавляемые абсолютным единым» [5: с. 506].

Важнейшим моментом в становлении теории искусства было учение Парменида о материальной действительности как единстве общего и единичного, поскольку это впервые позволило разграничить умопостижимое и чувственное при восприятии действительности, то есть понять мышление и ощущение как раз-

ные формы отражения мира. Здесь заключалась важнейшая причина окончательного падения мифологического отношения к миру, где мышление и чувственность были нераздельно слиты. «Поскольку же мышление и ощущение все же относятся здесь к одному и тому же предмету, а именно — к материальному и чувственно данному космосу, постольку вместо исконной нераздельности того и другого возникает сознательное и намеренное их воссоединение, т.е. вместо древней мифологии возникает **поэзия и художественное мировоззрение**» [5: с. 335].

Таким образом, создаются предпосылки для творчества в искусстве и понимания его как созданного человеком в единстве его идейного и чувственно-го отношения к миру, выраженного в произведении искусства.

Далее, для постижения других аспектов искусства, в том числе и художественного **творчества**, важную роль сыграло учение, созданное Анаксогором и развитое далее Платоном и Аристотелем, — о первопричине и движущей силе, приводящей к структурно-целостному оформлению явлений природы и общества, т.е. учение о некоем **уме**, таинственным образом находящемся вне и над материей и определяющим все ее конкретное бытие. Назывался этот принцип по-разному, например, по традиции — богом, затем — космической силой, любовью и т.д., но суть его заключалась в одушевлении и оформлении всего сущего, начиная с космоса и вплоть до самых незначительных человеческих деяний.

Разделение идеального и материально-чувственного аспектов искусства в трудах многих натурфилософов было лишь намечено; в общем, в их концепциях мира и искусства доминировал материально-чувственный аспект, а главным предметом был космос. Поэтому их эстетика была главным образом онтологией красоты; гносеологический аспект здесь был лишь намечен, а субъективная сторона эстетического отношения человека к миру еще не была отделена от религиозного, мифологического.

Однако вслед за космологической эстетикой в Древней Греции возникает представленная софистами и главным образом Сократом антропологическая эстетика, которая сосредоточилась на субъективной стороне отношений человека с миром. В этот период мерой вещей выступил не традиционный космос, а человек — его духовный мир и смысл его жизни и деятельности. Это был революционный переворот в истолковании соотношения природы и человека, который, правда, совершился в рамках общего античного мировоззрения. Таковым он был и в понимании прекрасного и искусства.

Отвергнув традицию натурфилософов определять красоту как свойство конкретных предметов и тел, Сократ создал концепцию красоты как идеального смысла, выражения разума человека и его идей, которые не определяются материальным миром, а, наоборот, сами определяют предметы и вещи. Впервые Сократом была сделана попытка определить идеальное как самостоятельное существующее и объективное, как критерий определения красоты в результате соотнесения предметов и явлений с **понятием** о красоте.

Это положение позволило Сократу трактовать искусство как продукт творчества человека (а не космического ума, бога и т.д.), предметом которого выступала человеческая жизнь (а не мифологические существа, боги и герои).

Античная теория подражания у Сократа выступала как теория подражания искусству человеческой жизни, а не космосу в целом.

Наконец, важнейшим достижением сократовской эстетики было определение специфики целесообразности красоты в искусстве и соответствующей этой целесообразности (в отличие от утилитарной и нравственной) эстетической формы, восприятие которой доставляет человеку эстетическое наслаждение, независимо от того, что изображается в искусстве.

Отсюда становится очевидным, что здесь впервые искусство было в принципе выделено среди других форм сознания и деятельности. Хотя вплоть до эпохи Возрождения оно рассматривалось в ряду среди других видов «искусств» или как искусственность в выполнении любого утилитарно-полезного и общественно значимого действия; тем не менее отличие искусства от других видов деятельности было обосновано, в частности, благодаря тому, что была найдена идеальная форма его существования, а именно — образность как знаковое образование, означающее особую, лежащую вне повседневной действительности, реальность и отсылающее к ней (в отличие от образов античной мифологии, которые воспринимались как реально существующие). Говоря об образности мифологии, Лосев отмечал, что «она — онтична (бытийственна), а не сигнификативна. Она прежде всего **есть**, а потом что-нибудь **значит, указывает, возвещает**» [5: с. 265].

В своей концепции искусства Сократ опирался не только на развитую им концепцию мира и человека, но, в известной мере, и на искусство своего времени, наиболее выдающиеся представители которого — скульпторы Поликлет, Мирон, Фидий и Пракситель — наряду с богами стали ваять и типичных представителей античного общества — атлетов, воинов и других. Но наиболее адекватной теории искусства Сократа, как и софистов, была ораторская речь, доведенная ими до художественного совершенства, поскольку именно при помощи речи возможно выразить красоту смысла или смысл красоты, как ее понимал древнегреческий философ. Правда, оставаясь в рамках античного мировоззрения, Сократ и к речи применял критерий сходства искусства и организма, утверждая (см. диалог Платона «Федр»), что речь, как и другие виды искусства, должна иметь начало, середину, конец и обладать гармоническим соотношением этих частей.

И все же сократовская теория искусства была односторонней, поскольку не учитывала — в той степени, в какой это уже было достигнуто натурфилософской эстетикой — материально-эстетический уровень искусства и сосредоточилась главным образом на его идеальной стороне.

Таким образом, в космологической эстетике всесторонне и с поражающей до сих пор глубиной была исследована материальная сторона искусства, а в сократовской — идеальная, смысловая.

Эта противоположность позиций и концепций была снята в эстетике Платона и Аристотеля. В их трудах осуществился синтез этих противоположностей, который поднял теорию искусства на новый уровень. В учении об идеях или эйдосах Платон и Аристотель создали качественно новое понимание реальности, духовного мира и их взаимоотношений, в котором была диалектически слита вся природная стихия — с ее качественными и количественными свойствами, зако-

номерностями — и мир идей, реализующихся во всех предметах и явлениях чувственного мира, начиная от его простейших форм до космоса в целом.

Как известно, искусство Платоном рассматривалось как подражание реальной деятельности человека по созданию материальных ценностей, врачеванию, управлению обществом и т.д., которые, в свою очередь, оказывались подражанием идеям. Однако для развития теории искусства важно не то место, на которое его ставил философ, а его теория идей. В ней, по сути, содержалась разработанная в деталях модель искусства, которая в качестве эталона или идеала искусства была воспринята и развита в последующей мировой эстетике (например, Кантом, Гегелем, Шеллингом и др.). Правда, эта модель была представлена не как произведение искусства, а как реальная действительность в целом или прекрасный космос, в котором гармонически сливается идеальное и материальное.

Так, в диалоге «Тимей» идея представлена во всем богатстве ее структурного оформления в адекватной ей материальной действительности; процесс этого оформления или реализации идеи направляется самой этой идеей, поскольку она (подобно тому, как это происходит в художественном творчестве) выступает, во-первых, прообразом того, что должно быть достигнуто в результате, а, во-вторых, носителем творческой энергии, обеспечивающим воплощение этого прообраза в материи. Причём, результат этого воплощения представляет собой не просто единичный предмет или единичное явление, но обобщенный предмет, обобщенное явление — поскольку в них воплотилось нечто общее, а именно — идея. Но это как раз и является свойством художественного образа классического искусства, ибо, по словам А.Ф. Лосева, «в самом привычном реалистическом искусстве художественный образ всегда является одновременно и материальным и обобщенным» [6: с. 159]. И таким образом идея Платона оказалась «художественной идеей внехудожественной (а именно чисто вещественной) действительности» [6: с. 182].

Но выступала она не в качестве продукта человеческой деятельности, а в отчужденной от нее форме — как продукт софийного Ума или Демиурга, некоего Единого, получавшего конкретизацию в мире идей, которые затем воплощаются в многообразии предметов и явлений действительности. Ибо не человек сотворил этот мир как прекрасное целое, а безличное высшее существо; человек же лишь подражает ему, создавая слабые и несовершенные копии предметов и явлений. Истинным творцом-художником мира в эпоху античности (и в последовавшей за ней эпохе Средневековья) выступил бог как абсолютное, идеальное начало и энергия.

У Платона всё же эта концепция мира была построена еще не как научная теория, а скорее как образная конструкция, и методами, близкими по своей форме скорее к искусству, вернее, к драматическому искусству. Строго философскую форму и стиль исследования эстетика впервые получила в трудах Аристотеля. «Читая «Пир» и «Федра», — пишут исследователи истории эстетики К. Гильберт и Г. Кун, — мы изучаем искусство с помощью искусства; читая же «Поэтику» и «Политику», мы изучаем искусство с помощью науки» [3: с. 74].

Действительно, Аристотель многое, намеченное и изложенное Платоном в свободной и даже поэтической форме, систематизировал, придал ему строго логическую форму изложения. Но и сам он внес много нового в эстетику. Так, Аристотель впервые принципиально отграничил прекрасное от блага или эстетическую целесообразность от утилитарной и религиозной. Эстетическую целесообразность предметов и явлений философ, следуя предшествующей ему традиции античной эстетики, усматривал в симметрии, гармонии, порядке и ритме, восприятие которых доставляет человеку бескорыстное или эстетическое удовольствие.

Не противопоставляя эстетическое всем другим сторонам и функциям явлений природы и общества, Аристотель впервые обосновал самостоятельную ценность эстетического. На этом основании он развил представление об искусстве как самодостаточном самом по себе и предназначенном главным образом для «созерцательного блаженства», хотя оно и выполняет общественно целесообразные функции. И в этом смысле Аристотель выступил предтечей кантовской теории эстетического как незаинтересованного удовольствия, возникающего при восприятии формы предметов действительности и произведений искусства.

Большое значение для теории искусства имеет модификация Аристотелем платоновской теории идей, представленная в его «Метафизике». Если, согласно Платону, человек в своей деятельности, в том числе и художественной, более или менее опосредованно подражает идеям, то Аристотель считает, что человек подражает предметам и явлениям реальной действительности, а в искусстве — некоему нейтральному бытию, которое находится между возможностью и конкретной реальностью, является, так сказать, идеализированной реальностью, уже не являющейся просто идеей, но еще не ставшей определенным предметом или явлением. Онтологически это бытие как единство идеального и материального соответствует по характеру бытию художественного образа. И, как заключает Лосев, «подражание, о котором учит Аристотель, есть не только сущность искусства, но и такая его сущность, которая делает его вполне автономной сферой человеческого творчества. Это и есть то, что можно назвать **новизной** и **спецификой** аристотелевского учения о подражании» [4: с. 409].

И если, по Платону, принципы подражания в искусстве определяются свыше, идеями, то Аристотель развивает тенденцию, начатую еще Сократом, и ищет принципы и метод художественного творчества в человеческом субъекте. По его мнению, при этом «принцип создаваемого заключается в творящем лице, а не в творимом предмете, ибо искусство касается не того, что существует и возникает по необходимости, а также не того, что существует от природы» [2: с. 1140a]. И не только импульс, но и формы искусства также определяются или, во всяком случае, опосредуются внутренним миром человека, ибо «через искусство возникают те вещи, форма которых находится в душе» [1: с. 1132в].

Но, тем не менее, Аристотель не вышел за рамки античного мировоззрения в целом. Он разделял учение об уме или нусе, в котором содержится и из которого разворачивается в мире все смысловое и все материальное, порождающим все явления природы и общества и действующим через душу художника, обуславливая, в конце концов, его метод и формы творчества.

Для Аристотеля именно искусство было той моделью, которая наглядно и зримо представляла принципы организации космоса в целом и его проявления в природе и человеческой деятельности. И если модель искусства, созданная представителями космологической эстетики, была «списана» с космоса, ибо он предшествовал всему, то диалектика развития древнегреческой эстетики привела к перенесению акцентов в этом взаимоотношении на искусство. Как считает А.Ф. Лосев, «художественное произведение и оказалось для Аристотеля той бессознательной почвой, из которой вырастали все его философские концепции. **Интуиция художественного произведения** — вот основной прасимвол, феномен, модель (тут можно употреблять разные термины), благодаря которым и создавались у Аристотеля все его философские, религиозно-философские, эстетические, вещественные и жизненные представления...» [4: с. 598].

Подход к явлениям природы и космосу в целом как одушевленным объектам, который был характерен для мифологического (а впоследствии и религиозного) сознания, привел древних греков к убеждению, что материальным миром природы и человеком движет надматериальная сила, начало всех начал. И постепенно, а наиболее полно в философии и эстетике Аристотеля было осознано, что именно в искусстве наглядно представлены материальное и идеальное, движущее материю и ее оформляющее. Поэтому, начиная с античности, модель искусства станет как бы эталонным примером организации мира, а художественное творчество — наиболее идеальным образцом всех аспектов человеческой деятельности в их неразделимом и взаимообусловленном единстве.

В эстетике Аристотеля подведены итоги развития всей античной теории искусства. В результате им создана теория художественного творчества и построена модель искусства, оказавшая огромное влияние на развитие мировой эстетики, не потерявшие своего фундаментального значения до нашего времени. Особенно это относится к решению проблемы соотношения идеального и материального в искусстве, рассмотрению искусства как содержательной и выразительной формы, позволяющему понять в этом свете не только классическое искусство, но и всевозможные направления модернизма. И если неоднократно менялись трактовки содержания и формы в истории эстетики, то их принципиальное соотношение, установленное античной эстетикой и наиболее четко сформулированное Аристотелем, осталось в принципе неизменным.

Кроме того, Аристотель впервые в своей «Поэтике» дал методологию исследования искусства, его видов, определил критерии подхода к содержанию и форме художественного произведения, установления его основных и побочных функций. Для многих поколений исследователей «Поэтика» стала образцом эстетического и художественного анализа искусства.

Таким образом, древнегреческая эстетика, опираясь на философские принципы своего времени и обобщая практику классического искусства, обосновала идеал искусства как гармонического взаимоотношения двух основных уровней искусства — идеального и материального в их целостном, организмическом единстве. И это на многие столетия стало эталоном подхода к искусству в европейской цивилизации.

Вспомнить сегодня наработанное в античной философии богатство понимания роли искусства в общественной жизни чрезвычайно полезно для интерпретации современного состояния художественной культуры так называемой постмодернистской эпохи, для которой «классика» является чрезвычайно раздражающим фактором. Если в Античности искусство понималось как «подражание» высоким идеалам Блага и Гармонии в их обязательном синтезе («калокагатия»: от *kalos kai* — «прекрасный, красивый» и *agatos* — «хороший, добрый»), требующих своего художественного воплощения, то вскормленные вульгарным материализмом современные творцы «новых» форм искусства подражают исключительно пошлости окружающей жизни, не стесняясь в самовыражении своей неудовлетворенной природы.

Можно себе представить реакцию Платона и Аристотеля, если бы они хоть одним глазом смогли посмотреть на «художественные шедевры» постмодерна, не требующие ни мастерства, ни совести. Большие философы и честные граждане своего государства изумились бы и расстроились за нас, так как сразу бы поняли, что такое искусство работает на Хаос в его борьбе против разумных сил Космоса.

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика / Аристотель. – М.: ОГИЗ, 1934. – 429 с.
2. *Аристотель*. Этика / Аристотель. – СПб.: ОГИЗ, 1907. – 492 с.
3. *Гильберт К.* История эстетики: в 2-х тт. / Пер. с англ.; К. Гильберт, Г. Кун. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 2000. – 648 с.
4. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1975. – 653 с.
5. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ранняя классика) / А.Ф. Лосев. – М.: Высшая школа, 1963. – 450 с.
6. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1969. – 715 с.

Literatura

1. *Aristotel'.* Metafizika / Aristotel'. – M.: OGIZ, 1934. – 429 s.
2. *Aristotel'.* E'tika / Aristotel'. – SPb.: OGIZ, 1907. – 492 s.
3. *Gil'bert K.* Istoriya e'stetiki: v 2-x tt. / Per. s angl.; K. Gil'bert, G. Kun. – 2-e izd. – M.: Progress, 2000. – 648 s.
4. *Losev A.F.* Istoriya antichnoj e'stetiki. Aristotel' i pozdnyaya klassika / A.F. Losev. – M.: Iskusstvo, 1975. – 653 s.
5. *Losev A.F.* Istoriya antichnoj e'stetiki (rannyaya klassika) / A.F. Losev. – M.: Vy'sshaya shkola, 1963. – 450 s.
6. *Losev A.F.* Istoriya antichnoj e'stetiki. Sofisty'. Sokrat. Platon / A.F. Losev. – M.: Iskusstvo, 1969. – 715 s.

Volobuev, Victor A.

Concept and Aesthetic Bases for Investigating Antiquity Art

The article reveals the aesthetic bases of the world and ontological understanding of art as was understood by antiquity philosophers. In the history of antiquity philosophy, we can see a genesis of the notions of the material and the ideal, form and content, the role of the creator in the harmonization of life.

Key-words: cosmos, harmony, theory of art.

М.П. Хван

Философские проблемы в физике элементарных частиц и суперструнной теории

В статье анализируются современные теории элементарных частиц, вершиной которых является суперструнная модель. Новый подход заключается в возможности применения идей синергетической парадигмы, теории хаоса.

Ключевые понятия: теория Большого синтеза, черные дыры, теория суперструн.

Вторая половина XX века ознаменовалась поистине революционными прорывами и фундаментальными сдвигами в области физики элементарных частиц, астрофизики и современной космологии как науки о Вселенной в целом.

В области физики элементарных частиц (ФЭЧ) выдающимися достижениями являются построение электрослабой теории, объединившей электромагнитные и слабые взаимодействия; создание квантовой хромодинамики (КХД) и объединение электрослабой теории и квантовой хромодинамики в теории Большого синтеза.

Таким образом, из четырех типов фундаментальных взаимодействий три — сильные, электромагнитные и слабые (СВ, ЭМВ и СлВ) — объединены в теории Большого синтеза.

В стороне от этой столбовой дороги объединительного процесса оставалось гравитационное взаимодействие, описываемое общей теорией относительности (ОТО) А. Эйнштейна. На протяжении более сорока лет все попытки объединения ОТО Эйнштейна с тремя фундаментальными взаимодействиями на основе обычной квантовой механики не увенчались успехом и не могли увенчаться: ОТО Эйнштейна как классическая теория гравитации не могла объединиться с квантовой теорией Большого объединения, т.е. стандартной моделью физики элементарных частиц.

Обычная квантовая механика микрочастиц не могла служить фундаментальным основанием Великого синтеза всех четырех типов взаимодействий — СВ, ЭМВ, СлВ и ГВ.

Так возник в физике элементарных частиц самый глубокий и глобальный антагонизм между общей теорией относительности (ОТО) А. Эйнштейна и стандартной моделью физики элементарных частиц, синтезировавшей КХД и электрослабую теорию.

В этой глубоко противоречивой и тупиковой ситуации ФЭЧ первую брешь пробил в начале 70-х годов прошлого (XX) века тогда ещё молодой итальянский физик-теоретик Габриэль Венициано, который совершенно **по-иному** подошел к решению главного антагонизма между ОТО и стандартной моделью ФЭЧ. Фундаментальная методологическая значимость нового, иного подхода к решению проблемы заключается в отказе от идеологии квантовых частиц и новаторском постулировании идеологии струн (и суперструн): отныне фундаментальными физическими реальностями являются не частицы, а струны (и суперструны) в планковском масштабе: $l_{pl} = 10^{-33}$ см; $t_{pl} = 10^{-45}$ сек; $T_{pl} = 10^{30}$ градусов; $\rho_{pl} = 10^{96}$ г/см³; $E = 10^{19}$ ГэВ.

Поэтому наша статья посвящена философскому осмыслению тех фундаментальных выводов, которые вытекают из теории струн (и суперструн), и не претендует на полноту исчерпывающего объяснения и понимания всех проблем современной физики.

Струнная теория

В области астрофизики и современной космологии достигнуты не менее впечатляющие открытия и революционные сдвиги, чем в области физики элементарных частиц. 60-е годы ушедшего века были годами неожиданных и потрясающих открытий: были открыты квазары, светимость которых превышала светимость целой галактики, содержащей 10^{11} звезд, хотя объем их сравним с объемом Солнечной системы; были открыты белые карлики, плотность которых составляла 1 000 т в 1 см³; но самым потрясающим событием явилось экспериментальное обнаружение пульсаров как нейтронных звезд, плотность которых составляет 10^{12} т (т.е. триллион) в 1 см³, а радиус не превышает 10 км.

70–80-е годы XX века были годами разгадки тайны черных дыр: все ученые специалисты убеждены в реальном существовании черных дыр. Хотя непосредственно они еще не обнаружены, но все косвенные наблюдения в системе двойных звезд подтверждают их реальность.

Поэтому вторая половина прошлого века явилась временем окончательной разгадки финальной эволюции звезд: многомиллионнокилометровые звезды в результате коллапса за считанные минуты превращаются в белые карлики, нейтронные звезды и черные дыры, которые рассматриваются как источник светимости квазаров.

Конец ушедшего века ознаменовался и открытием в 1998–1999 годах двумя международными группами астрономов совершенно новой физической

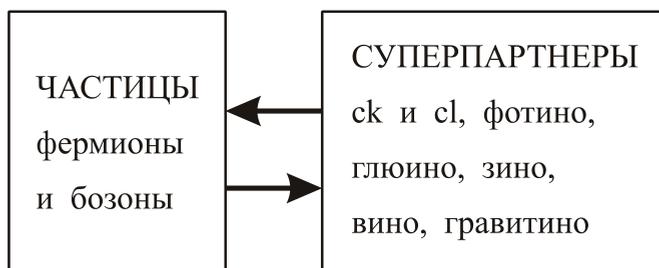
реальности — космического вакуума как антитяготения, антигравитации, который рассматривается как физическая причина ускоренного расширения Вселенной: наша Вселенная предстала перед удивленным взором человека как противоборство тяготения как силы притяжения и антитяготения как силы отталкивания.

Струнная теория возникла не внезапно: в кварковой модели для объяснения конфайнмента, т.е. вечного заточения кварков внутри адрона, служат струны, которыми связаны кварки. «Кварков никто не видел», их нет в свободном состоянии: они находятся в «вечном рабстве». Эту проблему вечного рабства кварков внутри адронов объяснили американские физики-теоретики Д. Когут, К. Вильсон и Л. Зускинд на основе теории асимптотической свободы, суть которой состоит в том, что с катастрофическим ростом расстояния между кварками струна между ними обрывается и на концах обрыва появляются кварк и антикварк из квантового виртуального вакуума, и таким образом кварки находятся в вечном конфайнменте.

Эта струнная модель конфайнмента кварков внутри адронов, т.е. частиц, участвующих в сильных взаимодействиях, служила идейным основанием для построения и разработки струнной (и суперструнной) теории для объяснения прежде всего физики элементарных частиц и решения главного противоречия между общей теорией относительности и квантовой механики.

Первым, кто построил струнную модель, был Габриэль Венициано в начале 70-х годов XX века, который, просматривая в библиотеке запыленные математические журналы, совершенно случайно наткнулся на формулу Леопольда Эйлера, описывающую математический образ струн. С этого момента началась «нобелевская лихорадка» среди самых молодых талантливых математиков и физиков-теоретиков над разработкой струнной теории.

СУПЕРСИММЕТРИЯ



Суперструнная теория

Струнная теория от других теорий, существующих и построенных до нее, отличается многими особенностями: одной из фундаментальных

особенностей струнной теории является отказ от идеологии частиц. Струны — это одномерные объекты, вечно колеблющиеся и вибрирующие: они являются одномерными петельками, палочками, волокнами, сущность которых состоит в вибрации и колебаниях. Эти вечно колеблющиеся одномерные струны порождают мир элементарных частиц: в каждой частице существует струна. Резонансные колебания и вибрации определяют бытие всех элементарных частиц, прежде всего фундаментальных кварков и лептонов.

Струны существуют в бесконечно малом пространстве — 10^{-32} см, а предел бытия элементарных частиц определяется 10^{-16} см как предел бытия кварков и 10^{-17} см как предел слабого распада:

$$n \rightarrow p + e + \bar{\nu}_e.$$

Таким образом, струны как одномерные и вечно вибрирующие объекты существуют на 10^{16} порядков меньшей территории, чем бытие частиц. Поэтому фундаментальное значение имеют резонансные колебания струн: струны своими резонансными колебаниями и вибрациями определяют бытие частиц (как элементарных, так и фундаментальных). Как в этой связи не вспомнить Юрия Башмета, великого скрипача, струны его альты-скрипки воспроизводят мир красоты музыки Бетховена, Моцарта, Шопена, Чайковского и других великих композиторов. Колеблющиеся струны своими резонансными вибрациями создают и творят многокрасочный мир элементарных частиц: все струны как одномерные объекты абсолютно одинаковы и идентичны, но они различаются модами своих резонансных колебаний. Существуют различные моды резонансных колебаний струн, которые порождают различные частицы и их многоцветие: моды порождают определенные виды частиц.

