

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 13:316.752

П. В. ЛЕВИЦКАЯ

Омский государственный
технический университет

МЕХАНИЗМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

В статье раскрывается природа возникновения корпоративных и организационно-управленческих ценностей, в основе которой лежат две фундаментальные потребности организации: сохранение и воспроизводство организационного порядка, определенного социальным опытом и опытом самой организации; ориентация на развитие новых свойств организации, воплощающееся в формировании новых ценностно-нормативных комплексов. Автором сформулированы основные конфликтные и конструктивные способы взаимодействия ценностей в организации, а также описан баланс ценностей в зависимости от этапов становления организации как социальной системы.

Ключевые слова: ценности, баланс ценностей, взаимодействие, современная организация.

В современной ситуации общемирового кризиса возрастает роль различных социальных институтов, обеспечивающих сохранение социо-культурного фундамента общества через воспроизводство и поддержку системы ценностей.

Современная организация как социальный институт, с одной стороны, представляет собой продукт развития общества, а с другой — сама является самодостаточным формированием, которое через создание корпоративного, обособленного от внешнего окружения социо-культурного пространства, формирует собственную систему ценностей и через рег-

ламентирующие процессы пытается встроить ее в систему индивидуальных ценностей индивидов, являющихся ее частью. Все это наводит на размышления о сущности процессов взаимодействия ценностных систем в рамках организации и методологических проблем, связанных с исследованием такого социального феномена, как ценности.

Актуальным становится исследование аксиологической составляющей социального контекста современной организации, а также роли ценностей в формировании в организации корпоративной общности и последствия этого процесса. В связи с этим значение

приобретает исследование баланса ценностей на разных этапах эволюции организации, а также механизма взаимодействия ценностей как фактора формирования идеологической целостности организации.

Рассматривая взаимодействие ценностей необходимо в самом начале определиться с самим понятием «ценность». Существуют различные подходы к определению ценностей: понимание ценности как «отношение», понимание ценностей как вещей или их свойств, понимание ценностей как «значимость» объектов окружающего мира и т.д.

В нашей работе мы опираемся на положение, что природа ценностей обусловлена потребностями и интересами, в связи с этим для индивида предмет или свойство как сами по себе и предмет его потребности — это не одно и то же. Сами по себе объекты окружающего мира никогда не обретут статус ценности для индивида до тех пор, пока не попадут в предметное поле его потребностей и интересов. И потому ценность возникает только у предмета потребности, но при этом не сводится к понятию «полезность».

В данном исследовании мы не разделяем подход, согласно которому ценности — это все объекты и их свойства, поскольку в этом случае нет почти ничего, что не являлось бы ценностью для человека. При таком подходе субъект будет считать ценным только то, что ему полезно, выгодно, и, соответственно, неценным — то, что не полезно, не выгодно. А такой подход, по нашему мнению, сужает понимание сущности ценностей как таковых и, как следствие, исключает проблему конфликтного столкновения общественных ценностей и личности, которое тем не менее существует в обществе и требует методологического осмысления и решения.

При исследовании взаимодействия ценностей в организации мы будем опираться на понимание ценности как критерия значимости предметов потребности и интереса, определяемая не их свойствами самими по себе, а их вовлеченностью в сферу деятельности субъекта, социальных отношений и актуализирующийся в ситуации выбора.

Для изучения взаимодействия ценностей в рамках организации необходимо рассмотреть подходы к исследованию организации для выделения ее отличительных черт и определения сущности понятия «современная организация».

С точки зрения социальной философии, проблема изучения организации интересна в плоскости форм ее воплощения в социальной практике, а также в исследовании природы возникновения организации как субъекта общественной деятельности и ее структурных элементов. В современных научных исследованиях гипертрофия невременного расследования готовых, сложившихся организационных структур сменяется признанием их историчности. Организация выступает как системная упорядоченность, для понимания которой временной аспект оказывается решающим [1].

Современная организация является самостоятельным общественным формированием, которое имеет определенную внутреннюю инфраструктуру, иерархию, нормы и систему ценностей.

Информационно-компьютерная революция конца XX века привела к созданию постиндустриального общества, которое представляет собой новую постэкономическую систему, отличающуюся от классических представлений капитализма и социализма, а именно, формирование культуры «постмодерна», которая обозначила переход от максимизации материального потребления к качеству жизни, актуализа-

ции роли личности и ее ценностей и интересов, процессами интеллектуализации экономики, сменой императива максимизации материального благосостояния, осознанием возможности самоутверждения через обладание и умение воспользоваться знаниями [2].

Современная (постэкономическая) организация — это относительно обособленное формирование, объединяющее субъектов специфическими интересами деятельности и требующая от всех элементов творчества и самостоятельности в трудовом процессе [3].

Новая социокультурная реальность современного общества потребовала изменения системы ценностей современных организаций, а именно, перехода от философии «контракта» между работником и руководителем к «философии общей судьбы», также называемой философией обязательства или связанного роста. Она ориентирует на то, что интересы и ценности субъектов организации (работник, отдел, подразделение и т.д.) столь же важны, как и интересы самой организации. Сотрудничество, партнерство, система доверия и согласованных действий становятся не менее важными, нежели система хозяйственного управления: индивиды в современных организациях не являются ни зависимыми, ни независимыми — они взаимосвязаны.

В таких условиях особую значимость обретает управление на основе согласованных и разделяемых ценностей индивидов, которые, в свою очередь, влияют на социологизацию и гуманизацию принципов жизнедеятельности современной организации: интеграция индивида в жизнь организации, мобилизация творчества, самостоятельности (гибкой специализации), социальной ответственности.

Рассматривая деятельность организации, направленную на реализацию ее целей, необходимо ответить на вопрос, может ли организация являться носителем ценностей. Опираясь на тезис, заявленный нами в начале о том, что современная организация является самостоятельным целостным формированием, обладающим своими специфическими свойствами, можно сделать вывод о том, что организация может иметь свою систему ценностей. Эти ценности определяют позицию организации по отношению к обществу, взаимодействуют с ценностями общества, в котором функционирует организация, с ценностями групп и индивидов, составляющих эту организацию.

Ценности, реализация которых позволила эффективно удовлетворять потребности, закрепляются в нормах, традициях, ритуалах. При этом изменения, происходящие в обществе, перманентно меняют общую парадигму социо-культурного пространства вокруг организации, предопределяя необходимость адаптации ее системы ценностей.

Особенностью взаимодействия ценностей в рамках организации является то, что в этом взаимодействии участвуют сразу несколько носителей: индивид (работник) — организация, группа (отдел) — организация, подразделение — организация, организация — общество и т.д. И, как мы видим, это взаимодействие может осуществляться либо между однокачественными формированиями (два работника, два отдела и т.д.), либо между разнокачественными (разными по функциям и природе возникновения) формированиями (работник — организация и т.д.). В связи с этим важным становится выявление основания, которое позволяет реализовывать механизм взаимодействия ценностей, придавая данному процессу перманентность.

Организация как отражение социокультурного развития общества строится на социальном взаимо-

действию, которое, с одной стороны, воплощается в процессе сохранения и воспроизводства организационного порядка, определенного социальным опытом и опытом самой организации, а с другой — направлено на развитие новых свойств организации, воплощающееся в формировании новых ценностно-нормативных комплексов.

Функции сохранения и развития организационного порядка представляют собой диалектическое единство, главным интегративным показателем которого является их баланс [4]. Эти две функции основаны на существовании двух фундаментальных потребностей организации.

Одна из потребностей — это сохранение достигнутого, формирование сплоченности на основе объединенных усилий и выработанных единых принципов взаимодействия, приводящих к устойчивости и внутреннему единству. Другая потребность любой организации — достижение нового, реализация целей организации, поставленных обществом, соответствие изменениям общества, что выражается через интерес в эффективном управлении самой организацией, формировании определенной структуры, направленной на изменение достигнутого для лучшего соответствия ожиданиям общества.

Существование двух обозначенных нами выше фундаментальных потребностей и предметов их удовлетворения формирует два типа ценностей в организации. Для реализации потребности сохранения целостности системы и эффективном ее функционировании в социуме формируются организационно-управленческие ценности. Источником формирования этих ценностей через рефлексию собственных приемов и правил управленческих действий и ценностей выступают формальные руководители, задающие совокупность базовых представлений и принципов деятельности, направляющие организационное поведение и определяющие отношения с окружающей средой.

Опираясь на ценностную основу баланса функций сохранения и развития организационного порядка, необходимо признать, что каждый субъект внутри организации в рамках общей системы ценностей занимает индивидуальную ценностную позицию. Ценностные позиции изменяются в процессе межличностного взаимодействия и обмена ценностями. Потребность в безопасности формирует значимость принадлежности к какой-либо общности, группе со схожими интересами и ценностями. В ходе взаимодействия между членами организации некоторые убеждения и ценности ее членов обобществляются, при этом усиливается их роль в регуляции группового поведения. Данные ценности не являются официально закрепленными, т.к. лежат в поле интересов членов организации, а не ее руководства. Эти ценности функционируют в основном во внутренней среде организации и являются организующим началом корпоративности в организации, придавая группе статус целостности и уникальности, а также формируя чувство сопричастности и комфорта. Таким образом, помимо организационно-управленческих ценностей в организации зарождаются и корпоративные ценности.

Баланс этих типов ценностей в организации динамичен. Он зависит от размера организации, корпоративных стандартов и т.д., но в любом случае баланс зависит от эволюции организации как социальной системы.

Организационная зрелость как индикатор эволюции организации проявляется в принципах внутрен-

ней организации деятельности, способах использования ресурсов, культуре, сформированности системы ценностей, которая задает способы достижения целей. По мере своего развития организация проходит через определенные стадии [5], которые можно выделить и описать присущие им свойства и характеристики.

Как было обозначено нами в начале статьи, при анализе механизмов взаимодействия ценностей методологическое значение приобретает исследование баланса ценностей в динамике развития предприятия. В данной статье мы предлагаем свое видение проблемы баланса ценностей на разных этапах эволюции организации.

1. Зарождение организации. Этот этап связан со стадией возникновения организации, формулированием целей и миссии, формирования ее организационной структуры и основных стандартов поведения в системе общества. На этом этапе организация стремится наполнить себя теми функциями, которые необходимы для ее успешного существования и для удовлетворения тех потребностей, которые стали источником ее возникновения.

На данном этапе особо важна роль руководителя, который формирует модель будущей организации и начинает ее внедрение в социальную практику. Попадая в ситуацию выбора тех или иных способов действия, руководители осуществляют его, как правило, на основе нравственной и правовой культуры и системы личностных ценностей. Индивидуальные ценности руководителя закладывают стиль и базовые принципы управления в организации, правила и нормы корпоративного поведения, формы передачи информации т.д. Таким образом, на этом этапе индивидуальные ценности руководителя становятся организационно-управленческими для организации в целом. На данном этапе ценности организации индивидуализированы, не являются четко зафиксированными критериями достижения целей.

С развитием организации и необходимостью вовлечения новых индивидов возникает необходимость сообщения им критериев действий, выбора, что решается традиционно через формализацию ценностей, воплощения их в артефактах, ритуалах, нормах и стандартах.

2. Рост организации. Это этап, на котором организация активно взаимодействует с внешней средой. Увеличивается число индивидов, входящих в организацию. Происходит формирование культуры организации, в основе которой лежит система ценностей руководства организации. Но следует отметить, что на данном этапе у индивидов, включенных в разнообразные процессы, также формируется свой взгляд на методы решения задач, стандарты взаимоотношений, методы выполнения работы.

Одновременно происходит внутренний процесс сохранения неформальной целостности, который выражается во взаимоинтеграции членов организации на основе общих потребностей и интересов, что ведет к закреплению в организации некой общности. Начинается процесс выделения субкультур, центральным звеном которых являются ценности, отличные от других субкультур. Эти системы ценностей, вступая во взаимодействие путем сопоставления их между собой, формируют ценности группы, результат взаимодействия которых является ценностями некой корпоративной общности. Ценности группы позволяют ей самоидентифицироваться в рамках организации как системы, что позволяет индивиду не только адаптироваться к культуре организации, но и почувствовать

сопричастность к определенной группе. Происходит замедление процесса становления организационно-управленческих ценностей как основы культуры организации, при этом активно формируется система корпоративных ценностей, которая стремится достичь уровня значимости первых.

3. Зрелость организации. Уровень значимости корпоративных ценностей соответствует уровню значимости организационно-управленческих ценностей при осуществлении выбора. В идеальной модели именно на этом этапе корпоративные и организационно-управленческие ценности находятся в балансе. Это выражается в стабилизации деятельности организации.

На этом этапе корпоративные ценности становятся «фильтром» вхождения индивида в организацию. Если он в своей деятельности не ориентируется на ценности группы, то система отторгает его. В такой ситуации индивид может примкнуть к контркультуре, при ее наличии, или покинуть организацию, либо самому сформировать оппозиционную субкультуру.

Можно утверждать, что на этом этапе перед организацией стоит выбор: ориентация на цели деятельности, в основе которых лежат организационно-управленческие ценности (с дальнейшим переходом на стадию роста), или удовлетворение потребностей в конформном существовании внутри организации, что может привести к превращению организации в «клуб по интересам», как следствие, потери темпов и снижению эффективности деятельности организации.

4. Упадок организации. Это этап связан со снижением эффективности деятельности организации, ее способности удовлетворить потребности своих членов. Он характеризуется дисбалансом ценностей в культуре организации в сторону корпоративных ценностей.

За счет чего же происходят эти изменения баланса ценностей? Характерной особенностью взаимодействия ценностей в организации является множественность носителей — общественно-производственных формирований (отдел, подразделение, организация и т.д.), имеющих свои, особые интересы, потребности и ценности. В самой организации как форме осуществления деятельности уже изначально заложен диалектический принцип отношений, в основе которого конфликт интересов разных сторон. Взаимодействуя между собой, системы ценностей подвергаются трансформации, что и приводит к изменению баланса ценностей в организации в целом.

Система ценностей представляет собой совокупность ценностей, выстроенных в иерархии и находящихся во взаимосвязи друг с другом. Система ценностей у каждого субъекта (личности, группы, организации в целом) индивидуальна, и диалектика ценностей заключается не только в том, что они часть и целое, а в другом — их взаимопроявлении, взаимовлиянии, взаимообусловленности. При этом, несмотря на схожесть самих ценностей, иерархия ценностей каждого из носителей индивидуальна и подчеркивает его отличие от другого.

Взаимодействие ценностей происходит не напрямую, а через их носителей, которые вступают в отношения. Само взаимодействие ценностей есть условие их упорядочивания, формирования в определенную систему и способ выстраивания в иерархию.

Процесс взаимодействия ценностей протекает в конфликтных формах и конструктивных. Условиями взаимодействия ценностей в организации выступают:

во-первых, наличие двух субъектов (носителей), вступающих в отношения; во-вторых, взаимодействие данных субъектов в едином социо-культурном коммуникативном пространстве. Результатом такого взаимодействия могут быть: новое упорядочивание или стабилизация иерархии ценностей, изменение системы ценностей в целом (ее структуры, взаимосвязей), трансформация ценностей и т.д., но в любом случае взаимодействие всегда подразумевает взаимодействие одно системы ценностей на другую. Все это, в свою очередь, оказывает влияние на интересы, цели деятельности (как на сами цели, так и на средства их достижения), формирование культуры организации.

При рассмотрении взаимодействия ценностей необходимо выявить способы и формы взаимодействия ценностей в социальной практике. Основываясь на наличии/отсутствии изменений в системе ценностей индивида в процессе взаимодействия, мы выделяем следующие механизмы взаимодействия.

Подчинение — полное замещение, исключение какой-либо ценности из системы, смещение на другие позиции. В применении к ценностям, подчинение выступает либо как сознательное отрицание значимости, или как сознательное возвышение степени значимости какого-либо объекта отношений, и, как следствие, полное замещение какого-либо вида ценностей в иерархии носителя на другую ценность. Подчинение ценностей влияет на процесс реализации интереса и изменении его вектора (направления). В данном случае реализация интересов одного осуществляется либо на основе реализации интересов другого, либо за счет чужих интересов.

Коррекция — частичное изменение системы ценностей. Сущность коррекции состоит в неполном замещении каких-либо ценностей системы другими, с учетом уже имеющейся иерархии, «уточнение» содержания ценностей или выстраивании новых связей между ценностями внутри системы.

Компромисс — взаимное изменение системы ценностей, опирающееся на признание адекватности и целесообразности системы ценностей конфликтующих субъектов. Важным в данном механизме взаимодействия является то, что обе стороны ущемляют себя в проявлении своих интересов в попытке скорректировать систему ценностей оппонента.

Игнорирование — активное отрицание ценностей другой стороны отношений, вплоть до исключения субъекта из системы отношений. Сущность игнорирования состоит в укреплении своей системы ценностей, отсутствии активного влияния на другую систему ценностей, активизация поиска взаимодействия с другим формированием со схожей системой ценностей, избегании конфликтного столкновения.

Сочетание (совпадение) — непротиворечие, неконфликтность ценностей всех участвующих в отношениях субъектов, идеальный случай взаимодействия ценностей. Но, поскольку в социальной практике участвуют и взаимодействуют разные общественные формирования (индивиды, группы и коллективы, сообщества, классы, государство и т.п.), различающиеся по своим внутренним (видовым) и внешним (состояние социальной сферы, состояния общества) свойствам, то взаимодействие ценностей редко будет находиться на уровне полного сочетания.

Согласование (встраивание) — конструктивное приведение к новому порядку ценностей в системе, появление новых элементов данной системы, взаимосвязанное проникновение ценностей. Согласование ценностей является индикатором процесса адаптации

индивида к культуре организации. Развитие системы ценностей, как правило, имеет место в следующих ситуациях: при выявлении нечетко (неокончательно) сформированной системы ценностей у одного из субъектов взаимодействия и в процессе обучения субъекта в рамках организации, а также в процессе управления ценностными отношениями со стороны одного из субъектов взаимодействия при уже имеющейся зрелой системе ценностей участников процесса.

Как показывает социальная практика, более распространенными способами взаимодействия ценностей в рамках организации на сегодня являются те, которые в основании своем содержат противоречие, конфликт. Конфликтное столкновение ценностей препятствует формированию общности внутри организации, которая осуществляет поддержку системы изнутри, что, как следствие, делает систему более уязвимой с точки зрения управления человеческим капиталом и ускоряет переход организации на стадию упадка.

По нашему мнению, сегодня уже назрела объективная необходимость поиска возможностей и путей выстраивания других, изначально бесконфликтных форм взаимодействия ценностей. И это не только проблема сохранения организационной стабильности

в условиях общемирового кризиса, но и проблема повышения эффективности социальной практики и проблема рационального распределения и использования ограниченного социального ресурса.

Библиографический список

1. Режабек Е.Я. Становление понятия организации. Очерки философских и естественно-научных представлений. — Ростов-на-Дону : Изд-во Ростовского ун-та, 1991. — С. 55 — 56.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. — М., 1993. — С.20.
3. Козлов В.В. Корпоративная культура и социокультурный подход в управлении // Бизнес-образование. — 1999. — № 1 (6). — С. 33.
4. Курлов А.Б. Философия предпринимательства. — Уфа : Изд-во «Автор-Проект», 2000. — С. 36.
5. Пригожий А.И. Методы развития организаций. — М. : МЦФЭР, 2003. — С. 56.

ЛЕВИЦКАЯ Полина Викторовна, ассистент кафедры философии и социальных коммуникаций.

Статья поступила в редакцию 19.12.2008 г.

© П. В. Левицкая

УДК 1

М. В. МАЛЫГИНА

Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КАТЕГОРИИ «СОЦИАЛЬНАЯ ФОРМА»

В статье предложен анализ категории «социальная форма». В результате анализа уточнено данное понятие. Изучение этой категории может быть полезно для исследования и обобщения форм социальных явлений, к которым следует отнести и бизнес.

Ключевые слова: форма, содержание, материя, диалектика, системный подход, деятельность.

Перспективная цель нашего исследования — объяснить сущность бизнеса как социально-культурного феномена. Для этого необходимо, на наш взгляд, обратиться к категории «социальная форма».

Предлагаемый в данной статье вариант решения проблемы основывается на гипотезе, что социальная форма есть активное начало, есть деятельность. На основе философского анализа понятия «форма» будет уточнено определение категории «социальная форма».

Следует обратить внимание на то, что понятие «форма» является одной из центральных тем философии, так как связано с проблемой бытия.

В связи с этим в данной работе рассмотрены как труды по истории философии, так и работы современных философов: Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Г. Гегеля, Г. Зиммеля, Ф. Тенниса, Леопольда фон Визе, В.Е. Кемерова, Н.С. Розова.

Проблема формы волновала умы философов начиная с античности.

С нашей точки зрения, представляет интерес то, как им по-своему удалось решить эту проблему.

Следует заметить, что еще в IV в. до н.э. Аристотель обращался к понятию «форма» в связи с опреде-

лением материи. Несмотря на то, что Аристотель был учеником Платона, в некоторых вопросах он отошел от своего учителя. В частности, расхождение касается отношения к материи.

