

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Тюменский государственный нефтегазовый университет»

ЧЕЛОВЕК В ПАНОРАМЕ ВЕКОВ: история, философия, культура

Тюмень
ТюмГНГУ
2012

УДК 008:316.42/930.1:1/02.15.51
ББК 60.0+63.3+66.4+71.1
Ч39

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор В. Н. Ерохин
доктор культурологи, профессор З. Р. Жукоцкая

Авторы:

Георге Илона Владимировна (параграф 2.2)
Георге Сергей Владимирович (параграф 2.3)
Дроконова Ольга Николаевна (параграф 1.6)
Корсунская Людмила Газизовна (параграф 1.1)
Мауль Виктор Яковлевич (предисловие, параграф 2.1)
Рыбакова Ольга Геннадьевна (параграф 1.4)
Самарина Елизавета Федоровна (параграф 2.4)
Сологуб Татьяна Георгиевна (параграф 1.2)
Тухтиева Гульбахрам Турсуновна (параграф 1.5)
Шалаева Марина Владиславовна (параграф 1.3)

Человек в панораме веков: история, философия, культура / отв. ред.
Ч 39 В. Я. Мауль. – Тюмень : ТюмГНГУ, 2012. – 164 с.

ISBN 978-5-9961-0596-0

В оформлении обложки использованы репродукции картин Иеронима Босха «Esse homo» (1480-1485 гг.) и Бартоломео Монтанья «Се человек» (около 1450 г.)

В монографии обобщаются результаты научных исследований профессорско-преподавательского состава кафедры гуманитарных и экономических дисциплин Нижневартговского филиала Тюменского государственного нефтегазового университета. В различных разделах книги рассматриваются исторические, философские и культурологические аспекты развития человека в далеком и недавнем прошлом. Особым образом акцентируются проблемы воспитания студенческой молодежи.

Монография предназначена для преподавателей, студентов и всех интересующихся соответствующей проблематикой.

УДК 008:316.42/930.1:1/02.15.51
ББК 60.0+63.3+66.4+71.1

ISBN 978-5-9961-0596-0

© Федеральное государственное
бюджетное образовательное
учреждение высшего
профессионального образования
«Тюменский государственный
нефтегазовый университет», 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
ГЛАВА ПЕРВАЯ. ВОСТОЧНАЯ И ЗАПАДНАЯ ТРАДИЦИИ О ЧЕЛОВЕКЕ: КУЛЬТУРА, ФИЛОСОФИЯ, ПОЛИТИКА	6
1.1. Проблема человека в Священных писаниях Древней Индии и в индийской философии	6
1.2. Триада «язык-мышление-культура» как слагаемые картины мира (Сологуб Т.Г.)	12
1.3. Представления о творчестве человека в античном мире (Шалаева М.В.)...	29
1.4. Культура западноевропейского Средневековья глазами современных американских ученых (по материалам журнала «Essays in Medieval Studies») (Рыбакова О.Г.)	46
1.5. Проблема человека в экзистенциальной философии Запада (Тухтияева Г.Т.)	51
1.5.1. Серен Кьеркегор: проблема выбора человеком самого себя как личности	53
1.5.2. Мартин Хайдеггер: Dasein как способ бытия самого человека	66
1.5.3. Альбер Камю: философия абсурда	79
1.6. Рональд Рейган в противостоянии Восток-Запад: «правофланговый экстремист» в декорациях «холодной войны» (Дроконова О.Н.)	94
ГЛАВА ВТОРАЯ. ЧЕЛОВЕК В РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРНО- ИСТОРИЧЕСКОЙ И ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ	110
2.1. Цивилизация и Россия: особенности отечественного культурно- исторического процесса (Мауль В.Я.)	110
2.2. Научно-исследовательская работа студентов как путь интенсификации процесса самостоятельной работы (Георге И.В.)	125
2.3. Гуманитаризация и здоровьесберегающая направленность физической культуры студентов в условиях вуза (Георге С.В.)	134
2.4. Эколого-социальное образование студентов как кадровое обеспечение нефтегазового комплекса (Самарина Е.Ф.)	144
Сведения об авторах	163

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мало кто может что-то сказать о человеке с полной уверенностью. Человек, как известно, – это социальное существо, обладающее сознанием и разумом. Он является субъектом общественно-исторической деятельности и культуры. Человек возник на Земле в ходе длительного и неравномерного эволюционного процесса - антропогенеза, многие этапы которого до конца не ясны. При этом он стереотипно считается высшей ступенью живых организмов на Земле. Иначе говоря, человек – это хотя и животное, но высокоорганизованное. От других живых существ он отличается наличием разума и той искусственной, созданной им самим, средой обитания, которая именуется культурой. Эволюция человека отмечена целой вереницей сменяющих друг друга разновидностей: от *homo faber* (человек умелый) через *homo religious* (человек религиозный), *homo sensus* (человек чувствующий) и т.п. к *homo sapiens* (человек разумный). И говорить о завершенности этого эволюционного ряда едва ли приходится.

«Esse Homo» (се человек). Эти слова прокуратора Иудеи Понтия Пилата по отношению к Иисусу Христу давно стали крылатыми, обозначив некий вектор тысячелетних интеллектуальных поисков. Уже на заре цивилизации древний человек пытался осмыслить себя самого и свое место в мире. Не будет преувеличением считать, что проблема человека (что такое есть человек?) и смысла его существования с давних пор была, пожалуй, одной из магистральных в истории общественной мысли. Сколько разных ответов предлагалось на этот экзистенциальный вопрос, каких только более или менее остроумных афоризмов не родилось из желания познать сущность человека. В многочисленных суждениях на этот счет характерно сквозит амбивалентный взгляд на столь загадочное явление. «Человек! Это - великолепно! Это звучит ... гордо!». Таких оптимистичных воззрений придерживался Максим Горький. В отличие от него, немецкий поэт Генрих Гейне разочарованно полагал: «Чем больше я узнаю людей, тем больше мне нравятся собаки». И невозможно говорить о правоте того, или иного автора. Они оба правы и ошибаются одновременно.

Несомненным представляется только то, что подобные интеллектуальные рефлексии необходимы для человеческого самопознания, ибо познание самого себя означает, во-первых, познание сущности человека вообще, во-вторых, познание типа человека, к которому вы принадлежите, и, в-третьих, познание того, чем являетесь именно вы и никто другой. Ценность этих поисков, поэтому, заключается в том, что, благодаря им, мы узнаем, что человек сделал, и тем самым – что он собой представляет.

Раскрытию названных проблем и посвящена данная монография, ставшая плодом коллективного творчества преподавателей кафедры гуманитарных и экономических дисциплин Нижневартовского филиала Тюменского государственного нефтегазового университета. В ней отразились научно-исследовательские приоритеты ученых, хотя и различных, но смежных отраслей знания - историков, философов, культурологов, педагогов, что

позволило рассмотреть многогранный феномен человека не только в историческом разрезе, но и в разнообразии его жизненных проявлений.

В структурном плане в монографии выделяются две большие главы с рядом тематически-содержательных подразделов. В первой главе на широком историческом фоне прослеживаются герменевтические принципы восприятия человека и его места в мире и обществе в рамках восточной и западной интеллектуальных традиций: от философско-религиозных концепций Древней Индии, способов понимания человеческой обыденности и гениальности в античной культуре и от средневековых символично-христианских представлений о человеке в феодальном обществе до осмысления его в современных философских и политических реалиях. Акцент ставится на культурных, философских и историко-политических аспектах существования человека в масштабе социокультурного измерения в тех локальных суборганизмах, которые были разделены пространством и временем. Вторая глава на основе российского материала ориентирована на выявление культурно-исторической и педагогической обусловленности жизни человека. В ней также гносеологически сопрягаются различные временные модальности – прошлое и настоящее, что позволяет определенным образом представить и будущее человеческого бытия. Теоретические экзерциции дополняются здесь вполне эмпирически выдержанными исследованиями педагогических особенностей формирования человека и гражданина на примере подрастающей учащейся молодежи.

Все познавательные стратегии, примененные авторами монографии, в целом позволяют комплексно взглянуть на поставленную проблему, не только расширяя существующие в науке представления о человеке, но и приближая нас к разгадке этого незаурядного и неординарного феномена.

Нет никаких сомнений, что коллективная монография будет востребована как в рамках учебного процесса нефтегазового университета, так и вызовет большой резонанс у всех интересующихся историей, культурологией и философией человека читателей.

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ВОСТОЧНАЯ И ЗАПАДНАЯ ТРАДИЦИИ О ЧЕЛОВЕКЕ: КУЛЬТУРА, ФИЛОСОФИЯ, ПОЛИТИКА

1.1. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СВЯЩЕННЫХ ПИСАНИЯХ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ И В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

К важнейшим составляющим индийской культуры относятся древнеиндийские Священные писания. Духовной, мифологической, религиозной и культурной матрицей Индии с древнейших времен являются Веды, относящиеся к временному периоду от середины второго до середины первого тысячелетия до н.э. Веды представляют собой сборники религиозных и ритуальных текстов, религиозно-философские трактаты древних ариев, посвященных богам, космосу, человеку, власти и порядку. В поле зрения исследования в качестве важнейшего феномена древнеиндийской культуры оказались священные писания – Веды, неразрывно связанные с нормативным описанием обрядовой деятельности, которые во многом определили ведущие познавательные интенции всей последующей древнеиндийской традиции.

В ведической культуре знание во многом основывается на авторитете священных писаний. Священные писания делятся на две категории: шрути («услышанное») и смрити («запоминаемое»).

Под шрути понимаются четыре Веды: Риг, Сама, Яджур, Атхарва. Шрути записаны на ведическом санскрите, а смрити – на лаукика-санскрите. Имеются некоторые различия между двумя типами санскрита.

В ведическом санскрите слова имеют ударение, акцент, родственным примечаниям в музыкальной грамоте; значение слова может меняться, если меняется ударение. Поэтому эти слова воспринимались от гуру по цепи ученической преемственности («так эта великая наука передавалась по цепи духовных учителей, и ее постигали праведные цари», Бхагавадгите, 42). Никто не может изменить даже отдельный слог шрути: в неизменном виде они передаются от поколения к поколению.

К самым древним собраниям гимнов и священных формул относится «Ригведа» («Веда гимнов»), рассматривающая космогонические проблемы, происхождение мира из сущего и несущего, созидательное начало мироздания, его составные части и др. По времени к ней примыкает «Артхарва-веда» («Веда заговоров»), в которой представлены мысли о макро- и микрокосмических силах, роли времени как движущем начале сущего и др. Несколько позднее сформировались собрания «Самаведы» («Веды напевов») и «Яджурведы» («Веды формул жертвоприношения»).

С «Ригведой» соотносятся и «Брахманы» - сборники ритуальных текстов, лежащих в основе религии и традиции брахманизма до возникновения буддизма. В них идентифицируется ядро микрокосма с мировым началом – «Атмана-Брахмана». Далее следует «Араньяки» - «лесные книги», правила

поведения для отшельников и философские тексты об «Атмане» в связи с иерархией живых существ. Затем выделяются «Упанишады» - (сокровенное знание) – около ста философских текстов, по форме представляющих диалог мудреца-учителя с учеником или человеком, ищущим истину.

Неслучайно, на государственном гербе Индии запечатлены слова из «Упанишад»: «Только истина победит».

В «Упанишадах» формулируется «закон кармы», устанавливающий причинные отношения между поведением и знанием человека в настоящем и его реинкарнации в будущем, а также учение о «сансаре» - круге перевоплощения индивида в результате действия «законов кармы».

Важное место в Ведах и последующих трактатах, занимают положения о «праkritи» или «пратхана» (материи, природе), как источнике наличного бытия (в т.ч. психики и сознания) и независимым от нее и не затрагиваемом ее модификациями чистом духе – «Пуруше» (Атман, Брахман), или о тождестве духовной сущности субъекта (человека) и объекта (природы), что нашло отражение в знаменитом изречении: «Tat tvam asi» («ты есть то», или «ты одно с тем»).

Мир в Ведах представляется как недифференцированное бытие, а его развитие – последовательное прохождение этим бытием определенных состояний. Именно этим и объясняется необычайное многообразие элементов, субстанций, присущих миру, в том числе человеческому обществу. Отсюда же и огромное количество богов, их многоликость, возможность бесчисленного количества реинкарнаций («первоплощений») человеческих душ.

Познание и приобретение знаний в индийской традиции подразделяются на два уровня: низшее и высшее. На низшем уровне можно познать только окружающую действительность. Высшее – познание истины, это восприятие бытия в его целостности, приобрести его можно, прежде всего, благодаря познанию смысла Вед, самосовершенствованию, используя интуицию, йогические упражнения и т.д.

В центре нашего внимания самое раннее из известных собраний гимнов - Самаведа. Она содержит около 1875 гимнов-мантр. Гимны собраны в 10 книгах, известных как мандалы. Это собрание песнопений гимнов посвящено, в основном, восхвалению богов, хотя содержат также ссылки на исторические события, борьбу между ранними ведическими народами (арии) и их врагами, дасами.

Самаведа разделена на две части: Самхиту и Брахману. Среди брахманов «Самаведы» наиболее известны тексты как «Тандава» и «Самавидхана». Араньяка – тексты состоят из цитат из упанишад. «Араньяка Самаведа» известна как «Самасамхита». Самасамхита в свою очередь делится на Арчику и Ставику.

В брахманах «Самаведы» содержатся ритмические мантры, рассказывающие о безличном аспекте Абсолютной Истины. Учение утверждает, что брахманы, араньяки и упанишады, представляют три различных состояния жизни: грихастха (домохозяин), ванапрастха (лесной

отшельник) и саньяси (аскет). Основные положения Самаведы: извечность Бога, понятия «праkritи» и «индивидуальной души», бесчисленность душ, переселение душ, возрождение, освобождение души из цикла рождений и смерти, кармический закон.