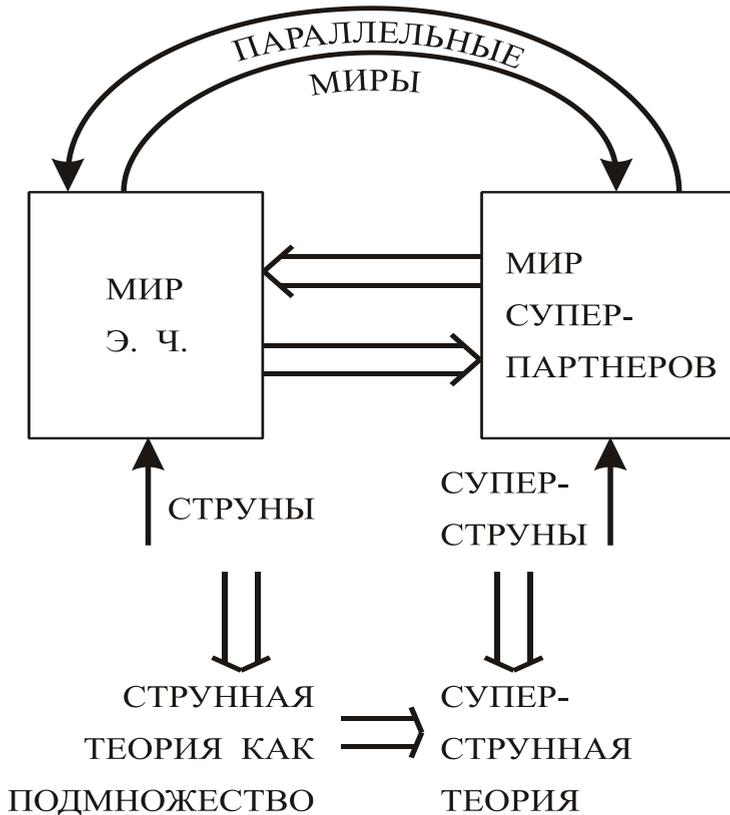
И совершенно не случайно то, что первая струнная революция в 1975 году произошла тогда, когда в спектре мод резонансных колебаний струн Д. Грин и Д. Шварц (США) обнаружили моду с частицей с нулевой массой и со спином 2. Такой частицей с нулевой массой и со спином 2 является гравитон как квант гравитационного взаимодействия: это открытие гравитона как кванта гравитационного взаимодействия фактически явилось квантованием гравитации, т.е. превращением макрогравитации в микроквантовую гравитацию.

Открытие гравитона как кванта гравитационного взаимодействия Грином и Шварцем стало действительно первой струнной революцией, обнадеживавшей и вдохновлявшей на возможность построения квантовой теории гравитации и решения проблемы антагонизма между квантовой механикой и общей теорией относительности Эйнштейна, существовавшего на протяжении пятидесяти лет XX века.

Итак, наступила «нобелевская лихорадка»: молодые, талантливые математики и физики-теоретики, соревнуясь друг с другом, наперегонки,

пишут сотни и тысячи статей по построению струнной теории. Все эти молодые, талантливые ученые-мыслители страстно хотели первыми увидеть объединение квантовой теории гравитации со стандартной моделью физики элементарных частиц и тем самым создать теорию Всего сущего (ТВС) (theory everything). Однако путь научного поиска истины слишком тернист: он усеян не только радостью открытия нового, но и горестью разочарования и поражения; он усеян не только славой и почетом, но и драмой и трагедией человеческих судеб.

Многие исследователи и творцы струнной теории в своих разочарованиях и бессилии возвращаются к прежним своим обычным исследованиям и стараются забыть о струнах. Так продолжается до середины 80-х годов XX века, и только самые отчаянные приверженцы идеи струн продолжают работать над созданием полноценной струнной теории, а именно суперструнной теории. Модель суперструнной теории выглядит примерно так.



В этой модели есть несколько ключевых идей.

1. Струны объясняют мир элементарных частиц.
2. Суперструны объясняют суперсимметрию между миром элементарных частиц и миром суперпартнеров.
3. Суперструны — это те же струны с модами резонансных колебаний струн, но суперструны имеют другие моды резонансных колебаний: супер-

струны с модами резонансных колебаний суперструн вызывают в реальность суперпартнеры, которые симметричны соответствующим частицам: $k \rightarrow \mathbf{ck}$, $l \rightarrow \mathbf{cl}$, фотон \rightarrow **фотино**, глюон \rightarrow **глюино**, z -бозон \rightarrow **зино**, $W \mp$ -бозон \rightarrow **вино**, гравитон \rightarrow **гравитино**.

Таким образом, неизбежен переход от струн к суперструнам, от струнной теории к суперструнной теории как теории, объясняющей суперсимметрию между миром элементарных частиц и миром суперпартнеров: всем элементарным частицам суперсимметрично соответствуют суперпартнеры.

Это означает:

во-первых, полную симметрию между фермионами и бозонами:

$$\Phi \Leftrightarrow B;$$

во-вторых, полную симметрию между элементарными частицами и их суперпартнерами, в том числе между гравитоном и гравитино как суперпартнером кванта гравитационного взаимодействия.

В результате, суперструнная теория решает не только проблему суперсимметрии между всеми частицами и их суперпартнерами, но и заодно решает проблему супергравитации как суперсимметрии между гравитоном как квантом гравитационного взаимодействия и гравитино как частицами-суперпартнерами гравитационного взаимодействия:

$$\begin{array}{ccccc} \mathbf{g} & \longrightarrow & \mathbf{Q} & \longleftarrow & \mathbf{g} \\ \text{гравитино} & & \text{гравитон} & & \text{гравитино} \end{array}$$

Поэтому фундаментальное значение суперструнной теории состоит в эффективном и элегантно решении проблемы как суперсимметрии, так и супергравитации. Тем самым появилась радикальная квантовая основа для построения квантовой теории гравитации и объединения всех четырех типов фундаментальных взаимодействий в единой теории Всего сущего (ТВС).

Поскольку создана стандартная модель ФЭЧ (физики элементарных частиц) как большого объединения, в котором синтезированы КХД (квантовая хромодинамика) и электрослабая теория, наиважнейшей задачей является построение квантовой теории гравитации и ее стыковка со стандартной моделью ФЭЧ: эта стыковка будет означать построение теории Всего сущего (ТВС) как осуществление физиками исконной мечты и идеи великих философов-мыслителей, начиная с Дао Лаоцзы и кончая идеей всеединства Вл. Соловьева.

Суперструнная теория решает и объясняет:

1. Мир элементарных частиц: элементарные частицы, в том числе и фундаментальные — кварки и лептоны — являются продуктами резонансных колебаний струн и суперструн. Суперструны обуславливают супермир суперэлементарных частиц, т.е. всех суперпартнеров.

2. В чем состоит суперсимметричная суть всех элементарных и фундаментальных частиц? Суть суперсимметрии заключается в симметризации фермионов и бозонов, т.е. во взаимном превращении фермионов и бозонов:



Это первое. А второе состоит в том, что суть суперсимметрии заключается во взаимном превращении всех фермионов и бозонов в суперпартнеров: ск, сл, фотино, глюино, вино, зино. Таким образом, суперструнная теория решает и объясняет:

1. проблему симметрии фермионов и бозонов;
2. проблему суперсимметрии всех фундаментальных частиц и их суперпартнеров, в том числе гравитона и его суперпартнера — гравитино:

$$\text{гравитон} \longleftrightarrow \text{гравитино};$$

3. на основе квантовой теории суперструн возможно создание квантовой теории гравитации, т.е. теории квантовой гравитации;

4. квантовая теория квантовой гравитации может быть объединена в теорию Большого объединения, т.е. стандартную модель физики элементарных частиц — $SV_{(5)}$. Таким образом, впервые стало возможным объединение всех четырех типов взаимодействий в единой теории Всего сущего (ТВС).

Большой взрыв

Теория Большого взрыва решает многие фундаментальные проблемы: как образуются элементарные частицы, нуклеосинтез, распространенность водорода (75%) и гелия (23%) во Вселенной, космическое микроволновое излучение (т.е. реликтовое) и другие.

Однако она (т.е. теория Большого взрыва) оставляет открытыми многие фундаментальные вопросы, например, такие как:

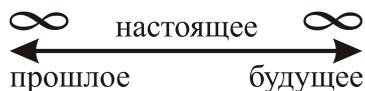
1. вопрос о начале Большого взрыва как сингулярности. Сразу же возникает вопрос о сингулярности Большого взрыва: откуда и как она появилась и почему произошел Большой взрыв?

Итак, в чем причина Большого взрыва: Большой взрыв сам по себе не может быть причиной, причиной является сверхплотность вещества; но тогда встает опять же вопрос о том, откуда, каким образом и когда эта сверхплотность вещества появилась?

Для ответов на эти вопросы нам необходимо знать: 1) откуда появилась сверхплотность вещества; 2) если эта сверхплотность вещества образовалась до Большого взрыва, то мы должны допустить время образования этой сверхплотности до Большого взрыва: сверхплотность — это временное образование; 3) если реколлапсирующая Вселенная — трехмерно-протяженная Вселенная, то откуда и когда появляется эта трехмерность пространства.

Ответ может быть одним: трехмерность — реализованная многомерность компактифицированных измерений скрученного в малом большого пространства.

Отсюда мы переходим к универсальной философской идее о бесконечности существования мульти-вселенных в мега-Вселенной, о бесконечности времени в прошлом и будущем:



К бесконечности мульти-вселенных в мега-Вселенной и временной бесконечности в прошлом и будущем должна быть присоединена бесконечность многомерного пространства.

Таким образом, только в свете философской идеи о бесконечности возможно эффективное решение проблем недостатков теории Большого взрыва.

Многомерность R

Теодор Калуца в 1919 году в письме к А. Эйнштейну изложил свою теорию пространства четырех измерений: три измерения для гравитации, а четвертое — для электромагнетизма. В дальнейшем Оскар Клейн в 1926 году сформулировал концепцию многомерного пространства. И только через 40 лет о ней вспомнили, когда встал вопрос о построении струнной теории, которая описывает струны в планковском масштабе — 10^{-33} см, где трехмерность R исчезает.

Согласно современному представлению о многомерности пространства, возможны два вида его:

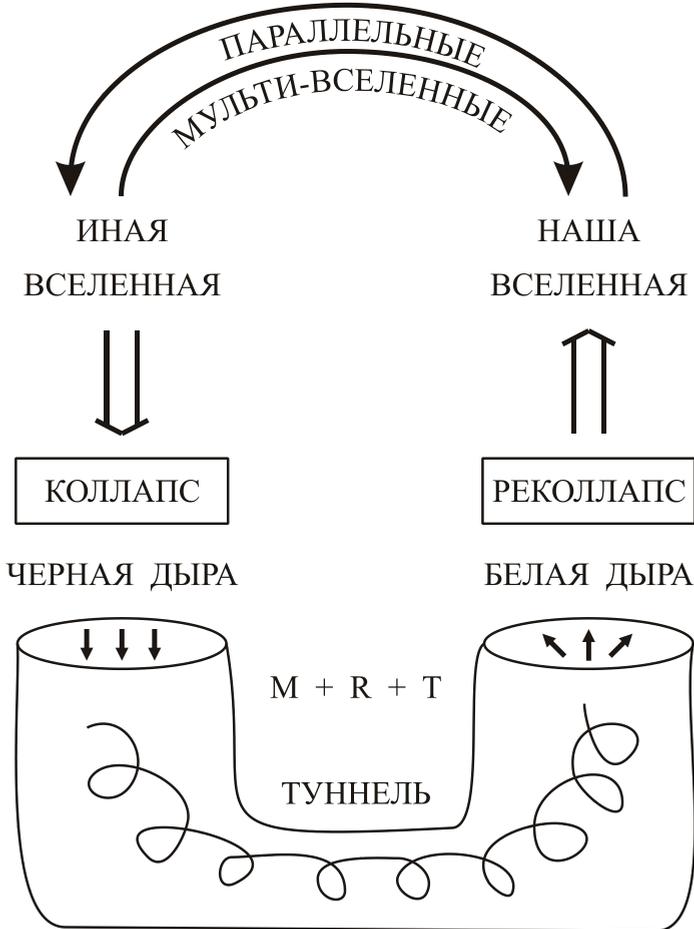
1. внутреннее пространство R как свернутое, компактифицированное в малом — 10^{-32} см;
2. внешнее пространство как проявленное, трехмерное.

Нам также остается абсолютно неизвестной природа не только темной материи в короне галактик, но и природа темной энергии космического вакуума как антитяготения, антигравитации, открытого в самом конце прошлого века. Природа «темных пустот», «темной материи» и «темной энергии» остается до сих пор неразгаданной загадкой. Является ли природа всех этих трех «темных пятен» квантовой или нет? Пока на эти вопросы нет ответа: все попытки понять их природу на основе квантовой теории не увенчались успехом.

Решение проблемы «трех темных пятен» так и останется в тупиковой ситуации, пока мы будем признавать единственность существования нашей Вселенной во всем мироздании.

Поэтому для развязки этих и других проблем в ФЭЧ, астрофизике элементарных частиц и современной космологии ученые специалисты (физики-теоретики, астрофизики и космологи) в последние десятилетия разрабатывают хаотическую космологию (А.А. Старобинский, Андре Линде, Алан Гут и др.), согласно которой в мега-Вселенной бесконечное множество мульти-вселен-

ных, одни из которых в результате Большого взрыва рождают мульти-все-
ленные, другие эволюционируют, а третьи стареют и умирают: эти мульти-
вселенные могут существовать параллельно, взаимодействуя и обмениваясь
частицами, энергией и информацией, что отражено на следующей схеме:



Согласно этой схеме:

1. Не только звезды, галактики могут коллапсировать, но и вся мульти-
вселенная при определенных физических условиях и законах может прийти
в то же состояние. В черной дыре все лики мульти-вселенной абсолютно ис-
чезают, в том числе пространственно-временные, которые становятся компак-
тифицированными, свернутыми, скрученными в малом — 10^{-32} см.

2. Белая дыра — это реколлапсирующая мульти-вселенная, новая с но-
выми физическими свойствами и законами: новая мульти-вселенная много-
лика, многоцветная и многокрасочная с протяженным четырехмерным
пространством-временем.

3. В черной дыре коллапс абсолютно уничтожает всю и всякую информацию
о коллапсирующей мульти-вселенной, а через белую дыру выходит совершенно
другая, реколлапсирующая мульти-вселенная, многокрасочная и многоцветная.

4. Механизмом преобразования коллапсирующей мульти-вселенной в ре-коллапсирующую мульти-вселенную является действие в туннеле топологических ручек, задача которых в творении совершенно новой многоликой информации о реколлапсирующей мульти-вселенной.

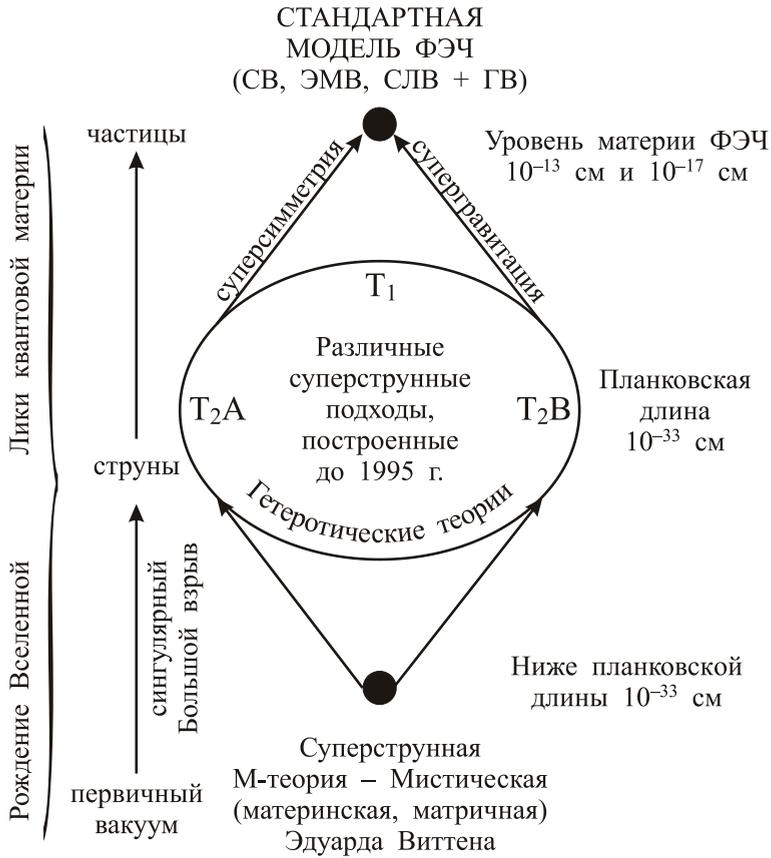
Параллельные мульти-вселенные в мега-Вселенной

1. Теория Всего (ТВ) как Великое объединение всех четырех типов взаимодействий (стандартная модель ФЭЧ плюс квантовая теория гравитации) — замечательное достижение квантовой теории струн (и суперструн) и физики элементарных частиц, но она (ТВ) является теорией квантовых частиц, т.е. теорией частиц, построенной на основе квантовой теории струн (и суперструн) и объясняемой струнами и суперструнами. Следовательно, квантовые частицы не являются последними реальностями физической природы: более глубокими и первичными реальностями квантовой материи на данный момент являются струны (и суперструны), суть которых заключается в вечных резонансных колебаниях и вибрациях и бытие которых — 10^{-32} см, т.е. на 16 порядков меньше, чем бытие квантовых частиц — кварков 10^{-16} см. Поэтому можно считать оконченной эру частиц, начало которой положили Левкипп и Демокрит в V в. до н.э., в героическую эпоху греческой цивилизации, и говорить о наступлении эры струн (и суперструн) в современную эпоху теоретической физики. Струны своими модами резонансных колебаний и вибраций определяют все квантовые частицы — фермионы и бозоны, а суперструны — их суперпартнеры, — симметричны всем квантовым частицам.

Отныне, как мы уже неоднократно отмечали, наступает эпоха мистической суперструнной М-теории Эдварда Виттена, которая объясняет суперсимметрию, супергравитацию и всю физику квантовых элементарных частиц. Это поистине огромное и величайшее достижение во всей физике элементарных частиц, которое явилось итогом более полувекового напряженного труда, полного драматизма и радостного просветления, разочарования в поисках и глубокой веры в возможность создания конечной картины устройства Вселенной. Наша обязанность — отдать дань уважения, почитания и восхищения этому труду сотен и тысяч самых талантливых умов человечества.

2. Все эти достижения относятся в целом к квантовой механике, квантовой теории поля и физике элементарных частиц. Однако за бортом этих квантовых теорий частиц находится грандиозный мир космоса, звезд и галактик, галактических скоплений и сверхскоплений, содержащих миллионы галактик и распластанных на поверхности абсолютно черных пустот с протяженностью 700 млн. световых лет. Природа этих черных пустот нам остается пока совершенно неизвестной.

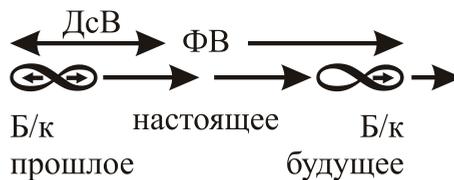
Общий итог в развитии физики за последнее десятилетие может быть отражен в следующей модели:



Концепция множественных мульти-вселенных дает нам возможность решать следующие проблемы:

1. Проблемы темной материи и темной энергии, которые соответственно составляют 23% и 75% всей мировой космической энергии. Остальные 3% приходится на нам известные, познанные формы материи (ядерные, электромагнитные, элементарные частицы, атомы, молекулы, химия и т.д.).

2. Вторая проблема — проблема сингулярности Большого взрыва, которая не может быть абсолютным началом: сингулярность Большого взрыва — конец коллапса другой мульти-вселенной или же другой звезды в другой мульти-вселенной. Решение проблемы, предлагаемое А.А. Старобинским, таково:



В этой схеме:

1. Время бесконечно в бесконечно прошлом и в бесконечно будущем: у него нет ни начала, ни конца.

2. ФВ — фридмановская Вселенная не является началом рождения нашей Вселенной: до ФВ была ДсВ (де-ситтеровская Вселенная) с пустым, без материи, пространством: ДсВ — инфляционное расширение пустого пространства.

Отсюда следует, что большой взрыв — это гипотеза о начале времени, но время бесконечно в прошлом и будет бесконечно в будущем. Большой взрыв не может быть началом времени: время длилось до Большого взрыва в прошлом и будет длиться и после Большого взрыва, порождая все новые мульти-вселенные. Мега-Вселенная в прошлом и будущем бесконечна и беспредельна.

В этой связи снова встает вопрос о возможности построения окончательной физической теории, законы которой не требуют обоснования еще более глубокими, фундаментальными законами физического мира.

Наиболее активным сторонником возможности окончательной теории является Стивен Вайнберг (один из трех авторов-создателей электрослабой теории, лауреат Нобелевской премии). По его мнению, суперструнная теория является вехой наступления эпохи окончательной теории, законы которой не могут быть обоснованы более глубокими и фундаментальными законами природы (см.: С. Вайнберг «Мечты об окончательной теории»). Будучи убежденным редукционистом, С. Вайнберг категоричен в отстаивании своей точки зрения.

Более толерантную позицию отстаивает Брайан Грин (автор замечательной книги «Элегантная Вселенная»): если существуют другие мульти-вселенные, одной из которых является наша Вселенная, то в этих других мульти-вселенных будут другие, иные, физические условия и физические законы. Поэтому Б. Грин (как один из участников построения суперструнной теории) считает, что при наличии параллельных миров идея об окончательной теории перестанет иметь реальный физический смысл.

Мы солидарны с Брайаном Грином во всех отношениях: в этом случае физика и философия становятся «сиамскими близнецами», то есть единым целым.

Литература

1. *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории: Физика в поисках самых фундаментальных законов природы / С. Вайнберг. — М.: Едиториал УРСС, 2005. — 256 с.
2. *Горбунов Д.С.* Введение в теорию ранней Вселенной / Д.С. Горбунов, В.А. Рубаков. — М.: Изд-во ЛКИ, 2008. — 552 с.
3. *Грин Б.* Элегантная Вселенная: Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории / Б. Грин. — М.: Едиториал УРСС, 2005. — 288 с.
4. *Каку М.* Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса / М. Каку. — М.: София, 2008. — 416 с.
5. *Торн К.* Черные дыры и складки времени: Дерзкое наследие Эйнштейна / К. Торн. — М.: Физматлит, 2007. — 616 с.
6. *Хван М.П.* Неистовая Вселенная: От Большого взрыва до ускоренного расширения. От кварков до суперструн / М.П. Хван. — М.: ЛЕНАНД, 2006. — 408 с.
7. *Хокинг С.* Мир в ореховой скорлупе / С. Хокинг. — СПб.: Амфора, 2007. — 218 с.

8. Хокинг С. Краткая история времени: От Большого взрыва до черных дыр / С. Хокинг. – СПб.: Амфора, 2008. – 231 с.
9. Хокинг С. Природа пространства и времени / С. Хокинг, Р. Пенроуз. – СПб.: Амфора, 2007. – 171 с.

Literatura

1. Vajnberg S. Mechty' ob okonchatel'noj teorii: Fizika v poiskax samy'x fundamental'ny'x zakonov prirody' / S. Vajnberg. – M.: Editorial URSS, 2005. – 256 s.
2. Gorbunov D.S. Vvedenie v teoriyu rannej Vselennoj / D.S. Gorbunov, V.A. Rubakov. – M.: Izd-vo LKI, 2008. – 552 s.
3. Grin B. E'legantnaya Vselennaya: Superstruny', skry'ty'e razmernosti i poiski okonchatel'noj teorii / B. Grin. – M.: Editorial URSS, 2005. – 288 s.
4. Kaku M. Parallel'ny'e miry': Ob ustrojstve mirozdaniya, vy'sshix izmereniyax i budushhem Kosmosa / M. Kaku. – M.: Sofiya, 2008. – 416 s.
5. Torn K. Cherny'e dy'ry' i skladki vremeni: Derzkoe nasledie E'jnshtejna / K. Torn. – M.: Fizmatlit, 2007. – 616 s.
6. Xvan M.P. Neistovaya Vselennaya: Ot Bol'shogo vzry'va do uskorennoogo rasshireniya. Ot kvarkov do superstrun / M.P. Xvan. – M.: LENAND, 2006. – 408 s.
7. Xoking S. Mir v orexovoj skorlupe / S. Xoking. – SPb.: Amfora, 2007. – 218 s.
8. Xoking S. Kratkaya istoriya vremeni: Ot Bol'shogo vzry'va do cherny'x dy'r / S. Xoking. – SPb.: Amfora, 2008. – 231 s.
9. Xoking S. Priroda prostranstva i vremeni / S. Xoking, R. Penrouz. – SPb.: Amfora, 2007. – 171 s.