Впервые понятие «материя» было введено Платоном [1]. Платон полагал, что материя может принять любую форму именно потому, что сама она совершенно бесформенна, неопределенна, есть как бы только возможность, а не действительность.

В свою очередь Аристотель [2], не принимая платоновского отождествления материи и пространства, рассматривал материю как возможность.

Для того, чтобы из возможности возникало что-то действительное, материю должна ограничить форма, которая и превращает нечто лишь потенциальное в актуально сущее.

Таким образом, форма, согласно Аристотелю, есть активное начало, начало жизни и деятельности, тогда как материя — начало пассивное. Материя бесконечна, делима. Форма же есть нечто неделимое и, как таковая, тождественна с сущностью вещи.

Для решения вопроса о бытии древнегреческие философы, в частности Платон и Аристотель, дуали-

тически противопоставляют два начала: идею и материю — Платон, форму и материю — Аристотель.

В контексте нашего исследования чрезвычайно важной представляется аристотелевская трактовка этого вопроса.

Расхождение во взглядах Аристотеля с Платоном связано с тем, что Платон понимал бытие идеалистически. Согласно платоновскому идеализму о движении и изменении нельзя составить строгого знания, а можно иметь только мнение.

Аристотель видел ошибку Платона в том, что тот приписал идеям самостоятельное существование, обособив и отделив их от чувственного мира, для которого характерно движение, изменение.

Аристотель отверг учение Платона, согласно которому общее (идея) имеет реальное существование.

Платон признавал реально существующими виды и роды. Аристотель же назвал сущностью (бытием) индивиды (индивид — неделимое).

Аристотель, разделяя сущности на низшие и высшие, вводит понятие материи и формы.

Вводя понятие материи и формы, Аристотель делит сущности на низшие (те, что состоят из материи и формы), каковы все существа чувственного мира, и высшие — чистые формы. Чистая форма у Аристотеля — это природа. Данная трактовка объясняется тем, что характерным мировоззрением античности был космоцентризм.

Таким образом, ценность аристотелевского учения о форме для современности состоит в том, что с помощью формы можно объяснить бытие мира и человека.

Аристотелевская идея о форме и материи получила свое дальнейшее развитие в средневековой философии у Фомы Аквинского в работе «Сумма теологии» [3].

С помощью формы Аквинский также рассматривал проблемы бытия. Под бытием он подразумевал Бога, поэтому форму он поставил на первое место. Согласно Фоме Аквинскому все состоит из материи и формы (идеи); сущность любой вещи — единство формы и материи; форма (идея) является определяющим началом, а материя есть лишь вместилище различных форм; форма (идея) есть одновременно цель возникновения вещи; форма (идея) любой вещи троична: существует в Божественном разуме, в самой вещи, в восприятии (памяти) человека.

Исследуя проблему бытия не только Бога, но и всего сущего, Фома Аквинский приходит к выводу, что сущность и существование едины только в Боге. Поэтому Фома Аквинский, вслед за Аристотелем, выводит чистую форму, такой формой у него является Бог.

Таким образом, мы видим иной подход к решению проблемы формы у Фомы Аквинского: с позиций теологии.

Теологическому переосмыслению подвергается аристотелевское понятие формы. У древнегреческого мыслителя форма выступала в единстве с материей, за исключением высшей формы, совпадающей с Богом.

Что касается Фомы Аквинского, то он наряду с материальными формами земных субстанций допускает существование нематериальных форм небесных субстанций.

Если, по Аристотелю, материя всего лишь возможность единичного бытия и становится действительностью этого бытия лишь в результате активного начала (формы), то Аквинский стремился подчеркнуть постоянное участие Бога во всех актах творения. У него Бог отождествлялся с бытием, а у Аристотеля — с мыслью.

Но, несмотря на теологический характер философии Фомы Аквинского, она обогатила историю философии и дополнила сокровищницу философского опыта, что позволяет, на наш взгляд, опираться на этот опыт и вырабатывать методологическую установку для решения своих методологических задач.

Следующий период связан с осознанием проблемы формы в немецкой классической философии Гегелем, где она становится непосредственным объектом его философского анализа в теории познания [4].

Теория познания, согласно Гегелю, это теория природы и общества, а также диалектика, поскольку она является наукой о наибо́льших законах развития действительности [5].

С точки зрения Гегеля, вся действительность есть процесс самоосуществления духа, т.е. процесс ощущения познания.

С Гегеля интерес философской мысли к проблеме познания возрастает.

Гегель рассмотрел понятие формы и содержания в связи с системой и методом философии в одной из самых известных работ «Феноменология духа» [6].

Связь системы и метода у него — это связь содержания и формы.

Нам представляется очень важным в решении проблемы формы связь формы и содержания, в которой Гегель выражает процесс развития [7].

Именно Гегель дал подробный анализ категории «основание» (была сформулирована еще Лейбницем [8] и выражена в предложении: все имеет свое достаточное основание) в связи с тем, что с ней связана проблема формы и содержания.

Сущность принципа основания заключается в следующем: то, что есть, есть не как сущее непосредственное, а как положенное. Сущность имеет форму.

На наш взгляд, очень ценным является то, как Гегель подошел к определению понятия «форма». Форма, согласно Гегелю, — это прежде всего определенность.

Гегель писал: «К форме принадлежит вообще определенное, оно есть определение формы, поскольку оно есть некоторое положенное и тем самым отличное от того, формой чего оно служит» [9].

Одной из его фундаментальных идей стало сравнение материи и формы. Гегель полагал, что если материя — основание, субстрат формы, то форма предполагает материю, с которой она соотносится.

Соотношение формы и материи не является случайным, внешним. Материя определена как нечто безразличное и поэтому пассивна, форма в противоположность ей деятельна.

Чрезвычайно важным для нашего дальнейшего анализа понятия социальной формы является рассмотренное Гегелем соотношение формы и содержания. Материя должна иметь форму, а форма должна материализоваться. Содержание обладает формой. Материя же неопределенна, так как ее определяет форма [10].

Важным итогом по данному вопросу стала идея Гегеля о том, что материя не изменяется, а меняется лишь форма. И хотя нет бесформенной материи, но она равнодушна к той или иной форме.

Дальнейшее развитие философской мысли в конце XVIII — нач. XIX вв. характеризуется переходом от всеобщих проблем к проблемам общества. Это привело к появлению понятия «социальная форма».

Интерес к данной категории возник в связи с пробуждением политической активности масс в борьбе за свои права против интересов отдельных индивидов.

Категория «социальная форма» возникла, исходя из трактовки понятия «форма». Согласно ей форма обозначает внутреннюю организацию содержания и связана с понятием структуры [11].

Первоначально данное понятие было представлено в немецкой классической социологии.

Наиболее яркими представителями классической социологии, изучавшими социальные отношения через ограниченный набор структурных элементов, стали Г. Зиммель, Ф. Теннис, Леопольд фон Визе.

Само понятие формы является важнейшим и в формальной социологии. Противостояние формы и содержания рассматривалось как противостояние материи социальной интеракции взаимодействия.

Таким образом, формальная социология исследовала не содержание, а формы общественной (социальной) жизни, то есть то общее, что свойственно всем социальным явлениям.

Например, Г. Зиммель считал, что в любом обществе можно отделить форму от содержания, а общество как таковое представляет собой взаимодействие индивидов. Само же взаимодействие складывается вследствие определенных влечений и ради определенных целей.

Самая известная его работа «Социология. Исследование форм социации». Исходя из анализа «Социологии» Г. Зиммеля, приходим к выводу, что понятие «содержание» (наряду с понятием «форма» — основные категории его социологии) представляет собой то же самое, что функционалисты описывают как «систему действия».

Рассматривая проблему соотношения формы и содержания, Зиммель полагал, что форма и содержание не могут существовать отдельно. Следовательно, в каждой социальной ситуации содержание и форма образуют единую реальность.

Для того чтобы изучать формы, Зиммель считал, что их нужно отделить от содержания [12].

Несомненным достоинством его «Социологии» можно считать анализ некоторых аспектов социальной жизни. Он отделил их в качестве формы от реальности: господство, подчинение, соперничество, разделение труда, создание партий [13].

На сегодня важным моментом в понимании развития общества, на наш взгляд, является положение теории Г. Зиммеля, в которой он учитывал в обществе любые формы социации, имеющие место в обыденной жизни, а не только наиболее многочисленные и распространенные. Благодаря этому учитывается момент спонтанности, делающий возможным изменение в обществе.

Разделяя точку зрения Г. Зиммеля, можно сказать, что интересы, цели, мотивы, устремления действующих индивидов являются истинными движущими силами социальной жизни.

Однако действия индивидов отвечают взаимным ориентациям, то есть требованиям формы.

В этом — диалектичность формально-социологической трактовки индивида, понимаемого одновременно и как объект и как субъект социальной деятельности.

Важное значение для осмысления социальных форм имеет методология Ф. Тенниса.

Свою главную работу «Община и общество» он посвятил связи социальных отношений с типами воли.

На базе естественной воли возникает община, на основе рассудочной — общество [14]. Исследуя социальные процессы, Теннис выделил две категории «общность» и «общество». Общее понимание диалектики социальной Ф. Теннисом заключалось в

том, что общинная социальность в ходе истории постепенно сменяется общественной социальностью.

Исследование Теннисом дихотомии «общность — общество» является актуальным в настоящее время, так как в эпоху духовно-нравственного кризиса идеи и основные концептуальные положения теории Тенниса подчеркивают необходимость общности вопреки изолирующему и сеющему вражду индивидуализму.

Значительный вклад внес Теннис в процесс изучения социальных форм. В отличие от Зиммеля он вывел типологию социальных форм: нормы социального порядка, нормы права, нравственные стандарты [15].

Недостатком данной типологии является то, что данные нормы в чистом виде в реальности не встречаются. Нормативные системы всех социальных форм состоят из конгломератов норм, порядка, закона и нравов.

Таким образом, значение методологии Тенниса состоит в том, что он вывел принцип концептуальной антиномии, так как каждое проявление социальной воли — одновременно явление воли и разума, следовательно, любая социальная формация имеет черты и общности, и общества.

Очень ценным в его концепции является то, что Теннис дал общее понимание диалектики социальной общности: общинная социальность в ходе истории сменяется социальностью общественной.

Интересным является подход Леопольда фон Визе. Развивая идеи Г. Зиммеля, он исследовал всеобщие формы социальных явлений.

Его основная работа «Социология». Этот труд полезен для исследователей тем, что Визе изучал «социальное» в рамках различных форм отношений типа «я — ты», «я — мы», к которым сводятся взаимоотношения людей.

Сутью человеческих сообществ он считал «социальное» («межчеловеческое»), состоящее в «спутанной сети» отношений между людьми [16].

Предметом исследования Леопольда фон Визе были формы человеческих отношений.

Необходимо отметить сходство взглядов Визе с Г. Зиммелем в отношении понятия «форма».

«Каким бы ни было реальное содержание контекстов, они всегда находятся в определенных формах, и эти формы можно изучать автономно. Они должны быть открыты в конкретных социальных отношениях с помощью феноменологической абстракции» [17].

Актуальной мыслью Визе в контексте проводимого исследования социальных форм бизнеса можно считать то, что существует целый арсенал социальных форм, комбинации которых способны реконструировать все социальные процессы и образования.

Суть его концепции в противовес диалектическому материализму [18] состоит в следующем: система межчеловеческих отношений не зависит ни от исторического развития, ни от способа производства, она «антропологически надвременная», т.е. существуют некоторые устойчивые образования, формы социального бытия.

В середине XX в. возникает новая системная методология, в ее основе лежит принцип системности, который утверждает положение о том, что все предметы и явления мира — это системы различных типов и видов целостности и сложности [19].

Методологическая специфика системного подхода определяется тем, что ориентирует на раскрытие целостности объекта и обеспечивающих его механизмов, на выявление многообразных типов связей сложного объекта и сведения их в единую теоретическую картину.

Важным этапом развития проблемы «форма» в рамках данной методологии является концепция современного философа В. Е. Кемерова.

Центральным вопросом в его учении стало сравнение эволюции социальных форм с биологической эволюцией. В. Е. Кемеров считает, что на ранних стадиях общественной истории индивид использовал схемы деятельности как естественный закон своего бытия [20].

С ходом развития общества на смену им приходят социальные формы. Под социальными формами В. Е. Кемеров понимает схемы поведения индивида.

Рассматривая социальные формы с позиции деятельностного подхода, Кемеров приходит к выводу, что социальные формы являются формами социального процесса, реализующимися в деятельности людей.

Следовательно, социальная форма в его концепции — это совместная деятельность, выступает в качестве момента, пространственного выражения сложных переплетений социальных связей, личностных усилий людей, их стремлений, переживаний.

Изучением социальных форм в русле онтологии занимается Н. С. Розов.

Выделение 4-х сфер бытия социальной реальности: биотехносферы, психосферы, культуросферы, социосферы — позволило Н. С. Розову определить место социальных форм. Социальные формы — главные элементы социосферы [21].

Данное положение Розова позволило ему сформулировать основные принципы социальной эволюции через категорию «социальная форма».

Эволюция социальных форм, согласно Розову, происходит через качественные и структурные изменения, происходящие во всех сферах бытия.

Розов писал: «Социальные формы с течением времени заполняют все «свободное пространство», где они обнаруживают свою эффективность... Распространение социальных форм (равно как и культурных образцов) является надстройкой над более фундаментальным биологическим принципом распространения популяции» [22].

Данный принцип, по нашему мнению, позволяет объяснить трансформацию общества посредством социальных форм.

Таким образом, новый тип общества характеризуется распространением новых социальных форм.

Как показал анализ, понятие формы является ключевым в философии и находит свое теоретическое обоснование как объект исследования в современной социальной философии в связи с исследованием деятельности и эволюции общественного развития.

Подводя итоги, следует выделить основные характеристики категории «социальная форма»:

1. Социальные формы являются неотъемлемой частью общества, т.е. общество — это и есть одна из социальных форм.

2. Существует многообразие социальных форм, что затрудняет их классификацию.

3. Социальные формы подвержены изменению во времени и пространстве.

4. Социальные формы реализуются через деятельность индивидов, т.е. представляют схемы деятельности людей.

5. Структура социальной формы состоит из двух компонентов: формы и содержания.

6. Социальные формы способны порождать другие формы и имеют онтологический статус, так как изменяют бытие людей.

Анализ концепций ученых позволяет утверждать, что социальные формы представляют собой формы совместного и индивидуального бытия людей, его сохранения и обновления.

На основании этого уточним определение категории «социальная форма».

Социальная форма — это форма социального бытия людей, обозначающая внутреннюю организацию содержания, подверженная качественным и структурным изменениям благодаря деятельности и обусловленная природой межличностного взаимодействия.

Изучение социальных форм позволит объяснить сущность бизнеса как социально-культурного феномена и провести в нашем дальнейшем исследовании анализ бизнеса как деятельности.

Библиографический список

1. Платон. Собрание сочинений [Текст] : в 4 т. / Платон. — М. : Мысль, 1990 — 1995. Т. 3. — 1992. — С. 50.
2. Аристотель [Текст] : в 4 т. / Аристотель. — М. : Мысль, 1975 — 1984. — Т. 1. — 1980. — С. 28.
3. Аквинский, Фома. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и в «Сумме теологии» [Текст] / Фома Аквинский. — М. : Наука, 2000. — С. 15.
4. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук [Текст] : в 2 т. / Г.В.Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1974. Т. 1. — 1974. — С. 419.
5. Бакрадзе, К.С. Система и метод философии Гегеля [Текст] / К.С. Бакрадзе. — Тбилиси. : ТГУ, 1958. — С. 254.
6. Гегель, Г.В.Ф. Собрание сочинений [Текст] : в 4 т. / Г.В.Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1959. Т. 4 : Феноменология духа. — 1959. — С. 3.
7. Бакрадзе, К.С. Система и метод философии Гегеля [Текст] / К.С. Бакрадзе. — Тбилиси. : ТГУ, 1958. — С. 145.
8. Лейбниц, Г. Сочинения [Текст] : в 4 т. / Г. Лейбниц. — М. : Мысль, 1982-1989. Т. 2. — 1984. — С. 25.
9. Бакрадзе, К.С. Система и метод философии Гегеля [Текст] / К.С. Бакрадзе. — Тбилиси. : ТГУ, 1958. — С. 147.
10. Бакрадзе, К.С. Система и метод философии Гегеля [Текст] / К.С. Бакрадзе. — Тбилиси. : ТГУ, 1958. — С. 151.
11. Философия [Текст] : энциклопедический словарь / под ред. докт. философ / наук А.А. Ивина. — М. : Гардарики, 2004. — С. 937.
12. Ионин, А.Г. Георг Зиммель - социолог [Текст] / А.Г. Ионин. — М. : Наука, 1981. — С. 68 — 69.
13. Култыгин, В.П. Классическая социология [Текст] / В.П. Култыгин. — М. : Наука, 2000. — С. 112.
14. Култыгин, В.П. Классическая социология [Текст] / В.П. Култыгин. — М. : Наука, 2000. — С. 119.
15. Култыгин, В.П. Классическая социология [Текст] / В.П. Култыгин. — М. : Наука, 2000. — С. 117.
16. Социальная философия [Текст] : словарь / под ред. В.Е. Кемерова. — М. : Академический проект, 2003. — С. 507.
17. Немецкая социология [Текст] ; отв. ред. Р.П. Шпакова. — СПб. : Наука, 2003. — С. 222.
18. Главные философские труды В.И. Ленина [Текст] / под общ. ред. Б.В. Богданова. — М. : Политиздат, 1987. — С. 229.
19. Системные исследования и общая теория систем [Текст] / под ред. И.В. Блауберга, В.Н. Садовского, Э.Г. Юдина. — М. : Наука, 1969. — С. 21.
20. Кемеров, В.Е. Социальная философия [Текст] : учебник / В.Е. Кемеров. - М., 2000. — С. 51.
21. Розов, Н.С. Философия и теория истории [Текст]. Кн. 1. Прологомены / Н.С. Розов. — М. : Логос, 2002. — С. 150.
22. Розов, Н.С. Философия и теория истории [Текст]. Кн. 1. Прологомены / Н.С. Розов. — М. : Логос, 2002. — С. 195.

МАЛЫГИНА Марина Викторовна, соискатель кафедры философии.

Статья поступила в редакцию 16.12.2008 г.

© М. В. Малыгина

ПРОБЛЕМА ПОДЛИННОСТИ СУБЪЕКТА: МЕЖДУ МОДЕРНОМ И ПОСТМОДЕРНОМ

В статье анализируется соотношение взглядов постмодернизма и модернизма на категорию субъекта. Постмодерновский взгляд на субъекта можно назвать негативистским, так как подвергается сомнению субъектная автономность — субъект зависит от оков цивилизации, от власти бессознательного, вследствие чего теряет свою идентичность и способность к активному и творческому преобразованию мира. Представители модернистского подхода, наоборот, утверждают творческую преобразовательную активность субъекта, а значит, и его существование как деятельного и сознающего существа. Взгляды обоих подходов на категорию субъекта во многом различны, и невозможно примирить между собой их мнения. Но где-то посередине, в пространстве между ними, рождается подлинный (аутентичный) субъект.

Ключевые слова: субъект, модернизм, постмодернизм, подлинный субъект.

Проблема субъектности интересует философию науку давно. Можно сказать, что это одна из самых фундаментальных проблем, которую философия когда-либо ставила перед собой. Мы не преследуем внутри данной статьи цели показать динамику, в ходе которой развивались идеи субъекта и субъектности в процессе перехода от одной эпохи к другой. Естественно, идеи Нового времени отличались от воззрений Средневековья, равно как идеи экзистенциализма отличны от взглядов Нового времени — каждая эпоха характеризуется «своим» субъектом. Однако стоит заметить, что в предшествующей эпохе модерна внимание уделялось субъекту, а не его отсутствию. Он был существом познающим (рационализм Нового времени), существом трудящимся (марксизм), существом страдающим (экзистенциализм) и т.д., но он всегда обнаруживал присутствие внутри данного дискурса, и никто не вправе был отменить его привилегированное положение, сместить субъекта в небытие.

Однако постмодернизм предпринял попытку уничтожить субъекта, лишить его своего онтологического статуса, детерминировать его языковыми схемами, бессознательным, властными структурами, массовой культурой и т.д. Если, обращаясь к прошлому наследию, мы видим субъекта целостным, автономным, самодетерминирующим, свободным и ответственным, сознательным, то теперь, когда на арену вышел «Париж со змеями», субъект утратил эти характеристики и превратился в симулякр, иллюзию самого себя — иллюзию подлинного субъекта. Но «абсолютизация сверхдетерминированности человека и его сознания приводит к аннигиляции самого вопроса о человеке» [1].

Н. В. Богданович [2], исследуя категорию субъекта, представленную в трудах отечественных психологов, выделяет несколько оппозиций, которые выражают противоречия в понимании данной категории. Мы остановимся лишь на трех: осознанность-неосознанность, свобода-детерминированность (у Н. В. Богданович она представлена как «свобода-ответствен-

ность», но, учитывая содержание нашей работы, в связи с термином «свобода» вместо понятия ответственности здесь логичней будет поставить понятие детерминированности) и целостность-множественность.