«Самаведа» стоит у истоков зарождения древнеиндийской музыки, это древнейший дошедший до нас текст гимнов. Слово «Сама» означает также приятную ноту или мелодию, основанную на гармонии, т.о. «Самаведу» можно определить как древнюю науку сольфеджио, или, применительно к индийской музыке, искусством воспроизведения нот Sa и Ma. «Самаведе» свойственен уникальный стиль пения мантр «Ригведы» - ставама, хвалебных речей.

Самаведа имеет три редакции: Каутхумия, Ранаянийя и Джайминейя. Первые две отличаются только группировкой стихов. Каутхумия это первая древнейшая версия Самаведы. Джайминейя содержит меньшее количество мантр (1693), но в ней больше заключительных песен – ган (3681). В ведических книгах можно выделить три типа мантр: рик, яджус и сама. Метрический стих называется рик, стих в прозе – яджус, для пения – самана. Один и тот же стих можно петь как рик-мантру или как сама-мантру. Яджурведа – собрание яджур-мантр, используемых в ритуалах, и несколько рик-мантр; Самаведа – собрание сама-мантр, Атхарваведа состоит из рик- и яджур-мантр. Хотя большая часть мантр Самаведы – заимствования из Ригведы, но методы произношения мантр Ригведы и Самаведы различаются. Санскрит - особенный язык: один и тот же текст, записанный на нем, может звучать в зависимости от обстоятельств по-разному, при этом меняется значение и контекст мантры в целом. Язык Самаведы уникален, фразы на санскрите, строятся по нормам, отличным от построения фраз современного русского языка. Санскрит – очень сложный и многозначный язык, многие реалии, описываемые в тексте, утратили свое значение в современном мире и были непонятны уже даже в Древней Индии. Игра слов, полисемантность действенных мантрических формул, разумеется, непередадимы ни на какой язык и воспринимать, а тем более произносить, их следует только на том языке, на котором они первоначально записаны. Хотя, как говорилось выше, и считается, что большая часть мантр Самаведы – заимствования из Ригведы, но методы произношения мантр различаются.

В Ригведе каждый слог мантры передается одним из трех способов: сварита, удатта, анудатта. Каждый стих Самаведы отличается одним или двумя из семи знаков, а именно цифрами 1, 2, 3, согласными ц, га, ка или отсутствием какой-либо отметки. Эта версия называется оболочкой основного стиха Самаведы. На второй стадии основной текст расширяется, добавляются новые гласные, изменяются некоторые слоги и добавляются цифры, чтобы обозначить продолжительность пения тех или иных слогов. Эта версия называется гана, и она зафиксирована в книгах, специализирующихся на обсуждении тонкостей пения Самаведы. В классической музыкальной системе Индии основой и источником семи нот (свар) является Самагана, она связана с религиозными обрядами и пелась священнослужителями. Отдельные мелодии и ритмы

использовались для сопровождения различных религиозных обрядов. Кроме религиозных действий, Самагана предназначалась для социальных церемоний. Иногда танцы и игра на ударных инструментах сопровождали вокальное музицирование. Название различных ударных и струнных инструментов в Ведах указываются достаточно подробно.

Самаведа содержит символическую нотную запись к священным гимнам. Есть четко определенный метод создания текста песен, основанный на передаче Сама-мантр. На первой стадии существует сложная маркировка текста мантр, которые соответствуют мантрам Ригведы, например, текст первого стиха Самаведы соответствует стиху 6.16.10 Ригведы.

Составители Самаведы исходили из музыкальных соображений: все стихи имеют общий размер и обращены к одному божеству. В «Чхандогхья-Упанишаде» говорится: «собрание шлок известно как «Сама», красота речи пребывает в шлоках, красота шлок пребывает в «Саме», а красота «Самы» пребывает в способе произношения и пения».

Выделяют две части Самаведы: Пурва-Арчика (первоначальное поклонение) и Уттара-Арчика (завершающее поклонение), в которых содержатся стихи, адресованные трем богам: Агни, Индре и Соме. Стихи должны декламироваться в соответствии с определенно обозначенными мелодиями.

В Пурва-Арчику, состоящей из 650 мантр, входят Геия и Араньяка, в Уттара-Арчику, состоящей из 1225 мантр, входят Уха и Ухья. Изначально Самаведа насчитывала тысячи стилей пения и произношения мантр, но постепенно древнее знание угасало.

В ведические времена были популярны два основных типа музицирования: араньягана и грамагейягана. Первый тип использовался в религиозных действиях, а второй – в социальных функциях. В конце ведического периода самагана стала забываться вследствие различных ограничений, наложенных на изучение священных писаний кастовой системой, трудностями ее исполнения.

С распространением буддизма развитие религиозной обрядности несколько затормозилось, и самагана особой известности не имела. Сейчас уже не встретить многие стили пения, указываемые Самаганой. Большинство из сохранившихся стилей можно услышать в Южной Индии, особенно в Майсоре, последователи стиля «Ранайяни» обитают в областях Махараштры и Дравиды, «Джаймини» практикуется в Карнатаке.

«Самаведа» – самая ранняя из известных, систематизированная компиляция гимнов, ориентированная на сочетании мелодии и произносящегося текста. «Самаведа», при перечислении четырех Вед занимает обычно третье место, но по сакральной значимости – второе за «Ригведой», хотя «Айтарея Брахмана» указывает, что слова «Самаведы» важнее, чем слова «Ригведы». Метрическая часть «Самаведы» состоит, в основном, из гимнов, которые предписывалось петь священнослужителям при совершении ритуалов жертвоприношения.

Декламация ведических гимнов во время совершения жертвоприношения составляет часть церемониальных ритуалов, поэтому они представляют собой важную часть священных писаний. Жертвоприношения относятся к классу исключительно устойчивых ритуалов в составе культурной жизни этноса и его культурных традиций. Свой взгляд на жертвоприношения М. Мосс подытоживает: «Человек, предоставивший жертву, являющуюся объектом освящения, в конце действия уже не тот, каким был в начале. Он приобрел религиозный статус, которого ранее не имел, ... в смысле религиозном он преобразился». Ритуал жертвоприношения интегрирует человека в пространство сакрального, наполняет его жизнь и все его окружение иерофантическим содержанием, придавая высший смысл жизни человека, его поступкам и действиям.

Каждая мантра «Самаведы» содержит в себе не только глубочайшее духовное значение соответствующей мантры «Ригведы», но распространяется также в дополнительном измерении – сфере музыки. «Самаведа» – основа всех музыкальных систем Индии.

Индийская музыка черпает свои традиционные начала из древнего напева, речитатива, «Самаведы» (веды мелодий). Эстетика музыки, основные ее ритмы и стиль воспроизведения своими корнями уходят в этот древний памятник мелодий, отражающий основные принципы древнеиндийского мировоззрения.

В центре нашего внимания – сакральная литература Индии, как цельное учение, нашедшее своеобразное преломление в современной западной культуре. Философское учение не может быть воспринято в первоначальном виде, так как оно претерпевает искажение «в результате прохождения через длительный поток интеллектуальной жизни». С течением времени авторитет Вед не потускнел. В XIX в. индуистский реформатор Даянанда Сарасвати заявил, что в Ведах запечатлены все истины, которые можно найти в других книгах. Ведийский культурный комплекс занимает особое место в развитии философии и всей культуры индийского общества, имеет значение и для других народов.

Общеизвестно, что интерес к проблеме «Восток-Запад» необычайно возрос в последние десятилетия. Возможность диалога между этими регионами, нахождение общего языка для двух столь различных культурных традиций имеет, прежде всего, остро-политическую актуальность, поскольку задача взаимопонимания между народами является одной из составных процессов разрядки международной напряженности.

«Каждая эпоха выбирает себе в прошлом, иногда осознанно, иногда стихийно, традиции, близкие ей по духу, служащие коррелятом ее опыта».

В традиционной индийской культуре выделяется, прежде всего, система ведических ценностей, в их числе базовые положения о необходимости гармонического сочетания этических норм поведения и многое другое.

Человек в индийской религиозно-философской культуре – психофизическая сущность, соединение природного и внеприродного, вечного, и конечного духа и тела.

Понятие действие (деяние) обозначается в религиозно-философской мысли словом «карма». Тем же словом обозначается и закон причинно-следственной связи (закон кармы). Действия в индийской традиции понимаются широко – как любые физические, физиологические, биохимические и другие действия. Бытие уже есть действие, вне его существование немислимо.

Закон кармы объясняет различия присущие представителям единого человеческого рода. Этот закон снимает проблему добра и зла, ключевую в западной культуре. Согласно индийской традиции, они неотделимы от мира бытийности, дихотомия добра и зла снимается только мокша. Подчиненность причинно-следственным отношениям, временным и пространственным характеристикам уничтожается в мокше, это и означает полную свободу.

По закону кармы человек – одновременно и творец и творимое, субъект и объект действия – объект действия своих же прошлых деяний и субъект творения следующего состояния. С трансцендентной точки зрения его жизнесуществование во всем разнообразии деятельности – это непрекращающееся преобразование самого себя.

Индийский историк С.Н. Дасгупта писал: «Теорию перерождений, теорию кармы и теорию МУКТИ можно считать тремя наиболее важными догматами, принятие которых привело к тому, что индийская философия была поставлена на службу этики и религии».¹

Как и многие другие фундаментальные религиозно-философские доктрины, закон кармы амбивалентен, поскольку он – закон человеческих действий и его нельзя отделить от всего круга вопросов, связанных с осмыслением жизни человека.

Решение фундаментальных вопросов философского и социологического порядка в индийской философии непременно вовлекает в круг анализируемых проблем и проблему человеческой деятельности. В классических даржанах, особенно в веданте, санкхье, йоге и мимансе, этой проблеме уделяется большое внимание.

Действия разделяются по разным признакам: ритуальные, неритуальные, обязательные (т.е. совершаемые только ради блага деятеля): те, что уже дали плоды, те, что проявят себя в последующих рождениях, слушание священных текстов, медитация, утверждение истины.

У каждой философской системы своя специфика, в каждой свое понимание соотношения мира и Бога, души и тела, свое представление о том, что есть мокша.

В мимансе под деятельностью понимается ведийский ритуал, исполнение которого дает особую силу (апурву).

¹ Dasgupta S.N. Philosophical Essays. Delhi, 1982. P.225-226

В санхье признается наличие двух вечных и независимых сущностей: Пуруши (чистого сознания, лишённого деятельностного начала) и пракрити (наделённого неисчерпаемой энергией, но лишённой сознания).

Согласно адвайе, человек – это уникальная психофизическая сущность (джива), и деятельность – ее отличительная характеристика.

Веданта оказала огромное влияние на всю философскую культуру Индии, и неоведантизм стал ведущим направлением философии в новое и новейшее время. Представление о Брахмане как о конечной реальности и Атмане как ее сиритуальном аспекте разделяли все философы неоведантисты.

Неоведантисты разделяли отправные ведантистские представления об исходных принципах пребывания человека в мире и его «трехгунной природе», поэтому их поиски обоснований новых стандартов человеческой деятельности сосредоточились на определении критерия достоверности прочтения священных текстов.

В учении Вивекананда доминирует преобразовательское начало «там, где нет свободного мышления, нет рационального действия. Там, где мысль убивает действие, исчезает человек в подлинном смысле слова. Мир земного существования – единственное место, где он может и должен проявить себя как человек своими собственными деяниями». «Если вы пришли в мир, оставьте что-то после себя. Человеческая природа удовлетворяет себя действиями».²

Наконец, еще одна особенность неоведантического видения представляется важной для определения новых подходов к человеческой деятельности. Ставится вопрос о настоящем и будущем страны, осознаваемой как единое целое, и судьбы отдельного человека увязываются с деятельностью не только одного себя, но и соотечественников. Изменилось не понимание природы человека, а деятельность человека в качестве сущностной характеристики его бытия.

К концу XIX столетия Индия вступает в диалог с западным миром уже в качестве равного партнера: возвышение человека и общества на Востоке и на Западе осознается в качестве самой важной задачи, стоящей перед человечеством.

1.2. ТРИАДА «ЯЗЫК-МЫШЛЕНИЕ-КУЛЬТУРА» КАК СЛАГАЕМЫЕ КАРТИНЫ МИРА

В современных философско-антропологических исследованиях наблюдается лингвистический парадигмальный поворот, который обозначил взаимодействие языка, мышления и культуры в качестве одной из центральных проблем. Этот процесс объективно связан с такими проблемами глобализации, как возрождение этнических культур, культурное взаимодействие и межкультурная коммуникация, миграция, распространение по всему миру транснациональных компаний, языковые заимствования, множественность

² The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 5 Calcutta, 1947. P.2992

языковых картин мира. Однако в последнее время все чаще отечественные и зарубежные исследователи обращают внимание на резкое сокращение живых языков, что ведет к свертыванию языковых картин мира.

Как объект познавательной деятельности человек и продукты деятельности человека, такие, например, как язык, мышление, культура, рассматриваются в разных научных системах. Классические проблемы языка и мышления послужили связующим звеном между лингвистикой, философией и психологией, открывая новые перспективы, в том числе на уровне кибернетического моделирования. Э. Сепир отмечает, что мир образов и значений – бесконечная и постоянно меняющаяся картина объективной реальности, т.е. человеческого общения. Он сформулировал такое понятие как «drift» (языковой дрейф), согласно которому язык движется во времени по своему собственному течению. Интересной является концепция Э. Сепира - Б. Уорфа о влиянии языка на мышление, названной теорией «лингвистической относительности» (спорная в научном мире): люди в значительной мере находятся под влиянием того конкретного языка, который является средством общения для данного общества. К. Юнг, исследуя подсознание, различает сознательный и подсознательный аспекты мышления, обращает внимание на роль устного или печатного слова как знака для передачи осмысленного сообщения и диалога, который имеет смысл только при взаимном понимании собеседников.