Khvan, Maxim P.

Philosophical Problems of Particle Physics and Superstring Theory.

The article analyses contemporary theories of elementary particles, which reach their climax in the superstring model. The author's new approach consists in making it possible to apply the ideas of synergetic paradigm and chaos theory.

Key words: the big synthesis theory, black hole, superstring theory.

Д.П. Подкосов

Об исторических типах науки

Мировая наука постепенно слагается развитием и общением ряда научных культур (исторических типов). Они различаются бытийно-творческой направленностью, действуют в смежных пространствах-временах. Каждая из этих культур стремится к самоопределению, к высокой самоорганизации творческих сил. Самоопределение науки — задача философская.

Ключевые понятия: исторический тип науки, научная культура, бытийно-творческая ориентация, самоопределение научной культуры.

Открытие исторических типов науки

Наука в России переживает процесс разброда и брожения. В ней не чувствуется прочной субъектности и самоорганизации. В качестве зацепки она пытается пристегнуться к «мировой» (фактически — евроамериканской) науке. Степень её самосознания, собранность её творческих сил — прискорбно низки.

По существу, российская наука стоит перед развилкой: подключиться к метафизическому, метаисторическому уровню бытия либо превратиться в захолустье западной науки и технологий. Самоопределение подталкивается возникающей всемирностью научного процесса. Современный рост науки корнями уходит глубоко в историю и биосферу. Науковедение только начинает осваивать глубину этого процесса. Есть на этом пути достижения, есть и крупные заблуждения.

Типичные заблуждения нашей научно-философской среды:

- мировая наука — это наука европейская (евроамериканская);
- начало науки — новоевропейское, отчасти древнегреческое;
- наука в России — результат импорта и насаждения властью;
- наука в России начала развиваться в петровскую эпоху.

Каким образом укоренилось отождествление мировой науки с европейской? Надо сказать, что оно вошло в привычку незаметно, без серьёзного обоснования. В контактах между цивилизациями, особенно с XVIII века, обнаружили странное различие их познавательных энергий. Европейцы отдавали дань мудрости Востока, но научную составляющую в ней не находили. Западная наука активно самоопределялась. Она отработывала критерии объективного, физически достоверного, формализуемого знания. Ино-культурные системы знаний не отвечали её нормам, значит, выводились за рамки науч-

ности. И воспринимались они как формы тупиковые, в лучшем случае — как пред-научные, предшествующие подлинному прогрессу.

Получалось, что культур много, а до формирования науки смогла подняться только культура европейского типа. Будто бы ей, и только ей, удалось развиваться до объективно-научного познания. И, значит, другим культурам предстоит каким-то образом подключиться к ней либо безнадежно коснеть в своей «отсталости».

За образец научности приняли логическую и математическую форму знания, прежде всего физику. Несомненным воплощением такого образца выступает европейская наука Нового времени плюс ещё близкие ей элементы греческой научности. Так на Западе возобладало убеждение в исключительности и всемирности его науки. Сложился образ общезначимой, объективной, бес-субъектной науки. Содержание науки в нём сводится к отвлечённым выжимкам (формулы, числа, законы). Научная мотивация понижается до мелочей вроде честолюбия, любопытства, конкуренции и т.п.

Между тем, в России в середине XIX века, В.Ф. Одоевский, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин подняли вопрос о народности науки, о сродстве науки характеру каждой цивилизации. Они ожидали расцвета русской науки на «самобытных началах», на «самородном корне». Что это за начала, надо было ещё исследовать и прояснить.

Прорыв в этом направлении сделали Н.Я. Данилевский в России (60-гг. XIX в.) [3] и О. Шпенглер [14] в Германии (спустя полвека). Они впервые наметили концепцию самобытных типов науки в русле локальных (очаговых) культур-цивилизаций. Данилевский именовал такие цивилизации «культурно-историческими типами», Шпенглер — «культурами большого стиля».

Великие цивилизации создаются «историческими народами» либо «семействами народов» — после подготовительного «этнографического периода», измеряемого тысячелетиями. Культур сотни и тысячи, а «*культур-цивилизаций*» — единицы. Их в письменно-доступном отрезке истории (пять-шесть последних тысячелетий) зародилось около десятка. Какие-то из них погибли, так и не достигнув зрелости.

Данилевский предположил, что великие цивилизации заложены в запредельном, миродержавном Промысле. Каждая цивилизация тяготеет к самостоятельным «планам» религиозного, социального, хозяйственного и, конечно, научного развития. Каждому культурно-историческому субъекту присущ особый *исследовательский дух*. Науки о человеке и обществе, а тем более их приложения, должны быть национальными и, разумеется, сравнительными, однако не заёмными. Европейскую гуманитарную научность Данилевский считал выросшей из начал, во многом чуждых России. В то же время физика, химия и науки о мировых сущностях (дух, материя, движение) могут быть общеземными.

Ещё дальше пошёл Освальд Шпенглер. Он настаивал на том, что нет единого естествознания, нет даже единой математики. Нет общечеловеческой науки, как и философии, искусства, морали. У каждой великой культуры они — свои.

Каждая созидает свою картину мира, свою методологию познания. Свой тезис Шпенглер доказывал остроумным сравнением эллинской и западной науки. Греческая физика и математика, писал он, кажутся преддверием европейской. По существу же они несводимы. Греческому мыслителю европейская теоретическая физика наверняка показалась бы скопищем произвольных и путаных представлений. Из тех же фактов он развил бы совершенно иные теории. Так же остроумно Шпенглер показывал различие математического сознания разных народов. Шпенглер не сводил науку к объективному знанию. Он разгадывал за понятиями, цифрами и формулами исконное мирочувствование культуры, её душу. Мирочувствование сперва прорывается в мифах, а впоследствии в научных построениях.

Так зарождалась концепция локальных (очаговых) систем научного познания. Назовём их *историческими типами науки*. *Типы* — в смысле особой проективности и строения. *Исторические* — в смысле привязки к зрелому развитию великих культур, к их судьбам. Эти типы правомерно называть и *научными культурами* в том же смысле, как говорят о локальных *философских культурах* — индийской, китайской, греческой и др. Концепция исторических типов науки выявляет силовые линии планетного познавательного процесса.

Концепции обоих авторов не лишены крупных недостатков. Цивилизациям приписывался predetermined срок жизни — около тысячи лет. Примеры Египта, Индии, Китая, Греции, да и Европы, если правильно их понять, опровергают эту ошибку. Оба, Данилевский и Шпенглер, относили Рим и Европу к двум разным цивилизациям, гораздо вернее же видеть в них фазы одной цивилизации и одной научной культуры. Наука ошибочно рассматривалась ими как поздний и кратковременный плод великих культур. Преувеличивалась замкнутость, обособленность культур. Недооценивалось их сотворчество, перетекание научной информации, методов, да и учёных кадров. Добытый научный материал не остаётся монопольным. Он путешествует по разным культурам, самобытно усваивается, питает их. Именно общение научных культур зарождает мировую науку.

Дальнейшая судьба концепции научных культур

Энтузиаст локальных цивилизаций А. Тойнби проглядел открытие исторических типов науки. Понятие цивилизации у него расплывается, сводясь к большим обществам, откликающимся на вызовы среды, внешней или внутренней. Потому Тойнби и «сбивался» со счёта, насчитывая в истории то 21, то 37, то около десятка цивилизаций. Тойнби искал пути спасения европейской цивилизации, затем — возможность мировой цивилизации на основе европейской, наконец, провозгласил цель создания единой религиозной цивилизации. Тема разнообразия научно-философских культур оказалась в стороне. Гипотеза Данилевского и Шпенглера была забыта.

Между тем догадка о научной самобытности великих культур проходит проверку в специальных областях. Так, К.Д. Ушинский, а позднее, в начале XX в., В.Н. Сорока-Росинский доказывают, что педагогика — самая на-

циональная из наук, отсюда выводится путь русской школы. В.В. Докучаев резко отличал русское почвоведение и агрономию от европейского, исходя из сочетания всех условий: природных, хозяйственных, бытовых, наконец, из свойств русского крестьянства. Он надеялся, что наука о почвах послужит одной из основ природоведения.

В XX в. гипотеза о научных культурах получает новые подкрепления. Согласно учению П.Н. Савицкого о «месторазвитии» наука постепенно вырастает в исторический ландшафт. Во Франции М. Фуко и П. Бурдьё разрабатывали концепция европейского «знания-власти». Ф.И. Щербатской доказывал самобытную научность буддийской логики, антропологии, психологии. Английский науковед Дж. Нидэм признал экологичность китайской системы наук.

Бытийно-творческие основания научности

Возможно, главный недостаток концепции исторических типов науки — отсутствие эволюционного основания. Это невнимание к эволюции человеческой природы, к смежным путям этой эволюции. Именно признание ряда смежных путей эволюции человека проясняет причины-цели великих культур, их особые назначения в человечестве и в биосфере. Эти особые назначения мы называем *бытийно-творческими ориентациями*. Рано или поздно они осознаются в качестве *ведущей, ключевой идеи*. *Бытийно-творческие ориентации* в конечном счёте ведут научно-философское развитие данной цивилизации.

Мы полагаем, что наука постепенно подключается к энергетике коренной культуры, к её творческому духу. *Бытийно-творческая ориентация* — это более конкретное выражение «призвания», «предназначения». Имеется в виду устремлённость к более высокому бытийному состоянию, к эволюционному сдвигу в человеческой природе и жизненной среде.

В этой устремлённости сочетается некая «космическая» заданность и творческая отзывчивость человека. Она несомненна у крупных социокультурных организмов с избыточной духовной энергией, энергией, превышающей нужды выживания и самосохранения. Именно эта энергия исподволь определяет избирательность научного внимания.

Бытийно-творческие ориентации — это дальние, долговечные эволюционные задачи. Они каким-то образом «распределяются» между группами народов, между человеческими типами. Их распознавание — одна из важнейших задач философии. Осознаётся эта ориентация как конечная цель, как ведущая, ключевая идея культуры. Вне ключевой идеи, вне такой укоренённости тип науки едва ли постижим.

С этими поправками к концепции проясняется сверх-индивидуальный, сверх-коллективный и даже сверх-национальный субъект познания и творчества, усилиями которого рождается самобытная цивилизация. В немецкой философии этот ещё непрояснённый субъект именовался *народным духом*, а в русской мысли XIX – начала XX вв. — *народной личностью*. Для опозна-

ния этого субъекта предлагались и другие термины: культурно-исторический тип, душа культуры, народный организм, культуры большого стиля, индивиды высшего порядка... Мы предпочли бы термин «народная сверхличность», дабы отличать его от обычной человеческой личности.

Каждой из них присущ особый исследовательский дух и своеобразный план научного развития. Самобытность типа науки выявляется через *субъектность, предметность и проективность*. В основе его лежит определённый субъект — творческая среда, которая вырастает из всей данной культуры-цивилизации. Научное творчество питается энергетикой цельной культуры (а через неё и других культур), а не только профессиональных сообществ, «цехов». Самые выдающиеся учёные, вероятно, были ближе других к этой коренной энергетике.

Содержанием, предметностью здесь может быть весь мир, всё человечество, но обязательно в опоре на «малое человечество» (держателя данной культуры). Есть основания предполагать, что в каждой культуре-цивилизации за века развития складывается своё общественное знание, своё естествознание, свой цикл духовных наук. Даже в математике сказывается различие числовых интуиций. Так, греческая математика обращалась к наглядным величинам, противостоящим безмерному; индийская математика вращается вокруг нуля как нирваны, а западная — математика бесконечно малых величин, математика далей, которые предстоит завоевать.

Тут легко всплывают недоумённые вопросы. Разве, например, закон Архимеда привязан к какой-либо культуре? Встречный вопрос: а разве он случайно открыт на почве греческой культуры, на определённой стадии? Ведь он тысячами нитей связан с греческим мироощущением, с пониманием стихий земли и воды, с отношением эйдоса к телу. Конечно, он мог быть открыт и в другой культуре, но — с иными смысловыми оттенками и ассоциациями (так оно и произошло в индийской культуре). Любой закон или факт подразумевает определённую систему представлений. Если он привносится в другую систему, смысловой сдвиг необходим и неизбежен. Так регионально-добытое знание передвигается на планетарный уровень. Именно разнообразие типов, то есть сверхличных носителей творчества создаёт богатство мирового научного процесса.

Наконец, особая проективность означает, что каждая культура нацелена на освоение особых пластов, срезов реальности. Отсюда возникают запутанные соотношения проективности и объективности, идеала и действительности, истины и правды. Острее всего они ощущаются в науках о человеке и обществе — то есть в самоопределении народов. Ясно, что это чрезвычайно усложняет тему единства научного знания.

Биосферное понимание науки

Эволюционное назначение науки, по крайней мере, тройко: а) познание реального человека, человеческих общностей и состояний; б) развитие в человечестве, в народах, в личности *исследовательского духа*; в) систематическое

освоение биосферы (исходя из своего месторазвития), приближение к более одухотворённому её состоянию, к так называемой «ноосфере».

Известно, что древние народы, в лице своих жрецов, вырабатывали сложные системы обобщений, классификаций и правил. Они составляли картины звёздного неба и земной поверхности, календарные системы, накапливали сведения о стадиях роста и свойствах растений, повадках животных, о человеческой психофизиологии, о знаковых событиях, о социально-родовых отношениях... Именно на такой основе сложилось древнее земледелие, скотоводство, гончарное ремесло, ткачество, знахарство и т.д.

Современная отвлечённая наука относится к более рациональной, технологически продвинутой ступени развития. Вместе с тем она в опасной степени отвлечена от смыслов земной жизни (не говоря уж о жизни мировой), от её психических и «ноосферных» энергий.

Заметим, что традиционные, жреческие комплексы знаний не ограничены чувственно-доступным. Они переплетены с определёнными мифами, магией, обрядами. И, что крайне важно, пронизаны многообразными *символами* и *кодами*: числовыми, телесными, цветовыми, сюжетными, кодами протяжённости, пространства, времени и др. Эти символы и коды и впоследствии сохраняют силу, организуют всякое познание. Причём, древняя научность не замыкается на физическом плане бытия, её вернее считать *чувственно-сверхчувственной*.

Древняя, «первородная» научность кровно привязана к среде обитания, к её энергиям, циклам и событиям. Её кругозор — родная земля и родное небо, местное население, соседи, организация быта, исторические предания. Это живое знание в единстве с поведением, отлаженным до степени инстинкта. Такую научность можно обозначить как племенное, этническое достояние. Она и потом достаточно продлевается в виде бытовых рецептов, примет, народных обычаев.

Естественно предположить, что народное, жреческое, «языческое» сознание, с устоявшейся символикой, разносторонними кодами, классификациями послужило почвой, на которой возросли потом исторические системы наук. Причём, не только науки видимого плана бытия, но также эзотерические дисциплины, которые в «нововременной» Европе изгонялись из «приличного» круга наук. Теперь же из них заново вырастает то, что ныне называют космобиологией, психоэнергетикой и т.п.

Таким образом, тип науки вырастает из определённой народной энергетики, из определённой части биосферы, из «месторазвития», своеобразно связанного с космосом. Здесь возгорались очаги творческого развития — как правило, два-три. Потом они соединялись, распространялись на соседние племена и области.

Космологическую концепцию науки с разных сторон развивали Н.Ф. Фёдоров, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, Н.К. и Е.И. Рерихи. В.И. Вернадский впервые открыл в науке геологическую силу, вырастающую из биосферы, подготовленную миллионлетиями планетной эволюции. Концепция недавнего происхождения науки была им отвергнута как противоречащая ра-

стущему массиву фактов. Человек — научный наблюдатель природы, и эта работа уходит вглубь истории на тысячи лет. Десятитысячелетиями нарастает «решающая часть» науки — массив опытных обобщений, крупных и мелких.

В.И. Вернадский ясно сознавал, что уже в древности существовали независимые очаги научной работы. Упомянул индийскую науку, халдейскую, египетскую, китайскую... Своеобразие этих центров тогда ещё не открылось. И В.И. Вернадский склонялся к выводу, что единая мировая наука XX в. развилась из одного центра — эллинского. Наука одна и едина, утверждал он. Это чрезмерное упрощение. Наука едина, но не единственна. Наука едина в многообразии, в переплетении многих тенденций. Именно разнообразие сверхличных субъектов, «народных сверхличностей» зарождает тенденцию к единству.

Биосферно-космологическая концепция науки нуждается в переработке и расширении. Догадка о том, что наука — явление природное, общеземное, гениальна. Но нужны следующие шаги. Надо учесть, что сама биосфера, при всём единстве, чрезвычайно сложна и разнородна. С ноосферной точки зрения она заключает в себе особенные материи, месторазвития и очаги творчества. Человечество также разнородно и образуется рядом крупных субъектов.

Модели научных культур

Очаги становления науки

В XX в. интенсивно накапливались фактические материалы и обобщения, подводящие к сравнительному анализу научных культур. Историки выявили целый ряд древних центров, где веками наращивались научные знания и методы. Таковы центры египетский, индийский, китайский, шумеро-вавилонский, американо-индейский... Здесь из поколения в поколение передавалась эстафета исследовательской работы. Складывались самобытные научные традиции, происходил между ними переток научного опыта, задач, кадров. Это предпосылки становления мировой науки. И, надо сказать, они мало исследованы.

Распознавание локальных типов научного развития, по существу, только начинается. Мы предлагаем краткий очерк типов, наиболее доступных анализу. Их пять: индийский, китайский, греческий, западный и российский. Каждый из них определяется по бытийно-творческой ориентации, затрагивающей и науку. Ориентация философски осознаётся в форме ведущей идеи. Посмотрим, каковы особенности и фазы развития названных типов. Наш очерк носит поисковый характер, поскольку систематических работ в этом направлении крайне не хватает.

Индия (южно-азиатская цивилизация)

Генеральная индийская идея уже в первом тысячелетии до н.э. раскрывается как *освобождение* (мокша, нирвана, кайвалья). Имеется в виду освобождение от любых телесных уз, от повторения рождений-смертей. Индийский исследовательский дух крайне чуток к тенденции растворения, развоплощения во всех явлениях жизни: от вселенской до земной и социальной.

Весьма правдopodobно, что комплекс наук слагается ещё в до-ведийскую эпоху, у дравидских народов Харappy. Позднее он приобретает всё большую структурность, сочетаясь с элементами пришлой, «арийской» культуры. Первоначально это наука замкнутого круга — жрецов, брахманов. В старинных упанишадах знание определяется ступенчато: высшее знание — о запредельном (*арупа* — миры-состояния без форм), низшее — о кармически-переживаемых сферах имён и обликов (*нама-рупа*). Среди отраслей знания, потребных брахману, называются все четыре веды, «пятая веда» — исторические и эпические сказания, языковедение («веда вед»), наука чисел, искусство предсказаний, мантра-йога, логика, военная наука, науки о высших и низших божествах, полезных и вредных духах... Однако же всё это знание — ничто без знания Атмана, то есть без знания сокровенной, ни от чего не зависящей самости.

Индийское познание держится на трёх «китах»: йоге (образ жизни и система медитаций), «языкознании» (вьякарана: изучение звуковых волн и структур во вселенной), логике (ньяя: методология рассуждения и обсуждения). Стержнем индийской научности представляется *йога*. По содержанию это тонкотелесная физиология, психология и этика, а по цели — методология освобождения. Вся она строится на бесконечных сериях внутриспихических экспериментов. Индийская наука стремится к утончению телесности и сознания. Новая веданта в XX в. работает с «клеточным разумом», пытаясь освободить его от механизма смерти.

Индийская стратегия познания представляет собой науку высвобождения из пут ложного знания. Отсюда выросла оригинальная индийская логика. Важнее всего в ней отрицательные суждения, разоблачающие *майю* — «преходящесть», значит, «нереальность» всего телесного. Источник всех заблуждений — вера в физическую реальность, отождествление себя с телом, умом и чувствами.

Во втором тысячелетии поток научных исследований, видимо, мелеет, перестаёт плодоносить. Лишь на рубеже XIX–XX вв. делаются попытки реабилитации древнего знания. Осознаётся задача сблизить его с современным опытом. Ауробиндо Гхош обозначил этот искомый синтез как полную йогу. Это будет, возвещал Гхош, не простое воспроизведение древних достижений, а продолжение того же поиска в резко отличных обстоятельствах. Истина, по его словам, никогда не повторяет себя дважды.

Пока же традиционная индийская наука остаётся в застойном, замкнутом, узкословном состоянии. Ей не удалось творчески охватить уникальную социальную проблематику индийской цивилизации. Независимо от неё в Индию через систему образования всё больше проникают западные формы исследования.

Китай (восточно-азиатская цивилизация)

Китайское познание притягивается к циклам и соотношениям *перемен*: небесных, человеческих, земных. «Воля Неба» уясняется через разного рода знамения. Небесные перемены являют собой образцы, по которым настраиваются земные процессы, с неизбежными отклонениями. Человек предназначен стать

посредником, распознавать небесные перемены и ладить по ним земные. Стало быть, китайская идея — познание, согласование, исправление перемен.

Китайская наука сливается с философией в методологии и основных категориях. Если воспользоваться современным термином, то это биоэнергетика — совокупность наблюдений и выводов о перетоке жизненных энергий, об их распределении по родам и видам существ, по циклам, местам, линиям и точкам. Характерно широкое применение категорий *инь-ян*, концепции пяти главных энергий-элементов (*у син* — вода, огонь, почва, дерево, металл), числовой и геометрической символики, энергетики пространства (*фэншуй*).

Различные ветви науки тяготели к определённым философским школам. Природоведение (включая космологию, алхимию, антропологию, медицину) чаще всего сочеталось с даосизмом, обществоведение — с конфуцианством, в анализе состояний сознания наиболее существенные разработки принадлежат чань-буддизму.

Китайская наука работает на моделирование перемен разного уровня. Все перемены, в конечном счёте, тяготеют к загадочному мировому равновесию — «Великому Пределу», «Прежде небесному порядку», «Небесной Пружине». В классическом даосском «Каноне единения сокрытого» (не позднее VIII в.) единство мира живописуется круговращением энергии в ходе взаимных изъятий. Каждая часть существует за счёт целого, как бы «обкрадывая» его. Получается, что Небо, Земля и Человек — грабители всего сущего, а пять главных элементов — пять воров. Целое процветает, покуда пять воров и три грабителя оберегают «Небесную Пружину».

По выходе в конфликтное мировое общение Китаю пришлось осваивать западную научность в её академических формах. Во время так называемой «культурной революции» (1966–1976 гг.) центры и академической, и традиционной науки подверглись сокрушительному разгрому. Теперь идёт медленное восстановление. Вместе с тем некоторые достижения старинной китайской науки (биология, фэншуй) усваиваются другими культурами.

Греция (эгейская, эллинская цивилизация включающая и византийский период)

Яркий пример того, как подгонка под европейские стандарты Нового времени искажают облик культуры. До сих пор греческую культуру представляют в усечённом виде. Тем самым искажается её философский и научный облик. Отбрасываются целые эпохи: до-микенская (отчасти пеласгийская), крито-микенская, византийская. Между тем, бытийно-творческая эстафета здесь продлевается, несмотря на исторические повороты.

В греческом мироощущении противопоставлены надлунный и подлунный миры. Первый — мир божественных энергий, мир идей-сущностей — мир *эйдосов* (безмятежных прообразов всякого бытия). Этот мир включает и человеческие души. Второй — смешанный мир, в котором воплощения эйдосов искажаются

страстями, особенно «дерзостью», гордыней. Греческая идея в главном совпадает как в языческом, так и в христианском толковании. Сводится она к обретению *безмятежности, невозмутимости ума* — при всех перипетиях судьбы, всех треволнениях подлунного бытия. Это подразумевает возвращение к эйдосам, очищение эйдосов от неизбежных искажений. В византийскую эпоху разные пути к безмятежности, бесстрастию разрабатывают греко-христианство и его исторические соперники — новоплатонизм, гностицизм, герметизм.

Эллинская философия и наука — это, по сути, *эйдология*. Эйдологичны здесь естественные и общественные науки, даже логика и математика. Все они нацелены на те или иные грани *безмятежности*. Для эллинской науки характерна позиция невмешательства, упор на *самопроявление эйдосов*. По интересам и смыслам, даже в сходной тематике, она резко отличается от западной. Грек чурается «насильственного» метода познания. Европейский лабораторный эксперимент в корне противоречит греческому чувству природы.