Осознанность-неосознанность — оппозиция, формулирующая проблему возможности/невозможности человека быть субъектом, не осознавая это. Несмотря на то, что многие психологи видят в субъекте осознанность как одно из ключевых качеств, А. В. Брушлинский отчасти допускает такую возможность, когда наделяет субъекта целостностью сознания и бессознательного [3], а Л. И. Божович убеждена в том, «что человек неосознанно становится субъектом и лишь позже осознает себя в этом качестве» [2]. Ж. Делез и другие, говоря о всеилии бессознательного, получают, отстаивают более радикальную позицию, чем Л. И. Божович, которая все-таки не предпринимает попыток нивелировать субъекта.

Свобода-детерминированность — оппозиция, формулирующая проблему возможности/невозможности управления человеком своей жизнью. Психологи-экзистенциалисты (К. Роджерс, А. Маслоу) наделяли человека способностью управлять обстоятельствами своей жизни. Альтернативная позиция — учения фрейдизма и бихевиоризма (З. Фрейд, Б. Скиннер), утверждающие жесткую биологическую или социальную детерминированность психики и поведения человека. И конечно, постмодернисты полностью отрицают какую-либо свободу субъекта, вместо которой утверждают его детерминацию бессознательным и языковыми структурами (Р. Барт, Ж. Делез, Ю. Кристева, Ж. Лакан, М. Фуко).

Целостность-множественность — оппозиция, на одном полюсе которой находятся психологические теории, говорящие о целостности субъекта (А. В. Брушлинский и т.д.), а на другой — концепции о его множественности, разделяющие субъекта в зависимости от сферы его активности: субъект деятельности, познания, общения, интерпретации и т.п. Ну и, конечно, воззрения постмодернистов настроены просто революционно. Если психологи, постулирующие множе-

ственность субъекта, все-таки допускают его присутствие, то сторонники философского постмодернизма «расщепляют» его на непостоянные идентичности (Ю. Кристева) и на множественные эго (М. Фуко).

И теперь, когда мы добавили к первоначальным оппозициям, предложенным Богданович, еще один дискурс, обозначающий современные философские концепции субъектности, эти оппозиции приняли характер уже не бинаризма (то есть собственно оппозиций в прямом смысле слова), а тринитарности. Рассматривая данные оппозиции, мы несколько противоречили одному из основных принципов постмодернизма: отказ от бинаризма (равноценность одного описания реальности другому, оппозиционному). Этот философский релятивизм проявляет себя в стирании границ между обоими полюсами, в уничтожении демаркационной (разделяющей) линии между ними и рассмотрении каждой из противоположностей как к равноценной по отношению к другой противоположности. Вообще, постмодернизм как философское течение, будучи релятивистски настроенным, стремится к разрушению бинарных оппозиций (мир — идея, прекрасное — безобразное, субъект — объект и т.д.). Но для нас задачей служило не исследование отношения постмодерновских концепций к бинарным оппозициям, а анализ соотношения данных философских положений и психологических теорий субъектности, принимающих форму бинаризма.

Итак, мы прослеживаем резкие отличия между интересующими нас точками зрения, между разными взглядами — современным философско-постмодернистским и традиционным психолого-педагогическим взглядами, — устремленными на одну категорию, которую они видят совершенно по-разному. Эта категория — субъект с присущими ей особенностями: творчество, мышление, сознание и т.д. И данные особенности, принадлежащие субъектам двух различных дискурсов (философский постмодернизм и психология), вступают в борьбу (творчество и детерминация, сознание и неосознанность и т.п.). Таким же образом не могут найти компромисса исследователи, одни из которых утверждают целостность субъекта (Брушлинский и т.д.), а другие — его расщепленность (Фуко, Кристева, Лакан).

Таким образом, прослеживается противоречие в современных и традиционных взглядах — между постмодерном и модерном (внутри которого мы включили большинство психолого-педагогических воззрений на субъектность).

Таким образом, перед нашим взором предстают два субъекта, кардинальным образом отличающихся друг от друга — модернистский и постмодернистский (придание таковых названий носит условный характер, и мы их наделяем этими именами только для удобства различения одного от другого).

Однако оба субъекта представляются нам всего лишь в форме предельно теоретизированных категорий, не находящихся места в наличном бытии. Они существуют лишь внутри идеального мира в виде умо-зрительных построений, и их существование можно сравнить с существованием, скажем, идеального круга, наличие которого допускается в геометрической теории, но в реальном положении вещей его

нет. Предельная круглость, четкая параллельность прямых линий, идеальная субъектность допустимы только внутри нашего разума, но не более того.

Характеристики модернистского субъекта (целостность, самодетерминированность, осознанность) не могут быть выделены в реальном мире, а значит, и сам этот субъект не имеет онтологической данности. Наличию целостности противоречит факт о том, что человек в процессе своей жизни меняет свои взгляды на бытие, трансформирует свое мировоззрение, меняет свою позицию; если бы человек действительно являлся целостным, его не разрывали бы внутренние противоречия и он был бы носителем одной мировоззренческой позиции, которая была бы неподвластна изменениям. Или, возможно, она вообще бы не родилась, так как ребенок на ранних стадиях социализации должен демонстрировать свою расщепленность, чтобы подобно губке впитывать социализирующие воздействия, на основе которых он позже сформирует свое мировоззрение. А если он не интериоризировал смысл данных воздействий, то не смог определиться в своей субъектной позиции. Самодетерминированность же, как и автономность, предполагает независимость, но навряд ли можно встретить человека, независимого от общественных норм и правил, закона, наконец — от других людей и их мнения о нем. Также ни один человек не может в полной мере себя детерминировать, поскольку в какой-то степени все мы зависим от «случая», от начальства на работе, от прихотей и запросов близких нам людей. А что касается осознанности, то еще Фрейд четко продемонстрировал огромную роль бессознательного; мы не можем полностью осознавать нашу жизнь и каждый поступок вплоть до самых мелочей, и какая-то часть (довольно большая) нашей жизнедеятельности подвержена бессознательному контролю. Н. Б. Маньковская видит суть фрейдовского подхода в утрате сознанием универсальности и прозрачности, когда бессознательное желание стало признаваться главным в человеке [4]. Таким образом, мы приходим к обоснованию невозможности полного существования модернистского субъекта внутри реального мира.

И в то же время постмодерновский субъект, выступающий как антипроявление модернистского, не обладает никакими правами на существование в наличном бытии. Также нет в человеческом мире существ, абсолютно зависимых от чего-то внешнего, равно как нет полной зависимости и от внутреннего — бессознательных интенций. Да и расщепленность как оппозиция целостности доведена постмодернистами до предела: полностью расщепленный человек — это шизофреник, да и то не всегда. Позволим себе также гипертрофированно представить эту расщепленность. Считается, что вещество делится бесконечно, а субъект... Во многих теориях субъект представлен как вместилище неких субличностей, но ведь каждая из них может подвергнуться бесконечному делению. А как в реальности можно представить этот процесс?

Получается, выделенные характеристики модернистского субъекта — суть антипроявления характеристик постмодернистского субъекта. А значит, перед нашим взором раскрываются дефиниции, представленные в виде полярных связок (схема 1).

Модернистский субъект	Постмодернистский субъект
целостность	расщепленность
самодетерминированность (интернализм)	тотальная предзаданность (экстернализм)
осознанность (Я)	бессознательность (Оно)

Схема 1

Схема 2

И поскольку эти связи можно разбить на две части — левую и правую, — то левой будет принадлежать модернистский субъект, а правой — постмодернистский. И обе части, обе половины, представляются нам как крайности, смысл каждой из которых доведен до предела, гипертрофирован (схема 2).

А для того, чтобы конституировать субъекта, принадлежащего наличному бытию — подлинного субъекта, — необходимо занять срединную позицию между этими крайностями, где характеристики субъектности будут не абсолютизироваться, с одной стороны, или, наоборот, элиминироваться — с другой, а восприниматься наличествующими до разумного предела. Эта попытка напоминает after-postmodernism тенденцию «воскрешения субъекта». То есть, субъект будет теперь локализован где-то посередине между двумя абсолютистскими иллюзиями самого себя. Конечно, нам не удастся полностью снять борьбу между целостностью и фрагментарностью, самодетерминированностью и тотальной предзаданностью, осознанностью и бессознательностью, но, наоборот, мы обозначили реальность этой борьбы, этого противостояния внутри настоящей субъектности, в то время как ни модернистский субъект, ни его постмодернистский оппонент практически не признавали этой борьбы.

В завершение статьи следует отметить, что концепция «смерти субъекта» декларирует исчезновение именно модернистского субъекта — абсолютизи-

рованного и возведенного в монолит. Но она ограничивается только его нивелированием, не утруждая себя заполнить опустевшее место. Мы в настоящем исследовании не останавливаемся на постулате субъектного умирания, а возрождаем субъекта — но не того, что представлен в идеализированном виде в традиции модерна, а иного — более приближенного к реальности и занимающего промежуточное пространство между субъектом модерна и постмодерна, появляющегося после смерти как того, так и другого.

Библиографический список

1. Колесников А.С. Проблема субъективности в постструктурализме // *Формы субъективности в философской культуре XX века.* — СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — С. 79–106.
2. Богданович Н.В. Субъект как категория отечественной психологии : дисс. ... канд. психол. наук. — М., 2004. — С. 90.
3. Брушлинский А.В. Проблемы психологии субъекта. — М. : Изд-во «Институт психологии РАН», 1994. — 109 с.
4. Маньковская Н.Б. «Париж со змеями» (введение в эстетику постмодернизма). — М., 1994. — 220 с.

ИЛЬИН Алексей Николаевич, ассистент кафедры философии.

Статья поступила в редакцию 27.11.2008 г.

© А. Н. Ильин

УДК 10(09)

А. С. СЕРГЕЕВ

Российский государственный
торгово-экономический университет,
г. Москва

О СОФИЙНОСТИ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

В статье анализируются философско-исторические и социально философские основания образовательной системы, тенденции ее развития как процесс. Автор обращается к рассмотрению концептуальных подходов современных педагогов, теоретических и практических аспектов в единстве логического и исторического, корректирует формирование образовательной практики на основе «софийности», философско-мировоззренческих парадигм, в частности им анализируются философские сочинения древнегреческих мыслителей и выдающихся представителей русской философии (В. С. Соловьева, И. В. Киреевского, И. А. Ильина).

Ключевые слова: образование, идея, понятие, образовательные системы, образовательный процесс.

Проблеме философии образования уделяется повышенное внимание, так как без разработки методологии довольно трудно реализовывать программу образовательного процесса. Однако во многих разработках иногда трудно вычленить суть философии образования. Обратимся, например, к работе Гусинского Э. Н. и Турчаниновой Ю. И. «Введение в философию образования». В ее анализе можно отметить расширительное толкование предмета философии

образования: «Философия образования рассматривает сущность и природу всех явлений в образовательном процессе: что такое образование само по себе (онтология образования); каким образом оно происходит (логика образования); каковы природа и источники ценностей образования (аксиология образования); каким бывает и каким должно быть поведение участников образовательного процесса (этика образования); какими бывают и какими должны быть

методы содействия образовательному процессу (методология образования). Совокупности идей, составляющих основу того или иного целостного подхода к постановке дела образования, могут также рассматриваться отдельно (идеология образования)» [1]. Получается, что философия образования должна охватить собой все аспекты образовательного процесса, что грозит чрезмерным расширением предмета этой дисциплины. При такой всеохватности рассмотрения невольно теряется сущностное представление о философии образования. Не спасает от этого ощущения и обращение к идеологии образования, которая чаще всего сводится к перечислению многообразия философских направлений с вычленением вкраплений, затрагивающих различные аспекты образования.

Если речь идет о содержательной наполненности образовательного процесса, то в этом случае сравниваются образовательные системы. В этом случае заслуживает внимание работа В. И. Панова «Психодидактика образовательных систем: теория и практика». В ней дается характеристика различных образовательных парадигм от традиционного обучения к развивающемуся образованию. Развивающее образование «включает в себя кроме интеллектуальной и/или личностной сфер психики также и эмоциональную, духовно-нравственную, а также телесную (психосоматическую) сферы психики и, можно сказать, сознания (в широком смысле) индивида в целом» [2]. Данный подход весьма близок к нашему представлению о софийной парадигме образования.

В этой связи следует остановиться на проблеме «образов» философии как кальки для оценки образовательных программ. Известный историк философии Г. Г. Майоров разрабатывает следующую классификацию образов философии: софийного, эпистемного, технематического. Софийный облик философии сформировался в эпоху античности. У его истоков стоит Пифагор, который не только ввел термин «философия», но и превратил его в полноценное понятие. Если, посчитал он, мудрость и не доступна людям, ибо обладание мудростью — удел богов, то все же человеку доступно стремление, любовь к мудрости. Философия мыслится Пифагором как высшее выражение самостоятельных усилий человека в достижении полноты истины, за пределами которых остаётся только то, что непостижимо без божественной благодати. Вместе с тем философия была поставлена Пифагором между наукой и религией, т.е. выше положительного знания (эпистемы), и была понята как открытый и свободный поиск истины. При таком понимании смыслов и назначение философии — не в обладании истиной, а в её искании.

Спустя столетие Сократ развил эту традицию. Им был реализован единственно верный способ выражения философских идей: свободный диалог, а не трактат, практикуемый в науках. Им были разработаны три стороны диалектического метода: ирония, майевтика, индукция. На первой стадии философ освобождается от догматики, от мнимого знания. На второй обнаруживает своё родство с истиной и с помощью вопрошания извлекает её из самого себя. На третьей, продвигаясь путём наведения, от найденных в себе частных истин к более общим. Завершает создание софийного облика философии Платон, который сохранив верность сократовскому пониманию единства абсолютной истины и абсолютного добра (Блага), дополнил это понимание идеей абсолютной красоты и тем самым впервые представил в полноте триединый софийный идеал философии. Следова-

тельно, для Платона человеческий дух полнокровно проявляется только в единстве интеллектуальных моральных и эстетических качеств. Отсутствие одного из них разрушает всю суть философии.

Эпистемный облик философии берет своё начало от элеатов. Уже Парменид провозгласил, что бытие не содержит в себе никакой примеси своей противоположности — небытия, ибо истинное — непротиворечиво мыслимое. Точно также он рассуждает о становлении: в отношении всего, о чём может идти речь, должно утверждать, что либо оно есть, либо его нет, а третьего не дано. Поэтому становление не может быть мыслимо, иначе было бы мыслимо противоречивое. Следующий шаг был сделан Аристотелем. Он уже не делает различия между философией и другими науками. Когда он разрабатывает классификацию наук, то хотя и ставит философию выше других наук, она всё же ничем не отличается от других наук, кроме своего предмета, и, следовательно, она есть обыкновенная теоретическая наука. Она стоит в иерархическом перечне выше математики и физике, поэтому она «метафизика». Далее Аристотель отделяет этику от первой философии. Тем самым из философии изымается нравственное ядро и она теряет свой моральный пафос. Справедливо в связи с этим замечание Г. Г. Майорова, что «смещение нравственной идеи в сторону периферии философского интереса означало полный разрыв Аристотеля с платоновской традицией, в которой нравственная идея всегда остаётся живым сердцем философии» [3].

Истолковав её как эпистему, Аристотель превратил философию из творчества любви в работу рассудка. Третий образ философии — технема. В технематическом понимании философия представляется искусством мысли, в котором не истина, а сама техника мышления является целью. Технематическое понимание философии начинает складываться в эпоху софистов. Софисты считали мудростью многознание и умение доказывать и опровергать всё, что угодно. Софист Горгий прославился тем, что умел блестяще опровергать сегодня то, что блестяще доказал вчера.

Может показаться, что все эти нюансы различных образов философии являются внутрицеховым явлением, характеризующим развитие только самой философии. Однако такое суждение будет не совсем верным. Философия отражает и выражает существенные моменты человеческого бытия и за образами, формами и типами философствования всегда скрываются аналогичные процессы в самой действительности. Эти три способа философствования весьма близки существующим образовательным программам. В связи с этим любопытно посмотреть как в русской философской мысли отразились различные подходы к образовательным программам в связи с тремя представленными образами философствования.

Размышления о сущности и предназначении образования в русской общественной мысли явно прослеживаются с эпохи Просвещения. Она в России и началась с образовательной реформы Петра I, дух которой, в первую очередь, пытался воплотить М. В. Ломоносов. Правильный образ мышления и нравственное воспитание, а не сумма знаний ставятся целью образования. Обучение и воспитание он рассматривает как единый процесс.

В преддверии крестьянской реформы русские общественные деятели и мыслители, знакомые с положением образования в Европе, в котором разум явно возвышался над верой, рациональные способности ребенка абсолютизировались, а процесс обучения все

более и более секуляризировался и приводил к господству материалистического мировоззрения как в области гносеологии, так и социологии, озабочились вопросом о том, каково вообще предназначение образования как такового. И. В. Киреевский рассматривал просвещение через призму всецелого разума. Если античная философская мысль видела в идее софийности единство истины, добра и красоты, то славянофилы под всецелым разумом понимали единство истины, красоты, добра и веры. Отличие русской образованности от западной Киреевский видел в том, что последняя вобрала в себя римскую отрешенную рассудочность, которая уже в IX веке проникла в самое учение богословов, «разрушив своей односторонностью гармоническую цельность внутреннего умозрения» [4]. В результате этого возникло различие в самом философско-богословском способе мышления: «Ибо стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа, западные — более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума, того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделяющихся сил ума. Самодвижно действующих в своей одинаковой отдельности» [5]. Киреевский провидчески писал о том, что если немецкий идеализм только поставил общечеловеческую проблему воссоздания цельного разума из понятий рассудка, то решать ее предстояло России. Он считал, что в решении именно этой проблемы русская философия и основанное на ней русское просвещение обретут сакральность.

Для В. С. Соловьёва, первого русского философа, выступившего с целостной системой философии Всеединства, свойственно своё представление о софийности. Он выделяет предмет воли, познания и чувств. Соответственно, первое становится областью морали, второе — познания, третье — эстетики. У человека есть естественная способность для простого различения добра от зла, истинного от ложного, прекрасного от безобразного. Однако этой способности необходима объективность или, говоря языком В. С. Соловьёва, безусловность. «В самом деле, при этом различении человек утверждает, что в нравственной деятельности, и в знании, и в чувстве и в художественном творчестве, исходящем из чувства, есть нечто *нормальное*, и что нечто должно быть, потому что оно само в себе хорошо, истинно и прекрасно, другими словами, что оно есть безусловное благо, истина и красота» [6]. По мнению В.С. Соловьёва, этим безусловным является религиозное начало, так как оно «требуется и умственным, и нравственным, и эстетическим интересам человека» [6]. Оно связано с признанием действительности Бога. Логически это вывести нельзя, поэтому речь может идти только о высшей степени вероятности существования божественного начала, «полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только верою» [7].

Другими словами, софийность В. С. Соловьёва предполагает религиозное начало, но оно может рассматриваться как продукт нашего разума, ищущего безусловное начало в жизни человека. Выражением софийности человеческого сознания является *идея*.

Именно в идее обретают единство интеллектуальное, моральное, эстетическое и религиозное постижение действительности. В идее достигается единство этих различных проявлений человеческого духа.

Для В. С. Соловьёва этот вопрос имеет чрезвычайно важное значение: «Если признавать, что единое может быть как такое только само в себе, исключая всякую множественность, то от этого единства, конечно, нет никакого перехода к множественности, точно так же, если признать чистую множественность саму по себе вне всякого внутреннего единства, то, очевидно, от такой множественности нет моста к единому» [8]. Следовательно, софийность должна достичь того единства, которое переплавляло бы в себе различие входящих в неё компонентов, и одновременно, не уничтожало уникальности каждого из них. В это связи, Соловьёв затрагивает проблему соотношения *понятия* и *идеи*. Эта проблема была поднята ещё Платоном, который не все понятия относил к миру *эйдосов*, а только те, которые являются благами сущностями. Идея, с точки зрения Соловьёва, не подвержена одному из положений формальной логики: объем понятия находится в обратно пропорциональной зависимости от его содержания. По этому поводу В. С. Соловьёв замечает, что «между идеями... отношение объема и содержания есть прямое, т.е. чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием» [9]. По мнению Соловьёва, если общее родовое понятие может только *отрицательно* определяться своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея должна находиться в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются или составляют её объем, т.е. она должна определяться ими положительно.

Рассуждения В. С. Соловьёва ещё раз подчеркивают отличие софийного знания от эпистемного. Для последнего характерно *отвлеченное понятие*, в котором содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной, непосредственной особенностях. Для более образного представления сути софийности В. С. Соловьёв обращается к художественному творчеству, отмечая, что «для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью, или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или собственное определение умозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность» [10]. В. С. Соловьёв становление софийности связывает с историческим становлением христианства. Поэтому предшествующее развитие философии — лишь этапы подготовки того великого, что даст христианская религия. В связи с этим он считает, что «нравственный элемент совершенно чужд всему эллинскому мировоззрению» [11]. Если Сократ, считая Соловьёв, сводил добродетель к знанию, устраняя таким образом её существенную особенность, то Платон за высшее благо человека принимал *умирание*, т.е. состояние чистого созерцания вечных идей, исключающее всякое деятельное стремление, всякую деятельную волю. Поэтому он пытается вывести софийность из логики развития абсолюта. По его мнению, абсолюта не может быть определён извне, поэтому всякое определённое бытие может быть первоначально «только актом самоопределения абсолютно-сущего» [12].