Сегодня философы, логики и лингвисты работают над достаточно близкими, если не идентичными проблемами, связанными с анализом обыденного языка в его синтаксической, семантической и прагматической составляющих. При этом решения для этих проблем предлагаются неодинаковые, что вызвано особенностями исследовательских методик, связанных с каждой из указанных дисциплин. Начавшаяся во второй половине прошлого века кооперация между специалистами из этих областей позволила существенно обогатить как лингвистику, так и логику и философию.

Одной из наиболее философски значимых сфер приложения современной логики является логико-семиотический анализ языка. Ведь именно язык в качестве «непосредственной действительности мысли» представляет собой инструмент рационального познания. Логика позволяет получить ответ на вопрос, каким образом, с помощью каких средств язык реализует свою познавательную функцию - функцию фиксации и переработки информации. Логика выполняет роль своеобразных «строительных лесов», которые «определяют общие принципы построения картины мира».³ Значительное место в ней занимает исследование проблемы выделения семантических категорий выражений языка - классификации языковых знаков в зависимости от типов нелингвистических сущностей, репрезентируемых ими. Данная проблема имеет существенную онтологическую и гносеологическую нагруженность. «Способ членения выражений на составляющие, выявление

³ Смирнова Е.Д.. Логика и философия. М., 1996. // logic.ru/ru/node/63

категорий значения этих составляющих, не формальная, синтаксическая задача. Само выделение семантических категорий диктуется определенными теоретико-познавательными предпосылками, а именно принципами различения объектов - предметов мысли, ... принятие той или иной системы семантических категорий коррелятивно принятию определенной системы анализа познаваемого мира и тем самым принятию онтологических предпосылок».⁴

Исторические судьбы языков складываются так, что одни из них становятся универсальными средствами социального контакта и обмена информацией во всех областях культуры, приобретают статус государственных и даже получают всемирное распространение, другие же ограничиваются более узкой сферой обращения и употребляются лишь в быту. Как отмечает известный отечественный лингвист Ю.С. Степанов, «образ языка приобретает черты образа «языкового пространства» во всех смыслах – пространства реального, видимого, духовного, ментального; это одна из самых характерных примет лингвофилософских размышлений над языком в наши дни».⁵

Нормы живого языка не могут быть статичными. Они неизбежно претерпевают изменения в ходе развития языка. Как средства общения языки также функционируют различным образом: одни языки исчезают (например, шумерский язык), другие сохраняются тысячелетиями (например, китайский), третьи умирают, но дают корни, продолжающие жить во многих современных языках, как, например, латынь римлян. Латынь, как особый язык церкви, считается «мертвым языком», потому что, как верно заметил М. Хайдеггер, уже не сможет претерпеть никаких изменений в значении слов в отличие от «живых» языков, которые способны приобретать новые связи значений, новые слова и обороты.⁶ Есть языки, которые надолго выходят из употребления, но потом снова воскресают и становятся живыми разговорными языками. Однако и среди нескольких тысяч живых языков, на которых разговаривает современное человечество, существует значительная дифференциация. Есть такие, которые служат средством общения для сотен миллионов людей, и такие, которые знают всего лишь несколько сотен, а то и десятков людей. Дифференцируется и социокультурная сфера обращения языков - область их использования. В этом плане интересно проследить недавнее заимствование в русском языке слова мультимедиа, которое появилось в английском в самом начале 60-х годов XX века в сфере искусства (в поисках новых типов аудиовизуального воздействия на человека) как имя прилагательное. Впоследствии в начале 90-х годов XX века у него сформировалось новое употребление: оно было перенесено из сферы искусства в область

⁴ Там же.

⁵ Степанов Ю.С. Изменчивый «образ языка» в науке XX в. // Язык и наука конца XX в. М., 1995. С. 32.

⁶ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 285

компьютерной технологии и мгновенно распространилось по всему миру, пересекая границы и языки.⁷

Исходный тезис антропологической лингвистики состоит в утверждении, что язык есть конститутивное свойство человека. В формулировке Э. Бенвениста этот тезис гласит: «В мире существует только человек с языком, человек, говорящий с другим человеком, и язык, таким образом, необходимо принадлежит самому определению человека».⁸

Мысль о конститутивном характере языка для человека как теоретическая идея была впервые сформулирована и разработана в лингвофилософской концепции В. Гумбольдта, который считал, что именно в языке раскрываются творческие и глубинные возможности человека.⁹ Под влиянием лингвофилософской концепции В. Гумбольдта (язык есть не продукт деятельности (*ergon*), а сама деятельность (*energeia*), выражающая «глубинный дух народа») в 50–е годы XX в. в структурной лингвистике США возникает направление - генеративная лингвистика (или порождающая лингвистика), в котором гумбольдтовское направление нашло новое развитие. Так, Н. Хомский, признавая определенную степень зависимости своей лингвистической теории от идей Гумбольдта, разработал трансформационный анализ, в основе которого лежит представление о порождающей модели языка, ввел понятие «языковая компетенция». Идеи В. Гумбольдта о том, что многое в представлении каждого человека о мире обусловлено его языком и что язык есть единая духовная энергия народа, развивает в рамках философии М. Хайдеггер в своих рассуждениях о «говорящем» языке, речи как «даре», человеческой способности, сущности человека, которая «покоится в его языке»¹⁰

Относительно того, какая функция языка – мышление или общение (коммуникативная) - превалирует, существуют различные точки зрения. Многие отечественные ученые придерживаются того, что главной конституирующей функцией человеческого языка является первая функция – функция языка как формы человеческого мышления. По мнению когнитивистов, развитие мышления связано с развитием таких символических процессов, как использование понятий. Именно благодаря понятиям человек организует информацию и предвидит последствия своих действий в окружающем мире. Имеется несколько видов мышления. Так, А.А. Леонтьев выделяет чувственно-практическое, или синпрактическое мышление, которое развилось вместе с опытом совершения операций по изготовлению орудий из первичных представлений близких к понятиям, и силлогистическое мышление, то есть современное. Условием перехода от синпрактического к силлогистическому мышлению явилась возросшая роль общественной жизни.

⁷ Зеленин А.В. Мультимедиа // Русская речь. 2004. № 2. С. 65

⁸ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 293.

⁹ Там же. С. 314; С.149

¹⁰ Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 259-273

Именно посредством силлогистического умозаключения, как считает Леонтьев, мы можем образовывать понятия любой степени абстрагированности.¹¹ Р. Штейнер, исследуя роль языка и мышления в формировании различных мировоззрений, присущих человеку, отмечал, что именно благодаря способности мыслить, человек может почувствовать себя существом непосредственно деятельным, существом, которое способно обзрывать свою деятельность.¹² М. Хайдеггер выделяет также аксиоматическое мышление, формирующееся у человека при освоении техники.¹³ И отечественные и зарубежные ученые, исследующие мышление, согласны в одном, что человеческое мышление может совершаться только на основе и при помощи языка. Язык, соответственно, существует только потому, что существует речь.

Речь каждого из нас подчиняется законам языка как знаковой системы, а также нормам родного языка. Известный психолог С.Л. Рубинштейн рассматривает речь (языковую деятельность) и язык как форму обобщенного отражения действительности, или форму существования мышления.¹⁴ Поток языковых представлений — лишь переходный элемент, форма связи между материальными языковыми объектами и совокупностью всех (а не только языковых) представлений. Именно языковые объекты являются хранителями и передатчиками информации, а также элементами языковых моделей действительности.¹⁵

В лингвистике, избравшей в качестве своей методологической основы антропологический принцип, в центре внимания оказываются два круга проблем, которые позволяют связать разнообразные моменты бытия языка: 1) определение того, как человек влияет на язык, и 2) определение того, как язык влияет на человека, его мышление, культуру. В антропологической лингвистике проблема языкового фактора в человеке совпадает с проблемой определения функциональной природы языка. Чтобы раскрыть тему человеческого начала в языке, необходимо, с одной стороны, уточнить, какие свойства имеет язык, именно как естественный язык человека, а с другой стороны, определить, какие свойства у языка невозможны именно как у языка человека, обладающего определенными конститутивными особенностями. Как показывают многочисленные исследования, свойства естественного языка у человека неоднородны. Некоторые черты естественного языка являются уникальными, другие же свойственны всем или многим знаковым системам. Так, например, психофизиологическими особенностями человека объясняется наличие в языке принципа линейности и принципа экономии — универсального начала, которое лежит в основе всех видов человеческой деятельности. Некоторые свойства языка объясняются системно-нормативными

¹¹ Леонтьев А.А. Возникновение и первоначальное развитие языка. М., 1963. С. 119-124

¹² Штейнер Р. Человеческая и космическая мысль: Четыре лекции, прочитанные в Берлине 20-23 января 1914 г. // Штейнер Р. Полное собр. соч. Т.151. СПб., С. 7.

¹³ Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. СПб., 2000. С. 48

¹⁴ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб., 2000. С. 382

¹⁵ Турчин В.Ф. Феномен науки: кибернетический подход к эволюции. М., 2000.

ограничениями, связанными с особенностями деятельности человека или «представимости присутствующего», а также коммуникативно-ситуативным характером человеческого общения.¹⁶

Философскую проблему субъективного начала в познании можно частично исследовать при рассмотрении проблемы человеческого фактора в языке. Исследование человеческого фактора в языке приобретает новый ракурс рассмотрения в связи с изучением картины мира, и, в частности, в связи с языковой картиной мира. Понятие «картина мира» относится к числу фундаментальных понятий, выражающих специфику человека и его бытия, взаимоотношения его с миром, важнейшие условия его существования в мире. Введение понятия картины мира в антропологическую лингвистику позволяет различать два вида влияния человека на язык: феномен первичной антропологизации языка (влияние психофизических и другого рода особенностей человека на конститутивные свойства языка) и феномен вторичной антропологизации (влияние на язык различных картин мира человека – религиозно-мифологической, философской, научной, художественной). При характеристике картины мира необходимо различать три важных взаимосвязанных, но не тождественных явления: 1) реалию, именуемую термином «картина мира»; 2) понятие «картина мира», воплощающее теоретическое осмысление этой реалии; 3) термин «картина мира». Этапы формирования этих явлений не совпадают. Реалия, называемая термином «картина мира», стала предметом научно-философского рассмотрения сравнительно недавно. Термин «картина мира» был выдвинут в рамках физики (создание теории электромагнетизма) в конце XIX века Г. Герцем применительно к физической картине мира, сменившей механическую картину мира (методы механики рассматривались в качестве универсальных приемов познания), которая сложилась в науке XVII-XVIII веков.¹⁷ Г. Герц трактует картину мира как совокупность внутренних образов внешних предметов, из которых логическим путем можно получать сведения относительно поведения этих предметов. Внутренние образы, или символы внешних предметов, создаваемые исследователями, по Г. Герцу, должны быть такими, чтобы «логически необходимые следствия этих представлений в свою очередь были образами естественно необходимых следствий отображенных предметов».¹⁸ Создаваемые образы не должны противоречить законам нашего мышления (допустимость образа), а их существенные соотношения – отношениям внешних вещей (правильность образа); они должны отображать существенные свойства вещей, включая минимум излишних, или пустых, отношений, т.е. быть более простыми (целесообразность образа). Полностью избежать пустых отношений, полагает

¹⁶ Хайдеггер М. Путь к языку... С. 270.

¹⁷ Степин В.С., Елсуков А.Н. Методы научного познания. Минск, 1974. С. 20

¹⁸ Герц Г. Принципы механики, изложенные в новой связи // Жизнь науки: Антология вступлений к классике естествознания. М., 1973. С. 208

Г. Герц, невозможно, так как образы создаются нашим умом и, следовательно, в значительной степени определяются свойствами способа своего отображения. Пытаясь охарактеризовать простейшую картину вещей чувственного мира и происходящих в нем процессов, которую в состоянии создать физика, Г. Герц включает в нее основные принципы механики, из которых может быть выведена вся механика без ссылки на опыт вместе со связывающими их принципами более низкого ранга. Поскольку возможно по-разному изложить принципы механики в зависимости от выбора лежащих в ее основе положений, «то мы получаем различные картины вещей», которые можно проверять и сравнивать в отношении их допустимости, правильности и целесообразности.¹⁹

В настоящее время под научной картиной мира понимают систему наиболее общих представлений о мире, вырабатываемых в науке и выражаемых с помощью фундаментальных понятий и принципов этой науки, из которых дедуктивно выводятся основные положения данной науки. Научная картина мира включает по существу целую систему понятий: естественнонаучную картину мира, которая, в свою очередь, включает ряд частнонаучных картин мира (физическая, астрономическая, химическая и биологическая картины мира и пр.). Смена картин мира меняет представления о структуре объектов природы, которые изучают в той или иной отрасли науки. В процессе создания новых научных теорий картина мира задает «своеобразную программу исследований, которая уточняется по мере возникновения все новых и новых теорий»²⁰ при помощи особых языковых средств: высказываний и выражений в терминах картины мира.