Научные искания пробудились в Элладе задолго до Фалеса, Анаксимандра и Пифагора. Это прочитывается хотя бы из недавних работ Ю.В. Чайковского. Зачинатели эллинской классики получили от предшественников «заготовки» для моделирования космоса. Космос рисуется световым шаром, «объемлющим» (греческий термин) эйдосы разных уровней, от тончайших до уплотнённых. Греки увлечённо учились у более продвинутых в научном отношении культур — египетской, шумеро-вавилонской. Учились, но переиначивали всё на свой лад. Развили яркий, самобытный «*логос*» — свою систему *эйдосных* наук, нераздельную с философией. Расцвет эллинского типа творчества в VI–IV вв. до н.э. называют «*греческим чудом*». Впрочем, подобные «чудеса» сбывались и в истории других великих культур.

Мы пока смутно понимаем всё это. Что за отрасли познания выступали под именами авлетика, гномоника, сферика, онейрокритика, метопоскопия? Искажённо понимаем мы и эллинскую классику, куда рассматриваем её только через европейские очки. Ведь даже греческую математику удалось притянуть к новоевропейской, лишь изъяв всю пифагорейскую символику чисел, углов, фигур и космических сфер.

Как складывались судьбы эллинского «логоса» под римским господством, а после в тысячелетней византийской империи? Тут много неясного. Похоже, что с эллинистической эпохи естественнонаучные, а наряду с ними обществоведческие, изыскания замирают. Зато расцветают эстетико-гуманитарные, потом и богословские науки. С таким односторонним развитием Византия подошла к своей гибели в середине XV в. За несколько тысячелетий греческая научность так и не достигла ясного самосознания и органического сцепления всех своих отраслей.

Запад (этрusco-римская, затем европейская, ныне евроамериканская цивилизация)

Западную идею мы определяем как самоутверждение человека в чувственном и сверхчувственном мире. Проявляется она как «воля к власти», включая

овладение собственной и внешней природой. Западное мироощущение рас­слаивается на два плана: властвующий и подвластный.

Хотя история западной науки изучается особенно тщательно, цельный облик её пока не обрисован. Истоки западной научности следует, по-видимому, искать в средстве италийских, кельтских, германских познавательных энергий. В её разви­тии различимы этапы: этрусско-римский, схоластический, новременной.

Этрусско-римский период. У этрусков составил­ся целый комплекс наук («дисциплина»). В него входили науки о градо- и храмо­строении, социальной организации, небесном электричестве (молниях), также космология, прогностика и др. Римское государство унаследовало многое из этого комплекса. Рим перени­мал и греческие формы познания. Характерно для него (в отличие от эллинства) волевое ощущение вещественного плана бытия как социально-организованного. Здесь уже была воля к власти, было ощущение знания как власти.

Римский дух склонялся к весьма грубому господству, хотя и с героическим оттенком. На несколько веков простирается грозная римская наука, охватившая право, социальную инженерию, историю, геополитику, архитектуру, военную ор­ганизацию, зрелища, совокупность культов и прорицаний. То была наука властво­вания, имперского самоутверждения. Духовное и физическое вырождение верхов подорвало её. Она выродилась в безумное расточение сил природы, сословий, подчинённых племён. Становление, состав и распад этого имперского комплекса науковедов вроде бы не замечены. Мешает ложное, искусственное объединение Рима и Греции в единую культуру. Этой конструкции присвоили наименование «античной», то есть попросту древней — словно не было более древних культур, словно у Рима и у Греции не было своей собственной древности.

Христианско-схоластический период. Диктат духовно-богословских наук. Усилие постигнуть Бога как властный разум, а мир — как поражённый грехом. Это ступень к утверждению властного разума человека над «падшей природой». Разделение божьего государства и человеческого. Усилие сосредоточиться на телесно-физическом мире, включая также «ангельские» и особенно «демони­ческие» влияния на него. Перемена знаков в геоцентрической схеме: признание сотворённости мира; реабилитация земли; «разжалование» небесных тел в глыбы материи, движением которых правят «интеллигенции» (ангельские чины). Тео­рия двойственной истины исподволь уравнивает «первичную» (божественную) и «вторичную» (естественную) причинность, раскрепощая тем самым рациональ­ное познание. Опыты научно-богословских комментариев («суммы»). Претворе­ние римского правоведения в метод исследования и доказательства.

Новое время. Уже переходная, возрожденская наука, полурациональная-полумагическая, одержима поиском отмычек к психофизической реальности. Начиная с гелиоцентрического поворота, с Коперника, Галилея, Ньютона, — сонм «интеллигенций», всяких «духов» замещается вполне безличными ка­тегориями (притяжение, масса, инерция, работа, закономерность и др.). Мир «вторичных причин» наделяется чертами самоорганизации.

Формируется *новоевропейская наука*. Её сущность: устремлённость к перераспределению энергий природы — в пользу человека, социальных энергий — в пользу самореализующихся индивидов и групп; энергий человечества — ради евроамериканского лидерства, энергий культуры — к утверждению «западных ценностей». Её характерные черты: принцип упрощения, простоты — мысленное подчинение объектов разуму; идеал объективно-точного знания, опирающего «вход в царство человека» (Ф. Бэкон); отрицание сверхфизической реальности; отмежевание от псевдонауки, к каковой отнесены догматические и оккультные построения; самоорганизация и расширение научной среды в небывалых доселе масштабах; оперативный перенос результатов в практику управления и образования, в производство и массовое сознание.

Научный опыт строится здесь на технически-оснащённых экспериментах, рабочих гипотезах, измерительных методах. Западная физика выросла в мощную систему проработанных формул и законов, которая подчиняет себе чувственную данность. «*Великий завет фаустовской души*» — диктаторское, неустанно испытующее земной шар естествознание.

Новоевропейская наука пробилась во все области жизни, во все большие культуры, приобрела обманчивый статус истинной мировой науки. При этом она всё время попадает под прицел западной же критики (Руссо, Карлейль, франкфуртская школа, «новые левые»). Но при всей остроте эта критика обнаруживает странное бессилие. Она несколько не удерживает экспансию западной научности. Наука захвачена почти неуправляемой инерцией скорости, её несёт, может быть, к катастрофическому рубежу. Но есть и признаки расширения научного сознания. Они маячат на границе «нормальной» науки: экологическое движение, трансперсональная психология и т.п.

(Продолжение в следующем номере)

Литература

1. Данилевский Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. — СПб.: Глагол, 1995. — 547 с.
2. Торчинов Е.А. Даосизм / Е.А. Торчинов. — СПб.: Азбука-классика, 1999. — 608 с.
3. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. — Т. 1. — М.: Мысль, 1993. — 608 с.

Literatura

1. Danilevskij N.Ya. Rossiya i Evropa / N.Ya. Danilevskij. — SPb.: Glagol, 1995. — 547 s.
2. Torchinov E.A. Daosizm / E.A. Torchinov. — SPb.: Azbuka-klassika, 1999. — 608 s.
3. Shpengler O. Zakat Evropy'. Ocherki morfologii mirovoj istorii / O. Shpengler. — T. 1. — M.: My'sl', 1993. — 608 s.

Podkosov, Dmitry P.

On the Historical Types of Science

World science is gradually made up by the development and communication of a number of science cultures (historical types). They differ in their being existence and creativity target, act in adjacent spaces-and-times. Each of these cultures aims at self-determination, at the self-organization of its creative potential. Self-determination of a science is a philosophical task.

Key-words: historical type of science, science culture, being existence and creativity target, self-determination of science culture.

Н.С. Кожеурова

Виды веры и классификация педагогических систем

Статья посвящена обоснованию философской концепции веры как состояния поиска смыслов в отличие от традиционного понимания веры как характеристики религиозного сознания. В зависимости от источников верования, от возможности самораскрытия личности и от меры сопряжения «безоглядной» веры и сомнения выделяются религиозная, повседневная и творческая вера, а также их соответственные подвиды. Также делается попытка использовать данную типологию веры для классификации педагогических систем.

Ключевые слова: вера, культура личности, классификация педагогических систем, знание.

Традиционно распространена точка зрения на соотношение веры и разума как полную противоположность, на основании чего противопоставляются религия и наука. Следует признать, что именно в религиозной философии и теософии впервые были поставлены вопросы о соотношении веры и знаний. Но соотношение веры и знаний — проблема общепрофессиональная, нравственная и даже педагогическая. В разрешении этой проблемы участвовали такие крупные философские авторитеты, как Квинт Тертуллиан, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Эразм Роттердамский, Иммануил Кант, В.С. Соловьев, братья С.Н. и Е.Н. Трубецкие, С.Л. Франк, Тейяр де Шарден, Бертран Рассел и др.

Для изложения своей концепции веры предлагаю связать три понятия: «культура», «вера» и «знания». Самое широкое понятие — культура личности, то есть присвоение одним человеком тех богатств духа, которые выработаны человечеством. Овладение культурой основано, в первую очередь, на приобретении знаний, то есть на образовании — эта мысль достаточно тривиальна. Но образованием культура не завершается, а только начинается и нуждается, наряду с поиском знаний, в поисках **смыслов**. Например, создавая образы сознания, каждый человек одновременно создает и триаду оппозиций,

имеющих смысл: это истина (плюс ложь), добро (плюс зло) и красота (плюс безобразие). Поисками этих смыслов как раз и «заведует» вера как философская категория.

По мнению В.С. Соловьева, вера представляет собой «признание чего-либо истинным с такою решительностью, которая превышает силу внешних фактических и формально-логических доказательств». Вера «сильнее» разума и логических доводов, потому что она сопряжена с волей и регулирует человеческую деятельность, скрепляя Слово и Дело, сознание и действие. Вера — такое **состояние** человека, когда он «все может», не случайно в русской идее существует триада Вера – Надежда – Любовь.

Эта триада считается принадлежностью человека, религиозно верующего. Для него разум вроде и не нужен, потому его здесь нет. В религиозном мировоззрении доминируют эмоциональное и волевое начала, рациональное же имеет не столь важное значение. Познаваем ли мир для верующего, а если познаваем, то как? «Бог есть неведомая, недоступная, непостижимая, неизреченная тайна, которая непостижима в своей неисчерпаемости, — читаем в «Журнале Московской Патриархии». — Всякая попытка изложить эту тайну в обычных человеческих понятиях, измерить неизмеримую пучину божества безнадежна. Все свойства, все слова, все качества, все мысли, заимствованные из **этого** мира, как бы мы их ни усиливали, совершенно непригодны для характеристики того, что стоит за пределами этого мира».

Ни познать, ни определить Бога нельзя, да и незачем, главное в религии — не знание, а богооткровение на основе веры. Поэтому широко распространена мысль о том, что религия и невежество, незнание — тождественны. Но это вульгарно! Даже «чистому» интеллектуалу наслаждение приносят не одни только умственные абстракции, не одна только «голая» истина. И наоборот, по мысли И. Канта, «истинная религиозная вера — вера разума». Современный неотомизм, в частности, в лице его главного представителя Ж. Маритена, провозглашает основополагающей в своей теории познания мысль о **гармонии** между верой и разумом, высказанную еще Ф. Аквинским.

Экзистенциализм тоже гармонизирует веру и знание, К. Ясперс пишет об особой вере — философской, совмещающей веру в Науку с верой в Бога. И они, конечно, правы, так как «разводить» веру со знанием — бесполезное занятие. Противопоставление веры и знания давно уже исчерпало себя, и лучше всего это сформулировал средневековый философ Омар Хайям:

По тропам веры и молитв святой мудрец идет.
По тропам знаний и наук другой мудрец ведет.
Боюсь я, что когда-нибудь услышим громкий зов:
«Эй, люди, настоящий путь не этот и не тот!»

Поэтому, на мой взгляд, главная проблема религии — не соотношение веры и разума, а **соотношение свободы и зависимости**. Религиозное сознание имеет своим центром веру в сверхъестественное как довлеющее, суве-

ренное, то есть ничем более не ограниченное. Человек же всецело зависим от сверхъестественного.

Обычно говорят, что центром религиозного сознания является вера в Бога. Но это неточно: во-первых, не всякая религия имеет в своем арсенале Бога. А во-вторых, сверхъестественное может персонифицироваться не только в Боге или других существах (дьявол, ангелы) или явлениях (судьба, карма, провидение), но и во вполне реальных личностях-лидерах (Сталин, Гитлер, Ким Ир Сен, Мун). В-третьих, и это главное, понятие религии шире, чем психологическое состояние веры. Это целый социальный институт, включающий реальные человеческие отношения, психологию, представления, идеологию, организации, культ. А понятие веры, в свою очередь, шире, чем понятие «религиозная вера».

Объект веры вне зависимости от его объема и формы обладает для личности притяжением смысла, поэтому **вера — это состояние поиска смысла вообще**, а не поиска истины как частного вида смысла. Человек перестает верить в то, что становится лично для него бессмысленным, абсурдным. Но если в самом абсурде есть смысл (А. Камю), то и он может стать объектом веры. Отсюда можно заключить, что формирование культуры личности означает формирование веры.

О соотношении веры и разума писали почти все мыслители России XIX – начала XX века, но остановиться особо следует на рассуждениях В.С. Соловьева, высказанных им в книге «Оправдание добра». Автор объявляет веру третьим, наряду с чувственным опытом и разумом, родом познания, без которого объективная истина была бы, безусловно, недоступна. В.С. Соловьев настаивает на первоначальности веры в познавательном акте, подчеркивает, что без веры, уверенности, убежденности (для него это синонимы, и мы с ним согласимся) в достижимости знания сам поиск знания начаться не может.

В **гносеологическом** плане вера — это утверждение чего-либо истинным без достаточных к тому оснований, то есть вера сопряжена с известной долей **сомнения**. Вера «убивает» знание постольку, поскольку верить в то, что налицо существует, присутствует, в то, что уже **проверено**, — абсурдно (бессмысленно). Если бы, к примеру, существование Бога было фактом, не вызывающим сомнения (проверенным, подтвержденным опытным путем), то исчезла бы необходимость **верить** в него. Если я каждое утро, просыпаясь, **чувствую** себя живой, то нет необходимости **верить** в факт своего существования. Следовательно, в **психологическом** плане возникновение веры сопряжено не только с сомнением, но и с неудовлетворенной потребностью «дойти до самой сути», **у-знать**. Исходя из концепции эмоций П.В. Симонова, вера эксплицирует отрицательную эмоцию в познании, которая и заставляет нас искать эту суть, «сбрасывает Обломова с дивана».

Так как «суть» может выступать не только в виде знания, но и в виде смысла, то это наводит нас на мысль не ограничиваться гносеологическим

и психологическим подходами к анализу веры, а перейти на более обширное философское поле, где вера — это и состояние готовности искать истину, пользу, смысл, и утверждение чего-либо истинным без достаточных к тому оснований. Кстати, эти теоретические предпосылки дают очень интересные возможности проанализировать существующие педагогические системы и спрогнозировать их развитие. Но об этом чуть позже.

Вера существует не только в личном, но и в социальном пространстве. Анализируя феномен веры в социологическом аспекте, легко заметить, что **по источнику** она неоднородна: один ее вид (И. Кант называл его прагматической верой, но согласиться с этим эпитетом мы не можем из-за его узости) порождается нами самими в процессе деятельности, и ее объект, объем и интенсивность зависят от неудовлетворенной, творческой личности, поэтому уместно название, внесенное писателем В.Н. Тендряковым, — **творческая вера**.

Другой вид веры привносится со стороны в процессе общения, сопряжен с внешним авторитетом и включает два подвида: веру **повседневную** и веру **религиозную**. Видимо, именно последнюю явно или неявно имеют в виду, произнося слово «вера», но очевидно, сейчас этот стереотип мышления уже стал узким. Помимо **источников веры** выделим в качестве дополнительных критериев для разграничения видов веры **возможность самораскрытия личности (свободы творчества) и меру сопряжения «безоглядной» веры и сомнения**, ибо, как писал Б. Паскаль, «отрицать, верить и сомневаться так же свойственно человеку, как бегать — лошади».

Пользуясь этими тремя критериями, рассмотрим повнимательнее веру **религиозную**. На **повседневную** она похожа тем, что мотив ее привносится из социума, а не является творчеством отдельной личности. Но, относясь к одному виду, они все же разные: объектом веры **религиозной** является нечто сверхъестественное, объектом веры **повседневной** — естественное, насущное. Стабильность повседневной веры не означает ее **абсолютность**. Это значит, что обычно, повседневно человек верит во что-то лишь до столкновения с противоположным фактом. **Повседневная** вера сопряжена с сомнением, не абсолютна, подчинена чувственному опыту и разумной логике, **религиозная** же отвергает и опыт, и логику («Верую, потому что нелепо», как у Тертуллиана), и сомнения. Она связана с отрицанием иного мнения в форме несогласия, а порой и неприятия.

Религиозная вера отражает экзистенциальное начало, но в мистической форме. Это вера во что? — в реальность сверхъестественного, где мистическое выступает как естественное (например, Бог). Фаталистический характер религиозной веры обусловлен исключением сомнения, преданностью догматам и — самое главное — сверхподавлением личности трансцендентным. В основе религиозности как качества психики лежит инфантилизм, неуверенность в собственных возможностях и надежда на помощь сверхъестественного, высшего, непонятного, но непременно существующего. «Каждый за себя, один Бог за всех» — этот протестантский лозунг ничуть не увеличивает от-

ветственности каждого за свои поступки, он перекладывает эту ответственность на Бога как гаранта всеобщей справедливости и воздаяния.

Религиозная вера неоднородна. Опираясь на выше перечисленные критерии, выделим три ее уровня:

1) теологический (это традиционная трактовка);

2) идеологический (в частности, культовый, связанный с обожествлением политических, или эстрадных, или спортивных, или иных каких-нибудь знаковых персон: И.В. Сталин, Ким Ир Сен и т.п.);

3) научный, который можно метафорически выразить знаменитым упрямым выводом: «А все-таки она вертится!» Это особая «научная религиозность», «космическое религиозное чувство», как восторженно писал А. Эйнштейн, или «научная поповщина», как презрительно выражался И. Дидген. Например, в 5-м томе Собрания сочинений А. Эйнштейна можно вот что прочесть: «Я не могу доказать, что научную истину следует считать истинной, справедливой, не зависимой от человечества, но в этом я твердо убежден». Здесь реализуется принцип В.С. Соловьева: **верую, потому что не могу доказать.** Это особая — научная — религиозность! Или вот еще суждение А. Эйнштейна: «Основой всей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на **религиозном** (выделено мной. — *Н.К.*) чувстве».

Значит, религиозная вера может быть связана с самыми светскими, бесцерковными, явлениями. Надо прямо-таки мистически верить в запредельную Истину, чтобы отдать жизнь за возможность сделать шаг к ней. Надо мистически верить в сверхъестественные, над-человеческие возможности Вождя, Благодетеля (у Е. Замятина), барина: «Вот приедет барин, барин нас рассудит» (у Н.А. Некрасова).

Религиозная вера в философском смысле имеет актуальные границы, к тому же грань между религиозностью и нерелигиозностью очень тонка и хрупка. Более того, демаркационную линию между религиозностью и нерелигиозностью нельзя провести не только в сообществе, но и внутри личности. Теизм и атеизм — лишь крайности, а основная масса людей колеблется между ними. Примеров тому даже среди ученых много: Н. Коперник, Дж. Бруно, Ч. Дарвин, И.П. Павлов были религиозными людьми. Но Лаплас на вопрос Наполеона о том, как вписывается Бог в его концепцию, ответил: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе». То есть чаще всего бывает так, что из сферы **своих** научных поисков Бога как «гипотезу» ученый стремится исключить, зато охотно обращается к Богу во всех остальных сферах познания и поведения.

Приоритет веры или поиска истины — дело вкуса, но религиозная вера спекулирует на том, что «многознание умножает скорби». Разум действительно является источником не только силы, как считал Ф. Бэкон, но и бессилия: «Я знаю, что ничего не знаю», не смогу и не успею. Поэтому оппозиционность разума и религиозной веры закономерна и будет существовать вечно.

На религиозной разновидности веры построены традиционные религиозные системы педагогики, просветительская педагогика (Ж.-Ж. Руссо, К.Д. Ушинский), идеологическая педагогика (Н.К. Крупская). Элементы религиозной веры имманентны современной системе образования в России, с ее приоритетами авторитаризма, непогрешимости учебника и учителя, ориентацией на то, что учащийся, как грибоедовский Молчалин, «не должен сметь свои суждения иметь» и т.д. Тестовая система контроля знаний и повсеместное введение ЕГЭ основаны именно на элиминировании из процесса образования сомнения, воспитания навыков самостоятельного, нетрадиционного мышления, размышления, так как с их помощью культивируется лишь один способ обучения — запоминание без вариантов.

Повседневная вера имеет прагматическое начало. В ее основе лежит здравый смысл, ищущий пользу, деловитость. Мы еще в детстве чувствуем эффективность формулы «Слушай опытного — сам станешь опытнее и сильнее». Мы «слушаемся», то есть доверяем опыту Другого, потому что это нам **полезно**. Послушание, добровольное повиновение, как писал М. Монтень, есть «истинный долг души разумной», а Т. Гоббс был убежден, что «сохранение жизни является той целью, ради которой один человек становится подданным другого», слушается другого и доверяет ему. Я не могу пока прожить какую-то ситуацию сам — но я могу доверять вот этому человеку с его опытом: он знает то, чего пока не знаю я. Вот почему повседневная вера делает образование (поиск знаний) более скоростным, оперативным.

Она имеет также три уровня.

1. Суеверия, предрассудки, когда сверхъестественное становится «маленьким», несистемным, случайным, авторитет же безличен: «так в народе говорят», «все верят в ...». Здесь явно превалирует подавление личности **коллективным предрассудочным**, хотя мера свободы личности уже проявляется и прямо зависит от сопряженности с сомнением: «доверяя, проверяй».

2. На втором уровне повседневной веры довлеет олицетворенный авторитет, **персонифицированный** идеал, кумир, что в экстраполяции на педагогический процесс означает идеализацию учителя со стороны ученика как необходимый, желательный компонент педагогического общения.

В идеале учитель обязан быть кумиром воспитанников, об этом очень хорошо сказано у А.П. Макаренко в «Педагогической поэме». В первый раз общаясь со своими будущими воспитанниками, он вдруг почувствовал, что непременно должен им понравиться, зацепить воображение, заинтересовать собой как личностью, иначе лучше сразу уезжать из Куряжа.

Казалось бы, спорить не с чем. Однако почему-то именно на эти аспекты в современной теории педагогики обращается мало внимания, почти не говорится о необходимости и о методах возбуждения в учениках симпатии. Наоборот, современный кумир, особенно в начальной школе, имеет тенденцию к автоматическому обожествлению, что уже переводит повседневную

веру в религиозную. Переходным моментом в этом плане является фанатство, когда объектом веры становится не столько то, что учитель **умеет**, сколько то, что он **имеет**. Идеализируются факторы **формы, внешности** — слава, положение, имидж. (Правда, в современной России имидж учителя низведен телерекламой до скромной женщины с гладкой прической а-ля 30-е годы, бесконечно стирающей в бесконечном «Ариэле» свою бесконечную кофточку).

Детское, инфантильное сознание более внушаемо, пластично, некритично. Обожествление **внешности** характерно для детского сознания по отношению не только к профессиональному учителю, но и уличному лидеру, тренеру по кунг-фу, популярному певцу и т.п. Питерские беспризорники конца 90-х годов, например, обожествили реального человека, журналиста «Новой газеты» Сергея Соколова, только за то, что он «лазит по подвалам и понимает пацанов».

В персонификации положительные моменты, конечно, есть, поскольку она обеспечивает хотя бы минимальные возможности для личностного самопроявления, реального приближения к Учителю, наставнику, гуру. Однако при склонности личности к фанатству доминирует подавление, нивелировка творческого начала (одежда-униформа, атрибуты как у всех, коллектив выше личности).

3. На третьем уровне повседневной веры ее носителю присуща убежденность в правоте авторитета, но этот авторитет снова имеет тенденцию к обезличиванию, деперсонификации, и личность создает уже **собирательный** идеал, проявляя большую степень свободы и сомнения. Здесь чужой опыт уже системен, концептуален и служит катализатором собственного развития. Обратите внимание: личность создает этот идеал сама, сама отбирает, сортирует, присваивает чужие возможности — то есть она более способна к самореализации, к выбору, свободному волеизъявлению.

На повседневной вере основаны протестантские (А.С. Макаренко), восточные (Конфуций, Ли) педагогические системы, профессионально ориентированные системы педагогики, наподобие Вальдорфской школы и т.п.