Почему абсолюта осуществляет это самоопределение? На этот вопрос Соловьёв отвечает следующим образом: «В этом акте, с одной стороны, сущее противопоставляет или противопоставляет себя своему содержанию как своему другому или предмету — это есть акт саморазличения сущего на два полюса, из коих

один выражает безусловное единство, а другой — всё или множественность; с другой стороны, чрез своё самоопределение сущий получает некоторую действующую силу, становится энергией» [13]. Этот процесс самоопределения абсолютно-сущего приводит к появлению *воли, представления и чувства*. Динамика этого процесса следующая: сущее полагает другое в акте *воли*; в свою очередь полагание другого предполагает его *представление*; соответственно полагемое становится ощутительным, т.е. предметом *чувства*. Соловьёв понимает, что область божественного нельзя переносить на область человеческого разума, тем не менее, он считает, что «нетрудно логическим анализом отделить те отрицательные элементы, которые обусловлены природой существа конечного, и таким образом получить положительное понятие об этом тройственном бытии (воля, представление, чувство — Т. В.), каким оно должно являться в безусловно сущем» [14]. В свою очередь, три основных способа бытия должны породить следующие проявления: *благо, истину и красоту*: «Идея как предмет или содержание сущего есть собственно то, чего он хочет, что он представляет, что чувствует или ощущает. В первом отношении, т.е. как содержание воли сущего или как его желанное, идея называется благом, во втором, как содержание его представления, она называется истиной, в третьем, как содержание его чувства, она называется красотой» [15]. Таким образом, «сущее в своём единстве уже заключает потенциально волю, представление и чувство» [16]. Чтобы эти способы бытия явились действительно, требуется их утверждение как особенного. Однако в этом случае может произойти разрыв этих сущностей и каждый способ бытия — благо, истина, красота — станут самостоятельными сущностями. Вот этого больше всего опасается Соловьёв. С одной стороны, «абсолютное хочет как блага того же самого, что оно представляет как истину и чувствует как красоту» [17], с другой — наличествует обособление. И это обособление приводит к *эгоизму*. По В. С. Соловьёву что-то загадочное в этом есть. В свете идеального созерцания идей блага, истины и красоты не чувствуется потребности в утверждении своей отдельности: «мы создаём своё существенное единство со всеми другими» [18]. Но такое идеальное состояние — минутно. Во всём остальном — идеальное единство с остальными призрачно. Этот эгоизм является коренным злом нашей природы. Причём, если эгоизм как стремление поставить свой исключительное Я на место другого есть нравственное зло, то невозможность действительно стать всем рождает *страдание*: «зло есть напряжённое состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей всё другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли» [19].

В результате В. С. Соловьёв выводит образ софийности из онтологии абсолюта. Суть софийности в единении блага, истины и красоты. Когда же разрушается это единство, то возникает предпосылка ко злу, к подчёркиванию преимуществ одного способа бытия над другим, а в конечном итоге, к страданию.

В плеяде выдающихся деятелей культуры русского зарубежья видное место принадлежит И. А. Ильину. Одним из ключевых трудов русского философа, в котором он раскрыл основы своей социально-нравственной философии, можно считать его книгу «Путь духовного обновления». В ней ставится проблема софийности в проявлении духа. И. А. Ильин разделяет понятия «тела», «души» и «духа». Если кратко дать определение духа, то оно сведётся к следу-

ющему: «Дух есть сила самоопределения к лучшему» [20]. Своеобразие подхода к софийности у И. А. Ильина выражается в том, что его интересует проблема интенциональности софийного сознания. Проблема интенциональности имеет длинную историю своего развития. Её истоки восходят ещё к античности. Можно вспомнить учение Аристотеля об энтелехии, неоплатоническое представление о сущем, стремящемся к благу, мысли средневековых схоластов об «образе» идеи, оккамовская интерпретация интенции души как универсалии. Новый всплеск интереса к интенциональности связан с творчеством Ф. Брендана и Э. Гуссерля. И. А. Ильин отдаёт должное своим предшественникам, но в концепцию интенциональности вкладывает своё содержание. Он говорит о целом ряде *аффектов нечувственного характера*: «Напрасно было бы думать, что аффекты души могут пленяться возгораться только от восприятия вещей или их протяженных образов. Если даже обычно страсть человека прилепляется к внешней видимости, то это не значит, что ею не руководит в этом смутное искание сверхчувственной сущности» [21]. Истинный художник, по мнению И. А. Ильина, ищет не «удачного» выражения и не «красивого» сочетания, а красоты, т.е. он стремится *явить сверхчувственное*. «Однако жить сверхчувственным содержанием дано не только аффекту, обращенному к красоте, но и аффекту, религиозно обращенному к Богу, этически обращенному *добру* и познавательно обращенному к *истине*» [22]. Следовательно, для В. А. Ильина интенциональность есть «умение внимать сверхчувственному предмету» [23]. Это умение не принадлежит человеку изначально, оно формируется образом жизни, всей культурой и, в определяющей мере, философией. И. А. Ильин прямо говорит, что там, где царят грубые, жестокие нравы, где молчит любовь и дружба, где царит корысть и беспринципность, — не расцветёт философское учение о добре. Вместе с тем нельзя интерпретировать интенциональность Ильина на манер ходячей схемы превращения знания в установку действия. На самом деле философ говорит не о превращении знания в действие, а о преобразовании знания в *духовность*. В наше время очень сильно изменилось понимание термина «духовность». Чаще всего под этим словом понимается проявления человеческого *сознания* в виде знаний каких-то фактов из мира искусства, литературы и т.п. И. А. Ильин же принимает слово *дух* в традициях средневековья, когда различали «душу» и «дух». В этот период *дух* тесно связывают с духовностью религиозной веры способной преобразовать вещный мир. Как сказано в Библии, если истинно верующий скажет: «Да подвижится эта гора», и она непременно подвижется. Ильин не склонен придавать духовности столь мистический характер. Для него духовность — это суть человеческого бытия. Это не значит, что интенция духовности является неотъемлемым качеством любого человека. Вовсе нет. Когда русский философ всматривается в происходящие события, то он не без горечи пишет, что души людей или духовно слепы и пусты, и тогда они живут инстинктом, наподобие животных; или же они близоруки и увлечены тленом, и тогда ими владеет судьба всего тленного и суетного. Широко распространился релятивизм и для человека давно уже все условно и относительно, когда добро и зло, право и неправда, правда и ложь отдаются на откуп субъективному вкусу. «Человечество перестало, — восклицает Ильин, — испытывать, видеть, любить и творить главные, священные, зиждущие предметы; оно не верит в их объективную реальность, в их

изследимость, в их сущую прекрасность, в их самоценность, в их жизненную силу, в их спасительность» [24]. В результате возникает духовная болезнь, сочетающая самоуверенную претенциозность с наивной слепотой: «Они наивны потому, что не просто не знают духовных предметов, но не знают и об этом своем незнании; и, дважды не знающие, слепы и к предмету и к себе, оно судят о нем так, как если бы они всё видели и знали» [25]. Ильин справедливо полагает, что избавиться от такой болезни может философия в её софийной сути: «Необходима новая философия совести и доброты, чтобы вновь увидеть живое тождество добродетели и ума; чтобы мерить беду современного нравственного индифферентизма; чтобы помочь человечеству побороть в себе извращенный вкус к порочности и возродить в себе способность быть счастливым в доброте и быть добрым в несчастье» [26]. Софийная направленность духа идентична сократовскому даймониону. Ильин справедливо говорит, что Сократ воистину мудр, когда утверждал, что знающий добро не может быть порочным и что добродетель может быть исследована только тем, кто воспитывает её в себе и творит её в жизни. Вместе с тем софийность духа не есть свод формальных правил. Ильин видит её своеобразие в том, что она ничего не предписывает, она только удерживает нас от дурных поступков: «Именно поэтому даймоний Сократа давал ему одни только отрицательные указания» [27]. И в этом ещё одна важная черта софийности духа. Многие проницательные мыслители уже давно обратили внимание на то, что очень трудно указать человеку прямой путь к благу. Опасность такой стратегии утверждения добра в мире осознает И. А. Ильин, поэтому в качестве индикатора оценки проявления духовности, предметного его воплощения русский философ рассматривает совесть. Не случайно, подчёркивая софийную сущность сознания, И. А. Ильин обращается к *совести*: «Совесть есть начало не механическое, а *органическое*, не уравнивающее, а *распределяющее*, не мертвящее, а *творческое*, не рассудочное, а любовно-художественное» [28].

Но если отделить собственно религиозное содержание этого высказывания, то четко выступает центральная идея русского философа — софийность духа позволяет видеть тот идеальный мир, который является программой для этого мира.

По нашему представлению философия образования должна строиться на основе софийного облика философии, который органично впитал в себя интеллектуальную, нравственную, эстетическую и религиозную составляющую. Именно такой образ филосо-

фии образования вырисовывался в трудах выдающихся русских мыслителей, и задача современников — воплотить её в жизнь.

В статье актуализируются социально-философские основания образовательной практики, рассматриваются сущностные представления классиков философской мысли, что представляет интерес для философов-специалистов, педагогов, социологов.

Библиографический список

1. Гусинский Э.Н., Турчанинова Ю.И. Введение в философию образования. — М.: Логос. — 2003. — С. 5.
2. Панов В.И. Психодидактика образовательных систем: теория и практика. Часть 1. — СПб.: Питер. — 2007. — С. 59.
3. Майоров Г.Г. Философия как искание Аюсолота. Опыты теоретические и исторические. — М.: Едиториал УРСС. — 2004. — С. 46.
4. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. — М.: Искусство. — 2002. — С. 171.
5. Там же, С. 186.
6. Соловьёв В.С. Соч. в двух томах. — М.: Весь мир. — 1989. — Т. 2. — С. 32.
7. Там же, С. 33.
8. Там же, С. 58.
9. Там же, С. 61.
10. Там же, С. 64—65.
11. Там же, С. 68.
12. Там же, С. 83.
13. Там же, С. 98.
14. Там же, С. 100—101.
15. Там же, С. 101.
16. Там же, С. 103.
17. Там же, С. 122.
18. Там же, С. 123.
19. Ильин И.А. Путь к очевидности: сочинения. — М.: Родина. — 1998. — С. 138.
20. Там же, С. 42.
21. Там же, С. 43.
22. Там же, С. 45.
23. Там же, С. 54.
24. Там же, С. 56.
25. Там же, С. 80.
26. Там же, С. 68.
27. Там же, С. 179.
28. Там же, С. 180.

СЕРГЕЕВ Алексей Станиславович, аспирант кафедры философии и психологии.

Статья поступила в редакцию 30.01.2009 г.

© А. С. Сергеев

Книжная полка

Философия [Текст]: хрестоматия: учеб. пособие для вузов / ОмГТУ; сост.: В. О. Бернацкий [и др.]; под ред. В. О. Бернацкого. — Омск: Изд-во ОмГТУ, 2008. — 155 с. — Указ. имен: с. 148—153. — ISBN 978-5-8149-0600-7.

Книга представляет собой собрание философских текстов по истории философии, онтологии, методологии и философии науки, теории и логике познания и философским проблемам естествознания. Предназначена для студентов заочно-дистанционной формы обучения, аспирантов, преподавателей и широкого круга читателей.

По вопросам приобретения — (3812) 65-23-69

E mail: libdirector@omgtu.ru

РАЗВИТИЕ НИГИЛИЗМА В НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Статья посвящена анализу итогов развития нигилизма в Новое и Новейшее время. В связи с концепцией М. Хайдеггера даётся оценка перспектив нигилизма в период постмодерна. Материалы этой статьи могут быть использованы в преподавании курсов «Философия», «Культурология». Новизна в интерпретации этой проблемы заключается в исследовании феномена новоевропейского нигилизма в связи с современной нигитологией, проистекающей из постмодернистского истолкования бытия.

Ключевые слова: нигилизм, метафизика, ценности, нигитология, христианство.

Анализ форм объективации нигилизма в европейском сознании Нового и Новейшего времени, на наш взгляд, позволяет прийти к следующему выводу. Европейский нигилизм стал отрицанием того типа сознания, который восходит к сократовско-платоновской традиции, был многократно усилен в рамках иудео-христианского дуалистического онтологизма и может быть назван метафизическим. Возникшая на его основе «культура Духа» строилась не только на диалектическом расчленении реальности — на идеальный и материальный её аспекты, но гипертрофировала, фетишизировала идеальное, придавая ему статус Абсолюта, истинно сущего, подлинного бытия. И как отмечает М. Хайдеггер в своей работе «Европейский нигилизм» (1967), «...результат: вера в категории разума есть причина нигилизма, — мы измеряли ценность мира категориями, которые относятся к чисто вымышленному миру» [1, 130].

Отличительной особенностью этого метафизического типа культуры была своеобразная «тирания Идей» в отношении индивида. Причём не важно, носила ли идея сугубо религиозный (*civitas Dei*), философский (Абсолютная идея Гегеля) или политико-идеологический характер (коммунизм). Важно другое — в отношении идеи индивид был лишь функцией, ипостасью, инструментом, неполноценным по своему онтологическому статусу и лишённым подлинной свободы. Став реакцией на гипертрофию идеального, европейский нигилизм по определению не мог быть действительно альтернативой классической метафизике. Это связано с тем, что на отрицании вообще вряд ли возможно построить некую позитивную программу, как философскую, так и практически ориентированную. Опыт переоценки прежних ценностей, ниспровержение идеалов, будучи деструктивными по своей природе, освобождают интеллектуальное пространство для выработки нового типа сознания, культуры, который должен был стать подлинной альтернативой «тирании Идей».

Но насколько внеметафизичен был сам нигилизм, насколько создателем его доктринально оформленных версий в философии, эстетике, поэтической практике удалось преодолеть метафизическое мышление в попытках найти выход за пределы его парадигмы? Очевидно, что демонтаж классической метафизики, осуществлённый такими корифеями новоевропей-

ского нигилизма, как М. Штирнер и Ф. Ницше, по существу, означал лишь смену одних концептов другими. Их мышление оставалось всецело в области Понятия.

Попытка Ницше может быть признана самой яркой, многообещающей в усилиях по преодолению «тирании Идеи». Через инверсию сознания к дорефлексивному, мифологическому мироощущению, свободной игре дионисийского и аполлоновского, через реконструкцию античного мифа о вечном возвращении, реконструкцию образа героя — Сверхчеловека в этой попытке мы наблюдаем предельное (в рамках новоевропейской культурной традиции) усилие по реконструкции самой стихийности мифологического сознания. Это происходит через насыщение философской рефлексии, поэтико-эстетической, музыкальной экспрессивностью. «Низложение прежних верховных ценностей происходит не от пустой горячки слепого разрушения и суетного обновленчества. Оно идёт от какой-то нужды и от необходимости придать миру *тот* смысл, который не принижает его до роли проходного двора в некую потусторонность. Должен возникнуть мир, делающим возможным такого человека, который развёртывал бы свое существо из полноты своей собственной ценности. Для этого требуется, однако, переход, проход через состояние, в котором мир выглядит обесцененным, но вместе требует какой-то новой ценности» [1, 127].

Однако даже Ницше, как это становится очевидно из рассмотрения всего комплекса предлагаемых им по отношению к классической метафизике альтернатив, не удаётся достичь этой цели. Как справедливо отмечает М. Хайдеггер, его усилия обернулись созданием новой редакции традиционного для постплатоновской Европы метафизического мышления. Да и могло ли быть иначе, если реконструируемый в понятии Миф и есть, по сути своей, метафизика.

Аналогичные результаты мы видим и в эстетических проявлениях европейского нигилизма, где дистилляция «чистой Красоты», красоты-в-себе от примесей христианской этики и онтологии ведёт лишь к формализации внешне эстетического, превращения его в Канон, в конечном итоге подавляющий свободу художника. Как видим, даже здесь изначально яркий импульс антиметафизического приводит в конечном итоге к догматизации эстетического мироощущения.

Иными словами, к тем результатам, которые прямо противоположны изначальному протестному импульсу художника — поэта.

«Тирания Идей» и здесь остаётся незыблемой. Меняется лишь внутреннее содержание самой идеи. Важно отметить, что это новая метафизика, выросшая из античных, доплатоновских мифологем, не могла быть не чем иным, как метафизикой Становления в противовес классической парменидо-платоновской, иудео-христианской метафизике Бытия, поскольку идеальное и рожденные им идеалы, как истинно сущее абсолютное бытие, отвергнуто и опорочено. Каким образом это вытекает из ницшевского нигилизма, показывает Хайдеггер: «Поскольку же все сущее в качестве воли к власти, т.е. никогда не иссякающего самопревозмогания, должно быть *постоянным «становлением»*, при том что это «становление» никогда не может «про-» и «вы-»двинуться *за пределы* самого себя к какой-либо «цели», но, напротив, очерченное кругом возрастания власти, возвращается снова и снова только к ней, то и сущее в целом, будучи таким властным становлением, должно само снова и снова возвращаться к себе и приводить к тому же самому» [1, 85].

В этой ситуации не остаётся ничего иного, как понизить онтологическую планку, перенести на мир становления избыточные ценностно-смысловые значения Абсолюта. Отныне абсолютным стал мир становления, сфера имманентного, подлежащая преобразованию, чтобы смог быть осуществлён долгожданный прыжок из «Царства необходимости» в «Царство свободы». Нигилистическая теория и практика, таким образом, стимулировала социальный новоевропейский утопизм. В конечном итоге, и то и другое проистекает из фундаментальной для новоевропейского сознания кризисной ситуации, наиболее ёмко охарактеризованной знаменитыми словами Ницше «Бог умер».

Утрата христианским Богом своей власти над умами и сердцами европейцев, с одной стороны, повлекла к нигилистическому отрицанию реальности, утерявшей высший смысл и значение, с другой — возложила на плечи Человека миссию по преобразованию мира через его познание методами позитивной, рациональной науки и философии без оглядки на божественную интервенцию. «С переоценкой всех прежних ценностей человек встает поэтому перед безусловным требованием: беспредпосылочно, самостоятельно, самочинно и самообязывающе учредить «новую разметку поля», в рамках которой должно происходить упорядочение сущего в целом по новому порядку. Поскольку «сверхчувственное», «потустороннее» и «небо» уничтожены, остается только «земля». Новым порядком должно поэтому быть абсолютное господство чистой власти над земным шаром через человека, не через какого угодно человека и уж, конечно, не через прежнее, живущее под знаком прежних ценностей человечество» [1, 86].

В этой связи представляется в высшей степени неслучайной генетическая связь Ницше с нацизмом, нечаевщиной и большевизмом. Нигилистически мыслящие теоретики и практики новой Европы подпитывали утопические фантазии, делаая «разрушение старого мира до основания» важнейшей предпосылкой и условием для создания нового, сколь бы чудовищными не были последствия подобного рода экспериментирования.

Но ключевой вопрос в следующем: что произойдёт, если этот прыжок не состоится? Если утопический проект обернётся концлагерем, а белокуря бес-

тия — полоумным художником-недоучкой из Браунау? Тогда случится такое разочарование, которое будет несопоставимо с штирнеровско-ницшеанско-бодлеровским отвержением христианства. В известном смысле классикам европейского нигилизма Нового времени даже повезло, поскольку трансцендентный статус христианского идеала *civitas Dei* создавал крайне благоприятные возможности для того, чтобы легко списать его недостижимость на этот пресловутый статус. Теперь же такие оправдания будут невозможны, ибо настает перспектива разочарования в самом мире Становления. Приходит эпоха нового нигилизма, в сравнении с которым «ветхий» новоевропейский был лишь невинной забавой чудаковатых философов, косматых юношей-анархистов и отравленных абсентом французских символистов.

Если первый, новоевропейский нигилизм был отрицанием метафизики Идеи, то новый, чьё появление ощущается в духовной климате современной транatlантической цивилизации более чем явственно, рождённый из корня под названием «фетишизация становления», «фетишизация имманентного», грозит обернуться лобовым столкновением с Ничто как таковым. Более того, это грозит привести европейское сознание к очевидной и бескомпромиссной реальности небытия, дальше которой уже не просматривается никакая альтернатива, кроме тотального самоуничтожения.

В работе современного немецкого теоретика нигилизма Эрнста Юнгера (1895 — 1998) «Через линию» (1950) содержится следующий диагноз нынешней ситуации: «Нигилистический мир по своей сути — это мир редуцированный и продолжающий себя редуцировать, как и положено движению к нулевой точке. Ощущение, господствующее в нем, — ощущение редукции и редуцирования. Романтика больше не может противостоять этому движению, доносится лишь эхо исчезнувшей действительности. Избыток иссякает, человек чувствует себя эксплуатируемым в разнообразных, а не только в экономическом, отношениях».