Что касается понятия «картина мира», в современной науке до сих пор нет единого его понимания. Людвиг Витгенштейн в «Логико-философском трактате» предложил данный термин как аспект философии и логики, опосредующий триаду язык – мысль – мир. В антропологию, семиотику и в лингвистику термин «картина мира» был введен немецким ученым Лео Вейсгербером. М. Хайдеггер в статье «Время картины мира» (первоначальный заголовок – «Основание новоевропейской картины мира метафизикой», 1938 г.) понимает картину мира как сущее, как систему, на что человек нацелен и что он хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым представить перед собой.²¹

Начиная с 1960-х годов, проблема картины мира рассматривается в рамках семиотики при изучении первичных моделирующих систем (мифа, религии, фольклора, поэзии, прозы, кино, живописи, архитектуры и т.д.). Культура при этом подходе трактуется как «негенетическая память коллектива», и ее главной задачей признается структурная организация

¹⁹ Там же. С. 210

²⁰ Степин В.С., Елсуков А.Н. Методы научного познания... С. 88

²¹ Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 49

окружающего человека мира, что находит свое выражение в модели мира.²² В первых работах по моделирующим системам модель понималась в кибернетическом смысле. В соответствии с этим пониманием мир трактовался как «пассивная память машины», как среда и устройство в их взаимодействии, где под устройством имелись в виду автомат, человек или животное, взаимодействующие с окружающей средой и перерабатывающие получаемую информацию о среде и о самом устройстве. Сама модель мира определялась как образ мира, получаемый в результате перекодирования воспринимаемых сигналов – первичных данных, фиксируемых приборами (искусственными или органическими, т. е. рецепторами) и вторичных данных, являющихся результатом перекодирования первичных данных. Исходным пунктом исследований по семиотике культуры было утверждение, что «разные знаковые системы по-разному моделируют мир»²³ и обладают различной моделирующей способностью. Различные «воплотители» картины мира как идеального образа мира в семиотике интерпретируются как особые языки и тексты на этих языках, опираясь на которые реконструируют существующую в данный момент или ранее существовавшую картину мира. Семиотические воплощения картины (модели) мира неоднородны. Тексты – воплощения концептуальных систем – различаются, прежде всего, по субстанции знаков, образующих эти тексты, в качестве которой может служить «письменная или устная речь, последовательность графических, живописных или скульптурных изображений, архитектурные комплексы, музыкальные или вокальные фразы, жесты, некоторые особенные формы человеческого поведения (например, состояние сна, гипноза, экстаза и т. д.) и осмысленные особым образом обычные формы поведения (например, принятие пищи), а также вовлеченные в культурную сферу обычные предметы обихода».²⁴ Семиотические воплощения картины (модели) мира неоднородны и с точки зрения своей осознаваемости: некоторые из них могут осознаваться коллективом носителей этой картины мира (например, многие социальные институты), другие же относятся к области действия бессознательной социальной психологии (например, семантика естественного языка).²⁵

Картина мира представляет собой центральное понятие концепции человека, выражающее специфику его бытия, и адекватно охарактеризовано оно может быть лишь в общей теории человека. Она всегда субъективна и фиксирует осмысление мира конкретным этносом не на современном этапе, а на этапе формирования языка, т.е. на этапе первичного, донаучного познания

²² Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 328

²³ Зализняк А.А., Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем // Структурно-типологические исследования. М., 1962. С. 134

²⁴ Зализняк А.А., Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. О возможности... С. 136

²⁵ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965. С. 7

мира. По мнению многих исследователей (Ю.А. Серебренников, Е.С. Кубрякова, В.И. Постовалова и др.), картина мира – это целостный глобальный образ мира, который является результатом всей духовной активности человека, а не какой-либо одной ее стороны. Картина мира как глобальный образ мира возникает у человека в ходе всех его контактов с миром. В формировании картины мира принимают участие все стороны психической деятельности человека, начиная с ощущений, восприятий, представлений и кончая высшими формами – мышлением и самосознанием человека. Сознание человека, формирующее идеальный образ внешнего мира, это не только знание об объекте познания, противостоящем субъекту, но и некое эмоционально окрашенное «переживание», а в эмоциях гносеологическая противоположность субъективного и объективного исчезает, так что субъект и объект «переживаются» как нечто единое.²⁶

Исторически первой формой мировоззренческого сознания, в пределах которой сформировалась развитая картина мира, было мифологическое сознание. В мифе в фантастической форме выражается своя особая мифологическая модель мира, сложившаяся в опыте архаического общества. Картина мира, являясь базисным компонентом мировидения человека, формирует тип отношения человека к миру – природе, другим людям, самому себе как члену этого мира, задает нормы поведения человека в мире, определяет его мировоззрение или «жизненную позицию».²⁷

Общая картина мира может служить своеобразным посредником как при общении индивидов, обеспечивая их взаимопонимание, так и при контакте различных форм человеческой деятельности, сфер человеческой культуры – философии, науки, искусства и т.д. Понимание предполагает некую реконструкцию смысла и основывается на существовании широкого контекста, определяемого культурой, ядром которой является языковая картина мира – средство интеграции людей в обществе. Человеческое общение возможно только тогда, если у людей есть взаимопонимание и взаимопроникновение в духовные миры друг друга. Пересечение духовных миров людей происходит за счет того, что существует общая для них система миропредставлений. Разрыв в понимании наступает при изменении глобальных картин мира, когда смена интерпретативного ключа приводит к новым интерпретациям мира. Как отмечал Г. Гадамер, проблема понимания «встает всякий раз, когда терпят крах попытки установить взаимопонимание между регионами, нациями, политическими блоками и поколениями, когда обнаруживается отсутствие общего языка и вошедшие в привычку ключевые понятия начинают действовать как раздражители, лишь укрепляющие и усиливающие противоположности и направления».²⁸

²⁶ Хайдеггер М. Время картины мира... С. 51

²⁷ Там же.

²⁸ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 43.

Картина мира – это не зеркальное отражение мира, а его некоторая интерпретация. Поскольку миропонимание субъектов отличается друг от друга в силу различных проявлений природных способностей, отличному друг от друга образу жизни и различному отношению к культуре, то и интерпретация мира будет отличаться друг от друга. Поэтому вполне естественно, что картины мира в творчестве поэта, художника, журналиста, философа, ученого и композитора, рассматривающего ее сквозь призму собственного мировоззрения, могут отличаться друг от друга. Так, например, для М. Бахтина, разработавшего теорию хронотопа, картина мира, неотъемлемой частью которой является литература (в частности, романский жанр), видна в единстве пространственно-временных характеристик.²⁹ Для историка-медиевиста А.Я. Гуревича, исследующего Средневековье, картина мира основывается на всеобщем господстве права, которому подчинены все божьи творения, а не один лишь обладающий разумом человек.³⁰

Следовательно, существует столько картин мира, сколько имеется и «призм» мировидения, основанных на общественном опыте, на обычаях той или иной культуры. На это различие в мировидении обращает внимание Х. Ортега-и-Гассет, который отмечает, что с момента появления на свет мы живем, погружаемся в океан обычаев, именно они – первая наиболее сильная реальность, с которой мы встречаемся; они являются нашим окружением, или социальным миром, тем обществом, в котором мы живем. Через этот социальный мир мы и видим людей и мир предметов, видим Универсум.³¹ А.А. Брудный утверждает, что картина мира – это результат понимания мира, обладающий объясняющей силой и представленный в текстах.³² Мы придерживаемся трактовки понятия «картина мира» В.И. Постоваловой, как наиболее точной, и считаем, что картина мира есть «глобальный образ мира», который является результатом всей духовной активности человека.³³

Большинство ученых, выделяя концептуальную картину мира и языковую картину мира, считают концептуальную картину мира богаче языковой картины мира, так как в создании концептуальной картины мира принимают участие не только вербальные средства выражения мысли, но и разнообразные средства невербального мышления. Языковая картина мира – это информация о внешнем и внутреннем мире, закрепленная средствами живых, разговорных языков. Языковые средства, которыми создается языковая картина мира – это «слова, формативы и средства связи между предложениями, а также

²⁹ Бахтин М. Эпос и роман. СПб., 2000.

³⁰ Гуревич А.Я. Средневековье как тип культуры // Антропология культуры. Вып.1. М., 2002. С.39-55.

³¹ Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо. М., 2000.

³² Брудный А.А. О диалектике понимания мира // Диалектика познания, общения. Фрунзе, 1985. С. 9

³³ Серебренников Б.А., Кубрякова Е.С., Постовалова В.И. и др. Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М., 1988. С. 69

синтаксические конструкции».³⁴ Но ядром этих средств являются слова, так как «лексикон» связан с познанием человеком действительности и формированием языковой картины мира. Языковая способность: говорение, звуковая артикулированная речь – в корреляции и тесной связи с познавательной способностью человека, формирует динамику его практического и интеллектуального постижения объективного мира, что отражается в словаре.³⁵

Два фактора порождают языковую картину мира: внешний мир и сознание. Она не может быть выполнена в «языке», незнакомом человеку. Любая картина, которую создает и воспринимает человек, должна учитывать возможности воспринимающего. При знакомстве с другими, иными словами «чужими» культурами, исследователи отмечают, что во многих языках нет отдельных слов для выражения определенных явлений реальности (одним словом могут называться, например, все летающие предметы) и при этом несколько слов и выражений, обозначающих один и тот же предмет, но в разных контекстах.

Чтобы проникнуть в иноязычную картину мира, необходимо знание национально-специфических прототипов общих понятий, т.е. адекватное знание слов, обозначающих неспецифические концепты с разными прототипами, так и национально-специфической лексики – абстрактных понятий, отсутствующих в других языках, «поскольку не существует слов, общих всем языкам».³⁶ Например, в языках северных народов имеются десятки слов, обозначающих разные виды снега и льда (у эскимосов – более 40 обозначений снега), которые отсутствуют у южных народов, в языках жителей гор – много слов, отображающих детали рельефа, которые отсутствуют в лексиконе народов, обитающих на равнине. В арабском языке нет общего слова, обозначающего лошадь, хотя довольно много названий пород лошадей, в китайском одним словом обобщаются «фрукты и орех».

Философский вопрос относительно того, предопределяет ли язык концепты и наше видение мира или внешний мир предопределяет структуру языка, занимает умы лингвистов еще с XVIII века. В. Гумбольдт утверждал, что слова и их формы определяют понятия. Влияние языка выражается в формировании своеобразного мировидения. Человек думает, чувствует и живет только в языке.³⁷ В понимании В.Гумбольдта, язык не только существует независимо от народа, который на нем говорит, но и оказывает на него большое воздействие. Это воздействие проявляется в том, что у людей формируется мировоззрение, навязанное им их языком, ибо «языки – это иероглифы, в которые человек заключает мир и свое воображение, через многообразие языков для нас открывается богатство мира и многообразие того, что мы познаем, и

³⁴ Серебренников Б.А., Кубрякова Е.С., Постовалова В.И. и др. Роль человеческого фактора... С. 107.

³⁵ Там же. С. 148-149

³⁶ Пуанкаре С. О науке. М., 1990. С. 345

³⁷ Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 378

человеческое бытие становится для нас шире, поскольку языки в отчетливых и действительных чертах дают нам различные способы мышления и восприятия».³⁸ Ж. Ларошетт утверждает, что в своей совокупности, все концептуальное содержание данного языка и составляет картину мира, репрезентацию всей действительности.³⁹ Но картину мира составляют как раз не только значения, облеченные в готовую (фиксированную) языковую форму, но и значения, извлекаемые из языковых форм и затем абстрагированные на этой основе. Эти значения составляют фундамент языковой картины мира, которая, в свою очередь, существует как часть общей (глобальной) концептуальной картины мира, состоящей из образов, представлений, понятий, установок и оценок – концептов, и складывающейся как в самой предметной и познавательной деятельности человека, так и в ходе ознакомления со всеми многочисленными описаниями мира, предлагаемыми ему другими людьми в виде разнообразных речевых произведений, т.е. письменных и устных текстов. В качестве родового понятия для всех образований, структурирующих ментальное содержание (концептосферы, ментальные пространства, когнитивные поля) утвердился термин «концепт». Существуют различные определения этого понятия. Концепт понимается и как «оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга (*lingua mentalis*) всей картины мира, отраженной в человеческой психике,⁴⁰ и как семантический признак (или маркер),⁴¹ и как значение языкового выражения⁴² или смысл,⁴³ и как «сгусток культуры в сознании человека».⁴⁴ Р. Джекендофф, например, рассматривает концепт как основной конститuant концептуальной системы.⁴⁵ Мы придерживаемся определения Н.И. Кондакова, где «концепт (лат. *conceptus*) – понятие»,⁴⁶ понятие же - это «целостная совокупность суждений, т.е. мыслей, в которых что-либо утверждается об отличительных признаках исследуемого объекта, ядром которой являются суждения о наиболее общих и в то же время существенных признаках этого объекта».⁴⁷ Европейский мыслитель Хосе Ортега-и-Гассет считал, что каждая новая эпоха – это человеческое завоевание, которое складывается из понятий, все более сложных и точных.⁴⁸ XXI век

³⁸ Гумбольдт В. Язык и философия культуры... С. 349.

³⁹ Larochette J/ La représentation de la réalité // *Folia Linguistica*. 1973. Т. 6. № 1-2. Р. 177-178.

⁴⁰ Кубрякова Е.С., Демьянков В.З., Панкрац Ю.Г., Лузина Л.Г. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996. С. 90.

⁴¹ Там же. С. 90.

⁴² Там же. С. 92.

⁴³ Кубрякова Е.С. О современном понимании термина «концепт» в лингвистике и культурологии. Тамбов, 2002. С. 8.

⁴⁴ Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 40.

⁴⁵ Jackendoff R. What is the concept? // *Frames, fields and contrasts. New essays in semantics and lexical organization*. Hillsdale, 1992. Р. 197.

⁴⁶ Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. М., 1976. С.263.

⁴⁷ Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник... С. 456.

⁴⁸ Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо... С. 39.

ознаменовался появлением в семиотическом поле науки, политики, экономики и т.п. огромного количества новых понятий, что можно наблюдать при анализе различных словарей.