Наконец, **творческая** вера иная по источнику и наиболее преходяща: выполнив свою задачу, подтолкнув к поиску смысла или знания, она умирает, если рождает знание. Но это в науке (=образовании) знание является самоцелью, а в культуре (=воспитании) доминируют поиски смыслов, жизненных ценностей. Это положение, на мой взгляд, должно стать сутью реформы современной системы образования в России.

Творческая вера тоже имеет три уровня.

1. На первом объект веры не «что», а «кто» — это «**Я**», Бог-во-мне, Я-Бог. Начало такой веры тоже экзистенциально, однако мистического здесь ничего нет, а есть «экстаз», его возможность. В психологическом состоянии влюбленности лучше всего проявляется эта разновидность творческой веры: у человека якобы вырастают крылья, он способен приподняться над нормальным, обыденным, выйти из его рамок. Помните, у Маяковского, описывающего состояние собственной влюбленности:

И чувствую: я
для меня мало,
кто-то из меня
вырывается упрямо...

Или толстовский Константин Левин, когда объяснился с Кити, решил завтра сделать ей предложение, а пока коротал время до утра, и его разрывало чувство того, что он «все сможет».

Если принять, что Дух есть способ самоорганизации мира, упорядочивающее начало, как говорит современная синергетика, то, может быть, это **состояние творческой веры и есть духовность как интенция, порыв к возвышенному, к постижению Духа?** Представьте себя накануне великих открытий или действий — вот вы и попали на первую ступеньку творческой веры.

2. На втором уровне творческой веры основой является вера не просто в себя, а в свои собственные конкретные возможности. Движущим мировоззренческим стимулом является идеал собирательный или программный, фокусирующий интенции и направления деятельности личности к творчеству, к самопроявлению, к доказательству своего «не-алиби-в-мире». Причем здесь общая восторженность утихает, зато я провожу ревизию собственных потенций и решаю, где и как именно выйти за пределы нормы — я трезво «планирую экстаз». Надежда приходит на помощь Вере.

3. На третьем уровне творческая вера представляется как вера в креативные возможности всего человечества, и меня в том числе: «**Мы** рождены, чтоб сказку сделать былью!» — то есть Любовь дополняет Веру и Надежду. Без Любви творчество в принципе невозможно — впрочем, как и без веры в себя и надежды на себя.

Творчество вообще эгоистично: когда человек в него «впал», он забывает на время других, не считается с ними. Но при завершении процесса творчества, когда появляется результат, человек снова возвращается от «Я-Бога» к «Мы-Богу», ищет взаимопонимания, признания. А что при этом делает общество? А общество, увы, не в восторге. Как точно заметил А. Дельвиг, «все новое ужасно, а затем — прекрасно». Общество отмахивается от творца «ужасного нового» всеми средствами. Я что-то не припомню в истории примера, чтобы результат творчества был принят обществом сразу в момент его первого предъявления. Это обстоятельство диктует иному человеку иной алгоритм поведения — уж лучше не творить, а идти протоптанными тропами, поступать проверенными способами, проявлять «умеренность и аккуратность» — молчалинские качества, гарантирующие успех...

А творчество, надо признать, — рискованная деятельность, в ней велик элемент непредсказуемости и в процессе, и в результате, и в реакции сообщества. Кто не творит, тот не рискует, — но кто не рискует, тот не творит. Вот почему так велика роль всех трех разновидностей творческой веры для человека, который нарушает каноны. Даже просто влюбившись, мы рискуем, так как стремимся

установить связи, ранее не существовавшие. А уж если создаем произведение искусства или делаем новый политический шаг, то риск увеличивается на порядок: моими будущими судьями станут не только родственники — мои и любимого — но все (sic!) человечество. Вдруг не примут, засудят? И художник вынужден платить обществу дорогую цену самосомнения, временной потери творческой веры, стимулировать себя алкоголем, наркотиками, девиантным поведением... Но это — отдельная, очень интересная тема. А пока заключим, что без творческой веры не может обходиться ни один художник, политик, педагог. **Прежде чем выразить себя, надо в себя поверить.**

Творческая вера наиболее продуктивна и лежит в основе таких педагогических систем, как сурдопедагогика И.А. Соколянского, А.И. Мещерякова, Э.В. Ильенкова (принцип совместно-разделенной деятельности), концепции С.И. Гессена, И.А. Ильина, И. Ефремова, Ж. Пиаже, Л.С. Выготского. В идеале именно эту разновидность веры должна формировать система образования и воспитания в нашей стране.

Подведем некоторые итоги.

Во-первых, вера и знание не столько противоположны, сколько взаимообусловлены. Вера имеет знание в качестве одного из своих объектов, знание же имеет веру в качестве своей предпосылки. Знание не только великое благо (как считал Сократ), но одновременно и тяжкий груз, нести который не так-то легко. Оно источник не только силы, но и бессилия. Вера же усиливает человека. Феномену Веры можно петь дифирамбы, как и Знанию, и не быть при этом «религиозным мракобесом».

Во-вторых, в общефилософском плане вера не сводится к вере религиозной, а имеет три модификации в зависимости от трех критериев: источника веры; возможности самораскрытия личности; меры сопряжения «безоглядной» веры и сомнения. Это вера **повседневная** (без которой ни один человек не может жить и развиваться), **религиозная** (в которую каждый из нас время от времени впадает или существует в ней постоянно), **творческая** (самая продуктивная, результативная вера, выявляющая в личности все возвышенное, экстатическое, свободолобивое). В человеке могут уживаться все три веры, и лишь от него самого зависит, которой он отдаст предпочтение.

В-третьих, та или иная разновидность веры может стать смысловой основой педагогики, и над подобной классификацией стоит подумать.

Литература

1. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта / Э. Кассирер. — СПб.: Университетская книга, 1997. — 447 с.
2. *Соловьев В.С.* Соч.: в 2-х тт. / В.С. Соловьев. — Т. 1. — М.: Мысль, 1990. — 712 с.

Literatura

1. *Kassirer E'. Zhizn' i uchenie Kanta / E'. Kassirer.* – SPb.: Universitetskaya kniga, 1997. – 447 s.
2. *Solov'ev V.S. Soch.: v 2-x tt. / V.S. Solov'ev.* – Т. 1. – М.: My'sl', 1990. – 712 s.

Kozheurova, Natalia S.

Kinds of Faith and Classification of Pedagogical Systems

The article touches upon problems of the philosophical concept of faith as a search for meanings as different from the traditional understanding of faith as a feature of religious consciousness. On the basis of the sources of faith, possibilities of the person's realization, the degree of faith-doubt concept it is possible to discriminate the following kinds of faith and their corresponding subtypes: religious, every-day and creative faiths. The author also attempts to use the said typology of faith to classify pedagogical systems.

Key-words: faiths, culture of the person, classification of the pedagogical systems, knowledge.

М.Н. Громов

Натурфилософские идеи в памятниках древнерусской письменности

Допетровский период становления и развития отечественной философской мысли получает все большее признание в качестве начального и во многом основополагающего этапа ее общей истории. Проблема, однако, состоит в том, что философские идеи, образы, концепции древнерусской мудрости присутствуют не в профессионально выделившейся философской литературе, а чаще всего рассредоточены в источниках самого разного порядка, что отражает самое бытование и характер русской средневековой философии.

Ключевые слова: апокрифы, летописный жанр, агиография, эпистолярный жанр, учительный жанр, натурфилософские идеи, представления о природе человека, семиотический дискурс.

Философские идеи, образы, концепции древнерусской мудрости присутствуют не в профессионально выделившейся философской литературе, а чаще всего рассредоточены в источниках самого разного порядка, что отражает самое бытование и характер русской средневековой философии. Это обстоятельство не умаляет их ценности, но заставляет применять особую методологию работы с источниками, предполагающую принципы дешифровки, реконструкции, семиотического дискурса.

Сказанное применимо к анализу натурфилософских идей, содержащихся в памятниках древнерусской письменности. Круг источников, их содержащих, достаточно широк: от библейских текстов и творений святых отцов в церковнославянском переводе до оригинальных отечественных сочинений летописного, агиографического, эпистолярного, учительного и иных жанров. В обширном массиве древнерусских источников важное место занимает апокрифическая литература, чаще всего переведенная, но имеющая при этом местные интерпретации и дополнения. Как правило, она анонимна, а указываемые иногда в качестве авторов имена античных, ветхозаветных и христианских авторов являются не более чем псевдоэпиграфами. Далее на примере одного

из переводных апокрифических текстов, получившего большое распространение в древнерусской среде и имеющего различные редакции, предпринимаются попытки выделить его натурфилософское содержание. Этому предшествует некое оценочное суждение об апокрифической литературе в целом.

В древнерусской среде наряду с канонической литературой присутствовала апокрифическая, потаённая, осуждавшаяся церковью и привлекавшая внимание любознательного читателя. Возникшая в древнем мире, как в греческой, так и в иудейской культуре, трансформировавшаяся в христианскую эпоху, она несла в себе укоренившиеся издавна архетипы, связанные с символической интерпретацией мира и человека.

Рассматриваемый ниже апокриф антропологического содержания принадлежит к числу ветхозаветных, ибо в нём присутствует стремление более подробно рассказать о таком важнейшем акте вселенского значения, как сотворение человека, весьма лапидарно описанном в первой главе Книги Бытия: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божьему сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Далее Господь благословляет первых людей плодиться и размножаться, властвовать над всеми ранее сотворёнными тварями. Произошло это событие, согласно Библии, в шестой, завершающий, день творения.

Разумеется, столь краткое упоминание о происхождении прародителей рода людского не могло удовлетворить его пытливых представителей. Поэтому постепенно складывается весьма значительный цикл анонимных отречённых сочинений, где излагаются различные версии генезиса человечества, которые включили в свой состав кочующие сюжеты космополитического характера, предания древнееврейского и других народов Восточного Средиземноморья, античные натурфилософские учения, местные интерпретации как проязыческого, так и прохристианского происхождения. Всё это придаёт апокрифической литературе загадочный, интригующий, символический внешний вид и указывает на скрытое глубокое внутреннее содержание, требующее тщательного рассмотрения, тонкой работы с текстом и аутентичной расшифровки.

В 1862 г. известным литературоведом А.Н. Пыпиным было опубликовано семь апокрифических сказаний об Адаме и Еве [16: с. 1–14]. Среди них привлекает внимание «Сказание, како сотвори Бог Адама» [16: с. 12–14]. Оно издано по рукописному сборнику XVII в. из собрания Румянцевского музея, описанному А.Х. Востоковым [5: с. 546], но опубликовано не полностью и с некоторыми неточностями. В еще более сокращенном виде и с теми же неточностями «Сказание» помещено в хрестоматии Н.К. Гудзия, а также переведено по изданию в этой хрестоматии А.Л. Жовтисом на современный русский язык [36]. Имеются и другие публикации этого текста [20: с. 417–439].

Данный апокриф вкратце рассматривался А.Н. Пыпиным [23], Н.К. Гудзием [7: с. 42–43], Э. Георгиевым [6: с. 87–88] и некоторыми другими исследователями (А.Г. Кузьминым, В.В. Мильковым, М.Н. Громовым), но спе-

циальному обстоятельному анализу пока не подвергался. Между тем этот сравнительно небольшой по объему источник обильно насыщен философско-мировоззренческими образами и символами, характерными для средневековой литературы, и углубленное его рассмотрение могло бы прояснить отдельные особенности древнерусского мышления.

Текст апокрифа начинается с описания того, как Творец создал в «земли Мадямстей» первого человека: «...взем земли горсть ото осми частей: 1) от земли тело, 2) от камня кости, 3) от моря кровь, 4) от с(о)лнца очи, 5) от облака мысли, 6) от света свет, 7) от ветра дыхание, 8) от огня теплота...» [24]. Апокрифические сочинения на этот сюжет были весьма популярны в средневековой письменности. [21: с. 75–91]. На Руси одно из них под названием «Вопросы и ответы, что от колика частей сотворен бысть Адам» (или имеются в виду все апокрифические толкования на данную тему?) было занесено в раздел «Книги отреченныя» общего списка запрещенных или не поощрявшихся для чтения сочинений, который содержится, в частности, в «Кирилловой книге» 1644 г. [14]. Вопрос о том, откуда взялись эти «части» и почему их число равняется восьми, заставляет обратиться к происхождению апокрифической литературы, к породившей ее эпохе, к влияниям, которым она подвергалась. Рассматриваемый текст относится к числу ветхозаветных апокрифов, сообщавших некоторые подробности о библейских персонажах, событиях и сюжетах, «недостаточно ясно охарактеризованных в канонических книгах» [19: с. 183]. Возникнув в иудейской среде, возможно, среди ессеев, кумранцев, терапевтов и других оппозиционных официально иудаизму общин, они подверглись дополнительным интерпретациям под воздействием многочисленных религиозно-философских школ и течений, существовавших в эллинистическую эпоху в Восточном Средиземноморье, и прежде всего гностиков, которым (по мнению Г.М. Шенке) «присуща тенденция сделать религию философией» [33: с. 25] и которые положили начало удивительному синтезу «мудрости Библии и мудрости Афин» [1: с. 41], столь присущему средневековому христианскому миропониманию.

Так, представление о восьми первоначалах можно связать с античным учением о четырех стихиях: воде, земле, огне и воздухе, названных Эмпедоклом «корнями вещей» и восходящих «к весьма древней традиции в истории античной мысли» (орфическим гимнам, поэмам Гесиода и Гомера) [2: с. 49–50]. Эти четыре стихии, понимавшиеся как физическая основа вещей — «стойхейон» (στοιχεῖον) и как субстанциональное первоначало — «архэ» (ἀρχή), взаимодействуют под влиянием «двух космических сил, Любви (или Афродиты), с одной стороны, и Борьбы (или Ненависти), с другой» [38: с. 497], образуя все многообразие бытия. Что касается пятой стихии — эфира, то она понималась в основном как небесная, нетленная стихия, отличная от четырех земных.

Позднее, ко временам Аристотеля, стали выделять не только четыре стихии, но и четыре всеобщих качества: тепло, холод, сухость и влажность. Соединение тех и других дало восемь первоначал, по-разному варьируемых

в различных гностических школах. Об этом пишет, в частности, Ириной Лионский в своем сочинении «Об осмерице», где он критикует учение Валентина о восьми зонах, учение Секунда о четверице света и четверице тьмы и другие гностические концепции. О происхождении осмерицы Ириной, критикуя Маркосиана и его последователей, пишет следующее: «Сперва, говорят, произведены во образ вышней Четверицы четыре стихии: огонь, вода, земля и воздух; и если к ним присовокупить их действие, как то: тепло и холод, сухость и влажность, то они представляют точное изображение осмерицы» [11: с. 79]. Об этом же сообщается в «Ответах Афанасия Александрийского Антиоху», известных в древнерусском переводе уже в Киевской Руси (цитируется по списку XVII в.): «Четыре стихия ражает рекше теплое (θερμόν), и студеное (ψυχρόν), и сухое (υγρόν) и мокрое (ξηρόν)» [12: с. 81]. А в «Беседе трех святителей», привлекавшейся М. Соколовым по списку из сербского пергаменного сборника П.С. Сречковича конца XIII – начала XIV в., указывается, что Адам создан «от осми чести четырехъ съставъ» [29: с. 8].

Таким образом, выделение в апокрифе восьми частей, из которых был создан Адам, не является случайным и произвольным. Это подтверждается, во-первых, тем, что в разнообразных сюжетах на данную тему, распространенных в средневековой литературе, человеческое естество чаще всего связывается с четырьмя или восемью началами; во-вторых, прослеживается близость выделенных в античных и средневековых источниках природных субстратов, взаимопревращения и сочетания которых образуют сложное единство материального мира.

Анаксимен, выделивший в качестве первоосновы бытия «воздух», объясняет остальные «формы материи» его превращениями под влиянием тепла и холода. По истолкованию анаксименовой концепции Симплицием, воздушная первома́терия, «разрежаясь... становится огнем; сгущаясь же, она становится ветром, затем облаком, сгущаясь же еще более, «делается» водой, затем землей, потом камнями, «все» же прочее «возникает» из этих «веществ» [17: с. 52]. Фалес, выделявший в качестве первоосновы «воду», и Гераклит, отводивший подобную роль «огню» [13: с. 30], обосновывали их переход в другие стихии примерно по такой же схеме, включавшей в себя вышеперечисленные «основные материи»: «огонь», «воздух», «ветер», «облака», «воду», «землю» и «камни». В сравнении с нашим апокрифом точно совпадают взятые в качестве частей «огонь», «ветер», «облака», «камень»; «земля» упоминается как общее вещество — «взем земли горсть»; вместо воды в апокрифе указано «море», от которого происходит кровь; нет «воздуха», но добавлены «солнце» и «свет».

Человек, по единству макро- и микрокосма [8: с. 38–83], оказывался уменьшенным подобием мироздания, ибо тела людей «по своему существу сходны со вселенной» и «состоят из таких же по числу и сущности частей, как и мир» [17: с. 20]. Кости человека подобны камням, его плоть — земле, кровь — воде, дыхание — воздуху и т.д. Отсутствие полного совпадения восьми начал в античных источниках и средневековых памятниках вполне естественно, оно возникло

за многие века развития исходной концепции в различных исторических условиях. Это хорошо прослеживается при сравнении ряда средневековых текстов, в которых легенда о сотворении Адама дополнена новыми подробностями, довольно часто не совпадающими даже для близких друг другу произведений.

В «Беседе трех святителей», опубликованной А.Н. Пыпиным по рукописному сборнику XVII–XVIII вв., на вопрос: «От колких частей сотворен бысть Адам?» — дается от имени Василия Великого такой ответ: «От осми частей: 1) от земли тело; 2) от камня кости; 3) от Чермнаго моря кровь; 4) от солнца очи; 5) от облак мысль; 6) от востока дыхания власы; 7) от света дух; 8) сам Господь вдохнул ему душу и покори ему всяческая видимая и невидимая, в водах и в горах, на земли и по воздуху» [16: с. 169].

По списку «Беседы трех святителей» XVII в. из библиотеки Соловецкого монастыря, исследованному и изданному И.Я. Порфирьевым, имеем несколько иной вариант. На вопрос Григория Богослова о количестве «частей» или «ветров», привлеченных Творцом для создания Адама, следует ответ Василия Великого: от восьми. «Первая от земли тело, вторая от моря кровь, третья от солнца очи, четвертая от камня кости, пятое от облак мысли, шестое от огня теплоту, седмое от ветра дыхание, от света свет, дух бо сам Господь в него вдохну» [22: с. 386].

В близком по характеру к «Беседе трех святителей» памятнике «Питаня и отповеди» (на украинском языке) в Боршевицкой рукописи 1713 г. снова имеем некоторое расхождение при общем совпадении: «Питаня. От колко части Адам сотворен? Отповедь. От осми: 1 части од земли тело, 2 части <от> моря кров, 3 части од камене кости, 4 части од солнца очи, 5 части од облака мисли, 6 части од огня теплота, 7 части от ветра дыхание, 8 части од света бодрность. По сем сам вдихнув Г(оспо)дь дух свой с(вя)тый» [41: с. 18]. В переводном сочинении «Галиново на Иппократа» встречаемся с учением о четырех темпераментах вместе с учением о четырёх стихиях [9: с. 242–245].

Подобные примеры можно умножить. Они свидетельствуют о многообразии вариаций первоначальной концепции. При этом среди восьми пар связываемых вместе начал и их порождений обращает на себя внимание довольно устойчивое сочетание: «от облак — мысли». Правда, оно не везде присутствует, встречаются и другие истолкования. В британской рукописи X в. «Rituale ecclesiae dunelmensis» с облаком связывается «непостоянство ума» [21: с. 79]. В «Книге Еноха» по рукописи XVII в. «помысл» человека производится «от борзости аггельской и от облака» [42: с. 50]. Встречается высказывание о том, что не мысль, а кости происходят от облака. Например, в рукописном сборнике конца XV – начала XVI в. из Румянцевского собрания Иоанн Богослов, отвечая на вопрос Григория Богослова: «От колик части Адам создан?», сообщает: «...с(е)рдце от камени, тело от персти, кости от (о)блак...» [25]. А в болгарском «Разумнике» по рукописи XVI в. с облаком связывается разум, мысль же производится от ангельской быстроты, от смеха и плача человеческого: «...разумь его от облака... помысл его от брьзости аггелския, и от смеха и от плача» [10: с. 260].

В целом же связь мысли человека с облаком в сочинениях на сюжет сотворения Адама из восьми частей довольно устойчива. Она могла породить представление о мысли как о чем-то легком, подвижном, парящем. «Отсюда мысль человеческая не прикреплена к телу, а свободно поднимается к небу, особенно тогда, когда человек думает о высоком» [15: с. 124]. И выражение «летая умом под облакы» из «Слова о полку Игореве» наглядно отражает это представление о мысли как удивительной способности человека духовно устремляться всюду, куда влечет его пылливый разум. О таком понимании процесса мышления древнерусским человеком свидетельствует один небольшой фрагмент (из цитированной выше рукописи) под названием «О уме философ рече». Ум, «в главе бо ему сидящю», изображается как владыка тела, управляющий сердечными помыслами: «Ум бо бесплотн ес(ть), аще и умале теле, но обходит всю землю, и в н(е)б(е)сныя прилетая. Кима крилома прелетает на высоту, коим ли путем приходит? Преходит въздух, и облакы, и вся планиты звездныя; и видит соглядает разумныя ты доброты, и паки в теле обрящетьс(я)» [26].

Что касается привязывания мысли к облаку, то оно, скорее всего, имеет своим источником ветхозаветную традицию. Этот символический образ (как и учение о стихиях) почерпнут из переводной литературы, обогащавшей древнерусское мышление архетипами различного, нередко весьма древнего, происхождения.

В Библии облако неоднократно предстает как особый покров, окутывающий Бога, когда Он общается с людьми; указуя на Его присутствие, оно одновременно скрывает Его, ибо видеть Творца людям не дано. Об этом говорится в «Исходе», когда спасаемые израильтяне бежали из Египта: «Господь же шел пред ними днем в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы итти им и днем и ночью» [Исход: 13; 21]. В пустыне Син во время ропота богоизбранного народа «слава Господня явилась в облаке» [Исход: 16; 10]. При восшествии Моисея на гору Синай «сошел Господь в облаке, и остановился там близ него» [Исход: 34; 5]. При устройении скинии «покрыло облако скинию собрания, слава Господня наполнила скинию» [Исход: 40; 34]. Облако выступает как зримый символ связи Бога с людьми, как покров высшей мудрости и благодати, как посредник между небом и землей.

Этот символический образ проходит через всю Библию. Во «Второй книге Царств», в песне Давида описывается, как Господь, восседающий на престоле, «мраком покрыл Себя, как сению, сгустив воды облаков небесных» [2 Царств: 22; 12]. Елиуй в «Книге Иова» восхваляет могущество Вседержителя, который «повелевает свету блистать из облака Своего» [Иов: 37; 15]. В одной из наиболее символических частей Ветхого завета — «Книге пророка Даниила» — сообщается о явлении будущего мессии в облачном одеянии: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему» [Дан.: 7; 13].

В Новом завете образ облака в сакральном смысле встречается реже [Матф.: 26; 64]; [Деян.: 1; 9]; [Посл. Иуды: 12] и др., но в наиболее насыщенном пророчес-

скими символами Апокалипсисе он вновь предстает с прежней силой: «И взглянул я, и вот светлое облако, и на облаке сидит подобный Сыну Человеческому» [Апок.: 14; 14]. С облаком связана также сцена Преображения, описанная, например, в Евангелии от Луки: «Когда же он говорил это, явилось облако и осенило их; и устрашились, когда вошли в облако. И был из облака глас, глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный; Его слушайте» [Лук.: 9; 34–35].

Клубящееся облако как символ связи неба и земли, Бога и человека, истины и ее вопрошания — один из традиционных для средневековой культуры образов. Восседающим на облаке изображался в стеновых храмовых росписях Саваоф; из облака появлялся благословляющий перст в иконах и миниатюрах рукописей; облака окружают ангельский сонм взятых на небо праведников, все святые силы, что особенно впечатляюще выглядит в композиции Страшного суда. И в нашем апокрифе читаем: «...в той же д(е)нь г(оспод)ь на облацех судити всему миру... и воздаст комуждо по делом его» [24: с. 370].

Как сакральный символ, причастный вышней мудрости, облако порою связывается с Софией Премудростью и Параклитом, духом Истины и Утешителем. В «Службе Софии» находим такие слова: «Бог премудростию своею землю основа, уготова же небеса мудростию. Положи облак во одеяние, и составив свет утренний, вратницы же адовы тоя видевшие убояшася» [34: с. 8]. Максим Грек, в творчестве которого тема Параклита занимает особое место, говорит об остужении страстей «облаком Параклитовым» [30: с. 150].