Редукция может быть пространственной, духовной, душевной; она может касаться красоты, добра, истины, экономики, здоровья, политики, — только замечают её всегда в итоге как некую утрату. Это не исключает того, что на больших дистанциях она связана с расширением власти и действенности. Мы видим это, например, в упрощении научной теории» [2]. Усталость от ожидания утопического чуда сменилась самой опасной разновидностью усталости — усталостью от бытия как такового. Нигилизм, минув фазу романтического прожестрелства, стал нигитологией. Ничто из метафоры превратилось в реальность.

Вот как Юнгер пытается обрисовать диагноз этой социокультурной ситуации, типичные её характеристики. Среди них он числит исчезновение чудесного, а с ним, как он пишет, «... рассеиваются не только формы почитания, но и удивление как источник науки» [2], а также рост специализации и сопряжённое с ней разделение и детализацию. «Специализация зашла так далеко, что индивиду остаётся развивать только частную идею, выполнять только одну операцию на конвейере. Нет недостатка в теориях, объясняющих причины утраты, которая обнаруживается на личностном уровне, этим процессом специализации, но верно как раз обратное, и потому средства, которые рекомендуются, по настоящему не помогают» [2]. Далее «... появляются эрзац-религии, число которых огромно, как будто мы оказались под одним из более низких божественных сводов. <...> Мно-

жаты идеологии и секты. <...> Впервые мы наблюдаем нигилизм как стиль» [2]. Стил поведения и мироощущения. Всё это вполне закономерно подводит его к следующему выводу: «...в мире фактов нигилизм приближается к последней цели. При входе в зону его господства повреждена была только голова, зато тело было ещё в безопасности. Теперь же наоборот. Голова — по ту сторону линии, в то время как динамизм снизу возрастает и требует взрыва. Мы живём на пороховой бочке, которой будет достаточно для уничтожения большей части человеческого рода» [2].

Новый европейский нигилизм при всём его эпатаже и безапелляционности сохранял ещё веру в Человека, веру в миф о Его творческих способностях. Ныне постметафизическое сознание европейцев становится похоже на род «буриданова осла», с той только поправкой, что идеалы Богочеловечества и Человекобожества в равной мере вызывают скуку и раздражение на фоне бурного развития техники и технологии. Наблюдается поразительная статика духовности. Застойное сознание имеет тенденцию к саморазрушению. Так возникает китч, эклектика, постмодерн. На повестке дня бытийная смерть человека, которую возвестил Мишель Фуко, что ставит его в один ряд с Коперником, Дарвином и Марксом. «В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека ... Всем тем, кто ещё хочет говорить о человеке и его царстве, освобождении. Всем тем, кто ещё ставит вопрос о том, что такое человек и его суть. Всем тем, кто хочет исходить из человека в своём поиске истины и наоборот. Всем тем, кто сводит всякое познание к истинам человека... Кто вообще

не желает мыслить без мысли о том, что мыслит именно человек — всем этим несуразностям и нелепым формам рефлексии можно противопоставить лишь философский смех, т.е., иначе говоря, безмолвный смех. Можно поручиться, человек исчезнет, как исчезло лицо, начертанное на прибрежном песке» [3, 363].

Постмодерн осуществил деконструкцию человека. Нигитология деконструирует само бытие, причём не только в теории, но и в практике. «Сущность нигилизма, которая в конце концов заканчивается господством воли к воле, покоится на забвении бытия» [4].

Библиографический список

1. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Ницше и пустота / Мартин Хайдеггер [сост. О.В. Селин]. — М., 2006. — 304 с.
2. Юнгер Э. Через линию // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль / Пер. с нем. — СПб., 2006. — С. 7 — 64.
3. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой; вст. ст. Н.С. Автономовой. СПб., 1994. — 406 с.
4. Хайдеггер М. «Линии» // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль / Пер. с нем. — СПб., 2006. — С. 65 — 120.

УЛЬЯНОВ Владимир Александрович, ассистент кафедры философии, социологии и истории.

Статья поступила в редакцию 11.12.2008 г.

© В. А. Ульянов

УДК 111.1

К. В. ЛОПАТИНА

Омский государственный педагогический университет

ВТОРОЙ ПРИХОД БЫТИЯ В ОТНОШЕНИИ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Исследование позволяет сделать вывод о том, что освоение структуры Бытия может быть проведено через анализ машины. Ценность, выступающая основой культуры, — это всегда есть обособление и, поскольку машина в структуре своей содержит соответствующий срез, вполне уместно уравнивать роль ценности в культуре и машины в цивилизации. Понятие «машина» есть единица современной реальности.

Ключевые слова: бытие, символ, симулякр, ризома, «машина».

Одно из известного множества определений культуры преподносит ее как аспект жизни общества и человека, связанный со способом осуществления деятельности, отличающим человеческое бытие от животного существования. Выбранное определение отражает один из важнейших смыслов культуры, состоящий в выполнении ею роли формирующего фактора в отношении бытия, ссылая на что тем более актуальна в условиях неопределенности статуса последнего в век, озаглавленный философией как век «постмодерна».

Занимая выгодные позиции, заданные возможностью оперирования продуктами веками бродившей

философской мысли, один из ярчайших представителей постмодернистской философии — Ж. Делез говорит о том, что Бытие предстает дважды: первый раз в отношении метафизики, второй — в отношении техники, ознаменовавшей переход в иные пространство и время и ставшей знаковым явлением современной реальности.

Второй приход Бытия спровоцировал процесс материализации, он есть приход на поверхность конкретно данного из глубины трансцендентного, изменивший Бытие до неузнаваемости, обрекающей его на пребывание в состоянии оправдания и реабилитации.

В отношении культуры, в указанном выше статусе, этот переход проявляется в актуализации обозначенного в начале XX века вопроса о соотношении культуры и цивилизации, а именно: второй приход Бытия становится моментом перемещения его из культуры как средоточия духовности в цивилизацию — нечто утилитарное, материальное и техногенное.

Воссоздавая сложившиеся на тот момент позиции относительно указанного вопроса, можно выделить две диаметрально противоположные точки зрения, одна из которых противопоставляет культуру и цивилизацию, провозглашая последнюю конечным моментом в развитии культуры, означающим ее упадок или «закат», а вторая производит отождествление культуры и цивилизации и называет последнюю ценностью всех культур и системой присущих для них средств функционирования и совершенствования.

Но какими бы ни были противоположными эти точки зрения, обе они пытаются решить вопрос взаимодействия культуры и цивилизации, подразумевая их соприсутствие. Разрыв в понимании этого соприсутствия заключается в том, что есть часть чего, что есть этап чего, или что по отношению к чему есть развитие, а что деградация.

В этом смысле постмодернизм не изменяет своему сложившемуся амплуа умельца нивелировать противоречия, свести их на нет и привести к несостоятельности конфликт, поместив в этот раз культуру и цивилизацию в разные пространственно-временные континуумы: в глубинно-хронический и поверхностно-эпизодический соответственно.

После этого цивилизация уже становится явлением, находящимся вне культуры и в первый раз приобретает равновесный с ней статус, теперь это два явления, имеющие абсолютно разную природу, но одинаковый статус. В связи с чем обозначенный выше вопрос теперь может звучать так: где имеет место культура, а где цивилизация?

Ж. Бодрийяр производит требуемую локализацию, найдя воплощение культуры и цивилизации в известных всем географических объектах: в странах Европы, в частности во Франции, и в Америке соответственно.

Проанализировав обозначенное Ж. Бодрийяром и проведя синтез его идей с известными значениями понятия «знак», можно заключить, что ключом к пониманию принципиального различия между культурой и цивилизацией, воплощенных в указанных местах, является именно последнее понятие, способное предстать в разных обликах: культура есть воплощение знака — символа, цивилизация — знака — симулякра.

Чаще всего символ определяется как тайный знак, понятный только просвещенным и тем самым связывающий их в единое множество или условный знак, то есть знак, о значении которого специально договорились. Ввиду чего, культура, будучи символической по своей природе, выступает объединяющим основанием для всех «просвещенных» и закрытой, недоступной системой для всех, тайной символов не владеющих. Символы по отношению к культуре выполняют функцию информационных кодов, закрепляющих исторически накапливаемый социальный опыт, который выступает по отношению к различным видам деятельности, поведения и общения в роли программ, задающих вектор движения и развития. Суть кодировки заключается в ограничении доступа, что приводит к проблеме входов и выходов в систему культуры, которые являются необходимыми для постоянно развивающихся систем. По причине чего, попадая в

условия современной информационной реальности, культуре недостает требуемой мобильности и гибкости в силу имеющегося жесткого центра, эту гибкость исключающего.

Цивилизация же рождает нам иной знак — симулякр, определяемый как знак, в котором означающее и означаемое сливаются. В отношении симулякра не может быть образовано двух групп: «просвещенных» и тайной не владеющих, так как до своего возникновения и появления симулякр никакого содержания не имеет. Возникнув в среде, он создает для всех, эту среду наполняющих, равные обстоятельства неведения источника и содержания появившегося, предоставляя возможность совместного и абсолютно равноправного участия в наделении представшего симулякра значением. То есть если культура есть закрытая система, то цивилизация — это открытая и ничем не ограниченная поверхность, наделенная по причине отсутствия предварительной наполненности легкостью и возможностью принятия всего, что этой поверхности окажется способным достигнуть. Подобная неограниченность доступа оказывается решающим фактором воплощения и становления информационной реальности, берущей свое начало с момента сенсационного переворота, состоящего в процессе материализации и переходе к технике. После этого можно однозначно разграничить культуру и цивилизацию, определив в качестве формирующего элемента культуры — духовную ценность, а в качестве формирующего элемента цивилизации материализованную ценность — машину.

Ввиду чего второй приход Бытия может быть принят в качестве причины того самого ожидаемого в начале XX века упадка, или «заката» культуры, но это лишь в том оппозиционном значении, существовавшем тогда, а в рамках постмодернистской традиции осознание специфики встречи с техникой есть констатация неизбежности перехода к открытой цивилизации от закрытости культуры. Поэтому достижение этого осознания может стать путем к определению сути и природы цивилизации, выполняющей роль формирующего фактора Бытия XXI века.

В рамках марксистской традиции цивилизация отождествляется с материальной культурой, которая может быть обозначена как результат производственной деятельности, что может быть понято как момент локализации цивилизации до сферы производственных отношений. Но производство в рамках философии постмодернизма, марксизм включающей, удачно покрывает все, после чего можно говорить о том, что все является производством, деятельностью единичной которой по-прежнему остается машина, значение которой как материализованной техники предельно изменяется.

«Повсюду — машины, и вовсе не метафизически: машины машин, с их стыковками, соединениями» [1] — оповещает Ж. Делез. Так что есть машина в этом завлении?

Понимание машины как некоего механического устройства, осуществляющего отлаженно и четко преобразовательные процессы вещей различных природ, введенное классическим материализмом, наверное, даже для самих авторов являлось лишь отправным моментом для дальнейших смысловых расширений введенного понятия, чем объясняется попытка перенесения «машинности» на все структуры бытия.

Лишив машину материальности и оставив, лишь присущую ей форму, которую в духе Аристотеля можно обозначить сутью подвергаемого преобразо-

ванию, М. Фуко рождает новые структуры, именуемые все тем же именем — «машина», придав им постановкой в пару с конкретизирующими определениями оттенок. В результате чего, мы получаем новый вариант схемы и диаграммы: конкретные машины — схемы взаимодействия, биформальные устройства и абстрактная машина — неформальная диаграмма, под которой понимается карта соотношения сил, карта плотности и интенсивности, функционирующей при помощи изначально не локализуемых связей и в каждое мгновение проходящей через любую точку [2]. В таком виде представшая в новых содержательных образах машина вполне адекватно может быть определена как структура, являющаяся средоточием того, что традиционно характеризуется как постмодернистское: во-первых, соединение и уравнивание оппозиционного бинарной пары и, во-вторых, ризоматическое устройство пространства и его многоликого заполнения. Учитывая известное признание ризоматичности и стирания граней между противоположностями одними из определяющих характеристик онтологических структур современной реальности, машина может быть названа вариантом онтологической единицы, что предположительно и имеет-ся в виду в том самом заявлении Ж. Делеза: «Повсюду — машины!..».

Обозначение машины вариантом онтологической единицы является следствием абстрагирования существенных для нее свойств: составленности из функциональных заменяемых и, иногда, взаимозаменяемых частей, отношения между которыми определяются совокупностью множественных связей.

Концепт «машина», который может быть понят как результат обозначенного абстрагирования, основательно проработан Ж. Делезом и Ф. Гваттари в их ключевой совместной работе «Анти-Эдип», где она предстает в качестве системы трех срезов, действующих в различных измерениях. Доведенная до образа уникальной структуры, машина есть способ и схема членения и организации реальности.

Анализ, проведенный в отношении предложенной упомянутыми авторами машины, позволяет отвлечься от самого понятия последней, по причине чего в дальнейшем «машина» будет заменяться «новой онтологической единицей», предполагая перенесение ее характеристик на реальность.

Постмодернистская реальность — это языковая реальность, поверхность, как пространство которой, есть хаотически устроенная непрерывность. Новая онтологическая единица языковой реальности — результат выбора сегмента поверхности, по-прежнему принадлежащего этой поверхности. То есть новая онтологическая единица может быть понята как некая область реальности, условием существования которой является нахождение в отношении этой реальности, она есть часть, но часть только в целом, вне его, понимаемая как самостоятельная единица, но с измененным обмельчавшим значением. Подобно матрешке: первая матрешка — реальность, вторая — это уже ее часть, новая онтологическая единица, являющаяся такой же реальностью для третьей, но каждая из вновь показывающихся матрешек — абсолютно самостоятельная единица в условиях потери всех предыдущих, но в своей самостоятельности получившая характер непримечательности и потерянности.

Далее, новая онтологическая единица содержит определенный код, который обрабатывается, резервируется в ней. Но код отсылает к обозначенному ранее различию символа и симулякра. Традиционно «код» определяется как некая знаковая структура,

которая отражает соответствие символа какому-то одному означаемому. В рамках постмодернистской реальности мы имеем дело не с символом, а с симулякром, что влечет за собой необходимость уточнения природы кода. В свое время, анализируя бессознательное, Лакан указал на то, что последнее содержит код, включающий означающие цепочки. Применительно к новой онтологической единице оказывается невозможным указание на одну такую цепочку и даже на один код. «Цепочки называются означающими, потому что они сделаны из знаков, но сами эти знаки не являются означающими. Код больше походит не на язык, а на жаргон, открытую и многозначную формацию. Знаки в нем обладают произвольной природой, они безразличны к своему носителю. У них нет плана, они работают на всех уровнях и во всех направлениях...» [3] Пользуясь введенным постмодернистами терминологическим рядом, столь специфические выше указанные знаки, составляющие цепочки есть ни что иное, как симулякр, который не имеет никакого обязательства перед означающим, не выступает в качестве означаемого, а есть их слияние. После чего код новой онтологической единицы уже не может быть понят как центровой и статичный ход доступа, код теперь это составленное симулятивными цепочками, не линеаризованное, химеричное образование, определяемое единственной обязанностью, исходящей от составляющих его симулякров — производство желания. Обозначенные цепочки — это местоположения обособлений.

И, наконец, после выбора области языковой реальности и ее обособления, новая онтологическая единица оказывается способной породить субъект рядом с собой, как прилегающий к себе элемент. Этот субъект будет не только частью рядом с новой онтологической единицей, он есть часть, к которой возвращаются части, соответствующие обособленным цепочкам и областям реальности. Субъект — часть, сделанная из частей. С позиций традиционной рациональности сделанное из частей вполне адекватно обозначить как целое, но в данном случае это целое принимает весьма не традиционный вид — целое, не способное к разложению на «изведенные» части, безвозвратно переработанные в момент перехода из новой онтологической единицы вовне ее [4].

Насколько бы активны ни были попытки постмодернистов уйти окончательно от системы и ее центра, создается впечатление, что окончательно реализоваться в рамках концептуального творчества этим попыткам не удастся.

Возникает ощущение возможности условного сравнения обозначенной структуры, представленной новой онтологической единицей с известной схемой: начало, определяющая середина, конец.

В качестве определяющей середины обособление может быть принято по причине принимаемого прямого влияния на проведение выбора области и составления субъекта, все обособление в себе отражающего. Но при этом это уже будет середина не линейной схемы, где выбор, обособление и субъект могут меняться позициями. Несмотря на это «но», обособление можно все-таки расценить как определяющий момент новой онтологической единицы.

Выше приведенное описание обособления позволяет представить его как иллюстрацию к воплощению принципов онтологии постмодернизма. Ранее было отмечено, что новая онтологическая единица имеет код, состоящий из цепочек, включающих знаки, не являющиеся означающими и не приводящие ни к какому конкретному означаемому, то есть имену-

емые симулякрами. Симулякр — это первый принцип, нашедший отражение в «обособлении». Чистый симулякр — результат прохождения образа пяти последовательных стадий, на которых он сменяет свою функциональную роль следующим образом:

- является отображением базовой реальности;
- маскирует и искажает базовую реальность;
- маскирует отсутствие базовой реальности;
- не имеет никакого отношения к какой-либо реальности;
- является своим собственным чистым симулякром [6].

Составленность кода новой онтологической единицы из цепочек, образуемых симулякрами, приводит к выходу из того, что считалось реальностью и предложенная кодировка может стать и становится письмом по самому Реальному. Симулякр становится способом высвобождения на поверхность того, чего никогда не было ни в одном оригинале, тем самым выполняя функцию метода конструирования реальности.

Сам же акт обособления, заключающийся в выборе вступления во взаимодействие из существующего множества лишь одного конкретного частного объекта с тем или иным непрерывным потоком, формирующим интересующий сегмент, понимаемый как точка, можно охарактеризовать как процесс ризоматического характера.

Характеристика ризомы как образования, которое:

- стирает грани между точками, ставя на одну линию даже те из них, которые раньше на восходящей лестнице располагались на противоположных ее концах;
- отдает предпочтение не точкам, а линиям истечения, задающим характер множественности присущей развитию;
- может быть разорвано и тем самым расширено в отношении сферы своего действия;
- является открытым, восприимчивым, вариативным, модифицируемым, обратимым и переворачива-

емым — вполне распространяема на обособление, и именно ризома является вторым онтологическим принципом, нашедшим свое отражение в обособлении.

Таким образом, симулякр и ризома есть онтологические принципы, применяемые в качестве конструирования и объяснения современной реальности, и вскрывающие характер структурирования бытия, в то же время они конструируют «срединный» момент новой онтологической единицы, что приводит к выводу: эта единица, которой было заменено понятие «машина» есть единица современной реальности. Далее: ценность, выступающая основой культуры, — это всегда есть обособление, как ограждение и отказ от иных ценностей и антиценностей и, поскольку машина в структуре своей содержит соответствующий срез, то вполне уместно уравнивать роль ценности в культуре и машины в цивилизации, анализ которой теперь может быть рассмотрен как освоение структуры Бытия.

Библиографический список

1. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения — Екатеринбург: У-Фактория, 2008. — С. 13.
2. Делез Ж. Фуко — М., 1998 — С. 66.
3. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения — Екатеринбург: У-Фактория, 2008. — С. 65-66.
4. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения — Екатеринбург: У-Фактория, 2008. — С. 62-70.
5. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения — Екатеринбург: У-Фактория, 2008. — С. 70.
6. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть // URL: http://www.ukma.kiev.ua/pub/MWT/Text/Daudrillard/Boudr_2.htm.

ЛОПАТИНА Ксения Владимировна, аспирантка кафедры философии.

Статья поступила в редакцию 09.12.2008 г.

© К. В. Лопатина

Книжная полка

Философия: конспект лекций [Текст] : учеб. пособие для студентов всех специальностей и форм обучения / В. О. Бернацкий [и др.] ; под ред. Н. П. Маховой ; ОмГТУ. — Омск : Изд-во ОмГТУ, 2008. — 350 с. : табл. — Библиогр. в конце разд. — ISBN 978-5-8149-0589-5.

Учебное пособие по философии представляет собой переработанное и дополненное издание 2005 г. «Философия: конспект лекций», подготовленное авторским коллективом кафедры философии и социальных коммуникаций ОмГТУ. Предыдущее издание имело положительные отзывы студентов и преподавателей вузов. В данной книге внесены изменения и расширены все разделы, появился раздел по философии Древнего Востока. К каждой теме приведены контрольные вопросы и задания для закрепления изученного материала. Авторы достаточно глубоко и полно раскрывают темы, предусмотренные Гос. образовательными стандартами и рабочей программой. Особое внимание уделяется изложению авторских трактовок философских проблем, методическому сопровождению.

По вопросам приобретения - (3812) 65-23-69

E mail: libdirector@omgtu.ru

Лобазова, О. Ф. Религиоведение [Текст] : учеб. для гуманитар. вузов по специальности «Социальная работа» / О. Ф. Лобазова ; под ред. В. И. Жукова ; Рос. гос. соц. ун-т. — 4-е изд., испр. и доп. — М. : Дашков и К°, 2008. — 486, [1] с. — Библиогр. в конце разд. — ISBN 978-5-91131-661-7.

Настоящее издание представляет собой учебник по курсу «Религиоведение» и предназначено для студентов вузов и учащихся средних общеобразовательных учебных заведений. В работе собраны и систематизированы научно достоверные теоретические положения и факты, составляющие основу отечественного религиоведения.