Но язык состоит не из понятий, а из слов, а семантика слова не исчерпывается одним лишь лексическим понятием. Семантика слова в значительной степени обусловлена его лексико-фразеологической сочетаемостью и разного рода социолингвистическими коннотациями, а случаи эквивалентности слов во всем объеме их семантики и реального функционирования в речи, по-видимому, редки. Трудно найти разноязычные слова, которые выражают «одно и то же понятие и не отличаются друг от друга эмоционально-экспрессивной, стилевой или каким-либо другим видом константной знаменательной информации».⁴⁹ У каждого слова, согласно сравнительно-сопоставительным языковым исследованиям, своя лексико-фразеологическая сочетаемость, или валентность. Она национальна, поскольку присуща только данному конкретному слову в данном конкретном языке. За языковой эквивалентностью лежит понятийная эквивалентность, эквивалентность культурных представлений.

Мысли о разграничении «концептуальной модели мира» и «языковой модели мира» уже развивались не только в советской философии, но и в советской лингвистике. Так, например, Г.А. Брутян высказывал идею о том, что несовпадение указанных моделей приводит к появлению неких участков за пределами концептуальной модели мира. В этих участках сосредоточены «носители дополнительной информации о мире», причем содержащаяся здесь информация, входя в языковые модели мира, варьируется от языка к языку.⁵⁰ Некоторые исследователи (Е.С. Кубрякова, Б.А. Серебренников, В.И. Постовалова и др.) придерживаются другой точки зрения. Они отмечают, что как только носителями определенного языка получена «дополнительная информация о мире» и в распоряжение говорящих попадает (через значения зафиксированных в лексиконе слов или оборотов) некий круг сведений об объектах мира или его членении, рефлексии этих сведений наполняют концептуальную систему говорящих на данном языке. Какой именно частью данной системы – входящей в ее ядро или в ее периферию – зависит не от языка, а от онтологической сущности обозначенного и его прагматической ценности. В этом смысле за пределами концептуальной картины мира не может остаться то, на что уже была направлена мысль человека в акте номинации, и то, что уже зафиксировано в виде апробированного обществом конвенционального знака.

Таким образом, дополнительная информация вносит изменения в языковую модель мира, но сама концептуальная картина мира зависит от онтологической сущности объективной действительности. В этой связи следует упомянуть о Н.В. Крушевском, который в труде «Очерк науки о языке»

⁴⁹ Виноградов В.С. Лексические вопросы перевода художественной прозы. М., 1978. С. 56.

⁵⁰ Брутян Г.А. Языковые картины мира // НДВШ. Филос. науки. 1973. №1.

утверждает о наличии собственной археологии у языка, о его способности изменяться благодаря сложности и неопределенности своих элементов: звуков, морфологических частей и слов. Беспредельность этой изменчивости объясняется символическим характером слова. Языковые элементы: звуки, морфологические части и слова не только изменяются, но исчезают. Потому язык, путем переинтеграции наличного материала, вечно создает новый.⁵¹ Следовательно, происходит и обновление картины мира, так как она также имеет свою собственную археологию.

Параллельно с антропоцентрическим направлением в исследованиях картины мира существует и «национальноцентрическое». Его приверженцем является А. Вежбицкая, которая считает, что концептуальная сфера является национально обусловленной и концептуальный мир находит свое отражение в языке.⁵² В своих исследованиях она использует метод интроспекции. Именно ей принадлежит заслуга реализации на конкретном языковом материале положения знаменитого лингвиста Э. Бенвениста описания «человека в языке». А. Вежбицкая разработала теорию метаязыка – *Lingua Mentalis* – и этнограмматики, где автор утверждает, что язык ориентирован на конкретный этнос.

А. Бланк также выступает за национальное обоснование концептуальной сферы и ее предопределяющее влияние на формирование лексической системы языка.⁵³ Именно этим, а не разным видением мира, по его мнению, объясняется различие количества лексем, обозначающих «снег», «цвет» и т.п. в языках разных народов. Каждый индивид отражает окружающий его мир предметов в своем сознании, пропуская его через призму личного опыта. Но это личное становится общественным, когда человек вступает в отношение с другими людьми. Н.А. Бердяев предвидел путь к единству человечества через национальную индивидуализацию, подчеркивал магическую власть слов в общественной жизни. Н.С. Трубецкой отмечая, что язык является основным средством общения между людьми, усматривал в этом процессе первооснову формирования «многочеловеческих личностей».

Во всех формах взаимоотношений с окружающим миром язык играет огромную роль, поскольку, созданный человеком, он является бесценным хранилищем древней культуры и истории людей, он отражает нравы, обычаи, верования, способы мышления, в нем отражаются различные модели «видения мира», характерные для отдельных человеческих коллективов на протяжении их истории. Ярким примером того, как в языке хранится культурная информация, служат термины университетского управления. И русские, и английские названия высших должностей руководства университетом - ректор, декан - хранят память о том, что во многих европейских странах образование, как социальный институт, зародилось в монастырях, и первоначально было

⁵¹ Цит. по Почепцов Г. История русской семиотики до и после 1917 года. М., 1998. С.134

⁵² См.: Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1997.

⁵³ Blanc A. Words and concepts in time. 2001. // <http://www.Metaphoric.de/01>

чисто церковным. Затем образование разделилось на духовное и светское, и последнее распространилось гораздо шире, чем первое. В России не все преподаватели, студенты и их родители знают, что много столетий назад образование принадлежало исключительно духовенству. В Англии об этом напоминает архитектура. Старейшие университеты по-прежнему располагаются в своих старых монастырских зданиях XIII, XIV, XV и последующих веков, с их кельями для монахов и знаменитыми галереями (cloisters) для прогулок, медитаций и молитв. И даже более поздние, «краснокирпичные» (red brick) здания университетов часто строились с элементами монастырской архитектуры.

Поскольку «мы всегда содержимся в языке, обитаем в нем»,⁵⁴ вполне естественно, что в формах языка, в его семантике, лексике, морфологии, синтаксисе отражается в определенной мере глубинная психология народа. Это отражение может иметь двоякий характер: статический и динамический. Статический аспект заключается в значениях слов, грамматических форм и конструкций, динамический - в их употреблении в высказывании. Языки различаются между собой не только тем, что они «имеют», но и тем, как они используют то, что они имеют. Современная наука широко и углубленно исследует эти факты, особенно в связи с сопоставительным изучением языков. Основное внимание при этом уделяется статическому аспекту, своеобразному членению мира, отражающемуся в рассматриваемых языках. Но не меньшее значение в языковом самовыражении народа имеет отбор языковых элементов в речи, в процессе организации высказывания. Этот отбор показывает, какие элементы действительности, какие их свойства и отношения имеют приоритетное значение в речевом сознании говорящих на данном языке людей.

В современном мире, где английский язык прочно занял положение языка международного общения, часто оба участника коммуникации говорят на неродном языке, привнося в него собственные культурные нюансы. Язык — главный выразитель самобытности культуры — одновременно является и главным посредником в межкультурном коммуникационном процессе и средством формирования, так называемой, билингвальной картины мира. Билингвальная картина мира представляет собой синтез языковой и концептуальной картины мира, присущий субъекту — реципиенту, и языковой и концептуальной картины мира субъекта — донора. В данном случае под субъектом-реципиентом подразумевается субъект, который, используя языковые средства иной культуры, вносит органичные изменения в свою картину мира. Субъект-донор, соответственно, это культура (либо ее носитель), являющийся источником новых образов, представлений, конструкторов.⁵⁵

Билингвальная картина мира не есть нечто застывшее, она является динамичной, постоянно пополняющейся новыми элементами, благодаря

⁵⁴ Бимель В. Мартин Хайдеггер. Челябинск, 1998. С. 246.

⁵⁵ Сологуб Т.Г. Культурно-интегрирующая роль языка в эпоху глобализации. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. кандидат философ. наук. Омск, 2006.

возможности общения с использованием иностранных языков. Как отмечает Л. Блумфилд, положительным моментом подобного общения является то, что происходит сглаживание языковых границ между языковыми коллективами.⁵⁶ Это относится в равной степени и к языку, и к культуре, рассматриваемых в аспекте глобализационных процессов.

Более того, наблюдается появление особой картины мира – медиа-картины, репрезентирующую информационную деятельность, которая в настоящее время выходит на первый план среди разнообразных видов человеческой деятельности. Она постоянно конструируется и трансформируется участниками социальных процессов через интерпретацию происходящего в обществе и объективируется в тексте. Медиа-картина мира помогает человеку расширить локальную/индивидуальную картину мира до глобальной.⁵⁷ В научных кругах отмечается появление так называемой глобалистской картины мира, репрезентирующей глобализм и антиглобализм.⁵⁸

Таким образом, мир, окружающий человека, может быть представлен в трех формах: реальная картина мира, культурная (или концептуальная) картина мира и языковая картина мира. Для формирования картины мира необходимым условием является наличие триады «язык – мышление – культура», составляющие которой взаимосвязаны и взаимообусловлены, поскольку развитие одного из компонентов этой триады влечет за собой развитие других. Ни один из этих трех компонентов не может функционировать самостоятельно. Изменения одного из компонентов влечет соответствующее изменение в других, что находит свое отражение в общей картине мира. Языковая картина мира рассматривается как важная составная часть общей концептуальной модели мира в голове человека, т.е. совокупности представлений и знаний человека о мире, интегрированной в некое целое и помогающей человеку в его дальнейшей ориентации при восприятии и познании мира. Многочисленные исследования показывают, что в психике или интеллекте человека есть тот своеобразный ментальный уровень, уровень мыслительной деятельности, где человек в ситуации взаимодействия с природой и людьми оперирует разного рода концептами, представлениями, установками и т.п., объединенными в единую оперативную систему. Концептуальная система, это динамическое образование, постоянно находится в состоянии развития и оперативной подвижности. Она преобразуется под влиянием получаемой по разным каналам информации извне, а также в результате ее усвоения и переработки мыслящим человеком. Построение картины мира возможно лишь при условии коммуникации между людьми, поэтому огромную роль в этом процессе играет

⁵⁶ Блумфильд Л. Язык. М., 1968. С. 69.

⁵⁷ Рогозина И.В. Социоантропоморфный характер медиа-картины мира // Концептуальная картина мира и интерпретативное поле текста с позиций лингвистики и коммуникативистики: Сб. докл. Всесоюз. науч.-практ. конф. (25-26 июня 2001г.). Барнаул, 2001.С.5.

⁵⁸ Даниленко В.П. Глобалистская картина мира, или глобалистика, глобализм, антиглобализм, глобализация и антиглобалистская борьба // <http://www.islu.ru/danilenko/articles/glob.htm>

язык как система, которая осуществляет функции знаковой поддержки различных интеллектуальных операций, в том числе, базовых операций обобщения и абстракции. Различные эксперименты показывают, что именно естественный язык служит поддержкой для формирования абстрактных понятий. В условиях современной глобализации наблюдается привнесение в родной язык большого количества новых слов-заимствований. Следует отметить также, что в результате появления огромного количества новых иностранных слов встает проблема их использования в требуемом контексте, поскольку они обретают смысл только при правильном взаимодействии с ними.

Стержнем культуры, обеспечивающим ее единство, является язык, не только как абстрактная система выражения мысли, но и как живая действительность, как общественная норма языковой деятельности. Язык как знаковая система отражает этапы развития человеческой культуры. В той степени, в которой культура определяет понятия, носителем которых является язык, можно полагать, что способ выражения мыслей значительно зависит от этой культуры. Различие в образе мышления, в подходе к явлениям действительности проявляется в поведении. Глобализация, охватившая все сферы культуры, способствует проникновению англоязычных терминов в разные языки практически одновременно с их появлением в языке-источнике. Одни языковые заимствования будут функционировать в языке, другие отторгнутся. Язык представляет собой многоаспектное, но целостное социально-структурное образование в различных формах воплощения (семиотическая система, субъекты языка, тексты в самом широком смысле слова и т.д.), которое связано с культурой, отражено в ней и оказывает на нее свое воздействие. В настоящее время во всех культурах наблюдаются коммуникативно-языковые взаимодействия.

Вследствие интенсивного развития межкультурных и внутрикультурных коммуникаций в различных культурных системах особенно ярко проявляется феномен двуязычия (билингвизма) и формируется билингвальная картина мира. Билингвальная картина мира представляется динамичной, постоянно пополняющейся новыми элементами. Можно говорить и о феномене «триязычия», выражающемся, скажем, в сочетании национальных языков казахский/русский/английский или, например, в сочетании языков программирования с языком науки, со сленгом, с профессиональными языками. С появлением Интернета и новых телекоммуникационных технологий, в том числе рекламы, особенно заметны современные тенденции изменения языка: происходит экономия языковых средств (редукция), наблюдаются вульгаризация, обеднение и «технизация» языка.

Язык – это явление, порождающее культуру, и в то же время он является продуктом культуры. Культура является сложной концепцией с различными классификациями. Проще говоря, «культура» относится к группе или сообществу, с которыми мы разделяем общие переживания, которые формируют наше представление о мире. Любой язык адекватно обслуживает культуру, предоставляя в распоряжение говорящих средства для выражения

культурно значимых понятий и отношений. Невозможно недооценить значение языка в развитии, совершенствовании и трансляции культуры. В свою очередь культура оказывает огромное влияние не только на содержание представлений о внешнем мире, но и на сам характер познавательных процессов, в частности - мышления. В связи с этим следует отметить факт исчезновения многих языков, что является кризисом для многих обществ и препятствием для исследований такого процесса – как слова передают свой смысл.

1.3. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ТВОРЧЕСТВЕ ЧЕЛОВЕКА В АНТИЧНОМ МИРЕ

Античная философия являет собой уникальный потенциал для всех последующих эпох. Вместе с тем, античная философская мысль была не свободна от мифологии. Мифология представляла образно-художественный способ объяснения явлений природы и жизни людей, взаимоотношение земного и космического начал. Свое существование человек видел в продолжение того миропорядка, который установил великий и могущественный создатель. Он это делал осознанно, пытаясь умиловить и уподобиться могущественной силе, чтобы иметь возможность властвовать над миром как она. Имитируя различные силы природы, подражая животным, человек пытался достичь единства с той неведомой силой, которая представлялась ему в виде животных, а проявления ее могущества и власти – в стихиях.