С Максимом Греком связан перевод Толковой Псалтыри, где содержится построчное символическое истолкование всех 150 псалмов. В истолковании слов из 17-го псалма «Темна вода во облацех воздушных, ото облистания пред ним облацы приидоша» обнаруживаем следующие интерпретации. «“Исихиево (и Афонасииво)”: Облацы же пророцы глаголются, яко имеюще действия духа, их же вода темна сиречь неявна, прежде Спасова пришествия бываше». «„Кириллово”»: Облацы же, яко же мню, гл(аголе)т сими с(вя)тых ап(о)с(то)л и евангелист, иже по подобию облак еже с небесе низпосылающе слово, всю аки напаяют поднебесную, и плодовицу сотворяют» [27].

В данных интерпретациях с облаком сравниваются мудрейшие из людей, причастные духовной благодати, — пророки, апостолы, евангелисты. Как божественную влагу несут они в себе истинное учение, которое благодатным дождем льется с небес на землю, просвещая души людей. Христос при этом сравнивается с блистающей молнией, озаряющей всю Вселенную. В истолковании Дидима: «...до сих облак истинна блистает тем душам, вливающе слово духовное аки дождь неземный, но воздушный суть» [27: л. 148]. Идея о том, что «облацы суть проповедатели б(о)ж(е)с(т)венаго слова», содержится в истолковании того же 17-го псалма Кассиодором в Толковой Псалтыри Брунона Вюрцбургского, переведенной Дмитрием Герасимовым [28: с. 85–85].

С облаком связывались не только мысль и благодать, но порою и сам разум, как это видно по списку «Измарагда» XVI в.: «...мысль ему даде от скорости анг(е)лския ...разум его от облака» [32: с. 448]. Представление о том,

что высшее, словесное, разумное начало в человеке связано с горним миром посредством облака, в некоторой степени дожило до Нового времени, но преимущественно в тех социальных кругах, которые ориентировались на средневековые источники. Например, духоборы в XIX в., имевшие близкое к апокрифической легенде представление о сотворении человека, считали, что «...тело в человеке от земли, кости от камня, жилы от кореня, кровь от воды, волосы от травы, мысль от ветра, благодать от облака» [31: с. 31].

Однако мысль человеческая связывалась с облаком не только в связи с понятием «вышнего», «горнего», удаленного от земли. Облако порою служило символом текучести, неустойчивости, изменчивости мятущейся человеческой души. В сербском «Разумнике» по списку XV в. мудрость человека связывается с солнцем, а его непостоянство — с облаком: «...аще ес(ть) от с(о)лнца семе, то будеть мудрь умень; аще ли ес(ть) от облака семе, то прельстиво...» [32: с. 444].

Более ярко эта идея выражена в «Свитке Иерусалимском», записанном П.А. Бессоновым на основе устного сказания в XIX в. и близком по содержанию знаменитой «Голубиной книге». В перечислении «частей» согласно ветхозаветному апокрифу обращает на себя внимание сравнение мыслей человеческих с облаками (во множественном числе), увлекаемыми воздушной стихией:

Как обольци ходють на небеси, ветром и ненастьем,
Такожда в человеке ходють мысли худья и добрья;
От добраго разума душа воскресаеть,
От худаго разума душа погибаеть;
За добрым пошол, — добро и будет,
За худым пошол, — пропал во веки [3: с. 73].

В данной интерпретации проступает более натуралистическое, нежели сакральное, истолкование связи «мысль – облако». И здесь дело, пожалуй, не столько в преобладании элементов обыденного сознания у представителей простонародья — «калик перехожих», сколько в постепенном тускнении некогда ярко сиявших средневековых символов в секуляризованной культуре Нового времени. Символический способ глубокомысленного истолкования бытия постепенно уступал место рациональному его анализу, таинственные символы превращались в рассудочные аллегории, в чисто художественные метафоры и олицетворения.

В заключение для полноты картины следует сказать, что в канонических и апокрифических источниках наряду с символическим истолкованием облака часто встречаются другие интерпретации его как многозначного образа, да и само слово «облако» в средневековой литературе представлено весьма полисемантически: в различных контекстах оно используется от явно эмпирического описания природных явлений до попыток иносказательного выражения сокровенных тайн бытия [4: с. 282].

Рассмотрение лишь нескольких строк «Сказания» убедительно показывает, насколько насыщен глубокими образами и символами этот памятник, несущий

в себе синтез «мудрости Библии и мудрости Афин». Заслуживают внимания также содержащиеся в нем символические истолкования имени Адама; семи дней его пребывания в раю, прообразующих жизнь человека и всю историю человечества; сотворенных дьяволом семидесяти недугов и другие зашифрованные во внешне незатейливую форму народного предания глубокие символические образы средневекового сознания [18: с. 46–57]. Подобные апокрифы наряду с разнообразным воздействием на читательскую среду служили формированию своеобразного «онтологического и морального беспокойства» [40: с. 75], порождали интерес к смыслу человеческого существования, к тайнам бытия.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1977. – 318 с.
2. *Асмус В.Ф.* История античной философии / В.Ф. Асмус. – М.: Высшая школа, 1965. – 320 с.
3. *Бессонов П.А.* Калики переходящие // Сборник стихов и исследование П. Бессонова / П.А. Бессонов. – Ч. 2, вып. 6. – М.: Тип. Семена, 1863. – 938 с.
4. Библейский энциклопедический словарь / Пер. со швед.; сост. Э. Нюстрем; под ред. И.С. Свенсона. – Торонто: Миров. Христиан. миссия, 1986. – XI, 517 с.
5. *Востоков А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцева музея / А.Х. Востоков. – СПб.: Имп. Акад. наук, 1842. IV, 900, 3 с.
6. *Георгиев Э.* Литература на изострени борби в средновековна България / Э. Георгиев. – София, 1966. – 322 с.
7. *Гудзий Н.К.* История древней русской литературы / Н.К. Гудзий. – М.: Учпедгиз, 1938. – 452 с.
8. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
9. *Змеев Л.Ф.* Русские учебники: Исследование в области нашей древней учебной письменности / Л.Ф. Змеев. – СПб.: Общество любителей древней письменности, 1895. – 274 с.
10. *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди / Й. Иванов. – София, 1925.
11. *Лионский Иринеи.* Против ересей / Иринеи Лионский; пер. с лат. П.А. Преображенского. – М., 1868.
12. *Карпов А.П.* Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки / А.П. Карпов. – Казань: Тип. Имп. ун-та, 1877. – 285 с.
13. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу / Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.
14. Кириллова книга. – М., 1644. – Л. 7 об. второй пагинации.
15. *Лихачев Д.С.* Монументально-исторический стиль древнерусских литератур / Д.С. Лихачев // Славянские литературы. VIII Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. Загреб-Любляна. Сентябрь 1978 / Редкол.: акад. М.П. Алексеев и др. – М., 1978. – 519 с.
16. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. – Вып. 3. – СПб., 1862. – 180 с.

17. *Маковельский А.* Досократики / А.О. Маковельский. – Ч. 1: Доэлеатовский период. – Казань, 1914. – 211 с.
18. Мещерская Е.Н. Апокрифы / Е.Н. Мещерская, М.В. Рождественская, А.А. Турилов // Православная энциклопедия. – Т. III / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церков.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2001. – 751 с.
19. *Мещерский Н.А.* Апокрифы в древней славяно-русской письменности (ветхозаветные апокрифы) / Н.А. Мещерский // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. – Вып. 2, ч. 1. – М., 1976.
20. *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы / В.В. Мильков. – СПб.: Изд-во Христ. гуманитар. ин-та, 1999. – 894 с.
21. *Мочульский В.Н.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге / В.Н. Мочульский. – Варшава: тип. М. Земкевича, 1887. – 256 с.
22. *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. – Т. 52. № 4. – СПб., 1890.
23. *Пытин А.Н.* 1) Легенды и апокрифы в древней русской письменности / А.Н. Пытин // Вестник. Европы. – СПб., 1894, март. – С. 304–305; 2) История русской литературы. – 2-е изд. – Т. 1: Древняя письменность. – СПб., 1902. – С. 425–426.
24. РГБ, ф. 256, собр. Румянцева, № 370, л. 165 об – 166.
25. РГБ, ф. 264, Румянцевское собр., № 358, л. 281.
26. РГБ, Румянцевское собр., № 358, л. 276–276 об.
27. Рукопись конца XVI в. – ГИМ, Синодальное собр., № 156, л. 147–147 об.
28. Рукопись XVII в. – ГИМ, Синодальное собр., № 305, л. 85–85 об.
29. *Соколов М.И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе / М.И. Соколов. – Вып. 1–5. – М.: Унив. тип., 1888. – 211 с.
30. Сочинения преподобного Максима Грека. – Ч. 2. – Казань, 1860.
31. *Сумцов Н.Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен / Н.Ф. Сумцов. – Киев: тип. А. Давиденко, аренд. Л. Штаммом, 1888. – 161 с.
32. *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы / Н.С. Тихонравов. – Т. 2. – М.: Унив. тип., 1863.
33. *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. О гностицизме как социально-культурном явлении и его современных интерпретациях / М.К. Трофимова. – М.: Наука, 1979. – 215 с.
34. Флоренский П. Служба Софии Премудрости Божией / П. Флоренский // Богословский вестник. – Сергиев Посад, 1912. – № 2.
35. Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII веков / Сост. Н.К. Гудзий. – 8-е изд. – М., 1973. – С. 91–92.
36. Хрестоматия: Древняя русская литература / Сост. А.Л. Жовтис. – 2-е изд., испр. и доп. – Коммент. А.Л. Жовтиса и Н.К. Савченко. – М.: Высш. школа, 1966. – С. 82–84.
37. Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. // Сборник преподобного Кирилла Белозерского / Отв. ред. Г.М. Прохоров. – СПб., 2003.
38. *Cahn C.H.* Empedocles / C.H. Cahn // The Encyclopedia of Philosophy. – V. 2. – New York; London, 1967. – 67 p.
39. *Emminger A.* Die vorsokratischen Philosophen nach den Berichten des Aristoteles / A. Emminger. – Wurzburg, 1878.

40. *Naumov A.E.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoslowianskiej / A.E. Naumov. – Wrocław etc., 1976.
41. *Франко І.* Апокрифи і легенди з українських рукописів: Апокрифи есхатологічні / І. Франко. – Т. 4. – Львів, 1906.
42. *Франко І.* Апокрифи і легенди з українських рукописів: Апокрифи старозавітні / І. Франко. – Т. 1. – Львів, 1896.

Literatura

1. *Averincev S.S.* Poe'tika rannevizantijskoj literatury' / S.S. Averincev. – M.: Nauka, 1977. – 318 s.
2. *Asmus V.F.* Istoriya antichnoj filosofii / V.F. Asmus. – M.: Vy'sshaya shkola, 1965. – 320 s.
3. *Bessonov P.A.* Kaliki perexozhie / P.A. Bessonov // Sbornik stixov i issledovanie P. Bessonova. – Ch. 2. Vy'p. 6. – M.: Tip. Semena, 1863. – 938 s.
4. Biblejskij e'nciklopedicheskij slovar' / Sost. E'. Nyustrem; per. so shved. pod.; red. I.S. Svensona. – Toronto: Mirov. Xristian. missiya, 1986. – XI, 517 s.
5. *Vostokov A.X.* Opisanie russkix i slovenskix rukopisej Rumjancevskogo muzeuma / A.X. Vostokov. – SPb.: Imp. Akad. nauk, 1842. – IV, 900, 3 s.
6. *Georgiev E'.* Literatura na izostreni borbi v srednevekovna B'lgariya / E'. Georgiev. – Sofiya, 1966. – 322 s.
7. *Gudzij N.K.* Istoriya drevnej russkoj literatury' / N.K. Gudzij. – M.: Uchpedgiz, 1938. – 452 s.
8. *Gurevich A.Ya.* Kategorii srednevekovoj kul'tury' / A.Ya. Gurevich. – M.: Iskusstvo, 1972. – 318 s.
9. *Zmeev L.F.* Russkie vrachebniki: Issledovanie v oblasti nashej drevnej vrachebnoj pis'mennosti / L.F. Zmeev. – SPb.: Obshhestvo lyubitelej drevnej pis'mennosti, 1895. – 274 s.
10. *Ivanov J.* Bogomilski knigi i legendi / J. Ivanov. – Sofiya, 1925.
11. Lionskij Irinej. Protiv eresej / Irinej Lionskij; per. s lat. P.A. Preobrazhenskogo. – M., 1868.
12. *Karpov A.* Azbukovniki ili alfavitny' inostranny'x rechej po spiskam Soloveckoj biblioteki / A.P. Karpov. – Kazan': Tip. Imp. un-ta, 1877. – 285 s.
13. *Kessidi F.X.* Ot mifa k logosu / F.X. Kessidi. – M.: My'sl', 1972. – 312 s.
14. Kirillova kniga. – M., 1644. – L. 7 ob. vtoroj paginacii.
15. *Lixachev D.S.* Monumental'no-istoricheskij stil' drevnerusskix literatur // Slavyanskije literatury'. VIII. Mezhdunarodny'j s'ezd slavistov: Doklady' sovetskoj delegacii. Zagreb-Lyublyana. Sentyabr' 1978 / Redkol.: akad. M.P. Alekseev i dr. – M., 1978. – 519 s.
16. Lozhny'e i otrechenny'e knigi russkoj stariny', sobranny'e A.N. Py'piny'm // Pamyatniki starinnoj russkoj literatury', izdavaemy'e G. Kushelevy'm-Bezborodko. – Vy'p. 3. – SPb., 1862. – 180 s.
17. *Makovel'skij A.* Dosokratiki / A.O. Makovel'skij. – Ch. 1: Doe'leatovskij period – Kazan', 1914. – 211 s.
18. *Meshherskaya E.N.* Apokrifny' / E.N. Meshherskaya, M.V. Rozhdestvenskaya, A.A. Turilov // Pravoslavnaya e'nciklopediya / Pod obshh. red. Patriarxa Moskovskogo i vseya Rusi Aleksiya II. – T. III. – M.: Cerkov.-nauch. centr «Pravoslavnaya e'nciklopediya», 2001. – 751 s.

19. *Meshherskij N.A.* Apokrify' v drevnej slavyano-russkoj pis'men-nosti (vetxozavetny'e apokrify') / E.N. Meshherskaya // Metodicheskie rekomendacii po opisaniyu slavyano-russkix rukopisej dlya Svodnogo kataloga rukopisej, xraryashhixsya v SSSR. – Vy'p. 2. Ch. 1. – M., 1976.
20. *Mil'kov V.V.* Drevnerusskie apokrify' / V.V. Mil'kov. – SPb.: Izd-vo Xrist. gumanit. in-ta, 1999. – 894 s.
21. *Mochul'skij V.N.* Istoriko-literaturny'j analiz stixa o Golubinoj knige / V.N. Mochul'skij. – Varshava: tip. M. Zemkevicha, 1887. – 256 s.
22. *Porfir'ev I.Ya.* Apokrificheskie skazaniya o novozavetny'x licax i soby'tiyax po rukopisyam Soloveckoj biblioteki / I.Ya. Porfir'ev // Sbornik Otdeleniya russkogo yazy'kami slovesnosti Akademii nauk. – T. 52. № 4. – SPb., 1890.
23. *Pu'pin A. N.* 1) Legendy' i apokrify' v drevnej russkoj pis'mennosti // Vestnik. Evropy'. SPb., 1894, mart. – S. 304–305; 2) Istoriya russkoj literatury'. – 2-e izd. – T. 1: Drevnyaya pis'mennost'. – SPb., 1902.
24. RGB, f. 256, sobr. Rumyanceva, № 370, l. 147–148.
25. RGB, f. 264, Rumyancevskoe sobr., № 358, l. 281.
26. RGB, Rumyancevskoe sobr., № 358, l. 276–276 ob.
27. Rukopis' konca XVI v. – GIM, Sinodal'noe sobr., № 156, l. 147–147 ob.
28. Rukopis' XVII v. – GIM, Sinodal'noe sobr., № 305, l. 85–85 ob.
29. *Sokolov M.I.* Materialy' i zametki po starinnoj slavyanskoj literature / M.I. Sokolov. – Vy'p. 1–5. – M.: Univ. tip., 1888. – 211 s.
30. Sochineniya prepodobnogo Maksima Greka. – Ch. 2. – Kazan', 1860.
31. *Sumcov N.F.* Oчерки istorii yuzhnorusskix apokrificheskix skazanij i pesen / N.F. Sumcov. – Kiev: tip. A. Davidenko, arend. L. Shtammom, 1888. – 161 s.
32. *Tixonravov N.S.* Pamyatniki otrechennoj russkoj literatury' / N.S. Tixonravov. – T. 2. – M.: Univ. tip., 1863.
33. *Trofimova M.K.* Istoriko-filosofskie voprosy' gnosticizma / M.K. Trofimova // O gnosticizme kak social'no-kul'turnom yavlenii i ego sovremenny'x interpretaciyax. – M.: Nauka, 1979. – 215 s.
34. *Florenskij P.* Sluzhba Sofii Premudrosti Bozhiej / P. Florenskij // Bogoslovskij vestnik. – Sergiev Posad, 1912. – № 2.
35. Xrestomatiya po drevnej russkoj literature XI–XVII vekov / Sost. N.K. Gudzij. – 8-e izd. – M., 1973. – S. 91–92.
36. Drevnyaya russkaya literatura: xrestomatiya / Sost. A. L. Zhovtis. – 2-e izd., ispr. i dop. – Komment. A.L. Zhovtisa i N.K. Savchenko. – M.: Vy'ssh. shkola, 1966. – S. 82–84.
37. E'nciklopediya russkogo igumena XIV–XV vv. // Sbornik prepodobnogo Kirilla Be-lozerskogo / Otv. red. G.M. Proxorov. – SPb., 2003.
38. *Cahn C.H.* Empedocles / C.H. Cahn // The Encyclopedia of Philosophy. – V. 2. – New York; London, 1967. – 67 p.
39. *Emminger A.* Die vorsokratischen Philosophen nach den Berichten des Aristoteles / A. Emminger. – Wurzburg, 1878.
40. *Naumov A. E.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoslowianskiej / A. E. Naumov. – Wroclaw etc., 1976.
41. *Франко І.* Апокрифи і легенди з українських рукописів: Апокрифи есхатологічні. – Т. 4. – / І. Франко. – Львів, 1906.
42. *Франко І.* Апокрифи і легенди з українських рукописів: Апокрифи старозавітні / І. Франко. – Т. 1. – Львів, 1896.

Gromov, Mikhail N.

Natural Philosophical Ideas in Ancient Russian Written Language Works

The before-Peter-the-Great period of the development of Russian philosophical thinking is receiving more and more credit as the beginning of its history. The problem, however, lies in the fact that philosophical ideas, concepts of Ancient Russian wisdom are not registered in the professional philosophical literature, but in other different sources, which is the core of Russian Medieval philosophy.

Key-words: apocrypha, chronicle, agiography, epistolary genre, teaching genre, natural philosophical ideas, ideas on the nature of man, semiotic discourse.

О.А. Сергеева

Теории и практика межцивилизационного взаимодействия: концепция современного Китая

Вторая половина двадцатого века прошла в условиях холодной войны (хотя сама теория холодной войны сформировалась еще в Древнем Китае). Что придёт ей на смену, каков будет тип противостояния в XXI веке, какая политическая концепция мироустройства будет доминировать в мире, есть ли альтернатива либерально-демократической теории и практике? Ответ зависит от того, может ли альтернативная теория сформироваться на базе социокультурной традиции какой-либо из незападных цивилизаций и какие предпосылки этого существуют сегодня. Этим вопросам посвящена статья.

Ключевые слова: межцивилизационное взаимодействие, структурные изменения, историческая новация, универсалистские идеологии, холодная война, теория «гармоничного общества», теория «гармоничного мира», теория мироустройства, умеренный авторитаризм, патерналистский авторитаризм, социальная гармония.

Движение мира в сторону политического и экономического либерализма оказалось иллюзией 90-х годов, охватившей западный мир. Ещё недавно Ф. Фукуяма писал о полном отсутствии непротиворечивых теоретических альтернатив либеральной демократии [14]. С точки зрения американского аналитика Роберта Кейгана автократическая форма правления с тех пор в Китае, России только укрепилась [5]. Ряд стран повернулись от несовершенного либерализма к автократии при очевидном одобрении населения своих стран, так как автократия позволяет более эффективно обеспечивать порядок, стабильность и шансы на процветание в условиях догоняющей модернизации. Сильная власть для народа предпочтительней хаоса и коллапса. Западный мир, ожидавший «конца истории» и полной либерализации в бывших соцстранах, в таких условиях заявляет, что вынужден бороться против автократии, исламской теократии за либерализм и демократию во всём мире всеми доступными ему средствами. В связи с этим остро встаёт вопрос о выработке международных норм поведения, международной нормативной системы. Сегодня у крупнейших мировых держав нет общих политических принципов и общей морали, поэтому консенсуса по ключевым проблемам достигнуть практически невозможно. Наступил кризис взаимопонимания. Североатлантический блок доминирует в военной и экономической областях, но тенденции мирового развития явно склоняются в сторону усиления роли государственного влияния на экономику, автократии. Надежды

возлагаются на исход мирового экономического кризиса, который и приведёт к новой конфигурации на мировой арене. Потери от кризиса не могут пройти бесследно, без значительных структурных изменений. Современный мировой кризис требует и коррекции в идеологическом обеспечении процессов межгосударственного, межкультурного взаимодействия. Кризис стал проверкой на прочность моделей экономического развития. И, к удивлению многих, экономика, построенная на либеральных принципах показала очень плохой результат, а кентаврические (синтез свободного рынка и государственного управления) экономики Китая и Индии, не смотря на кризис, демонстрируют очень высокий рост. Вполне реальным для Китая может стать рост в 8%, а Индии 6% за 2009 год, в то время как экономики многих европейских государств закончат год с минусовыми показателями. Промышленное производство в России вообще составляет лишь около 61% от производства 1990 года в сфере промышленного производства; в сфере строительства, геологоразведки, сельскохозяйственного производства также не достигнут уровень советского периода. Всё это заставляет по-новому взглянуть на реформы 90-х годов.

Основное противостояние в мире, с точки зрения западных специалистов, проходит по линии либерально-демократических стран и автократий разных вариантов. Противостояние между Западом и быстро набирающими экономическую мощь государствами находится, на первый взгляд, в экономической сфере. Запад требует либерализации экономики и широкого доступа иностранцев к ключевым отраслям: к банковской сфере, сфере страхования, сырьевому сектору и т.д. Одновременно Запад настаивает на распространении западных политических эталонов на весь мир.

Исторической новацией момента является то, что активную роль в сегодняшней глобализации начинают играть страны, не относящиеся к западной цивилизации. Если цивилизации с универсалистскими идеологиями конфликтуют напрямую, сражаясь за лидерство (это характерно и для светских идеологий, таких как марксизм), то страны с неуниверсалистской идеологией делают это опосредованно, сначала устанавливая лидерство региональное и избегая прямых конфликтов с доминирующей цивилизацией практически до полного уравнивания сил. Стратегия и тактика Китая и Индии говорят именно о такой политике.

Китай взял курс на интеграцию в мировое хозяйство и извлечение максимальной выгоды из участия в глобализации. Успех китайской модели показал миру, что возможен иной, незападный, путь к процветанию. Китай смог обеспечить грандиозный экономический рост, один из самых быстрых в истории, что сделало китайские реформы популярными в мире.

Российское общественное мнение испытало некий шок, когда на исторической магистрали Россию обошёл Китай. За два десятилетия вчерашний младший брат вдруг стал старшим. Принципиально изменилась структура товарооборота: так, доля машинотехнической продукции в российском экспорте в КНР в первом полугодии 2007 года составила лишь 1,3%, в то время как в китайском экспорте наряду с текстильной продукцией — 27,2%, все больше

становится электроники и машинотехнической продукции — 25% [7: с. 72]. Россия из былого поставщика высокотехнологичной продукции стала сырьевым придатком теперь уже не только Европы, но и Китая, — страны, которую недавно превосходила по научным, техническим и производственным параметрам. Сложившаяся ситуация ставит важные теоретические проблемы, среди них — поиск адекватной концепции исторического развития. Сравнительный анализ российских и китайских реформ, происходивших при отказе от марксистской идеологии в России и при её сохранении в Китае, по новому ставит вопрос о роли идеологии, культуры и ценностно-нормативной системы в развитии и функционировании обществ.

Наиболее значительными событиями XX века останутся революции и войны. Причем, в теории и практике международных отношений второй половины XX века ключевую роль сыграла **холодная война**.

Теория «**холодной войны**», применённая на практике в XX веке, была сформулирована основоположником школы военного искусства Сунь-цзы еще в 6 веке до н.э. Сунь-цзы говорил, что «лучшее из лучшего — покорить чужую армию не сражаясь» [10: с. 82].