АНАЛИЗ ЭВОЛЮЦИИ ИДЕИ БЕЗОПАСНОСТИ В РАКУРСЕ КУЛЬТУРЫ (АНТИЧНОСТЬ — НОВОЕ ВРЕМЯ)

Через анализ эволюции идеи безопасности в период с Античности по Новое время с привлечением категории культуры в статье исследуются специфика и базисные принципы построения культуры безопасности в указанный временной интервал. Впервые вводимая автором понятийная конструкция культуры безопасности охватывает комплекс ценностно-деятельностных установок, формирующийся вокруг идеи безопасности и постоянно эволюционирующий вместе с ней, но сохраняющий базовый набор собственных инвариантных принципов.

Ключевые слова: безопасность, культура безопасности, государство и личность, макро- и микроэтика безопасности.

Идея безопасности как некоторых необходимых условий самосохранения впервые возникла в античной философии. Она присутствовала уже в беседах Сократа, который первейшим из таковых условий считал мужество, понимая под мужеством способность оставаться невозмутимым и следовать наиболее безопасным путем: «Мужество я считаю некоей сохранностью... что сохраняет определенное мнение об опасности, — что она такое и какова она», причем «человек сохраняет его и в страданиях, и в удовольствиях, и в страстях, и во время страха» [1]. Идея безопасности тем самым увязывалась с внутренним самоощущением человека, устойчиво воздействующим на его образ жизни.

Опираясь на идеи Сократа, Платон подчеркивал, что не только отдельный человек, но и государство должно быть мужественным, а «...мужественным государство бывает лишь благодаря какой-то одной своей части — благодаря тому, что в этой своей части оно обладает силой, постоянно сохраняющей то мнение об опасностях, ...которое внушил ей законодатель путем воспитания» [2]. Другими словами, Платон говорил уже о необходимости наличия неких «силовых структур» в государстве. В идеальном государстве Платона такой структурой было сословие стражей, причем подчеркивалось, что «в качестве самых тщательных стражей следует ставить философов» [3]. Также Платон первым указал на то, что безопасность личности и общества зависит от форм государственного правления. Представление о связи безопасности с (разумным) государственным устройством получило развитие в философии Аристотеля [4].

Границы идеи безопасности, таким образом, расширились — от обозначения ею внутреннего состояния человека до признания ее атрибутом общественной системы. Безопасность стала анализироваться в общественном контексте, хотя по-прежнему подчеркивалась ее субъективная природа. Так, киники главную опасность видели во власти, славе и богатстве, подчеркивая, что с ними человек никогда не может быть уверен в своей безопасности [5]. Поэтому киники призывали к самоограничению и самодостаточности (автаркии).

Для эпикурейцев безопасность была одним из главных условий достижения удовольствия. «Кто смог достичь полной безопасности от соседей, те... живут друг с другом в наибольшем удовольствии» [6], — говорил, согласно Диогену Лаэртскому, Эпикур. Кроме того, среди условий безопасности Эпикур выделял уединение и атараксию — безмятежно-невозмутимое состояние («Безопасность от людей... достигается... только с помощью покоя и удаления от толпы» [7]).

Стоики, напротив, акцентировали значение коллективного (общественного) обеспечения безопасности. Сенека писал: «...человека окружает слабость: ни сила когтей, ни сила зубов не делает его страшным для других; безоружного и бессильного, его ограждает общество» [8]. Или: «В самом деле, от чего зависит наша безопасность, как не от того, что мы пользуемся взаимными услугами? Единственно благодаря этому обмену благодеяний наша жизнь (становится) более благоустроенной и более огражденной от внезапных нападений» [9].

Таким образом, рефлексия античных мыслителей концентрировалась вокруг проблемы безопасности человека, личности. Однако фактически учения разных философских школ были адресованы разным слоям населения, а это означает, что каждому классу античного общества предлагался собственный, особый вариант достижения безопасности личности. Так, главное условие достижения безопасности для правителей и стражей, по Платону, — мужество (сохранение невозмутимости и верного мнения об опасностях). Согласно учению киников, безопасность простонародья должна была основываться на самодостаточности, автаркии. По Эпикуру, средние слои во имя своей безопасности должны были ориентироваться на незаметное существование, сопровождающееся атараксией — невозмутимым состоянием души. По учению стоиков, адресованному, прежде всего, высшим классам, безопасность обеспечивалась бесстрастным умением договариваться и обмениваться услугами. Тем самым некоего единообразного понимания и единой для всего общества культуры безопасности (как комплекса ценностно-деятельностных установок — образцов, предписаний, целей,

идеалов, норм и т.д. — в отношении безопасности) в эпоху Античности не сложилось — но вместо этого имела место ее многоуровневость («многовариантность») для разных слоев населения.

Для христианского религиозного мировоззрения и философии, повсеместно господствовавших в Средневековье, идея безопасности (то есть физического выживания и благополучия) не была релевантной, хотя «темные века» были чрезвычайно насыщены разнообразными бедствиями и войнами. С позиции творцов христианской мифологии, главной заботой всякого человека должна была быть не безопасность брэнного тела, а спасение бессмертной души. Как считалось, угрозы человеку исходят из его греховной природы, а опасности и беды суть наказание за человеческие грехи (таково было решение проблемы теодицеи — оправдания Бога за существование зла). Аналогично, государство, преследовавшее лишь земные цели, считалось обреченным на погибель [10]. Тем самым идея безопасности если и присутствовала в мировоззрении людей средневековой эпохи, то в качестве «стратегической задачи» спасения души / выполнения задач духовно-религиозного плана. Ценностно-деятельностные установки соответствующей культуры безопасности полностью подчиняли заботу о теле и текущей жизни выполнению этой «стратегической задачи».

Перелом произошел в Новое время с возникновением науки, которую стали считать панацеей от большинства человеческих бед. Усовершенствование человеческой жизни с помощью науки стало лейтмотивом эпохи, и на нее же — на науку — стала возлагаться задача обеспечения безопасности человека, смысл которой виделся в обеспечении возможно большей защищенности от разного рода неблагоприятных внешних обстоятельств (разрушительного воздействия природных стихий, болезней и т.д.). Философская рефлексия над сущностью идеи безопасности не только была возрождена из забвения, но и углублена: впервые был осмыслен вопрос о роли государства в качестве блюстителя не только «внешней», но и «внутренней» безопасности общества (или социального порядка). Постановка этого вопроса была связана с именем Томаса Гоббса.

В своем сочинении «Левиафан» Гоббс охарактеризовал догосударственный период существования человечества как хаос, в котором царила «война всех против всех». Конец «войне» положило заключение «общественного договора»: под страхом самоуничтожения люди были вынуждены учредить государство и наделить его правом на принудительное поддержание порядка и безопасности («государство есть единое лицо, ответственный за действия которого сделал себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их ... для их мира и общей защиты» [11]).

Таким образом, Гоббс указал на три принципиальных момента: во-первых, что главные угрозы для безопасного существования человека исходят от других людей; во-вторых, что только страх за свою безопасность заставляет людей заботиться о взаимной безопасности и, наконец, в-третьих, что именно этот страх и составил основание государственной конструкции: с образованием государства страх перед государственным «легитимным насилием» (полицией, судами и т.д.) должен был обеспечивать безопасность жизни и собственности граждан. Таким образом, идею безопасности Томас Гоббс связывал уже не с субъективно-внутренним состоянием человека, но

с объективным положением гражданина, в котором тот огражден (причем огражден именно государством) от перспективы внезапного покушения на его личность или собственность.

Следовательно, смысл безопасности, по Гоббсу, заключался в представлении о состоянии (цели), конституирующем взаимоотношения между индивидами и государством: сам по себе институт государства был некогда образован людьми для обеспечения собственной безопасности. Такое видение должно было бы предполагать, что в случае неспособности или нежелания государственной власти адекватно исполнять эту свою основную функцию граждане вправе перестать ей подчиняться или даже низвергнуть ее. «Левиафан» Гоббса, однако, не только не исключал, но, напротив, утверждал восприятие идеи безопасности прежде всего как безопасности государства: только сильное, ничем и никем не ограниченное в своей силе государство могло стать, по Гоббсу, подлинным гарантом безопасности, в то время как неповиновение государственной власти лишь привело бы вновь к «войне всех против всех». А поскольку государство фактически отождествлялось им с правящим режимом, постольку безопасность государства отождествлялась с безопасностью данной формы правления (на тот момент — монархии). Результатом Гоббсовых построений становилось, таким образом, не что иное, как легитимация существовавшего на тот момент времени абсолютистского государства.

Так как по самой своей аксиологии Гоббсова трактовка идеи безопасности была замкнута на государстве, а не на человеке, соответствующие этой идее этика и культура безопасности строились на их жесткой антиномии (во имя поддержания безопасности государство обладает всемогуществом карать и миловать, отдельный человек же по отношению к государству бесправен и ничтожен). «Этически» откорректированную версию договорной теории и общей трактовки идеи безопасности в ее контексте предложил Джон Локк.

В центре рассуждений этого философа, впоследствии прозванного «отцом» западного либерализма, находилось не государство, как у Гоббса, а отдельная личность. Свою аргументацию Локк выстроил вокруг идеи ее «естественных прав», акцентируя факт свободы личности в естественном (догосударственном) состоянии. Раз государство образовали люди посредством договора, рассуждал Локк, то обязанность государства — блюсти их естественные и неотъемлемые права — право на жизнь, свободу и собственность [12].

В русле локковских рассуждений фактически прочитывалась новая трактовка идеи безопасности, которую обычно называют «либеральной». Во-первых, первостепенной по значимости утверждалась безопасность человека, личности, а не государства: наличие естественных прав автоматически давало личности приоритет по отношению к государству с его договорным происхождением. Соответственно, во-вторых, именно соблюдение и защита «естественных прав» личности (то есть противостояние физическому покушению на жизнь, свободу и собственность индивида, обеспечиваемое, согласно условиям общественного договора, государством), составляло новое понимание сути безопасности. А поскольку центральной у Локка была категория свободы, идея безопасности приобретала новую смысловую нагрузку — она стала пониматься как условие, необходимое для достижения индивидуальной свободы.

Неизбежно вставал вопрос о возможности достижения равновесия между безопасностью всех и сво-

бодой каждого. Свобода действия каждого индивида не должна была угрожать безопасности жизни, свободы и собственности всех остальных граждан. Поэтому соответствующая классической либеральной идее культура безопасности должна была предполагать функционирование единого для всех правового и морального порядка, который одновременно позволял бы каждому максимально реализовывать свою свободу, не нарушая при этом прав всех других индивидов. Очевидно, что такой порядок не мог сформироваться самопроизвольно, а требовал организации условий для его реализации, чем и должно было заняться государство. Поэтому хотя у Джона Локка ведущей была идея приоритета свободы личности и, соответственно, ограничения властного могущества государства (за исключением его функций защитника и гаранта индивидуальной свободы), либералы последующих эпох были вынуждены признать, что взаимообусловленная (через требование безопасности) свобода каждого — это «строгий и неуклонно проводимый в жизнь порядок, который во многих случаях требует планирования, централизации, силовых методов реализации» [13]. Таким образом, можно заключить, что культура безопасности, основанная на классической либеральной идее, не состоялась, да и не могла состояться по объективным причинам.

Так или иначе, но именно благодаря Локку идея безопасности проникла в политический дискурс западных стран, способствуя формированию культуры безопасности как *политического* феномена. Этот процесс зримо наблюдаем с конца XVII века — его можно проследить по основополагающим политическим текстам той эпохи. Так, в 1679 году английским парламентом был утвержден Закон о неприкосновенности личности (так называемый «Habeas Corpus»), а в 1689 году был принят Билль о правах, где безопасность была поставлена в один ряд с единением, миром и спокойствием народа и благосостоянием государства [14]. Столетие спустя, в 1776 году, американская Декларация независимости провозгласила создание гарантий своей безопасности правом и обязанностью народа, задачей же власти — обеспечение людям безопасности и счастья [15]. И, наконец, во французской Декларации прав человека и гражданина 1789 года напрямую заявлялось, что безопасность наряду с сопротивлением угнетению, свободой и собственностью входит в число неотъемлемых естественных прав человека [16].

Французские просветители, бывшие «идейными зачинателями» Французской революции, на первый план вынесли идею безопасности индивида от властного могущества государства, способного обернуться деспотией. Соответствующая этой идее культура безопасности должна была строиться на последовательном проведении в жизнь принципа разделения властей, а также защите позитивным законом естественных прав человека, в числе которых стало особо выделяться право граждан на неподчинение и сопротивление государственной власти в случае несоблюдения ею их естественных прав (отсюда и соответствующая формулировка в Декларации).

Теорию разделения государственной власти на судебную, законодательную и исполнительную развил один из крупнейших французских мыслителей эпохи Просвещения Шарль Луи Монтескье. Он же вернул понятию «безопасность» субъективистско-личностную окраску, следующим образом включив его в определение политической свободы: «Для гражданина политическая свобода есть душевное спокойствие, основанное на убеждении в своей безопасности» [17].

Иной в трактовке соотношения индивидуальной свободы как «естественного права» и государственного принуждения как общественной необходимости, диктуемой идеей безопасности и проистекающей из заключенного по этому поводу «общественного договора», была позиция представителей немецкой классической философии. Для них примат коллективного, общественного, государственного был неоспорим, причем особенно акцентировалась роль правового регулирования в обеспечении безопасности. Так, Иммануил Кант подчеркивал, что безопасность отдельного человека может быть достигнута только благодаря воле всего общества, а потому каждый член общества обязан строго следовать правовым законам [18]. На то же указывал и Иоганн Готлиб Фихте, отмечавший, что абсолютная свобода возможна только во внутреннем, субъективном мире [19]. И, наконец, Фридрих Гегель в своей «Философии права» ввел и широко использовал специальную понятийную конструкцию «неправа» для обозначения произвола и отдельности индивида от всеобщей воли и всеобщего права [20]. «Этическое здоровье» государства, по Гегелю, могло быть достигнуто лишь в том случае, если оно обладает приоритетом по отношению к ценности жизни и благополучию отдельных индивидов. Вокруг идеи государства как Целого целиком и полностью строилось его понимание идеи безопасности. В «Политических произведениях» философ так и писал: «Безопасность отдельного человека гарантирует целое» [21]. А в «Философии права» Гегель подчеркивал, что только благодаря государству для человека «привычка к безопасности стала его второй натурой» [22]. Объяснение тому — во всеобщем характере государства: «Государство есть организм, то есть развитее идеи в своем различии. Эти различные стороны образуют таким образом различные власти, их функции и сферы деятельности, посредством которых всеобщее беспрестанно необходимым образом порождает себя, а поскольку оно именно в своем порождении предпослано, то и сохраняет себя» [23].

Проанализируем обнаруженные подвижки в трактовке идеи безопасности в ракурсе культуры. Очевидно, что разнообразные нормативистские акценты в трактовке этой идеи во все возрастающей степени ориентировали западное общество на активную интеграцию в собственную культуру безопасности нормативно-правовой составляющей. Ценность последней в западной культуре тогда неуклонно возрастала — вместе с развитием «юридического человека», который сознательно стремился обеспечить свою безопасность через систему правовых отношений.

Одновременно происходило укрепление социо- и государствоцентристского «костяка» идеи безопасности. В этом контексте культура безопасности должна была пониматься не иначе как «встроенный» элемент, неотъемлемое качество государственной системы (особенно вспомним рассуждения Гегеля о всеобщем характере государства). Укрепившееся со времен Гоббса, данное представление поистине стало интегральной частью культуры безопасности, ее инвариантным принципом. На сегодняшний день можно констатировать, что переходящее из века в век понимание безопасности как дела, находящегося в исключительном ведении государства, является фактом культуры повсюду в мире.

Однако и развитие антропоцентристских представлений в контексте трактовки идеи безопасности также не стояло на месте. В частности, последователь Локка, «либеральный индивидуалист» Джон Стюарт

Милль первым охарактеризовал безопасность как интерес высшего порядка, обязывающий к защите того, что необходимо для *благополучия* граждан данного государства [24]. (выделено мной. — Ю. Ф.). Тем самым оборонно-охранительное понимание безопасности было дополнено социально-экономическим измерением данной идеи. Поэтому когда была осознана угроза индивиду со стороны экономического неравенства и рыночной стихии, в плане развития культуры безопасности это обернулось требованиями конструирования систем обеспечения максимальной социальной справедливости при распределении благ, организации контроля государства за злоупотреблениями свободой рынка и т.п. И все же так широко воспринятый западными философами, политиками и общественными деятелями тезис Милля на деле все так же означал восприятие идеи безопасности прежде всего как безопасности государства, точнее, той либерально-демократической формы правления, что утверждалась на тот момент времени в западных странах. А в вульгаризации политиков акценты и подавно смещались и смещаются по сей день в сторону безопасности конкретного правительства.

Поэтому краеугольный момент, на который обращает наше внимание анализ эволюции идеи безопасности в ракурсе культуры — это своеобразная этическая «двуединость» этой идеи. Мы видим, что на протяжении всего рассмотренного периода времени идея безопасности одновременно вмещала в себя два уровня, которые можно условно назвать «макро-» и «микроэтикой» безопасности. На макроуровне эта идея имела в виду выживание и благополучие абстрактной общности — государства, общества; как понятие же микроуровня соотносилось с мыслящими и чувствующими индивидами. О том же говорит и отмеченное нами различие в понимании смысла безопасности как объективного состояния (рациональной необходимости и целерационального действия) и субъективного ощущения (внутренней потребности) защиты / защищенности. В первом случае была более характерна акцентуация общего, коллективного (государственной, общественной необходимости) и безопасность фактически отождествлялась с обороноспособностью государства, неизбежностью существующих устоев и порядком в обществе. Во втором же более явно прослеживалась связь с отдельным человеком и идея безопасности увязывалась с его конкретными правами и интересами.

Через проделанный анализ мы смогли увидеть, что в разные эпохи и отрезки эпох, в контексте вырабатываемых разными мыслителями интерпретаций идеи безопасности эти этические акценты сосуществовали в разных соотношениях, причем один, как правило, довлел над другим, что порождало принципиально различающиеся принципы построения культуры безопасности как комплекса ценностно-деятельностных установок в этой области. Обобщая, можно ввести различие между этактистской (обращенной преимущественно к государству) культурой безопасности и антропоцентристской (обращенной к человеку).

Библиографический список

1. Платон. Государство / Платон // Платон. Сочинения : в 3 т. — М. : Мысль, 1970. — Т. 3. Ч. 1. — С. 219-220.
2. Там же. — С. 219.
3. Там же. — С. 309.
4. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : в 4 т. — М. : Мысль, 1984. — Т. 4. — 830 с.
5. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. — М. : Наука, 1996. — С. 277.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Д. Лаэртский. — М. : Мысль, 1986. — С. 411.
7. Там же. — С. 408.
8. Сенека Луций Анней. О благодетелях / Л. А. Сенека // Римские стоики: Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. — М. : Республика, 1995. — С. 87.
9. Там же. — С. 87.
10. Августин. О граде Божием / Августин. — М. : АСТ, 2000. — 1296 с.
11. П. Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. — М. : Мысль, 1991. — Т. 2. — С. 133.
12. Локк Д. Два трактата о правлении / Д. Локк // Локк Д. Сочинения : в 3 т. — М. : Мысль, 1988. — Т. 3. — 524 с.
13. Соколов Э. Порядок и хаос в социальном пространстве (размышления об «открытом обществе») / Э. Соколов // Размышления о хаосе : материалы Второго междунар. филос.-культурол. симпозиума, Санкт-Петербург, 1-4 июня 1997 г. — СПб., 1997. — С. 151.
14. Билья о правах // Международные акты о правах человека : сб. документов ; сост. В.А. Карташкин, Е.А. Лукашева. — М. : Издат. гр. Норма - Инфра-М, 1999. — С. 17.
15. Декларация независимости 4 июля 1776 г. // Международные акты о правах человека : сб. документов ; сост. В.А. Карташкин, Е.А. Лукашева. — М. : Издат. гр. Норма - Инфра-М, 1999. — С. 21.
16. Декларация прав человека и гражданина 1789 г. // Международные акты о правах человека : сб. документов ; сост. В.А. Карташкин, Е.А. Лукашева. — М. : Издат. гр. Норма - Инфра-М, 1999. — С. 32.
17. Монтескье Ш.Л. О духе законов / Ш.Л. Монтескье ; сост., пер. и коммент. А.В. Матешук. — М. : Мысль, 1999. — С. 138.
18. Нарский И.С. Западно-европейская философия XIX века. Кант. Фихте. Шеллинг. Гегель. Фейербах. Шопенгауэр. Кьеркегор. Конт. Милль. Спенсер / Нарский И. С. — М. : Высшая школа, 1976. — С. 122.
19. Там же. — С. 126.
20. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. — М. : Наука, 1979. — 526 с.
21. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения / Г.В.Ф. Гегель. — М. : Наука, 1978. — С. 241.
22. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. — М. : Наука, 1979. — С. 239.
23. Там же. — С. 293.
24. Харц Л. Либеральная традиция в Америке ; перевод с англ. / Под общ. ред. В.В. Согрина. — М. : Прогресс-Академия, 1993. — С. 85.