Всю свою жизнь человек пытался подстроить под те циклы природы, которые наблюдал. Он имитировал все природные процессы в своей жизни, а это значит, что он не только таким образом отгораживал себя некоторой неестественностью, имитацией, но и создавал, творил свой собственный мир.

Античные представления о творчестве, великих загадках и смыслах мира, символов, заключающих их, понятие рока и свободы, – все это берет начало именно в мифе и мифологическом мировоззрении.

Со временем, наблюдения за природой привели греков к следующему заключению о мире – любой малый его элемент несет в себе все качества большого, частью которого является сам. Так, философы строили свои гипотезы об устройстве мира и при этом исследовали малые частицы. В этих рассуждениях об устройстве мира человек впервые начал абстрактно мыслить, прибегая к условному чертежу. Изучая мир, ученый пытался найти аналоги из числа того, что его окружает. Но в полной мере его это не удовлетворяло – он искал совершенный элемент. И вновь прибегнул к имитации, пытаясь начертить ее на земле. Велика наука геометрия и знаковая наука арифметика – это имитация мировых процессов с условным языком, шедшие наряду с искусством. При этом искусство составляет точное и буквальное повторение, отражающее глубину; арифметика – знаковое абстрактное повторение, измеряющее величину, определяющее все в мире символом – числом, как было у пифагорейцев, для установления закономерностей; геометрия – имитация абстрактная, близкая к живописи, создающая лишь условную модель для исследования.

Таким образом, сам акт творчества человека представляет не что иное, как имитацию. С одной стороны, творчество человека развивалось только, как попытка отразить свое мировосприятие окружающего мира, с другой – как развитие концепций существования космоса, создание различных систем знаний, способствующих этому.

Человек уже на первых этапах своего развития осознавал, что он одновременно зависим от природы, результаты развития которой отражаются на течении жизни его самого, и свободен, наделен возможностью создания своей собственной жизни, своей собственной реальности, чем и не похож, отличен от всех других живых существ, которые просто живут. Такой дуализм виден в оценке своего внутреннего потенциала, который человек раскрывают в процессе жизненной самореализации: он оказывается самодостаточным, раскрываемым самостоятельно и зависимым от влияния внешних потусторонних, демонических сил.

В греческой мифологии одно из главных мест занимает представление о существовании *демона*⁵⁹ как о некоей неопределенной и неоформленной божественной силе, злой или благодетельной, часто определяющей жизненную судьбу человека.⁶⁰ Оформляется это представление тогда, когда человек уже был способен отделять понятие о вещи от самой вещи.

Появление представления о демоне как о сверхчеловеческой силе русский философ и филолог А.Ф. Лосев соотносит с понятием преанимизма, точнее, моментального преанимизма, подразумевая под ним пограничную линию между фетишизмом и анимизмом. «Тут мы имеем концепцию демона, уже отделившегося от соответствующей вещи (и, значит, это уже не фетишизм), но еще не получившего никакой индивидуализации и оформления. Это демон случайного, кратковременного и даже мимолетного, безличного и безымянного, мгновенно возникающего и тут же исчезающего, демон, возникающий в результате инстинктивных и аффективных реакций примитивного человека на бесконечные случайности окружающей его действительности».⁶¹ Внезапность, скоротечность, судьбоносность и таинственность – это те характеристики демона, которые закрепились за ним изначально и не утратились при его определении в последствии.

Одно из немногих дошедших до нашего времени изречений первого греческого философа Фалеса, что все полно демонов, есть точное выражение того взгляда, на котором основывалась первобытная религия – пандемонизм. И в этом демоническом сонме первоначально не полагалось определенной

⁵⁹ Однозначной этимологии слова демон / даймон не существует. Выделяют три главные: 1) от глаг. *daenai* – знать (Платон «Кратил»). Демон – знающий; 2) от корня общего с глаг. *daionai*, *daionumi*, *daionomai* – раздаю, распределяю (дары). Демон – раздаватель, распределитель (даров); 3) от корня восточноарийск. *dāva*, *daiva*, *daivas* – блестящий, светлое существо – бог (Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-на-Дону, 2000. С.114)

⁶⁰ Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Боги и герои Древней Греции. М., 2002. С.69.

⁶¹ Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С.61-62.

границы между природными духами и душами умерших предков. Внутренние перемены в идее демона неразрывно связаны с общим ходом развития античной религиозной мысли, в котором можно проследить два направления: одно, в русле дифференциации, привело от первоначального смешанного пандемонизма к понятию о демонах, как исключительно злых существах; другое, в русле интеграции религиозного мирозерцания, связано с постепенным переходом от хаотичной множественности божественных и демонических существ к единобожию. Поэмы Гомера и Гесиода, а также трагедии Эсхила и Еврипида содержат весьма важные в этом отношении факты. Однако память о прежнем смешении еще свежа и различение нетвердо.

Постепенно в пантеоне богов выстроилась строгая иерархия, где над мифическими существами низшего порядка стояли верховные олимпийские боги. У Гесиода демонов от богов отличает происхождение: демоны – умершие люди золотого века. Когда земля сокрыла их в своем лоне, воля великого Зевса сделала их благостными демонами, невидимыми для глаза смертных людей, следящими за их делами и одаряющими богатством праведных (Труды и дни 121-126). Гесиод четко установил четыре разряда одаренных разумом существ, обитающих во вселенной: на вершине боги, потом великое число добрых демонов, далее герои или полубоги и, наконец, люди. Так как герои при жизни причислялись к людям, а со смертью смешивались с демонами или богами, то эти четыре разряда легко сводились к трем, и получалось общее определение демона, как существа среднего и посредствующего между бессмертным божеством и смертным человеком.

Иногда олимпийские боги и сам Зевс еще называются демонами, но только в обобщенно-определенном смысле или в случае, когда бог не проявил себя индивидуально и скрывает свое имя. У Гомера говорится о помощи Зевса Гектору в борьбе против Тевкра (Илиада XV 458 – 470), где последний говорит, что демон вредил ему в этой борьбе, так что Зевс и есть демон. У Еврипида демоном выступает Афродита, которая поразила недугом грешной страсти Федру и этим привела ее к самоубийству (Ипполит 874 – 887). Все же эти примеры указывают на то, что под демоном понимается нечто безымянное, безликое и страшное. Демоны отличаются от богов характером действия. Это есть противоположная обычному изображению олимпийских богов, мгновенно возникающая и мгновенно уходящая роковая сила, о которой человек не имеет никакого представления, которую не может назвать по имени и с которой нельзя вступить ни в какое общение.

В «Одиссее» Гомера Одиссей (V 419 – 422) во время бури боится, как бы демон не выслал на него чудовищ из морской глубины. Когда Еврилох (XII 295) приглашает спутников Одиссея выйти на берег, последний подумал, что тут демон готовит им беду. Телемах (XVI 194 и сл.), не веря тому, что он встретил отца, боится, что это прельщает его демон, чтобы в дальнейшем доставить ему еще больше горя. Еврипид в трагедиях «Медея» (806) и «Ифигения в Авлиде» (466) указывает на злую судьбоносность безликого демона. Демона зла и мести можно встретить как в его «Оресте» (1665),

«Медее» (1484), «Ипполите» (270), так и в «Персах» (354, 472, 515, 911, 942) Эсхила. Как видно у Гомера уже находится зародыш будущего превращения демона из божества в злого духа, действие которого подробнее раскрыто у Эсхила и Еврипида.

Кроме этого, в древнегреческой традиции присутствует и положительная оценка воздействия демона. Так, у Гомера демон (Одиссея IX 381) вдохнул дерзание в товарищей Одиссея перед ослеплением Полифема. Афина говорит Телемаху, «что другое вложит в него демон» (III 27); один раз встречается даже эпитет (Илиада III 182) «счастливодемонический» в приложении к Агамемнону. У Эсхила Атосса (Персы 724) рассказывая о сооружении Ксерксом моста через море, говорит, что «демон, видно, дело сделать пособил».

В поэмах Гомера есть моменты, где говорится, что демон может не напрямую воздействовать на человека, а только направлять его на путь, ведущий к каким-либо событиям. И в этом случае часто имеется в виду неизбежный катастрофический исход. Ликаон, которого собирается убить Ахилл, не пытается этого избежать, зная, что к этому его направил демон (Илиада XXI 92 и сл.). Одиссей направлен к Навсикае демоном, чтобы подвергнуться еще большим страданиям (Одиссея VI 172 и сл.). Враждебный демон привел Одиссея к Калипсо (VII 248).

Точно так же демон вызывает или может вызвать внезапно ту или иную мысль. Подобное воздействие демона на человека видим у Гомера в «Илиаде» (IX 600, XI 792), у Еврипида в «Оресте» (88) и у Эсхила в «Агамемноне» (1173).

Под влиянием демона находятся все события человеческой жизни – и большие и малые. У каждой семьи есть свой демон: Эсхил говорит о страшном демоне дома, который побуждает к кровопролитию, мести (Агамемнон 1478 и сл.). Есть демон рождения, демон добра и зла, характер человека – его демон, который достался ему в жизни в качестве руководителя. Так, у Еврипида Ифигения сетует на недоброго демона, доставшегося ей на долю (Ифигения в Тавриде 205 и сл.). Демоны охватывают всю жизнь, и как у разных людей они разные, так и у одного и того же человека могут быть разными, то вселяясь в него, то покидая. Старейшины у Эсхила говорят о возможности ухода «прежнего демона» военного счастья (Персы 158).

Таким образом, многоликая демоническая сила есть то, что связывает человека с миропорядком и что является неотъемлемым составляющим человеческой самореализации.

В диалогах, относящихся к разным периодам творчества, Платон дает свое видение того, что есть творчество и та активная сверхчеловеческая потенция, посредством которой человек приобретает к истинному и вечному.

Раннее сочинение Платона – «Феаг» – есть рассуждение о том, что такое «даймонион» Сократа. В этом диалоге имеются в виду не демоны греческих народных верований, но нечто философское, хотя пока еще и примитивное. На первый план выходит демон как весьма большая сверхличная сила мысли, как внутренний опыт и интуиция (128d – 130e). Но значимость демона отнюдь не абсолютная. Его влияние может оказаться и безрезультатным, и тогда для

избрания того или иного поведения необходимо использовать другие источники (131a). При этом, поскольку под другими источниками здесь понимаются молитвы, жертвоприношения и прорицания, этим еще больше подчеркивается не чисто религиозное, а именно философское значение демона. Здесь уже формулируется то начальное основание платонизма, которое в дальнейшем и приведет к учению об идеях. Демон «Феага» есть интуитивное состояние человеческого сознания, когда оно находится под действием более высоких и более общих идей, когда оно видит в них свою практическую мудрость и когда оно вполне отдает себе отчет в том, что фактические материальные силы борются с этой внутренней силой субъективно сознаваемого императива.

Основу учения Платона об идеях составляют два ключевых понятия – «*припоминание*» (анамнезис) и «*подражание*» (мимесис). Оба этих понятия указывают на то, что есть какое-то диаметрально противоположное текущему и непостоянному видимому миру идеально завершенное бытие, которое в вещах только проявляется.

Теория познания Платона – первый вариант обоснования априорности, доопытности знания. Реальное познание бытия возможно только благодаря наличию априорных форм, которые связывают текучую и алогическую действительность, дают форму алогическому материалу чувств. Таким образом, не чувства предшествуют рациональной ступени познания, а, наоборот, рациональная ступень познания предшествует чувственной. Это возможно, потому что бессмертная душа содержит знания, ранее созерцаемые в чистом истинном виде и забытое при вселении в тело, в себе самой. В диалоге «Менон» Сократ утверждает: «Найти знание в себе самом – это и значит припомнить» (85d). Припоминание главным образом осуществляется через искусство диалектики: через осознания противоречивости вещей, через столкновение мнений, через искусство вопросов и ответов.

Итак, знание человеку дано извне, но все ли люди обладают равным объемом информации? На этот вопрос ответ содержится в другом диалоге – «Федр». Души здесь уподобляются колеснице с двумя конями и возничим. У богов два коня хороши, у не-богов хорош лишь один, второй же причастен к злу. Возничий – ум, летая по небу, стремится увидеть занебесную область, которая есть чистое бытие идей. В отличие от душ богов, остальным душам в полной мере сделать это не удается, так как им мешает конь, причастный к злу, который тянет души в мир чувственного бытия. Поэтому души не-богов, недостаточно насыщаясь созерцанием знания-бытия, тяжелеют, сталкиваются, их крылья ломаются, и они падают в телесный чувственный мир. Но души людей неравны: степень здешнего видения и знания всецело зависит от степени напряжения этого видения и этого бытия там. Отсюда Платон выводит иерархию занятий людей с разным «запасом» знаний, которая начинается с философа или служителя Муз и нисходит через царя или воина, государственного деятеля, врача, прорицателя, поэта, ремесленника или земледельца, к софисту и далее – тирану (247e – 248e). «Как уже сказано, всякая

человеческая душа, по природе своей, созерцала сущее; иначе она не вселилась бы в это живое существо. Припоминать на основании того, что здесь, [на земле], находится, то, что там, [на небе], обретается, не для всякой души легко; нелегко для тех душ, которые видели тогда то, что там, на небе, в течение короткого времени, а также для тех, которые, упав сюда, стали несчастными, так что, обратившись, под влиянием общения с некоторыми людьми, к несправедливому, погрузились в забвение о том священном, что они тогда увидели» (249e – 250a).