Известный американский исследователь Китая С. Гриффит в комментариях к текстам Сунь-цзы пишет, что главным для Сунь-цзы было не изобретение стратегий для боевых действий, а создание руководства для правителей по ниспровержению государств, не обагрив кровью мечей. Это умение вести войны умов. Роль интеллектуальных факторов при столкновении интересов гораздо больше, чем физических. Главная цель стратегии Сунь-цзы — захват противника почти без физического ущерба для обеих сторон. Главная задача состоит в том, чтобы противник стал обезоруженным, уязвленным, дезорганизованным. Для этого предварительно надо организовать, выражаясь современным языком, «пятую колонну» в его рядах. Эффективнее тратить деньги на подкуп «пятой колонны», чем их тратить на открытые боевые действия со многими жертвами. Трактат Сунь-цзы пользовался огромным признанием в Китае, Японии, Корее, Монголии во времена Чингиз-хана, в государстве Тимура. Не случайно в китайской народной мифологии Сунь-цзы почитался как бог войны. Древнекитайский автор намного опередил время, определив стратегию будущих межгосударственных и межцивилизационных конфликтов, показал роль идей, эмоций, предпочтений, человеческих слабостей и пороков в решении вопросов власти и доминирования. Он показал, что гораздо выгоднее воздействовать на противоположную сторону не уничтожая её, а подчиняя её себе, с тем, чтобы потом использовать в своих интересах.

В «Почуении владыкам», приписываемом аль-Маварди [9: с. 287–288], говорится о предпочтении хитрости силе. «Мир — одна из войн». «Война — путь обмана» — говорил пророк Мухаммед. Когда арабские мыслители отождествляли разум и хитрость, то речь идёт не о примитивной хитрости и коварстве. Хитрости требуют философского видения проблем и высшего математического расчёта, таланта непрямого воздействия на противника, это путь гуманизма в делах

войны — пишет в своих комментариях Б.С. Ерасов [9: с. 290]. Не употребляя термина «холодная война» арабские мыслители говорили об альтернативных войнам путях получения победы и господства над противником.

XX век дал впечатляющий пример альтернативного идеологического, экономического противостояния двух систем. На сегодняшний день существуют разные подходы к интерпретации и анализу «холодной войны» второй половины XX века.

Для русского писателя и ученого А. Зиновьева холодная война стала ответной реакцией на угрозу мирового коммунизма в послевоенное время. Эта угроза проявлялась в усилении роли коммунистических партий в Западной Европе, в превращении СССР во вторую сверхдержаву планеты. Победа СССР над Германией сократила возможности Запада в отношении колонизации планеты, именно эта тенденция прослеживалась в довоенный период. Холодная война охватила все сферы жизни человечества: экономику, политику, дипломатию, идеологию, пропаганду, культуру, спорт, туризм. В отличие от холодных войн предыдущего периода это была война нового типа, носящая всеобъемлющий, то есть глобальный, характер. Война «облекалась в идеологическую фразеологию освобождения народов от ига коммунизма, помощи в овладении западными ценностями, борьбы за мир и дружбу между народами, за демократические свободы и права человека» [2: с. 377]. Холодная война и победа в ней Запада не означает победу одной социальной системы над другой, капитализма над коммунизмом. Это была победа одного государства над другим. «Коммунизм стал объектом атаки со стороны Запада, поскольку сопротивляющийся Западу и отчасти атакующий его мир принял коммунистическую форму» [2: с. 378]. «На Западе гораздо больший страх вызывали... достоинства, а не ужасы коммунизма. Западу еще только предстояло сражаться за многое такое, что в советской России было реальностью, несмотря на чудовищно неблагоприятные исторические условия» [2: с. 374].

Холодную войну массовое сознание воспринимало прежде всего как войну идеологий. Для многих окончание холодной войны воспринималось как уход в прошлое конкурирующих идеологий, социально-политических концепций мироустройства. Сегодня становится очевидным, что это не так, обновлённые и совсем новые альтернативные концепции вступают в схватку за доминирование и практическую реализацию.

Борьбу коммунизма и капитализма, с точки зрения Р. Кейгана [5: с. 32–33], можно рассматривать как частный случай противостояния между либерализмом и автократией, насчитывающий 200 лет. Поэтому с отказом России от социалистической системы, от коммунистической идеологии ничего принципиально в её отношениях с Западом измениться не может. С его точки зрения коммунизм оказывается лишь частным случаем автократии. Поэтому смерть коммунизма не кладёт конец разногласиям по поводу правильной формы правления. Политологи вырабатывают новые термины и теории, предназначенные для характеристики современных форм правления в посткоммунистических

странах, к примеру «патрональное президентство» [15] в России и республиках Средней Азии или патерналистский авторитаризм в Китае, строящем социализм с китайской спецификой и т.д.

Ответной реакцией на такую позицию западных стран со стороны незападных стран, принадлежащих к классическим цивилизациям, становится поиск альтернатив западному идеологическому универсализму.

Основной вопрос состоит в следующем: поиск мирового консенсуса возможен на платформе ценностей какой цивилизации? До сегодняшнего дня он ведётся на основе ценностей западного мира.

Глобализация XX века шла под лозунгом вестернизации. В современном мире наследники уникальных культурно-цивилизационных традиций позиционируют себя в мире как представителей равноценных в культурно-ценностном аспекте цивилизаций, ничем не уступающих западной. Развитие глобального рынка в последнее время сочетается с разработкой обновлённых национальных идей, таких как китайская концепция «гармоничного общества и гармоничного мира», или российская — «суверенной демократии». Наряду с социально-экономической концепцией «Вашингтонского консенсуса», предлагаемого администрацией США и международными организациями, где роль США является доминирующей (Всемирный банк, Международный валютный фонд) существует концепция «Пекинского консенсуса», под которой понимается концепция социально-экономического развития, реализуемая в Китае. Обе эти концепции по-разному определяют основы внешней политики и международных отношений. Всё чаще звучит требование от представителей иных цивилизаций рассматривать ценности либеральной демократии как ценности западного мира, а не как универсальные. Несходство ценностей рассматривается как *важный элемент цивилизационного многообразия* наряду с культурным многообразием.

Идеологическое противостояние в XXI веке, несмотря на все надежды предыдущего десятилетия, не исчезло, а приобрело более выраженный цивилизационный характер (ценностно-культурный, в противовес политико-экономическому противостоянию эпохи холодной войны). Особенности современного идеологического противостояния со стороны Запада — создание теорий «китайской угрозы», «российской угрозы», «исламской угрозы», «китайского краха», «российского краха» и т.д. и их активная пропаганда в средствах массовой информации. Ответной реакцией стало создание концепций противоположной направленности. На массивную идеологическую реакцию способны только страны с достаточными материальными ресурсами, способными финансировать кропотливую работу научных институтов: исторических, философских, политических, экономических.

Формирование теории «гармоничного общества» и «гармоничного мира»¹, предложенная китайскими теоретиками, говорит о том, что в новом тысячелетии Китай переходит от оборонительной тактики, построенной на осуждении

¹ Ху Цзиньгао впервые выдвинул стратегическую идею гармоничного мира 28 мая 2003 г., выступая с речью в МГИМО во время визита в Россию.

иностранных происков, к активной пропаганде китайских ценностей и достижений, к созданию привлекательного имиджа страны за рубежом. Обе концепции строятся на основе конфуцианства с той лишь разницей, что теория гармоничного общества рассчитана на внутреннее развитие Китая, теория «гармоничного мира» — на внешнее, международное сотрудничество. Гармоничное общество характеризуется следующими нормативными характеристиками: демократия и власть закона, что характерно для западной нормативности, но одновременно равенство и справедливость, стабильность и порядок, гармония между человеком и природой. Теория гармоничного общества стала следующим этапом в развитии китайского общества после реализации реформ Дэн Сяопина. Но и он опирался на конфуцианские принципы. Считал, что прежде чем достичь великого равенства, «великого единения», первым этапом должно стать «малое благосостояние» [11: с. 69–71]. Тем самым допускалось существование неравенства и частной собственности на определённом этапе строительства китайского социализма. В Китае не просто соединили конфуцианскую и социалистическую терминологию, а переработали марксизм (заимствованную идеологию) в традиции цивилизационной конфуцианской идеологии.

Теория «гармоничного мира» предлагается мировому содружеству как теория глобального мироустройства будущего. В основе концепции лежат гуманистические ценности традиционной конфуцианской мысли, где гармония является главной мировоззренческой категорией. Китай предлагает создать «гармоничный мир совместного процветания»¹ как альтернативу либерально-демократическому. Китай пытается связать гармоничные ценности конфуцианской традиции и внешнюю политику своей страны. Другой базовый посыл этой теории — сильный и могучий Китай не только не нанесёт ущерба другим странам, но и сулит выгоду всему человечеству. Китай в ноябре 2009 года отказался от американской идеи «Джи 2» — доминирования в мире двух государств. Сегодня, в условиях мирового кризиса, Китай старается выполнять роль локомотива азиатской экономики, сделать свой успех основой успешного развития региона и тем самым подтвердить миролюбивый характер своего возвышения.

В своё время аналогичная попытка вывести традиционные ценности своей цивилизации в область внешней политики была предпринята в Индии. Из индийской теории «непротивления злу насилием» родилось движение Неприсоединения, где ведущую роль играла Индия, и политика этого движения была вполне успешной на протяжении всего периода «холодной войны».

Китайская теория «гармоничного мира» в качестве базовых принципов рассматривает значение социальной гармонии и взаимной помощи, как обуславливающие международное единство, использование достижений других цивилизаций для продвижения к миру, развитию и сотрудничеству. Подтверждением теории гармоничного мира Китай рассматривает и свою историю, в которой он в большинстве случаев оборонялся, а не выступал в роли захватчика чужих территорий, что его выгодно отличает от Запада.

¹ Из выступления председателя КНР Ху Цзиньтао в сентябре 2005 года на праздновании 60-летия ООН.

Теория «гармоничного мира» не приемлет унилатеризм, гегемонизм, управление мира из одного центра, исходит из того, что проблемы конкретного государства могут решаться только путём международного сотрудничества, базируется на древней теории «Великого единения» [6: с. 100], утопичной по своему характеру, но хорошо справляющейся с задачей формирования идеала, который, как показала история, должен быть выше реальности.

Теория гармоничного мира как идеология международных отношений акцент делает на справедливом мировом политико-экономическом порядке как основе реализации в мире долгосрочного и всеобщего процветания. Гармоничный мир должен быть миром многообразия, терпимости, доверия, сотрудничества, взаимопомощи, устойчивого развития, а не диктата одних стран по отношению к другим. Такая политика проводится в странах АСЕАН и между странами АСЕАН и Китаем.

Китайский (конфуцианский) принцип «единство без унификаций» и православный принцип единосущности, нераздельности, неслиянности, сформулированный ещё в византийскую эпоху, не являются взаимоисключающими. «В контексте современной внешней политики КНР реализация древнекитайского идеала «единства без унификации» [8: с. 396–398] означает, что в международных отношениях, в том числе и в отношениях с США, Китай будет стремиться к единству через «разномыслие», для него неприемлемо подчинение западным ценностям, он останется на позициях традиционных ценностей своей цивилизации, но не настаивает на навязывании западной цивилизации своих ценностей и этот принцип считает основой международной политики. Единство не может быть достигнуто путём подчинения. В современной международной политике Китай демонстрирует принцип невмешательства во внутренние дела суверенных государств, уважение к многообразию путей развития. Эта идея созвучна представителям иных цивилизационных систем, кроме Запада. Общими интересами всего человечества не могут быть единые формы хозяйственной и культурной деятельности, общими могут быть только сотрудничество ради взаимной выгоды, толерантность и открытость, а универсальной формой взаимодействия — диалог и консультации. Китай начинает говорить с Западом от лица иных цивилизаций, как бы беря на себя функцию выразителя их интересов с молчаливого согласия этих стран, недовольных западным политическим, экономическим и культурным диктатом.

Запад вершил и вершит судьбы мира, реализовывая «Вашингтонский консенсус», установив и поддерживая порядок, отражающий баланс сил в мире после Второй мировой войны и особенно после окончания «холодной войны». Это мир, отражающий амбиции и реальную мощь США, его претензии на улучшение мира и его веру в ответственность за происходящее в мире.

«Пекинский консенсус» отрицает магистральный путь развития и тем более отрицательно относится к попыткам направить по одной дороге все цивилизации. Идея магистрального пути сформировалась в рамках западной прогрессистской

модели исторического развития и получила широкое развитие, начиная с «Эскизов исторической картины прогресса человеческого разума» (1794) М.- Ж.-А. де Кондорсе до новейших теорий постиндустриального общества Д. Белла, Э. Тоффлера и др. С китайской (конфуцианской) точки зрения любая крупная страна методом проб и ошибок ищет свой путь развития, соответствующий её культуре и традициям¹; неприемлемо навязывать чужеродные, сложившиеся в другой цивилизационной системе ценности и переносить опыт чужих экономических и политических реформ и тем более его навязывать через подконтрольные доминирующей цивилизации международные институты.

Запад исходит из прямо противоположной позиции. Особенно наглядно это проявилось в обсуждении Косовской проблемы. Для России такие международные нормы как «незыблемость государственного суверенитета» и «право наций на самоопределение» должны применяться в международных отношениях без двойных стандартов. С точки зрения Запада «ограниченный суверенитет» незападных стран должен стать нормой международных отношений. Иначе говоря, они должны добровольно отказаться от суверенитета и признать за западными странами (либеральными государствами) право вмешиваться в дела нелиберальных государств [5: с. 34]. Основывается это на представлениях европейцев, что высшей нормой, на которой должно строиться международное право и межгосударственные взаимодействия, является либеральная мораль. Таким образом, ценностно-нормативная система одной цивилизации, сегодня доминирующей в мире, рассматривается как основание для построения *всей* структуры взаимоотношений мирового сообщества.

Либеральный мир, в отличие от всего остального, поддержал «цветные» революции, «видя в них естественную политическую эволюцию человечества в правильном направлении» [5: с. 34]. Другие же страны расценили их как проплаченные Западом перевороты, способствующие укреплению политической гегемонии США. Запад расценил их как гуманитарную интервенцию, а Москва и Пекин как противоправный акт. С точки зрения норм международного права и устава ООН интервенция в Косово тоже была незаконной. С позиции западных государств «американцы и европейцы вступили в войну во имя того, что они считали «высшей нормой» либеральной морали» [5: с. 34].

В этой ситуации Россия и Китай встали на защиту незыблемого равенства всех национальных суверенитетов и стремятся не допустить утверждения в международной практике либеральных принципов интервенционализма. Запад в свою очередь рассматривает всё учащающиеся примеры совместного выступления России и Китая в Совете безопасности ООН, на международной арене как заявление о своих интересах нарождающегося «авторитарного интернационала» [4: с. 66].

¹ Излагая основные идеи теории совместного развития, председатель Ху Цзиньтао говорит на страницах газеты «Жэньминь Жибао», что необходимо руководствоваться всеобъемлющей концепцией цивилизаций, «уважать право друг друга выбирать пути развития». Сохранение разнообразия мира и многообразия моделей развития имеет важное практическое и далеко идущее историческое значение [12].

В современных межгосударственных и межкультурных отношениях существуют две встречные, взаимоисключающие тенденции. Запад стремится ограничить национальный суверенитет стран во имя продвижения либерализма. Либерализм действительно наступал в последней трети XX века. Отступление левых сил под натиском либеральной волны продолжалось два десятилетия — 80–90-е годы, после чего привлекательность либерализма в мире пошла на спад. Наиболее наглядно это демонстрируют выборы в странах Латинской Америки.

Свою политическую систему Китай называет умеренным авторитаризмом, за рубежом такую модель государственного устройства называют патерналистским авторитаризмом. Экономические успехи Китая являются рекламой нелиберальной модели развития обществ, обретения национального богатства и стабильности без политической либерализации. Это заставляет аналитиков пересматривать свои оценки авторитаризма и его роли в будущем.

На сегодня критерий истинности концепции определяется тем, насколько власть, опирающаяся на неё в своих реформах, не допустит возникновения разрыва между ожиданиями населения и способностью этой государственной власти отвечать этим ожиданиям. Если результаты не соответствуют ожиданиям, или прямо противоположны ожиданиям, то итогом становится крах самой идеи, самой концепции. Так произошло с либерально-демократической моделью развития в 90-е годы. Все ссылки потом на несовершенство российского либерализма и демократии в те годы не способны преодолеть эффекта маятника в общественном мнении. По объективным причинам неудачи приводят к смене направления, а надежды возлагаются на патерналистско-авторитарные модели, которые демонстрируют возможность обеспечить стабильность и развитие.

Рассмотрим, что предлагают цивилизации с неуниверсалистскими идеологиями, к примеру, конфуцианская, и универсалистские — исламская. Китай сегодня активно развивает концепцию «мягкой силы». На практике — это конфуцианские идеи, трансформированные им для восприятия внеконфуцианского мира с помощью понятийного языка западной цивилизации.

Теория **мягкой силы** — изначально концепция американской политологии — предполагает использование нематериальных властных ресурсов: культуры, морали, политических идеалов. Автором можно считать Джозефа Ная с его идеей ненасильственного воздействия на другие народы. Мягкая сила позволяет влиять на поведение людей в других странах, способствует пересмотру их идеалов и ценностей. Эта теория получила в Китае широкое признание и стала компонентом официальной партийной политики после 17 съезда КПК (2007). Ни одна страна не может принять того, что отсутствует в её культурной традиции. Так, основная идея теории мягкой силы присутствует в даосизме. Высказывание «В Поднебесной самое мягкое одерживает верх над самым твердым» приписывается основоположнику даосизма Лао-цзы¹. Теория мягкой силы относится к нематериальным ресурсам государства, она позволяет организовать в том числе и политическую мобилизацию внутри страны, да и в других регионах мира, где

¹ Древнекитайский памятник «Канон Пути и благодати».

разделяют существующую систему ценностей. Мягкая сила это то, что позволяет другим странам прислушиваться к китайским советам. Мягкую силу за рубежом нельзя использовать в условиях социальной дисгармонии внутри страны. Она тем выше, чем выше внутреннее благосостояние страны или темпы роста этого благосостояния. Экономическое, а особенно военное доминирование — важный фактор в международной политике. Не менее важным фактором является и мягкая сила — привлекательность страны в глазах зарубежных народов. Такой привлекательностью обладали СССР в предвоенные и послевоенные годы вплоть до 20 партсъезда.

Позитивный образ страны в мире не всегда соответствует реальной ситуации внутри страны. Позитивный образ в современных условиях, как и негативный, формируют средства массовой информации, кино, литература, система всеобщего образования, уровень развития науки и техники в стране, решенность социальных проблем или их игнорирование. Всё это влияет на образ страны в мире.

Важным элементом укрепления мягкой силы является привлекательность культуры, в том числе и молодёжных субкультур. Сейчас говорят о международной конкурентоспособности культур. Сюда входят и базовые ценности, и деловая этика, и забота об окружающей среде, и, главное, забота о человеке (социальные программы), открытость общества, его идеалы, заявленные направления развития и ход их реализации, система государственного управления и даже национальная кухня (там, где больше Макдональдсов, там лучше относятся к Америке; любовь к японской или китайской кухне способствует развитию интереса к их традициям, культуре страны).

Мягкая сила создаёт эффект мультипликатора национальной мощи. Очень важно, ценности какой страны, какой цивилизации господствуют в мировой политической системе. Именно эта цивилизация занимает ведущее положение в мировом сообществе. Мягкая сила — неотъемлемый элемент триады успеха наряду с экономическими и военно-техническими достижениями.

В элемент мягкой силы входит готовность государства делиться своими успехами с другими: через передачу технологий, обучение иностранных студентов, помощь в кредитах, развитии инфраструктуры и т.д. Всё это работает на имидж страны за рубежом. К главным элементам мягкой силы можно отнести сегодня привлекательность модели развития, привлекательность культуры, привлекательность нормативной системы. Всё то, что обеспечивает человеку комфортную духовную среду, повышение материального уровня, безопасность и политическую свободу.

Теория **жесткой силы** доминировала в международной политике до распада СССР, как способ достижения желаемого результата в международных отношениях с помощью оружия и денег. В последней трети ушедшего века США использовали превентивно «жесткую силу» в Югославии, Ираке, Афганистане. В это же время Китай демонстрировал только «мягкую силу».

Особенность межцивилизационных взаимодействий XXI века отличается от предыдущих веков принципиально. Раньше главное было победить противника, обескровить его, в том числе экономически, и тем самым добиться своего доминирующего положения в регионе, потом в мире. Первым отходом от этого принцип стал план Маршалла в послевоенной Европе. Однако после распада СССР Запад не поступил с Россией аналогичным образом, его поведение было направлено на закрепление своей ведущей экономической и политической роли в мире. Это вкупе с провалом либеральных реформ в Латинской Америке и Восточной Азии, а возможно даже и Прибалтике и Восточной Европе (именно об этом говорит сегодняшняя ситуация в этих странах), привлекло внимание развивающихся стран к китайской модели развития, заметно ослабило привлекательность либерально-демократического общества в мире, имидж Запада, особенно США. Сложившаяся в России ситуация в результате проведения реформ в постсоветский период способствовала снижению роли и престижа России на международной арене. Экономическая ситуация в России в 90-е годы нанесла серьёзный удар по китайской оппозиции, что окончательно поставило точку на идее «конца истории», на надеждах перехода большинства стран на позиции либерально-демократические. Тридцать лет экономического роста Китая, двадцать из которых составляет по 9% в год прироста ВВП, неизбежно вызывает интерес к этой модели развития. Если Китаю удастся сократить нарастание разрыва между богатыми и бедными, ослабить остроту экологической ситуации и расширить участие граждан в жизни их региона и страны в целом, то эффективность политики «мягкой силы» страны на международной арене станет ещё более явственной. Взлёт Японии был основан на экспорте электроники, машин, но не идей и концепций. Экономический взлёт Китая не ограничился только экономикой, Китай работает над тем, чтобы предложить миру альтернативные западным концепции мироустройства.

Сегодня главная проблема в международной политике и системе межцивилизационного взаимодействия заключается в том, сможет ли иная цивилизация, кроме западной, оказывать мощное культурное влияние на остальной мир, есть ли у неё культурная продукция, пригодная для экспорта в другие регионы мира. Сегодня это продукция индийской киноиндустрии в Южной, Центральной и Юго-восточной Азии, это традиционная китайская, индийская и тибетская медицина, институты Конфуция, открываемые по всему миру, рестораны национальной кухни, выставки искусства по различным направлениям, обмены творческими коллективами. На очереди создание информационных полиязычных каналов вещания, задача которых выступать против демонизации образа страны в западных средствах массовой информации, создание Интернет-сайтов и использование иных возможностей интернета, создание зарубежных газет, журналов, вещательных станций, создание информационных корпораций мирового уровня, сопоставимых с БИ-БИ-СИ, СИ-ЭН-ЭН, т.е. культурно-информационный прорыв за границу. Сюда же входит

как благотворительность за пределами страны (осуществление социальных и инфраструктурных проектов за рубежом), так и грамотная инвестиционно-имиджовая политика в развивающихся странах.

Сегодня в межкультурном взаимодействии прослеживается явный культурный дисбаланс в пользу Запада. В качестве мировой истории древнего и средневекового периодов в наших школах, да и во многих странах мира изучают историю стран западной цивилизации. Трудно объяснить, почему деятельность Цинь Ши Хуанди, положившего конец эпохе враждующих царств, менее значима для мировой истории, чем деятельность римских императоров. По мере роста экономической мощи иных цивилизаций будет возрастать и интерес к их истории, а также прошлым, а не только нынешним достижениям.

Каждая цивилизация создаёт институты, связанные с идейной и нравственной стороной жизни людей: религии, формы власти, формы обучения, образования, способы включения человека во взрослую жизнь, организации социальной жизни и т.д. Западный мир создал богатую культуру, выработал демократическую процедуру формирования власти, права человека являются одной из ключевых ценностей повседневной жизни. Современная Европа отказалась от силового принуждения в решении международных вопросов. Это стало «мягкой силой» Запада. Мягкая сила напрямую связана с влиянием западных идей и западной культуры за рубежом. Идеи эпохи Просвещения оказали огромное влияние на другие регионы мира, современная массовая культура Запада получила широкое признание за границей, она востребованна в большинстве регионов мира. То же самое можно сказать об инновациях в науке и технике.