ФЕТИСОВА Юлия Витальевна, аспирантка кафедры философии.

Статья поступила в редакцию 12.12.2008 г.

© Ю. В. Фетисова

ПОНЯТИЕ БЕЗОПАСНОСТИ В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В работе анализируются важнейшие тенденции модификации духовной жизни в аспекте защищенности её традиционных оснований, отечественной истории, сохранении национально-исторической идентичности. Автор обосновывает типологическое различие государственной и национальной безопасности, раскрывает оригинальную специфику различных видов угроз на философском уровне анализа, рассматривает воззрения крупнейших философских авторов на устойчивость гражданской общности людей, характер соблюдения их суверенных прав в современном глобальном мире.

Ключевые слова: безопасность, духовность, личность, государство.

Анализ проблем безопасности (государственной, национальной) имеет глубокую историческую протяженность. Достаточно обратиться к апологии «идеального государства» Платона, рассмотрению форм государственного правления Аристотелем [1]. В границах понимания общественного устройства, устойчивого положения гражданской общности показательными являются суждения о защищенности личности, роли государства в устранении антигуманных и произвольных действий Д. Локка, Т. Гоббса, Г.В.Ф. Гегеля. Не углубляясь в историко-философский ракурс, приведем высказывание Т. Гоббса: «могущество... есть благо, ибо это средство обеспечения безопасной жизни, а на безопасности покоится наш душевный мир» [2]. Но Локк допускает противопоставление «безопасности народа и безопасности государства» [3]. Соответственно, Гегель использует понятие «неправа» как произвольности в понимании жизненного положения личности и её конкретных прав и свобод [4, с. 47].

Философский анализ соотношения человеческой жизни и тотальной деструкции в её внешних и внутренних проявлениях находит отражение в трудах мыслителей XX века — М. Хайдеггера, К. Ясперса, Х. Ортеги-и-Гассета, М. Бубера, Э. Мунье. Прежде всего, со стороны К. Ясперса, это упрек «государственному униформированию», которое лишает людей «направленности многообразия» и губит их личную безопасность, делает беззащитными в «своем лучшем времени», в результате нарушается континуум «человека в самобытии». В существенном смысле государственная власть ничего не может предпринимать: она либо защищает, либо разрушает. К. Ясперс адресует упрек тоталитарным сообществам, независимо от того, идет ли речь о советской России или демократической Америке. Основной смысл заключается в том, чтобы защищать «изначальную жизнь духовного мира» [5, с. 356]. Предостережением является высказывание М. Бубера о «защищенности» личности в тоталитарных системах: «все одинаково оснащенные, одинаково выровненные», когда в демонстрирующих ложность людях «лишь столько жизни, сколько нужно для осуществления марша» [6, с. 118]. Неудивительно, что крайним предупреждением в размышлениях об опасностях «омассовления» (значит, и подавления) Х. Ортега-и-Гассет говорит о том, что необходимо «до-устройство», «до-совершенство» государства

для благополучного положения граждан, поднятия их до «высоты времени» [7, с. 54, 72, 153]. Тревожным дискантом звучат слова-предостережения М. Хайдеггера: «Малое отстояние — ещё не близость. Большое расстояние — ещё не даль», но недалек век, когда современная аппаратура «пронизет и закрепит собою многоэтажную машину» человеческой общности [8, с. 316].

В рамках постмодернистской парадигмы примечательно обращение М. Фуко, Ж. Дерриды к проблемам суверенности социальных индивидов в пространстве их взаимодействия с властью, устранения порабощающих влияний, угрозам и создания перспектив защиты личностного развития, мерам по укреплению прав и свобод человека [9].

Российская социально-философская мысль отличается значительным вкладом в понимание суверенных прав личности, необходимых условий защиты её внутреннего мира перед угрозами тотального контроля (Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, С. Л. Франк) [10]. И. А. Ильин говорит о «взаимопитании» как условии сохранения русского (российского) социума [11, с. 255]. Согласно С. Л. Франку, необходимо упорядоченность жизни людей, их единство и общность. Проблемный смысл заключает вопрос: «...что такое есть социальное бытие и как совершается социальное явление... Это можно узнать лишь через внутреннее духовное соучастие и сопереживание невидимой общественной действительности...» [12, с. 355, 356].

Синтез методологически важных положений о безопасности человеческой жизнедеятельности, укреплении её оснований составляет незаменимую основу рассмотрения проблем безопасного в условиях глобалистики. В современном общественном сознании разрабатываются принципиальные положения о недопустимости создания новых государственных «машин», механизмов принуждения человека к предзаданным контурам внешнесоциального окружения. Так, в границах философско-социологического понимания разработана типология мер безопасности государства, общества, личности [13, с. 91 — 104]. Вместе с тем оформляется «бесконечность» рассмотрения безопасности в аспекте отдельных видов защищенности, ситуативных обстоятельств, чрезмерной конкретности политической обстановки (естественно, что необходимы практические «меры и контрмеры», но вне анализа остается выявление тенденций обес-

печения безопасности, а главное, генезис противоречий её развития). По этой причине представляется симптоматичной разработка А. Ю. Моздаковым сравнительных представлений о безопасности в философской мысли, основы изучения государственной и личной безопасности в современном обществе [14, с. 18–25].

Актуальным представляется внимание к особой стороне государственной (национальной) безопасности — применительно к духовной сфере. Автор исходит из предпосылки о том, что государственная безопасность и национальная безопасность взаимосвязаны между собой так, как соотносятся государство и гражданское общество. Между ними возможны отношения антагонизма (в условиях репрессивной практики), союза, партнерства, относительного слияния и т.д. Предлагая различать государственную и национальную безопасность, В. В. Егоров подчеркивает: если в первом случае речь идет о режиме секретности, необходимой закрытости и сбережении достоинства страны перед лицом враждебных ей сил, во втором — о всеобщей открытости, поскольку в центре внимания сохранение духовных и культурных ценностей, исторических основ и традиций народа. Национальная безопасность как раз и предполагает раскрытие «секретов» российской истории и культуры, духовного опыта страны с целью его распространения, развития процессов обмена ценностями внутри России и во всем мире [15].

Безусловно, по своему содержанию и объему понятие «национальная безопасность» является составной частью общего понятия «государственная безопасность». Поэтому угрозы национальной безопасности в духовной сфере в полной мере следует относить и применительно к институтам обеспечения государственной безопасности. Именно вакуум эффективной защиты национальной безопасности в период радикальной трансформации социальной системы в 90-е годы XX века привел к ослаблению государственной безопасности. Фактическим подтверждением является деятельность современных СМИ, которая заключает прецеденты пренебрежения национальной безопасностью.

Так, российские телеканалы демонстрируют псевдодокументальные исторические передачи, выбор объекта анализа (освещения) имеет предубежденный характер как проведение «курсов политики», «точек зрения на информацию». В результате «чистые» телевизионщики (информационщики) могут разрушать отечественную духовную культуру [16, с. 6, 7].

Прежде всего, следует обратиться к понятию «духовность» как высшей способности человека, позволяющей стать источником смыслополагания, умопостигающего отношения к действительности, личностного самоопределения, осмысленного и свободного преобразования жизненных обстоятельств. Эта уникальная способность подвергается деформирующим влияниям со стороны «квазикультурного» бума, тенденций формирования «осведомленного человека» (*homo interagens*, т.е. человека проникающего, сведущего), в возрастающей фрагментации культурно-образовательного пространства.

Со своей стороны, в типических проявлениях власть активно занимается «производством безопасности», для максимального контроля жизнедеятельности человека. Соответственно интересами национальной безопасности обосновываются ограничения в отношении гражданской общности людей. Но меры полупринудительного воздействия, тотального дисциплинирования не в состоянии обеспечить под-

линный духовный прогресс. В отношении неограниченного гнета, устранения общественного мнения, всеобщей подчиненности универсальное значение принадлежит ответу Ш. Талейрана императору Наполеону: «Штыки, сир, годятся на все, кроме единственного — нельзя на них сидеть», который приводит в своей книге Х. Ортега-и-Гассет [7, с. 118]. Важным обстоятельством является смена вектора технического прогресса, который ранее противостоял природе, но сегодня его безграничная власть распространяется на дефицит физической энергии и позволяет компенсировать увеличением использования духовной энергии (знаниями, информацией, образцами культуры).

П. Козловски специально подчеркивает: «Чем больше техника определяет нашу жизнь, тем более живыми, одушевленными должны быть основы техники в культуре и общественных науках, тем крепче должна быть духовная связь, соединяющая членов общества между собой. В противном случае следствием будут патологические явления в культуре, например, техноморфизм, в результате чего индивиды понимают себя и свои отношения с другими индивидами исключительно в соответствии с техническими категориями. Это может вызвать оскудение богатства человеческого взаимопонимания и духовный упадок» [17, с. 50].

Современная техника вне адекватного духовного развития человека способна оказывать негативное влияние на целостность его жизни. Подобную ситуацию предвидел Э. Мунье: «Современный мир расщепил человека на отдельные части, и каждая из них, будучи оторванной от целого, приходит в упадок. Мы пытаемся... соединить в нем тело и душу, созерцание и труд, мышление и деятельность. В водовороте истории рвется связь времен...» [18, с. 100].

Оборотной стороной повышения технологических возможностей является усиление давления на личность, существенное расширение возможностей манипулирования её внутренним миром, что негативно сказывается на духовном развитии общества и, как следствие, приводит к атрофии духовной культурной жизни в целом. В современном социуме возникает острое противоречие между потребностью внедрения новой техники, творческого осмысления и восприятия мира и феноменом «одномерного человека» (Г. Маркузе), как не способного адекватно ответить на вызовы времени. Необходимость приспособливаться к трансформациям внешней среды, бурному техно-познавательному развитию актуализирует качества человека в направлении прагматизации знаний, операциональным навыкам деятельности и обществу, поиска проектных решений в новых обстоятельствах. Как следствие, определяющей формой адаптации современного человека является функциональный подход, ориентация на рациональные основы социальной жизнедеятельности.

Вместе с тем, как подчеркивает С. Ф. Денисов, «сведение разума к рациональности человеческих поступков говорит о зависимости человеческой духовности от поведения, т.е. животного начала в человеческой активности». В соотношении рациональности и иррациональности «главная роль в предельной конструкции человеческой активности отводится не разуму (и даже не деятельности), а поведению. Именно оно, его законы начинают диктовать свои условия разуму и деятельности». В результате человек «становится хотя и очень эффективным, но тем не менее животным. Обретение человеком своего человеческого облика может быть связано только с главенствующим положением разума в структуре человеческой

активности, т.е. когда человек будет ориентироваться не на поведение, а на разум. Только когда разум будет главенствовать над поведением, а не поведение над разумом, только тогда человек сможет вырваться из жестких тисков животности, только тогда он преодолеет в себе животные начала и обретет собственно человеческий облик» [19, с. 89 – 90].

Можно утверждать поэтому следующее: человек представляет собой существо, которому имманентно двуединое сочетание рассудочной логики и чувственно-эмоциональных реакций. Определить в конкретном случае, что оказало наибольшее влияние на выбор им мотивов жизнедеятельности (рациональное или иррациональное) крайне трудно. У действующих индивидов рассудок и чувства взаимосвязаны уникальным образом, и духовный мир в том или ином сочетании включает как разумно-логическое, так и чувственно-эмоциональное (их неповторимая комбинация формирует мотив деятельности). Личность, вынужденная действовать рационально-функционально во всех сферах жизни, должна систематически контролировать влечения и аспекты поведения, осуществлять, по выражению К. Манхейма, «саморационализацию» [20, с. 296]. Но в обстановке социального кризиса неизбежно происходит утрата традиционной веры в прогрессивную роль разума в историческом развитии.

В информационном обществе роль человеческого фактора постоянно повышается и исследование взаимосвязи рациональных и иррациональных начал поведения приобретает особое значение. Развивающийся социум содействует иррациональным проявлениям и вспышкам, характерным явлению, которое К. Манхейм называет «концентрацией масс». Индустриальное развитие неизбежно порождает тонкий общественный механизм, при котором «мельчайшая иррациональная похоть, — как подчеркивает К. Манхейм, — может иметь глубочайшие последствия; в качестве массового общества оно обеспечивает величайшую интеграцию иррациональных возбудителей инстинктов и влияний, массовизацию влечений, которая внушает такие опасения, что может быть уничтожена вся свертонкая конструкция» [20, с. 300].

В конкретном смысле речь идет о несбалансированности потенциалов развития человека (духовного, психологического, интеллектуального), что является причиной диспропорциональности в распределении рациональности и моральных сил в индустриальном обществе. Следствием человеческой и социальной диспропорциональности является выход наружу подавленных инстинктов, скрытого честолюбия, проявлениями которых становятся деструктивное поведение и негативные психические состояния отдельных индивидов. В результате происходит девальвация нравственных ценностей, человек утрачивает былую привлекательность идеалов и приходит к глубокому разочарованию в них. Отсюда — внутренняя неудовлетворенность, отказ от самого себя, потеря индивидуальных качеств и предание забвению духовных способностей, без совершенствования которых невозможен духовный прогресс.

Не случайно типическими чертами личности становятся посредственность, беспринципность, корыстолюбие и властолюбие. Так, в критике современной бюрократии Б. Н. Бессонов справедливо отмечает, что «государственный аппарат покровительствует «беспардонным» людям, обладающим такими способностями, как умение уговорить, подкупить, молчать, обманывать, лгать, трудиться к удовольствию начальства, не проявлять самостоятельности и т.д. и т.п.» [21, с. 279]. Устойчивое развитие общества,

сила и могущество государства покоятся на осознании гражданами уверенности в своих силах, способности преодолевать новые вызовы и угрозы. Согласно Г. В. Лейбницу, «в хорошо устроенном государстве, насколько возможно, осуществляется забота об отдельных гражданах» [22, с. 288].

В обретении утраченного единства истории и равновесия с природой, по мнению Э. Фромма, человек развивает особые усилия «с помощью мышления, конструируя в сознании всеобъемлющую картину мира, управляясь от которой можно было бы ответить на вопрос, где он находится и что должен делать» [23, с. 158 – 159]. Для Ф. Ницше человек — это самое больное и уродливое среди животных, опасно отклонившееся от своих инстинктов жизни. Но лишь немногим, «духовным по преимуществу», индивидам, для которых аскетизм и самообуздание — в радость, «разрешено прекрасное: лишь у них доброта не слабость» [24, с. 84]. Духовно развитые люди — истинные творцы, а «творчество есть род аскезы» [25, с. 303]. Но к таковым принадлежат лишь единицы, массы людей под влиянием природного инстинкта превращаются в «разумную машину», в консолидированную, крепкую и здоровую посредственность, которой «обусловлена культура в её высоком развитии» [24, с. 85].

В результате посредством духовного творчества человек взаимодействует с внешним миром, шаг за шагом сознательно «просеивая» его элементы, формирует собственное отношение, приходит к пониманию смысла действительности и на этом фундаменте универсально создает себя. В свете осмысленного формирования личности он получает возможность достраивать элементы, которые представляются незавершенными, сокрытыми для глубинного познания.

Человек «не может быть каким-нибудь», — отмечал Ж.-П. Сартр, — если только другие не признают его таковым. Чтобы получить какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самосознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против» меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие» [26, с. 336]. Это означает, что воображаемые проекты представляют собой попытку человека преодолеть собственные пределы, расширить пространство или отказаться, или приспособиться к существующим условиям. «Всякий проект, — по мнению Ж.-П. Сартра, — каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью», в этом понятен каждому и может быть воспроизведен, «...мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно создается. Выбирая себя, я создаю всеобщее. Я создаю его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал» [26, с. 337].

Можно утверждать, что, подобно историческим предкам, современный человек не утратил тяги к «превращениям», реализуя себя в образных самопредставлениях. В настоящее время на основе новейших достижений в развитии коммуникационных средств перед ним открываются широкие возможности для интеллектуальных и личностных метаморфоз.

Стремление к этому заключает универсальная человеческая природа. «Действительно, — пишет Ж.-П. Сартр, — нет ни одного нашего действия, кото-

рое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбрать зло». Для Ж.-П. Сартра все, «что мы выбираем, — всегда благо. Но ничего не может быть благом для нас, не являясь благом для всех... Я ответственен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю; выбирая себя, я выбираю человека вообще» [26, с. 324]. Этим обстоятельством обусловлена традиционная предпосылка единственности или самововлечения человека в «бытие всех». Именно ей исчерпывается парадоксальность бытия, которая является основой сохранения жизни и прогрессивного развития человечества. С этим связана специфическая сторона анализа: потеря личностной идентичности, «ангажированность» человека внешними обстоятельствами. В переводах Ж.-П. Сартра это понимается как «завербованность». По мнению комментатора французского философа Т. Б. Любимовой, в этом случае упускается момент активной вовлеченности, участия в событиях. Противоположный «ангажированности» смысл — оставаться в стороне, быть непричастным [27, с. 100].

Новыми являются положения о трансформациях содержательного смысла понятия «духовная безопасность», которые представляют интерес для специалистов общегуманитарного и узкоспециального профиля. Статья включает универсальные, социально-философские положения о соотношении безопасности личности и государства, различных видов защищенности человека в современном глобальном обществе и конкретных сферах его развития. Анализ представляет интерес для понимания специфики личностного развития, исследования перспектив устойчивого развития российского социума, может быть использован в курсах безопасности жизнедеятельности, социальной философии, социологии, политологии.

Библиографический список

1. Платон. Государство. Сочинения [Текст] : в 3-х т. — Т. 3. — М. : Мысль, 1961. — 607 с. Аристотель. Политика. Сочинения [Текст] : в 4-х т. — Т. 4. — М. : Мысль, 1984. — 830 с.
2. Гоббс Т. Основы философии. Часть вторая. О человеке [Текст] / Сочинения в 2 т. — Т. 1. — М. : Мысль, 1990. — 731 с. — ISBN 5-244-00020-9.
3. Локк Д. Два трактата о правлении [Текст] // Локк Д. Сочинения в 3-х т. — Т. 3. / Пер. — М. : Мысль, 1988. — 668 с. — ISBN 5-244-00084-5. — ISBN 5-244-00085-3.
4. Гегель Г. Философия права [Текст]. — М. : Мысль, 1990. — 524 с. — ISBN 5-244-00384-4.
5. Ясперс К. Духовная ситуация времени [Текст] // Ясперс К. Смысл и назначение истории ; перевод с нем. — М. : Политиздат, 1991. — 527 с. — (Мыслители XX в.). — ISBN 5-250-01357-0.
6. Бубер М. Диалог [Текст] // Бубер М. Два образа веры ; перевод с нем. / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, СВ. Лёзова. — М. : Республика, 1995. — 464 с. — (Мыслители XX века). — ISBN 5-250-02327-4.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс [Текст] // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды : перевод с исп. / Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Рудкевича. — 2-е изд. — М. : Издательство «Весь мир», 2000. — 704 с. — ISBN 5-7777-0116-7.
8. Хайдеггер М. Вещь [Текст] // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления ; перевод с нем. — М. : Республика, 1993. — 447 с. — (Мыслители XX века). — ISBN 5-250-01496-8.
9. Фуко М. Субъект и власть [Текст] // Фуко М. Интеллектуалы и власть : избранные политические статьи, выступления и интервью. — Ч. 3. — М. : Республика, 2006. — С. 161 — 190. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Бодрийяр Ж. — М. : Добросвет, 2000. — С. 311-312.
10. Бердяев Н.А. Судьба России [Текст] // Родина. — 1989. — № 2.
11. Ильин И.А. Наши задачи [Текст]. — Париж — Москва : МП Парог, 1992. — 335 с.
12. Франк С.Л. Сочинения / Непостижимое [Текст]. — М. : Издательство «Правда», 1990. — С. 183-560.
13. Бабосов Е.М. Безопасность; Пузиков В.В. Экономическая безопасность. Национальная безопасность [Текст] // Социология : энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. — Мн. : Книжный дом, 2003. — 1312 с. — (Мир энциклопедий). — ISBN 985-428-619-3.
14. Моздаков АЛО. Понятие безопасности в классической и современной философии [Текст] // Вопросы философии. — 2008. — № 4.
15. Егоров В.В. Телевидение и проблемы национальной безопасности России [Текст] // Доклад на IV Ассамблее Совета по внешней и оборонной политике 3 марта 1996 года. — М., б.и. — 1996.
16. Пушаев Ю.В. Либерализм, квазилиберальные мифы и свобода СМИ (Карл Поппер о роли телевидения в обществе) [Текст] // Вопросы философии. — 2006. — № 1.
17. Козловски П. Культура постмодерна [Текст] : Общественно-культурные последствия техн. развития ; перевод с нем. — М. : Республика, 1997. — 240 с. — (Философия на пороге нового тысячелетия). — ISBN 5-250-02636-2.
18. Мунье Э. Что такое персонализм? [Текст] ; перевод с франц., примеч. И.С. Вдовиной. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 1994. — 128 с. — ISBN 5-87121-004-х.
19. Денисов С. Ф., Денисова Л.В. Человеческое и животное в человеке : монография [Текст]. — Омск : Изд-во ОмГПУ, 1995. — 184 с.
20. Манхейм К. Диагноз нашего времени. ; перевод с нем. и англ. [Текст]. — М. : Юрист, 1994. — 700 с. — (Лики культуры). — ISBN 5-7357-0046-4.
21. Бессонов Б.Н., Ващекин Н.П., Урсул А.Д. Методология науки и стратегия выживания цивилизации : монография [Текст]. — М. : Изд-во МГУК, 1999. — 338 с. — ISBN 5-87227-093-5.
22. Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах [Текст] : Т. I / Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов ; перевод Я.М. Боровского и др. — М. : Мысль, 1982. — 636 с. — (Филос. наследие. Т. 85).
23. Фромм Э. Психианализ и религия [Текст] // Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.-П.Сартр : Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева ; перевод. - М. : Политиздат, 1989. — С. 143 — 221. — (Б-ка атеист, лит.). — ISBN 5-250-00378-8.
24. Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства [Текст]. / Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.-П.Сартр : Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева ; перевод. — М. : Политиздат, 1989. — С. 17-93. — (Б-ка атеист, лит.). — ISBN 5-250-00378-8.
25. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде [Текст] // Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.-П.Сартр : Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева ; перевод. — М. : Политиздат, 1989. — С. 222 — 318. — (Б-ка атеист, лит.). — ISBN 5-250-00378-8.
26. Сартр Ж.П. Экзистенциализм — это гуманизм [Текст]. // Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.-П.Сартр : Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева ; перевод. — М. : Политиздат, 1989. — С. 319 — 344. — (Б-ка атеист, лит.). — ISBN 5-250-00378-8.
27. Любимова Т.Б. Эстетическая концепция Ж.-П.Сартра [Текст] // Вопросы философии. — 1982. — № 4.