Как и бытие, знание у Платона наделено иерархичной структурой. В «Пире» содержится учение о восхождении знания, о ступенях «эротического» восхождения. Как отмечает А.Ф. Лосев, в этом диалоге представлено «не просто творчески – самосозидающее знание, но еще и структурно восходящее, творчески – самосозидающее знание», «целая лестница смыслового восхождения».⁶² Становление знания оказывается разнохарактерным, разнотипным, процесс этот имеет разные этапы, в зависимости от степени приближения к бытию. Помощником человека в этом процессе выступает Эрот. Эрот является демоном, который посредствует между смертным человеком и вечным благом, которым стремится обладать человек, и выступает как любовь человека к прекрасному. Из разъяснений Диотимы следует: все люди беременны как телесно, так и духовно. Беременный рано или поздно разрешается от бремени и это событие требует подходящих условий. Так вот, любовь к прекрасному и есть такое условие.

«Эротическое» восхождение есть поэтапное разрешение, как телесного бремени, так и духовного. Оно представляет следующую иерархичную систему:

I. Вещественное рождение (естественное произведение вещей):

- а) рождение детей;
- б) поэтическое, художественное творчество и техническое творчество изобретателей;
- в) общественно-политическая деятельность: производство законов, добрых обычаев, воспитания и мудрого управления (208e – 209e).

II. Эпоптическое рождение (созерцательная ступень):

- а) связанное с вещами –
 1. любовь к одному прекрасному телу,
 2. любовь к прекрасному в телах вообще,
 3. любовь к душе и ее проявлениям и «образам»,
 4. любовь к знанию всех видов вещей, знанию всего этого;
- б) относящееся к чистой идее прекрасного (209e – 212c).

Пределом эротического знания является слияние с сущностью вещей, дойти до которого может лишь редкий человек – философ. Любовь выступает не столько как стремление к прекрасному, сколько как стремление родить и произвести на свет в прекрасном. Она связывается не с желанием обладать, а с

⁶² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С.378-379.

творчеством. Так как человек жаждет преодолеть свою смертную природу, утвердив себя в вечности. «Всякий переход из небытия в бытие – это творчество» (205d).

Из сказанного становится очевидным то, что понятие «припоминание» тесно связано с творческим актом, с понятием «подражание». Душа, припоминая чистые образы, побуждает человека к их воссозданию посредством вещей, либо слова.

Подражание у Платона является основой творчества и искусства. В «Государстве» вопрос о подражании рассматривается отдельно. В мире существуют всего три творящих субъекта (создателя) – Бог, далее – мастер, вроде плотника и, наконец, художник, понимаемый в широком смысле. Первый творит вечные идеи всех вещей, второй – их воплощения и подобия, т.е. реальные, чувственные вещи, третий же занимается воспроизведением этих воплощений – подражанием, которое есть не что иное, как создание копии копий. Поэтому художник стоит дальше всех от истины (X 596a – 597e, 602c).

В «Софисте» представлена четкая градация внутри искусства. Все искусства делятся на приобретающие и творческие, о последних говорится: «Все, чего прежде не было, и что потом приводит кто-нибудь к бытию, таково, что приводящее, говорим, производит, и приводимое к бытию производится» (219b). Творческое искусство может быть или божественным, или человеческим и каждое из них производит или сами вещи, или их подобие (в божественном – образы вещей, в человеческом – их отображение). Создание отображения вещей на человеческом уровне в свою очередь делится на производство или образов, или призраков. Последнее может осуществляться либо посредством орудий, либо подражания. Подражание может выступать как научное (при хорошем знании предмета), и как кажущееся (на основе одного лишь мнения), которое бывает простое (у прямодушных людей) или притворное (у софиста, оратора) (264b -268d).

При анализе диалогов Платона на первый взгляд может показаться, что он выступает против всякого подражания. Однако такой вывод с нашей стороны будет грубой ошибкой, т.к. Платон отвергает подражание лишь тому, что неустойчиво, временно, что дурно и постыдно. Когда поэт говорит о важном и высоком, которое им одобряется, он тем самым говорит от себя, и в этом случае он подражает истине и благу (Государство III 401 b-e). Платон выступает за то, чтоб в каждом виде человеческой деятельности был приоритет научения над изображением вещей, знания над мнением, серьезного дела над забавой, культивирования добродетелей в душе над возвращением дурных наклонностей (X 595c, 598e, 599b-600e, 601bc, 602b, 603b).

В целом у Платона нет четкого разграничения понятий «наука» (в греч. также «научное знание», «знание существа предмета», «научная дисциплина») и «искусство» («ремесло», «опытность», «выучка», «мастерство»). В «Ионе» говорится, что и то и другое достигается с помощью обучения и научения, так что и науке и искусству противопоставляются вдохновение и божественное безумие (мания) (533d -535a). В «Федре» Платон подчеркивает значимость

неистовства для творчества и выделяет четыре его вида, снисходящего до человека как божий дар. Первый - неистовство прорицательниц и жриц, оно исходит от Аполлона. В этом состоянии они «множеством предсказаний многих направили на верный путь». Второй – неистовство человека, проводящего время в молитвах – от Диониса. При этом он «удостаивается очищения и посвящения в таинства». Третий – неистовство от Муз. Кто без такого неистовства подходит к творчеству с уверенностью, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства (244a – 245b). «Творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» (245a). И четвертый вид неистовства – то, которое испытывает любитель прекрасного, влюбленный, чья душа созерцала чистое бытие идей – восходит к Афродите и Эроту. «Из всех видов исступленности эта – наилучшая, уже по самому своему происхождению, как для обладающего ею, так и для того, кто ее с ним разделяет» (249e). Но обладающих данным видом неистовства мало: это те люди, чьи души имеют достаточно сильную память о созерцаемом ранее (250b).

Значит творческому человеку для реализации идеи необходимо не только знания и навыки в своем деле, но и доля неистовства. Вдохновение может иметь основанием воспоминание, следствием которого является подражание, в этом случае его переживают те люди, души которых видели чистое бытие и в этом мире наделенные способностью распознать его, либо переживаться человеком чисто физически, когда бог отнимает рассудок и устами человека вещает свою волю. Но и в том и в другом случае человек в своем творчестве не самостоятелен.

Аристотель придерживается несколько иного взгляда на мир, на пребывающие в нем вещи и на творчество человека.

Он, в отличие от Платона, в своих размышлениях пытается преодолеть разорванность мира идей и мира явлений через синтетическое взаимодействие между эйдосом (формой или идеей) и материей. Все, что существующее возникает и состоит из формы и материи, которые выступают как два первоначала. В «Метафизике» сказано: «Нельзя приписать возникновения ни материи, ни форме» (XII 3, 1069b 35). Все возникающее в природе и от человеческих рук возникает не через подражание определенной идее в определенном явлении, а через вхождение определенной формы в определенный материал.

Но своим существованием каждая вещь обязана также определенной причине своего возникновения и цели, к которой она движется в своем развитии. «Причина в одном смысле обозначает входящий в состав вещи [материал], из которого вещь возникает... В другом смысле так называется форма и образец, иначе говоря – понятие сути бытия... Далее, причина, это – источник, откуда берет свое первое начало изменение или успокоение... Кроме того, о причине говорится в смысле цели, а цель это – то, ради чего» (V 2, 1013a 25-30). Как все природные, так и созданные человеком объекты в своей основе представляют четырехпринципную структуру. Произведения искусства

отличаются от созданий природы лишь тем, что их формально-причинно-целевое назначение, прежде чем оно явит себя, существует в душе человека. Например, причинами статуи являются и ваятельное искусство, и медь: первое – как источник движения, вторая – как материя. Скульптор, создавая статую, придает ей форму, которую он имел в голове как цель, определявшую все его действия.

В «Физике» Аристотеля содержится важное рассуждение о том, что возникающее «по природе» и возникающее искусственно сходно по самому процессу возникновения. Они не столько внешне оказываются похожими, сколько сходно создаются и потому степень подобия здесь более высокая. Это воспроизведение вовсе не означает внешнее копирование, но именно повторение законов возникновения природных объектов в человеческом искусстве (последнее необходимо понимать как всякое творчество – технэ, включающим в себя весь спектр человеческих навыков и умений, т.е. то, что мы называем «искусностью»). «Если бы дом принадлежал к числу предметов, возникающих от природы, он возникал бы так же, как теперь он возникает путем искусства, а если бы, наоборот, предметы, возникающие от природы, возникали не только от природы, но и путем искусства, то они возникали именно такими, какими способны становиться от природы. Если существуют некоторые произведения искусства, в которых «ради чего» достигается правильно, а в ошибочных произведениях «ради чего» намечается, но не достигается, то это же самое бывает и в произведениях природы, а уродства суть промахи в отношении такого «ради чего»». Художественно-творческая основа четырехпринципной структуры всякой вещи состоит в том, что если степень воплощения принципов лишена меры, недостаточна или, наоборот, преизбыточна, то и организм отличается ущербностью, а значит, он лишен художественности, красоты, пользы, целесообразности и являет собою пример чего-то плохого, неудачно сделанного, некрасивого, нецелесообразного. Таким образом, и природные и человеческие творения возникают согласно действию одних и тех же причин, мера соотношения которых может быть разной, в связи с чем мир предстает как яркое многообразие разнообразных по конструкции предметов.

Аристотель, как и Платон, утверждает, что всякое искусство основывается на подражании. Однако подчеркивает стремление искусства к подражанию общего, к воспроизведению не случайных явлений, а вероятных. В «Никомаховой этике» он говорит: «Тот, кто хочет стать искусным художником или теоретиком, должен, как известно, направиться к общему и познать его, насколько возможно, потому что, как уже было сказано, узрения имеют дело с общим» (X 10, 1080b 20-22). В «Поэтике» далее находим: «Задача поэта говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться, следовательно, о возможном по вероятности или по необходимости. Именно, историк и поэт отличаются [друг от друга] не тем, что один пользуется размерами, а другой нет: можно было бы переложить в стихи сочинения Геродота, и, тем не менее, они были бы историей как с метром, так и без метра;

но они различаются тем, что первый говорит о действительно случившемся, а второй – о том, что могло бы случиться. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории: поэзия говорит более об общем, история – о единичном» (IX 1451 36a-8b). Различия между искусствами Аристотель видит относительно средства, предмета и способа подражания (III 1447 24a -25a).

Если свести воедино все, что Аристотель обозначает понятием «*подражание*» можно вывести следующее: это – 1) человеческое творчество, 2) к которому человек склонен по своей природе, 3) которым он специфически отличается от прочих живых существ и 4) в силу которого он приобретает свои первые познания, 5) творчество, доставляющее ему удовольствие 6) от мыслительно-комбинирующего 7) созерцания 8) воспроизведенного предмета 9) с точки зрения того или другого прообраза.

Аристотель выделяет три типа подражания во всяком искусстве: 1) подражание вещам «так, как они были и есть»; 2) «так, как о них говорят или думают»; 3) «какими они должны быть» (XXV 1460b).

Итак, в концепции подражания Аристотеля можно обнаружить его понимание гениальности. Хотя всем нам с детства присуще подражание, философ все же оговаривает то, что еще в глубокой древности были люди, одаренные способностью к одному определенному виду творчества. «Великие люди отличаются от обычных тем же, чем красивые от некрасивых и чем искусно нарисованное от реальности: тем, что многообразно рассеянное собрано здесь воедино» (Политика III 6, 5 1281b). Гениальность, тем самым, – это то, что связано с нестандартностью мышления и несколькими веками позже данную мысль западные философы и ученые будут оговаривать специально.⁶³

Развивая свою предрасположенность, предположим к поэзии, необходимо не допустить того, чтобы твое детище было впоследствии порицаемо за: невозможность представленного в нем, нелогичность, вредоносность для нравственности, заключение в себе противоречия, ну и конечно не следование правилам искусства (Поэтика XXV 1461 22b-24b). И тот творец будет искусен, в чьем произведении истинная природа вещей достигнет *узнавания*. «А *узнавание*, как показывает и название, обозначает переход от незнания к знанию» (XI 1452 29a). Если художник полно владеет предметом, значит, зритель может узнать в его картине этот предмет. Мастерство художника, проявляющееся в такой возможности узнавания, доставляет эстетическое удовольствие. Причем Аристотель выделяет определенные виды узнавания и выстраивает среди них иерархию от самого нехудожественного к самому художественному: 1) узнавание посредством внешних признаков, которые в свою очередь могут быть даны самой природой или приобретенные; 2) узнавание придуманные самим поэтом; 3) узнавание посредством воспоминания, «когда кто-либо, при виде чего-нибудь испытывает сильное волнение»; 4) узнавание вследствие умозаключения (XXVI 1454 19b-16a).

⁶³ Подробный анализ предмета и признаков подражания по Аристотелю дает А.Ф. Лосев. См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии... С. 712-715, 720-723.

Вместе с тем творческая способность не сводится к копированию. Художник производит селекцию явлений видимого мира, добывая невидимые смыслы. Итоговое решение зачастую представляет собой собирательный образ, в действительности в таком виде не существующий.

Аристотель считает, что особая талантливость и философов, и людей искусства проистекает из органически свойственного их натурам меланхолического темперамента. Преобладание в их организме быстро растекающейся черной желчи делает их легко возбудимыми, легко поддающимися любому настроению, беспокойными во сне и склонными к психическому расстройству. Тот, кто имеет в своем теле черную желчь в нормальной дозе, – гений; кто имеет ее в избытке – сумасшедший. В «Проблемах» Аристотель называет в числе меланхолически настроенных людей таких философов, как Эмпедокл, Платон и Сократ, а также «большинство поэтов» (953а).

Принципиальное отличие Аристотеля от Платона во взгляде на творчество заключается в том, что они по-разному мыслят, во-первых, лежащий в основе всякого произведения первообраз, во-вторых, сам акт творения. Платон подчеркивает огромную пропасть между идеей вещи и самой вещью (прежде всего вышедшей из-под кисти художника, чьи работы есть копии копий), а творчество, по его мнению, есть воспоминание идеи и подражание, которое в большей степени осуществляется посредством божественного, демонического вмешательства. Аристотель же мыслит более реально: он в своих рассуждениях преодолевает отрешенность идей от самих вещей, а определенный вид творчества рассматривается им как одно из человеческих умений, которое вполне может основываться на правилах, которым человек обучается, на науке и на законах.