В сегодняшних условиях конфуцианский, индийский, исламский миры стремятся развивать западные идеи, наполняя их дополнительным содержанием, трансформируя их под современные мировые проблемы или же придавая своим национальным идеям статус общемировых, как это когда-то удалось сделать Западу. Таким образом, оспаривается исключительная роль Запада в генерации идей общемировой востребованности. Особый интерес представляет **теория ответственности**. С эпохи колонизации Запад воспринимает себя ответственным за ход мировой истории. Колонизация находила оправдание в духе идей, теорий Просвещения, где Запад воспринимал себя носителем образовательной, цивилизационной миссии по отношению к отсталым народам (то есть незападным народам). В поствоенный период второй половины XX века США стали считать себя ответственными за мировые процессы, они воспринимают себя гарантами мировой стабильности: политической и экономической. Запад во главе с США воспринимает экономические успехи последних 60 лет в тех или иных странах как свою заслугу. Для многих аналитиков уход США с доминирующих позиций в мире есть ни что иное, как переход от стабильности к мировому хаосу.

Китай сегодня также демонстрирует свое желание и возможности развивать и на практике применять теорию ответственности. Китайское общественное со-

знание воспринимает свою страну как сверхдержаву. Это основано на том, что многие развивающиеся страны позитивно воспринимают растущую мощь Китая, видя в нём защитника интересов стран третьего мира [1].

Концепция ответственности воспринимается Китаем, Россией и Западом по-разному. Запад хотел бы видеть Россию и Китай участниками, разделяющими ответственность Запада перед миром и активными сторонниками поддержания сложившегося под западным влиянием современного мирового порядка. Современный Китай показывает, что на такую роль он не согласен. США позволяет себе свободу действий, в том числе и военных, исходя из идеи собственного понимания ответственности за благополучие мира. Представители иных цивилизаций хотели бы видеть США ответственными за свои действия перед странами и народами так, как это понимают они¹. Сегодня классические цивилизации выступают за многополярный мир, за новый характер развития мировых процессов и претендуют на роль реальных субъектов мирового процесса.

Несмотря на свое явное военное превосходство в мире, современная американская экономика в условиях сегодняшнего кризиса может удержаться на плаву только благодаря финансовой поддержке стран, не принадлежащих к западной цивилизации. Престиж и авторитет американской финансовой системы в мире подорван, и происходит это в условиях роста экономической мощи Китая, ближневосточных стран, Индии. В послевоенные годы именно США осуществляли экономическое и политическое управление мировой финансовой системой. Выработывая правила этого глобального управления, они персонифицировали глобальную волю, задавали принципы хозяйственного и культурного развития другим странам. Америка была одержима мессианской мечтой, пишет И. Валлерстайн. Теперь у Америки появились конкуренты — объединённая Европа, Китай. В этих условиях обсуждение вариантов организации всемирного сообщества приобретает иной характер, нежели после окончания Второй мировой войны, когда у США кроме СССР конкурентов не было, а Европа была их надёжным партнёром. Сегодня многие исследователи, особенно экономисты и политологи, затрудняются давать прогноз по поводу реальной тенденции даже на ближайшую перспективу. Ещё сложнее прогнозировать характер существования иерархической структуры мира, силового баланса сил, идеологии, способной обеспечивать миропорядок. Явно одно, что немаловажное значение в мире сегодня занимают амбиции наций и их соперничество, конкуренция либерализма и авторитаризма, преобразований и традиционализма.

В современном межцивилизационном взаимодействии с новой силой нарастает столкновение двух подходов к организации международной жизни

¹ Ху Цзиньгао, развивая теорию общей ответственности, говорит в газете Жэньминь Жибао, что международное сотрудничество должно руководствоваться «принципом общей, но дифференцированной ответственности» в вопросах изменения климата, продовольственного обеспечения людей планеты, общественного здравоохранения, безопасности энергетических и природных ресурсов. Так развивающиеся страны должны как можно больше сократить выбросы парниковых газов при поддержке развитых стран (в виде финансовых ресурсов, передачи технологий [13].

государств и регионов. Западный мир считает, что либеральная демократия является единственной легитимной формой правления, а все остальные формы правления лишь исторически предшествуют демократии. Отсюда и стремление распространить демократические принципы правления на все регионы мира. Последней в этом ряду была попытка демократизации Ирака. Казалось, у Запада хватало реальной мощи и амбиций, однако он не был готов к возрождению конкурирующих национальных амбиций, которые, как считалось на Западе, ушли в прошлое с распадом СССР. А если точнее, то со времён эпохи Просвещения и утверждения прогрессистского взгляда на мир в западной культуре сама идея доминирования какой-либо иной цивилизации просто не допускалась, а потому и не обсуждалась. Национально-возрожденческая тенденция во многих регионах мира тесно связана с исторической памятью о былом могуществе, господстве и лидерстве. Сегодня сохранились две цивилизации, имеющие четырёхтысячелетнюю историю: синская, индуистская, а также персидская (имеющая 2,5 тысячи лет непрерывного существования, хотя сегодня она — часть исламского мира) и западная — унаследовавшая греко-римскую культурную традицию. В этом контексте 500-летнее триумфальное доминирование Запада не есть основание его дальнейшего триумфального шествия. В последнее время именно США воспринимали себя гарантами международной безопасности. Многие действительно признают, что сегодняшний миропорядок существует благодаря опоре на американскую силу и отражает баланс сил, сложившийся после окончания холодной войны. Однако именно со стороны классических цивилизаций может последовать вызов этому, проамериканскому, миропорядку. Все чаще в последнее время конфликты смещаются из зон внутрицивилизационных в область межцивилизационных.

В качестве современных межцивилизационных конфликтов можно рассматривать конфликты между Индией и Пакистаном, Израилем с одной стороны и Палестиной, Ливаном, Ираном с другой, США и Ираком, Афганистаном. США обеспечивают своим могуществом доступ к нефтяным ресурсам стран Европы, но болезненно воспринимает конкуренцию за зоны влияния с Китаем, Россией. Альтернатива американскому господству лишь одна — обострение соперничества в мире. Возвращение амбициозных наций на международную арену, осознание народами своей цивилизационной специфики лишь возобновляет глобальное соперничество как на уровне идеологий, так и на уровне хозяйственных моделей функционирования обществ. Возобновляется борьба между либерализмом и автократией, и эта борьба становится определяющей чертой современности.

Предложенный Китаем проект «мировой гармонии» имеет меньше противоречий с индуистской, исламской или православной мировоззренческими традициями, чем с традицией либерально-демократической. Такие понятия, как гармония, порядок, справедливость — базовые мировоззренческие категории классических цивилизаций. Теория мировой гармонии не вступает в противоречия

с принципами коллективизма, соборности. Это вовсе не означает, что она придёт на смену либерально-демократической концепции мироустройства, которая еще в конце XX века многими воспринималась как теория мирового консенсуса. В данном случае важна сама тенденция, а она состоит в возникновении иных теорий, претендующих на право выражать интересы полицивилизационного мирового сообщества.

Типы межцивилизационного взаимодействия в наступившем тысячелетии не столько меняются сами, сколько меняются акценты во внешней политике основных игроков на международной арене. Несмотря на то, что роль жёсткой *силы* (военного и экономического потенциалов государств) по-прежнему играет в мире огромную роль, одним из ключевых моментов становится потенциал нематериального влияния, главным моментом которого становится создание позитивного имиджа страны, или так называемая *мягкая сила*.

Таким образом, доминировать в мире в ближайшей перспективе будет политическая концепция мироустройства той цивилизационной системы, которая продемонстрирует доминирование как в жесткой, так и в мягкой силе и основные положения (базовые принципы) которой будут иметь больше созвучных моментов с нормативными системами большинства других цивилизационных систем.

Литература

1. Дейч Т. Китай и Индия в Африке: азиатская альтернатива западному всилению? / Т. Дейч, В. Лапатов // *Азия и Африка сегодня*. – 2007. – № 9. – С. 20–27.
2. Зиновьев А. Запад. Феномен западнизма / А. Зиновьев. – М.: Центрполиграф, 1995. – 377 с.
3. Игнатенко А.А. Как жить и властвовать / А.А. Игнатенко. – М.: Прогресс, 1994. – 352 с.
4. Качинс Э. Россия и Китай: двойственный союз / Э. Качинс // *Pro et Contra*. – 2007. – № 6. – С. 61–71.
5. Кейган Р. Конец иллюзиям: история возвращается? / Р. Кейган // *Pro et Contra*. – 2007. – № 6. – С. 20–40.
6. Ли цзи. Конфуцианский канон «Записки о правилах благопристойности» / Ли цзи // *Древнекитайская философия: сб. текстов: в 2-х тт.* – Т. 2. – М., Мысль, 1973.
7. Лукин А. Китай: опасный сосед или выгодный партнёр? / А. Лукин // *Pro et Contra*. – 2007. – № 6. – С. 72–94.
8. Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй» / Л.С. Переломов. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 588 с.
9. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / Сост. Б.С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 560 с.
10. Сунь-цзы. Искусство стратегии / Сунь-цзы. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. – 528 с.

11. *Сяопин Д.* Основные вопросы современного развития Китая / Д. Сяопин – М.: Политиздат, 1988. – 256 с.
12. Теория общей ответственности Ху Цзиньтао // Жэньминь Жибао. 27.11.2009. URL: <http://russian.peopledaily.com.cn/95181/6826589.html> (дата обращения — 21.05.2010 г.).
13. Теория совместного развития председателя Ху Цзиньтао // Жэньминь Жибао. 26.11.2009. URL: <http://russian.peopledaily.com.cn/95181/6825324.html> (дата обращения — 21.05.2010 г.).
14. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ, 2004. – 588 с.
15. *Хейл Г.* Президентский режим, революция и демократия / Г. Хейл // Pro et Contra. – 2008. – № 1. – С. 6–21.

Literatura

1. *Dejch T.* Kitaj i Indiya v Afrike: aziatskaya al'ternativa zapadnomu vsileniyu? / T. Dejch, V. Lapatov // Aziya i Afrika segodnya. – 2007. – № 9. – S. 20–27.
2. *Zinov'ev A.* Zapad. Fenomen zapadnizma / A. Zinov'ev. – М.: Centrpoligraf, 1995. – 377 s.
3. *Ignatenko A.A.* Kak zhit' i vlastvovat' / A.A. Ignatenko. – М.: Progress, 1994. – 352 s.
4. *Kachins E'.* Rossiya i Kitaj: dvojstvenny'j soyuz / E'. Kachins // Pro et Contra. – 2007. – № 6. – S. 61–71.
5. *Kejgan R.* Konec illyuziyam: istoriya vozvrashhaetsya? / R. Kejgan // Pro et Contra. – 2007. – № 6. – S. 20–40.
6. *Li czi.* Konfucianskij kanon «Zapiski o pravilax blagoprstoynosti» / Li czi // Drevnekitajskaya filosofiya: sb. tekstov: v 2-x tt. – Т. 2. – М.: My'sl', 1973.
7. *Lukin A.* Kitaj: opasny'j sosed ili vy'godny'j partnyor? / A. Lukin // Pro et Contra. – 2007. – № 6. – S. 72–94.
8. *Perelomov L.S.* Konfucij: «Lun' yuj» / L.S. Perelomov. – М.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1998. – 588 s.
9. *Sravnitel'noe izuchenie civilizacij: xrestomatiya* / Sost. B.S. Erasov. – М.: Aspekt Press, 1998. – 560 s.
10. *Sun'-czy'.* Iskusstvo strategii / Sun'-czy'. – М.: E'ksmo; SPb.: Midgard, 2007. – 528 s.
11. *Syaopin D.* Osnovny'e voprosy' sovremennogo razvitiya Kitaya / D. Syaopin – М.: Politizdat, 1988. – 256 с.
12. Теория обshhej otvetstvennosti Ху Цзин'тао // Zhe'n'min' Zhibao. 27.11.2009. URL: <http://russian.peopledaily.com.cn/95181/6826589.html> (дата obrashheniya 21.05.2010).
13. Теория sovместного razvitiya predsdatelya Ху Цзин'тао // Zhe'n'min' Zhibao. 26.11.2009. URL: <http://russian.peopledaily.com.cn/95181/6825324.html> (дата obrashheniya 21.05.2010).
14. *Fukuyama F.* Konec istorii i poslednij chelovek / F. Fukuyama. – М.: AST, 2004. – 588 s.
15. *Xejl G.* Prezidentskij rezhim, revolyuciya i demokratiya / G. Xejl // Pro et Contra. – 2008. – № 1. – С. 6–21.

Sergeeva, Olga A.

Theory and Practice of Inter-Civilization Interaction

The second half of the XX-th century was characterized by the cold war (though the theory of a cold war was formed in Ancient China). What will come after it? what will the type of world counter-standing in the XXI century be? What concept of world order will dominate? Are there any alternatives to the liberal-democratic theory and practice? The answer depends on whether an alternative theory may spring into being on the basis of the social-cultural tradition of any of the non-Western civilizations and what prerequisites for that exist today. The article deals with the problems mentioned above.

Key-words: inter-civilization interaction, structural changes, historical novelty, universalistic ideologies, cold war, harmonious society theory, harmonious world theory, world order theory, moderate authority-type order, paternalistic authority-type order, social harmony.

РЕЦЕНЗИИ

В.В. Михайлов

**Дугин А.Г. Постфилософия.
Три парадигмы в истории мысли. —
М.: Евразийское движение, 2009.**

Известный российский философ, политолог и публицист, кандидат философских наук (2000), доктор политических наук (2004), руководитель Международного евразийского движения и профессор социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова А.Г. Дугин (1962 г.р.) выпустил книгу, которую можно, на мой взгляд, считать значимым событием в интеллектуальной жизни России.

Книга представляет собой отредактированный вариант лекций по истории философии, прочитанных автором в МГУ. Данную работу отличает оригинальность авторского подхода к теме, новизна использованной методологии, ясность изложения и непривычный для известных нам курсов истории философии мировоззренческий ракурс. Как известно, А.Г. Дугин исследует мир с евразийских и интегрально-традиционалистских (линия Р. Генона) позиций. Хотя тексты философов-евразийцев и интегральных традиционалистов многим знакомы, учебников (по крайней мере, широко известных) по истории философии они в современной России не писали. Большинство же существующих учебников и лекционных курсов философии у нас написано с совершенно иных позиций: марксистских, либеральных, позитивистских, академическо-научно-материалистических, эклектических и т.п. Другой важный момент — использование автором метода парадигмального анализа и синтеза, когда история философии излагается не через последовательное изменение взглядов отдельных философов, а через смену философско-мировоззренческих парадигм (сходных с парадигмами Т. Куна), которые отдельные философы, учёные и деятели искусства лишь фрагментарно выражали в меру своего понимания и способностей. Таким образом, автор исследует историю мысли методом не от частного к общему (индуктивно), а наоборот. Такой подход позволяет добиться очень высокой степени обобщения материала. Это парадигмы «премодерна», «модерна» и «постмодерна», содержание,

коды и стили мышления которых исследует и излагает автор, после прочтения работ которого общее содержание и *инволюция* европейской мысли существенно проясняются. Поэтому после знакомства с данным трудом резко снижается потребность в бесконечном изучении несметного количества частных работ отдельных мыслителей.

А.Г. Дугин — острый критик и демистификатор так называемой «пост-философии». Он симпатизирует манифестационистской версии премодерна (традиционализма).

Что касается постфилософии — это состояние сознания постмодерна, когда то, что раньше считалось мышлением, изучением и пониманием мира становится для носителей подобного сознания принципиально невозможным. Мир постмодерна, в который, по мнению автора, стремительно скатывается человечество — это мир тотального безумия и идиотизма матрично-компьютерных биороботов, который принудительно навязывается Западом всему человечеству. Автор подробно исследует и демонстрирует псевдоинтеллектуальные и квазимыслительные штампы и стереотипы чувствования и поведения, распространяющиеся в современном обществе подобно эпидемии (что, кстати, видит не только Дугин, но и другие авторы, например, С.Г. Кара-Мурза: «Потерянный разум» — М., 2005). «Стратегия *мыслеподражания* (как подражают счёту и чтению цирковые животные — тюлени, дельфины, дрессированные пудели или домашние кошки) сегодня получает повальное распространение» (с. 19). «Шизофренический процесс пост-познания приобретает «развлекательный» характер. Это новое издание «веселой науки»: шизофреник, познавая, *развлекается*, т.е., этимологически, *влечется* в разные стороны — туда, куда его манят симулякры. Симулякр в гносеологии постмодерна есть и субъект, и объект познания. Поэтому симулякр в постмодерне становится новой и перманентной мотивацией тотальной шизофрении — искусственно и постоянно стимулируемой» (с. 371). «*Массы дают тавтологичные ответы на все вопросы, ибо на самом деле они молчат — они безмолвны, как звери...* Бодрийяр дает очень веселую критику царству знака — обществу такого потребления, при котором люди потребляют не вещи, а знаки. Знаки в форме социальных рейтингов, знаки в форме моды, в форме вещей, принципиально не нужных... Люди станут потреблять не то, что им надо, а то, что им принципиально и абсолютно не нужно» (с. 373–374). «Ещё Шекспир, гениально заглядывая в постмодерн, в «Макбете» говорил, что «мир — это история, рассказанная идиотом» (с. 381). «Самое невероятное, нелепое и невозможное легко происходит в виртуальности, но только при том условии, что это будет полностью бессмысленным и бессодержательным» (с. 275). «Бытие на практике изгоняется из мира не тогда, когда его изгоняют (парадигма модерна), а когда о нем забывают (парадигма постмодерна). Симулякр — это выразительный (и фундаментальный в своей поверхности) *симптом свершившегося исчезновения бытия*» (с. 279).

Демистификации подвергается и вся западная история философии, рассматриваемая как последовательная деградация человеческой мысли, принудительно навязываемая всему остальному человечеству в целях его порабощения. В большинстве современных не «девестернизированных» учебников она представлена на основе прогрессистской мифологии, основанной, в частности, на подтасовках истории человечества, сокрытии и уничтожении следов научных, культурных и технических достижений древних цивилизаций. Полагаю, что нам настоятельно необходимы различные авторские версии истории деградации западной философии «от Платона до Р. Рорти» и т.п. Именно в этом видит автор выход из «зверософского» тупика западного постмодернизма. «Если говорить об автономном *национальном каноне для России...* то чтобы его создать, мы, безусловно, должны предварительно досконально изучить парадигмы Запада, чтобы от них освободиться, отделиться и выступить, структурировать *собственное национальное знание*, исходя из нашей собственной онтологической и антропологической системы координат. Открою тайну: на самом деле, *в Россию глубоко модерн не проник. Но как-то проник.* И несколько важнейших клеток российской интеллектуальной элиты, если не сказать, все мозги, поражены влиянием этих двух парадигмальных моделей — модерна и постмодерна... Сегодня необходимо *переосмыслить историю философии в национальном, русском ключе*, дать ответы на основные вопросы, с которыми сталкивалась эта история» (с. 388–389). По мнению А.Г. Дугина, за 300 лет модернизации России так и не удалось выработать своей целостной национальной философии, наличная история русской философии даёт лишь фрагменты и черновики решения данной задачи.

В объёмной книге А.Г. Дугина рассматриваются такие важные и интересные разделы философского знания как антропология, онтология, гносеология (в том числе история и философия науки), пространство и время, гендерно-эротическая проблематика, обычно не представленная в традиционных изданиях по истории философии, а также и авторская теория «радикального субъекта», призванного преодолеть деградационные процессы современного мира.

Автор ставит беспощадно точные диагнозы многим современным процессам и явлениям, делает обоснованные прогнозы на будущее. Многих сегодня беспокоят проблемы с образованием. Так вот, «в постмодерне не будет институтов, потому что образование — это типичный проект Просвещения... Идея давать человеку полноту гуманитарных знаний — это проект чистого модерна. *Постмодерн, в свою очередь, закрывает образовательный процесс по причине его бессмысленности*, поскольку мотивация эпохи модерна в постмодерне исчерпывается. При этом речь не идёт о трансформации учебных заведений. Просто люди постепенно перестанут туда ходить... Учиться и работать надо. Надо *было. Раньше.* Теперь это не обязательно...» (с. 67). Ясно теперь, каковы корни у «болонизации», культура компьютеризации и тестирования, повального скачивания учащимися письменных работ из Интернета, плохой посещаемости занятий и т.п.?

«В центре архаики, к которой постоянно апеллируют постмодернисты, лежит *интересное существо*, которое они и хотят видеть *нормативным* для ризоматической реальности. Это — *животное, которое проявляет первые признаки сознания*. Или... человек, который *деградировал* до такой степени, что у него остались лишь примитивные, животные ощущения, поползновения, импульсы и самочувствия» (с. 501). *В центре постфилософии стоит образ зверя*; это философия зверства, и поэтому когда мы видим большое количество крови, насилия и разнузданной эротики в нашей культуре — это тоже не случайность, это зарницы прихода «зверя» (с. 502).

А вот что пишет А.Г. Дугин о пресловутом «информационном обществе». «Гносеосимуляция состоит в *постоянном наращивании объема вещания или максимализации информации*» (с. 657). Количество информации постоянно нарастает, так как происходит всё больше и больше бессмысленных событий. Но расширению объёма информации сопутствует сужение возможности её понимания и интерпретации. Гносеосимуляция состоит в обмене нерасшифровываемыми и нераскодируемыми потоками сообщений. Чем больше современный человек «знает», тем меньше он понимает. «Информационное общество» распознаётся как общество информационного террора, информационной дебилизации и подавления.

Поэтому тем, кто ещё хочет понять и изменить современный «звериный» мир, стоит прочесть эту и другие работы А.Г. Дугина, выпустившего в 2009 г. ещё две книги — «Радикальный субъект и его дубль» и «Четвертая политическая теория».

**АВТОРЫ «ВЕСТНИКА МГПУ»,
2010, № 1 (2)**

Бессонов Борис Николаевич — заведующий общеуниверситетской кафедрой философии МГПУ, профессор, доктор философских наук.

Волобуев Виктор Алексеевич — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Веденеева Наталья Вячеславовна — кандидат социологических наук, ведущий консультант ситуационного отдела аналитического управления Аппарата Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации.

Горелов Анатолий Алексеевич — ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, доктор философских наук.

Громов Михаил Николаевич — заведующий сектором русской философии Института философии Российской академии наук, доктор философских наук, профессор.

Иванюшкин Александр Яковлевич — доктор философских наук, кандидат медицинских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Кожеурова Наталия Сергеевна — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Михайлов Владимир Владимирович — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Подкосов Дмитрий Петрович — кандидат философских наук, доцент общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Сергеева Ольга Алексеевна — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Солопов Евгений Фролович — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Хван Максим Петрович — доктор философских наук, профессор-консультант РУДН.

«MCPU Vestnik» Authors, 2010, № 1 (2)
Series «Philosophical Sciences»

Bessonov, Boris N. — PhD (Philosophy), Professor, Head of the All-University Department of Philosophy, Moscow City Pedagogical University.

Volobuev, Victor A. — PhD (Philosophy), Professor at the All-University Department of Philosophy, Moscow City Pedagogical University.

Vedeneeva, Natalia V. — PhD-candidate (Sociology), Leading Consulting Expert at the Analytical Office, Council of Federation, Federal Assembly of the Russian Federation.

Gorelov, Anatoly A. — Leading Expert at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, PhD (Philosophy).

Gromov, Mikhail N. — Head of the Department of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, PhD (Philosophy), Professor.

Ivanyushkin, Alexander Y. — PhD (Philosophy), PhD-candidate (Medicine), Professor at the All-University Department of Philosophy, Moscow City Pedagogical University.

Kozheurova, Natalia S. — PhD (Philosophy), Professor at the All-University Department of Philosophy, Moscow City Pedagogical University.

Mikhailov, Vladimir V. — PhD (Philosophy), Professor at the All-University Department of Philosophy, Moscow City Pedagogical University.

Podkosov, Dmitry P. — PhD-candidate (Philosophy), Assistant Professor at the All-University Department of Philosophy, Moscow City Pedagogical University.

Sergeeva, Olga A. — PhD (Philosophy), Professor at the All-University Department of Philosophy, Moscow City Pedagogical University.

Solopov, Eugeny F. — PhD (Philosophy), Professor at the All-University Department of Philosophy, Moscow City Pedagogical University.

Khvan, Maxim P. — PhD (Philosophy), Consulting Professor at Peoples' Friendship Russian University

Вестник МГПУ
Журнал Московского городского педагогического университета
Серия «Философские науки»
№ 1 (2), 2010

Главный редактор:
доктор философских наук, профессор ***Б.Н. Бессонов***

Главный редактор выпуска:
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *Т.П. Веденева*
Редактор:
В.П. Бармин
Компьютерная верстка, макет:
О.Г. Арефьева

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:
ПИ № 77-5797 от 20 ноября 2000 г.

Подписано в печать: 20.10.2010 г. Формат 70 × 108 1 / 16.
Бумага офсетная.
Объем: 9 усл. печ. л. Тираж 1 000 экз.