ЖБАНКОВ Александр Борисович, соискатель кафедры теоретической политологии и гуманитарных дисциплин.

Статья поступила в редакцию 10.12.2008 г.

© А. Б. Жбанков

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФАКТОР МЕНЕДЖМЕНТА В СФЕРЕ СОЦИАЛЬНО-ТРУДОВЫХ ОТНОШЕНИЙ

В статье показано, что менеджмент в сфере социально-трудовых отношений детерминруется в условиях России географическими, ментальными, духовно-нравственными, социокультурными и другими особенностями российской цивилизации, относящейся к коллективистскому типу общества (как Китай, Индия, страны мусульманского мира и т. д.).

Ключевые слова: менеджмент, управление, труд, культура.

В 1990-е годы в России менеджер определялся как «наемный профессиональный управляющий, импресарио» [1]. Менеджмент позиционируется как искусство управления интеллектуальными, финансовыми, материальными ресурсами. В последнее десятилетие определения еще более уточняются. Если в начале реформ менеджер квалифицировался как специалист по управлению и организации в какой-либо области бизнеса, а к этому добавлялась конкретизация — предприниматель в области шоу-бизнеса, организующий выступления артистов, музыкантов, спортсменов, то в последнее время понятие обретает все более широкие значения.

Во-первых, менеджмент рассматривается как совокупность методов управления производством и сбытом. Во-вторых, менеджмент представляется в лице руководящего состава фирмы, предприятия или хозяйственной структуры любого вида (отрасль, аграрное или промышленное производство, транспорт, связь и т. д.). В-третьих, менеджером называют специалиста по управленческим технологиям, включая сферы реального производства, политики, социально значимых проектов здравоохранения, образования, строительства доступного жилья, демографии и культуры [2].

Таким образом, за время реформ *инвариантность* (лат. *invariation* — неизменность, независимость от каких-либо условий, фр. *variation* — перемена, изменяющийся) западноевропейского и американского менеджмента как набора относительно устойчивых принципов существования капиталистической системы управления приобретает черты *вариативности* под прямым влиянием и зависимостью от российских цивилизационных условий.

Вариативность менеджмента проявляется во многих направлениях и аспектах. Во-первых, происходит обусловленное объективными обстоятельствами отклонение от западного типа менеджериализма. Во-вторых, вырабатываются в конкретно-исторической специфике и географических условиях России новые черты и разновидности заимствованного типа менеджмента. В-третьих, вариативность идет по двум направлениям: осмысливается и осваивается воспринятая западная разновидность менеджмента и одновременно происходят изменения второстепенных признаков при сохранении основных. *Инвариант-*

ность менеджмента, т. е. его общие сущностные признаки институционального управления при всех разнообразиях форм и способов их существования сохраняются. Институциональное управление социально-трудовыми отношениями существенно расширяет потенциал менеджмента, выводит его за пределы только рыночных форм обмена деятельностью, производственными продуктами и товарами. Иначе говоря, менеджмент в качестве институционального управления социально-трудовыми отношениями вбирает и охватывает не только человека «работающего», но и человека «вообще» во всей совокупности его социокультурных коммуникаций, включая специфику потребностей и способы их удовлетворения, иерархию ценностей, эмоционально-психологические переживания.

Менеджмент как профессиональное управление в отечественном варианте захватывает социальную сферу, т. к. в развитых обществах, создание которого заявлено стратегической целью развития России, человек — не только потребитель, но и производитель материальных и духовных ценностей. Но главное — человек существо креативное — творческое. Креативный потенциал человека, а тем более общества, не улавливается с точностью никакими технологиями и поддается только относительному описанию и измерению. В христианской антропологии сущность человека определяется как со-работник и со-творец Богу. Человек в качестве необходимого производящего элемента всей хозяйственной системы должен быть нравственно и физически здоровым, поскольку его сущностные силы объективно необходимы для нормального функционирования хозяйственной системы.

Об этом С. Н. Булгаков в «Философии хозяйства» писал: «Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а через нее в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный, — до появления человека, и сознательный, хозяйственный, — после его появления. Разумеется, мы говорим это не в смысле современного эволюционизма, но подразумеваем выявление живых сил, изначально вложенных в мироздание творцом» [3].

Универсальным способом не только выживания, но и жизни остается хозяйственный труд, а национальное богатство и национальная безопасность каждой страны создается непосредственно трудом ее граждан. В настоящее время, после почти 2-х десятилетий российской эйфории по поводу самодостаточности рынка как производственно и социально организующего механизма, который «все сам отрегулирует», в России взята стратегия на Развитие. Эта стратегия, прежде всего, показывает, что время торговли чужими товарами, собственными невосполнимыми природными ресурсами и остатками советского индустриально-промышленного потенциала близится к завершению. Движение по старому экономическому пути не только убыточно, но и угрожает национальной безопасности.

По оценкам специалистов на 2000 г., среди промышленно развитых стран по ресурсному потенциалу рабочей силы лидировали США (свыше 130 млн чел.), Япония (около 70 млн чел.), Германия (свыше 42 млн чел.), Великобритания (около 30 млн чел.), Франция (около 28 млн чел.). Трудовые ресурсы России в это время составляли более 80 млн человек, т. е. около 55 % населения страны. Это определяло 5-е место России в мире по данному показателю после Китая, Индии, США и Индонезии [4]. Реформы в России на рубеже XX — XXI веков привели к деформации советской социальной формы труда. Это выразилось в следующем:

- часть экономически активного населения (рабочая сила) оказалась невостребованной в связи с разрушением промышленно-индустриальной базы СССР, в том числе и ее дроблением по бывшим республикам, ставшим суверенными государствами;

- часть экономически активного населения попыталась включиться в новую экономику по своеобразно прописанным нормативно-правовым правилам, вступив в поле полукриминального или чисто криминального бизнеса (многие разорились или вообще погибли в разборках);

- часть экономически активного населения пережили все трудности (отсутствие средств на развитие, заказов, проблемы с реализацией продукции, вплоть до невыплаты зарплат) вместе со своими предприятиями и входят в их индустриальную модернизацию и реорганизацию, сохранив свой профессиональный потенциал и подготовив себе смену из молодежи;

- часть экономически активного населения, в основном молодежь, вошли в постиндустриальный спектр хозяйства: постепенно развивающуюся сферу услуг и торговли, PR и информационных технологий, псевдокультуру и подлинную культуру, иные виды креативной деятельности, включая социальную продуктивные отрасли — экологическое сельское хозяйство, лесоводство и фермерство, т. е. туда, где главным условием успеха являются личные инициатива и производственный потенциал.

Эти тенденции движения и перетекания экономически активного населения прямо касаются социальной сферы, поскольку в результате названных процессов меняется не только место работы в результате создания новых рабочих мест, но и весь образ жизни людей, их социальный статус, уровень и качество жизни. Но это пока только тенденции, мало влияющие на общую деградацию социально-трудовых отношений.

В результате по агрегированному показателю «индексу человеческого развития», учитывающему совокупность таких факторов, как уровень занятости, степень развития социальной инфраструктуры, уро-

вень образования населения и др., Россия переместилась из первой десятки стран в разряд развивающихся стран с колониальным типом экономики. При этом «стоимость отечественной интеллектуальной собственности, не востребованной только промышленностью, превышает 400 млрд долларов [5]. Это означает, что огромная масса творческого трудового потенциала собственно российского общества оказывается вне зоны социализации, а переходит в зону деструктивного способа жизнедеятельности, включая дединамичные и криминальные способы самореализации с целью выживания.

По мнению Л. М. Марцевой, «безработица — это лишение каждого отдельного человека его родовой сущности — способности, обязанности и права жить своим трудом. Глобальная безработица превращается в угрозу мировому сообществу, в потенциальный фактор его дестабилизации. Являясь социальной базой свободного движения рабочей силы и неконтролируемой миграции, незанятое население вносит хаос в системы занятости национальных государств и межгосударственных отношений» [6].

Таким образом, менеджмент в сфере социально-трудовых отношений захватывает не только производство товаров и услуг (собственно труд), но и их движение (обмен, рынок), а также объективно обуславливает формирование специальных институтов, регулирующих социально-экономические отношения в широком смысле, т. е. в границах всего общества. Теоретики институционализма, возникшего как одно из направлений западной экономической науки конца XIX — начала XX вв. (Торстейн Веблен) — показали, что характер и направление развития экономики могут диктоваться не только рынком (стихийной конкуренцией), но коррелироваться с господствующей системой ценностей, связывающей общество.

Д. Е. Григоренко описал различия институционального управления обществом в западной и русской философии. Особенности западного варианта институционального управления обществом он полагает:

- принципы атомизма и стихийности во внутренней организации социальных институтов, их построения и характера взаимодействия;

- принципы конкуренции и вражды всех социальных институтов в процессе управления обществом.

В качестве примера Д. Е. Григоренко раскрывает либерально-анархистскую идею вражды различных социальных институтов против института Церкви и идею минимизации роли социального института государства, вплоть до полного его уничтожения [7].

Особенностями идей институционального управления обществом, разработанными в русской философии и опробованными в исторической практике Григоренко Д. Е. называет следующие:

- принцип власти достойных (лучших) людей и принцип народовластия во внутренней организации социальных институтов и в процессах их построения и развития;

- принцип гармоничного единения всех социальных институтов России и институциональной оформленности взаимоотношений социальных институтов между собой и в отношении государства.

В качестве примеров Григоренко Д. Е. рассматривает идеи гармонии духовной и светской властей на основе общенациональных нравственных ценностей и исторический опыт Советской власти, включая иерархию моральных принципов и их взаимодействие в целостном институциональном управлении обществом [8].

В данном случае противопоставление западной и русской социокультурной традиции во многом условно и относительно, т. к. речь идет о теории институционального управления обществом вообще и социально-трудовыми отношениями в частности. В действительной жизни и исторической практике те и другие принципы присутствуют и периодически проявляются в той или иной степени.

В работах известного современного американского социолога Иммануэля Валлерстайна идеи ограничения свободы рыночных механизмов со стороны государства обосновываются именно необходимостью контроля за «хищническим» характером атонального поведения. И. Валлерстайн выделяет процесс накопления капитала — как безусловную характеристику капиталистического общества: «Система является капиталистической, если основным ее движением оказывается безграничное накопление капитала» [9]. Но безграничное накопление капитала, по мнению И. Валлерстайна, не должно происходить только на основе свободной конкуренции. Это создает неопределенность развития общества в целом, а также провоцирует финансово-экономические кризисы в частности. Таким образом, вместо устойчивого развития все социальные страты общества оказываются в зоне социально-экономических рисков. Именно это наблюдалось в конце 2008 г. в связи с финансовым кризисом в США, продуцирующим мировой экономический кризис.

Поэтому экономические и социально-трудовые процессы должны осуществляться только при вмешательстве государства: «Реальные прибыли для безграничного накопления капитала возможны лишь в условиях монополии. А такие монополии немыслимы без поддержки государства». Вмешательство государства в экономические процессы И. Валлерстайн признает как «полезное наличие доминирующей силы, способной привнести в систему определенную организованность и минимизирующую случайные процессы».

Продуктивное институциональное управление возможно только на основе традиций и цивилизационных основаниях, характерных для конкретного общества. Управленческие технологии должны сочетать выработанные в процессе исторического развития социальные нормы и инновационные технологии, включая их реализацию посредством менеджмента с учетом российской социокультурной специфики. Трудности переформатирования социальных институтов в постсоветской России связаны именно с адаптацией заимствованных и собственных новых функций к цивилизационным реалиям:

- региональная географическая специфика;
- плотность экономически активного населения в густонаселенных и малозаселенных территориях;
- менталитет;
- существенные различия в возможностях применения менеджмента в столичных и прибрежных к ним условиях от провинции;
- культурные традиции;
- морально-этические особенности правосознания граждан РФ.

Названные и многие другие факторы прямо или косвенно влияют на процессы перехода от корпоративно локализованного менеджмента к системно-функциональным управленческим технологиям.

Особенно это касается сферы социально-трудовых отношений. В России, где на эмоционально-психологическом уровне доминируют идеально-нормативные понятия *правды, справедливости, коллекти-*

визма и т. д., общество оказывается предельно чувствительным к беззаконию и тому, что противоречит нравственным установкам отечественной культуры. Культура в русской традиции понимается в широком смысле. Л. П. Карсавин писал: «Для обозначения систематического учения о культуре как о целом мы избираем старый аристотелевский термин «политика» (от polis — государственное целое). Таким образом «снимается» господствующая доньше антигосударственность признается моментом, качеством или признаком, определяющим единство и целостность культурного организма». Л. П. Карсавин заключает: «Итак, государственностью мы называем единство большой соборной личности, многонационального культуросубъекта или народа, нации» [11].

На актуальность исследований цивилизационных факторов в области управления и прогнозирования трудового поведения в современной России сегодня делает акцент уже большое число ученых. Среди множества предлагаемых подходов, на наш взгляд, особое значение имеет выявление мотивационной структуры, включая культурные и нравственные запросы. Перенос акцентов на культурно-нравственные запросы личности давно назрел. В. С. Семенов пишет: «Общество потребления дало нам культуру материальных ценностей, которые гипнотизируют нас своим видом, но одновременно и отделяют друг от друга». Более того: «Общество, принципами которого являются стяжательство, прибыль и собственность, порождает социальный характер, ориентированный на обладание» [12]. Менеджмент в сфере социально-трудовых отношений общества, ориентированного на обладание, потребление, праздность и паразитарный способ жизни, принципиально отличается от менеджмента, а точнее — управления социально-трудовыми отношениями общества, ориентированного на созидание и потребности, называемые *разумными*.

Геополитические тенденции последних лет, включая августовские события 2008 г. на Кавказе и их международный резонанс, показывают, что социально-трудовые отношения актуализируются и переходят на доминирующие позиции в стратегии развития России. Качество человеческого потенциала и его социально-трудовая переориентировка с ценностей потребительского общества на национально-культурные ценности превращается в важнейший фактор достойного будущего всей страны.

Библиографический список

1. Словарь исторических терминов; сост. Симаков. — СПб.: Лита, 1998. — 162 с.
2. Большой словарь иностранных слов; сост. А. Ю. Москвин. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. — 391 с.
3. Булгаков, С. Н. Философия хозяйства: в 2 т. Т. 1 / С. Н. Булгаков. — М.: Наука, 1995. — 133 с.
4. Андрианов, В. Д. Россия в мировой экономике / В. Д. Андрианов. — М.: Владос, 2002. — 42 с.
5. Андрианов, В. Д. Россия в мировой экономике / В. Д. Андрианов. — М.: Владос, 2002. — 392 с.
6. Марцева, Л. М. Труд в контексте российской цивилизации. Социально-философский аспект / Л. М. Марцева. — Омск: ОмГУПС, 2002. — 265 с.
7. Григоренко, Д. Е. Проблема институционального управления обществом в западной философии / Д. Е. Григоренко // Теория и история. — 2008. — № 1. — С. 73–74.

8. Григоренко, Д. Е. Проблема институционального управления обществом в западной философии / Д. Е. Григоренко // Теория и история. — 2008. — № 2. — С. 85–104.

9. Валлерстайн, И. Россия и капиталистическая мировая экономика / И. Валлерстайн // Свободная мысль. — 1996. — № 5. — С. 81–92.

10. Карсавин, Л. П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн / под ред. Л. И. Новиковой, И. Н. Сиземской. — М.: Наука, 1993. — С. 174, 190–191, 193.

11. Семенов, В. С. О перспективах человека в XXI столетии / В. С. Семенов // Вопросы философии. — 2005. — № 9. — С. 27–28.

ПАРПУРА Андрей Викторович, заведующий отделом по внеучебной работе, старший преподаватель кафедры «Менеджмент и маркетинг».

Статья поступила в редакцию 10.12.2008 г.

© А. В. Парпура

Книжная полка

Федотова, М. Г. Связи с общественностью как антикризисный менеджмент [Текст] / М. Г. Федотова. — Омск: Изд-во ОмГТУ, 2009. — 74 с.

В учебном пособии дается представление о сути антикризисного менеджмента, роли связей с общественностью в разработке и реализации программы антикризисных коммуникаций, принципы работы с целевыми аудиториями в условиях кризиса, условия создания эффективных сообщений для разных целевых аудиторий.

Содержит перечень заданий по дисциплине «Связи с общественностью как антикризисный менеджмент», методические указания к самостоятельной работе студентов.

Предназначено для студентов специальности 030602 «Связи с общественностью» дистанционной формы обучения.

По вопросам приобретения - (3812) 65-23-69

E mail: libdirector@omgtu.ru

Канке, В. А. Философия учебника [Текст]: монография / В. А. Канке. — М.: Унив. кн., 2007. — 117, [1] с.: рис., табл. — (Теория и практика университетского книгоиздания) (Библиотека журнала «Университетская книга»). — Предм. указ.: с. 116. — Имен. указ.: с. 117–118. — ISBN 978-5-9792-0001-9.

Излагается оригинальная философская теория учебника и учебного пособия — теория метанаучного трансдисциплинарного концептуализма. Используются новейшие достижения философии и особенности философии науки, а также дидактики. Особое внимание уделяется возможностям придания учебнику рафинированной концептуальности и этической обостренности. Развивается идея трансдисциплинарности. Широко используются достижения этики ответственности. Обобщая свой дидактический опыт, автор показывает конкретные пути воплощения разработанной им теории в учебниках и учебных пособиях. Приводится 100 рекомендаций для авторов учебников и учебных пособий.

Чумакова, Т. В. Православие [Текст] / Т. В. Чумакова. — СПб. и др.: Питер, 2007. — 208 с. — ISBN 978-5-91180-420-6.

Эта книга посвящена православию — его учению, религиозной практике, истории и современному устройству. Православие очень многообразно — оно создало не только свое вероучение и удивительно красивое богослужение, но и оказало огромное влияние на формирование многих национальных культур. Книга знакомит читателя с православными таинствами и богослужением, устройством храма и самыми знаменитыми православными иконами, символикой православного искусства и историей монашества. Большое внимание в книге уделяется автокефальным церквям и истории становления Русской Православной церкви. Книга будет полезна не только преподавателям и студентам гуманитарных направлений, но и массовому читателю, интересующемуся различными религиозными учениями, историей культуры, историей православия.

Альбедиль, М. Ф. Буддизм [Текст] / М. Ф. Альбедиль. — СПб. [и др.]: Питер, 2007. — 206 с.: цв.ил. — (Религии мира). — Библиогр.: с. 204–206. — ISBN 978-5-91180-421-3.

Эта книга — о буддизме, древнейшей мировой религии, зародившейся в Индии и сыгравшей не с чем не сравнимую роль в истории всего Евразийского континента. Буддизм не привязан к какому-то одному народу и легко преодолевает национальные и государственные границы. Многие его черты оказались созвучны современной культуре Запада. Буддизм представляет собой совокупность множества школ и направлений, но его разновидности объединяет личность самого Будды Шакьямуни, Первоучителя, а также определенный круг базовых идей. О них и рассказывается на страницах этой книги: о жизни царевича Сиддхартхи, ставшего Буддой, о трех основных направлениях буддизма, о религии без бога, о психологии без души, о философии, которая сродни мифологии, и о мифологии, которая нассквозь психологична. В ней рассказывается также о буддийских праздниках и храмах.

Книга будет полезна как преподавателям и студентам гуманитарных специальностей, так и массовому читателю, интересующемуся религией и духовной культурой.