Платон противопоставляет философа художнику-подражателю: первый созерцает обобщенные истины, второй же – изображает только отдельные аспекты определенных вещей. Аристотель объединяет обоих в одно целое, утверждая, что склонность к обобщению присуща и философу и художнику. Платон считает недостатком поэта то, что он легко меняет свой облик, и достоинством философа, что он предан одному делу. Аристотель же полагает, что оба они, каждый по-своему, обладают необычайной гибкостью и приспособляемостью. Но как Платон, так и Аристотель указывает на особое состояние, которое в процессе творчества может переживать поэт и философ. Разница их заключений состоит лишь в том, что Платон подчеркивает трансцендентность вдохновения – неистовство посылается человеку богом; Аристотель же видит беспокойство духа как имманентное: черная желчь в организме представляет собой пламя, которое согревает талант всех одаренных людей.

Эллинистически-римская традиция во многом опиралась на опыт древних греков, внося свои коррективы как в понимание демона – сверхъестественной силы, определяющей помыслы и действия человека, так и в осмысление творчества: божественного и человеческого.

Римский писатель Апулей в сочинении «О божестве Сократа» пытается выяснить природу демона и его разновидности, проведя параллель с современными ему религиозными и философскими представлениями. Апулей подчеркивает срединность рода демонов и выделяет их свойства: одушевленность, разумность, чувственность, воздушность, вечность, среди которых первые три общие с человеком, четвертое – их собственное, пятое – с бессмертными богами. Обобщая все, что было сказано мудрыми греками о демонах, он приводит три известных их разновидности: во-первых – это «человеческая душа, когда она пребывает в теле». С некоторой оговоркой и под свою ответственность он именует его по-латински *Гением*⁶⁴; во-вторых – это души покинувшие тело после смерти человека. На латинском их называли Лемурами; и, наконец, в-третьих – «более высокий и священный род демонов, которые всегда свободны от пут и оков тела и начальствуют над определенными силами». Для этих демонов нет ничего скрытого в человеке. Он являет себя через знамения или сновидения как невидимый свидетель, страж и попечитель для каждого смертного.⁶⁵

Именно о таком «даймонионе» говорил Сократ, с почтением прислушиваясь к его знамениям.

Греки из трех разновидностей демонов, представленных Апулеем, в большей степени предпочитали говорить о последней (хотя, уже Платон, подмечает некоторую сопряженность духа-демона с внутренним голосом личности), для римлян характерно поклонение первой. Отсюда не сложно заметить насколько греческая культура была трансцендентна, настолько римская – имманентна. В своей работе «Соперники христианства» русский литературовед, культуролог Ф.Ф. Зелинский, раскрывая данные особенности двух культур, пишет: «...римский гений – нечто совершенно своеобразное... Это, прежде всего, не то, что мы ныне называем гением, – своего рода дух-хранитель, сопровождающий нас на жизненном пути, последний – трансцендентное греческое представление...попавшее, через народную веру в неоплатонизм, а отсюда в христианство... Это, затем, и не душа – все равно, понимать ли это слово в платонически-христианском или материалистическом смысле: идея бессмертия, связанная с первым, вовсе не была первоначально

⁶⁴ Гений (от лат. *genus* – «род», *gigno* – «рождать», «производить», *ingigno* – «наделять») в римской мифологии первоначально понимался как божество – прародитель рода, затем, как бог мужской силы, олицетворение внутренних сил и способностей мужчины; хранитель семьи, защитник города. В период Римской империи широкое распространение получили клятвы Гению главы семьи и императора. Символом Гения стало изображение змеи. В римском искусстве Гении воплощались в образе юноши или бородатого мужчины. (См.: Мифология. БЭС / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1998. С.145. Энциклопедический словарь по культурологии / Под ред. А.А. Радугина. М., 1997. С. 86). О дальнейшей интеграции этих божеств: Мифы в искусстве: Историко-художественная монография. (По Рене Менару). М., 1996, С.161-162. Нейхардт А.А. Легенды и сказания Древнего Рима. М., 1987.

⁶⁵ См.: Апулей. О божестве Сократа // Апулей. Метаморфозы и др. сочинения. М., 1988. С.342-345.

присуща римскому гению,... от второго же его отделяла узость и определенность его значения исключительно как волевого принципа нашей жизни. Гений – это то, что в нас хочет, кто живет, как ему хочется... Итак, римская религия признавала гениев как представителей или показателей волевого начала в отдельных индивидуумах».⁶⁶ На это же указывает и А.Ф. Лосев: «Этим названием (гений – М.Ш.) обозначалось в людях (и вещах) их жизнеустремление, их волевая направленность, что, между прочим, заметно отличает римского гения от греческого демона, трактовавшегося у греков гораздо более объективистски».⁶⁷

То, что римская культура носила имманентный характер, так же подтверждает и ее понимание творчества, в частности искусства. Для развития эллинистической (позднегреческой) философии и впоследствии – римской, становится характерным убеждение, что высшее искусство может полностью избавиться от чувственного прообраза, совершенно освободиться от впечатлений реально воспринимаемого. Художник выступает не как послушный копиист, а как независимый творец, воплощающий в жизнь образы, намеченные фантазией. Подобное понимание статуса человека – творца принадлежит, в частности, стоической философии, которая отражала также дух своего времени. На тот момент мыслителей, прежде всего, интересовал круг проблем, связанных с этикой, т.е. философия имела практическую направленность.

Со временем искусство и художник стали значительно выше цениться: сначала живописец, а затем и скульптор (чей грязный труд в эпоху расцвета Греции представлялся чем-то особенно недуховным) получают все больше признания в качестве выдающихся и даже избранных личностей. Начинает процветать коллекционирование, появляются знатоки искусства, которые умеют отметить достоинство произведений и вообще накапливают о них обширные познания, а покровительство знатных и богатых людей довершает возвышение искусства. Но все же данный период можно вкратце охарактеризовать следующим образом: «обилие разнообразных культурных ценностей, созданных человеком», заменяло «глубину вдохновения».

В целом, ситуация того времени верно изложена немецким искусствоведом Э. Панофски: «Если она (художественная критика – М.Ш.) уже возвела предмет изображения с уровня внешне воспринимаемой реальности на уровень внутренне-духовного представления, то философия, наоборот, все более и более склонялась к тому, чтобы низвести принцип познания, то есть идею, с уровня метафизической сущности до уровня простой мысли. В той мере, в какой художественный объект удалялся от сферы эмпирической действительности, философская идея покидала наднебесное место...».⁶⁸

⁶⁶ Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства. М., 1996. С.22-23.

⁶⁷ Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян... С.72.

⁶⁸ Панофски Э. Idea: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб., 2002. С.25.

В стоицизме мы сталкиваемся с методически проводимым искусством организации, оформления разумно-творческой и художественной деятельности. Стоический мудрец являл себя таким художественным произведением искусства, в котором все построено методично, целесообразно, согласно строго предусмотренному плану. Подлинным искусством считалось не один какой-либо вид из традиционных искусств, а самовоспитание человека до степени идеального совершенства и невозмутимости. В «Нравственных письмах к Луцилию» римский стоик Сенека пишет: ««Так что же, свободные искусства и науки ничего не дают нам?» – Дают, и много, но не для добродетели... «Для чего же мы образовываем сыновей, обучая их свободным искусствам?» – Дело не в том, что они могут дать добродетель, а в том, что они подготавливают душу к ее восприятию» (Письмо 88, 20). Творчество человека, требовавшее профессиональной выучки и многотрудных упражнений, было направлено, прежде всего, не на преобразование внешнего мира, а на совершенствование собственных моральных качеств.

И как было свойственно для всей античности, приоритетной выступала сфера философии. «Лишь одно делает душу совершенной: незыблемое знание добра и зла [которое доступно только философии] – ведь никакая другая наука добра и зла не исследует» (Там же, 29).

Подобное можно обнаружить и в рассуждениях Марка Аврелия, у которого знание не отделено от ценности. В познании, согласно мыслителю, следует не только определять и описывать предмет, чтобы «без покрова и в расчленении всех частей видеть самое его сущность». Нужно идти дальше: «Ведь ничто так не содействует возвышенному настроению, как способность планомерного и истинного проникновения во все встречающееся в жизни и умение встать относительно его на такую точку зрения, чтобы сразу решить: какому миру и какая от него польза, в чем его ценность как для Целого, так и для человека...» (Наедине с собой 3, 11). Но познание внешних предметов для человека не столь важно, как общение с живущим в его груди гением, который есть «дух и разум каждого из нас» и служение которому есть философствование (2, 17; 5, 27).

Стоики подчеркивали полное сходство природы и искусства. Как природа, так и внутренний мир человека выступают одновременно и творящим и творимым. Природа трактовалась как максимально гениальный художник, чьи произведения возникали естественно и не требовали никаких усилий ни с чьей стороны. В искусстве же произведение рождалось только в результате субъективных усилий человека, в результате бесконечных упражнений и с намеренным преследованием той или иной, но строго продуманной системы художественных усилий. И следование природе у стоиков было ничем иным как стремлением к достижению гармонии, а не механическое подражание ее произведениям.

Сенека допускает возможность того, что художник вместо видимого предмета природы может воссоздать свое собственное представление, и между тем и другим он не находит никакого не только ценностного, но и сущностного

различия. В Письме 65 Сенека вслед за Аристотелем насчитывает четыре причины художественного произведения: материю, из которой оно создается, художника, благодаря которому оно создается, форму, в которой оно создается, и цель, ради которой оно создается. «Платон, – говорится далее, – добавляет еще одну причину, образец, именуемый у него «идеей». На него-то и оглядывается художник, чтобы создать именно то, что собирался. Неважно, будет ли этот образец вне его, но перед глазами, или внутри, зачатый и выношенный в душе» (65, 2-10). Здесь понятие художественной идеи полностью совпадает с понятием предмета изображения, и может быть соотнесено непосредственно с природной моделью: «Я хочу сделать твой портрет; образцом моей картины будешь ты сам, из тебя мой дух извлекает некие черты и потом переносит их в свое творение. Твое лицо, которое учит меня и наставляет, которому я стремлюсь подражать, и будет идеей». Сенека видит разницу между «идеей» и «эйдосом» (формой): «Идея – это образец, а эйдос – это облик, взятый с него и перенесенный в произведение. Идею художник подражает, эйдос создает» (68, 16-21).

Если для стоиков внутреннее представление предмета не имеет ни малейшего преимущества перед внешним его созерцанием, то философия неоплатонизма, наоборот, стремиться обосновать метафизические притязания «эйдоса» (формы) художника на ранг «совершенного и возвышенного прообраза».

Английские философы К. Гилберт и Г. Кун считают, что в период между Аристотелем и Плотинем, в целом, не возникло значительной эстетической теории. Причину они видят в отсутствии теоретических обобщений, т.к. для римских мыслителей и художников «вопросы искусства имели практический характер и были далеки от абстрактных идей, от связи с «возможным и необходимым», как у Аристотеля, и от интуитивно познаваемой сущности и преклонения перед божественным началом, как у Платона».⁶⁹

Учение Плотина есть синтез философских традиций досократиков, Платона, Аристотеля и стоической школы. Однако теории предшественников были дополнены собственным содержанием.⁷⁰

Прежде всего, Плотин выдвинул свое обоснование структуры мира, составными частями, которого выступают: природа, мировая Душа, мировой Разум и Единое. Все существующее, согласно его системе, произошло из первоисточника всего бытия, абсолютного блага, первоединого. Этот источник развивается самопроизвольно, потому что ему свойственно активно размножаться. Но его постепенная эманация от первоединого через разумное начало к мировой душе и, наконец, к индивидуальности приводит к снижению

⁶⁹ Гилберт К.Э., Кун Г. История эстетики. СПб., 2000. С.106.

⁷⁰ Детальный анализ сходства с предыдущими теориями и нововведений Плотина дает А.Ф. Лосев (Лосев А.Ф. История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. Кн. 2. М., 1994. С.274-276. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 83-90.) и Э. Панофски (Панофски Э. *Idea...* С.29-35).

уровня существования, подобно свету, излучаемому солнцем, который становится слабее по мере того, как удаляется от своего огненного источника. Индивидуальный человек представляет собой существо, оторванное от принадлежащего ему места в первоедином, которое является его подлинной обителью и находящееся в среде чуждых ему элементов. Поэтому он через страстное желание найти красоту стремится вернуться к благу, к богу и к истине.

Плотин говорит о разных типах людей: обыденный человек, который живет чувствами, знает красоту только в вещной форме и возвышенный человек, который способен развивать в себе способность к сверхчувственному умосозерцанию, ищет красоту истинную. У низшего человека есть возможность стать высоким, но все же есть нечто большее – это жизнь в экстазе, который выступает средством приближения, возвращения к первоначалу. Это самая возвышенная ступень в состоянии человеческой души. Это состояние слияния души с Единым как богом, состояние присутствия в душе бога, состояние растворения в боге как Едином. Заметим, у Плотина человек выступает не как окончательно оформленное еще до рождения существо.

В «Космогонии» в главе «О присущем каждому демону» Плотин утверждает, что «самим образом нашей жизни мы определяем, что будет повелевать нами» (III.4, 3). Это касается и уровня нынешней жизни человека, и будущего существования, которое полностью определяется настоящим. Если человек способен следовать за руководящим духом – демоном, он поднимается на более высокий уровень и самая благородная часть его «я», к которой ведет дух, выступает плодом его собственных усилий. Души людей действуют в разных областях, соответствующих их энергиям, «каждая из них должна совершить свое особое деяние; выпущенная на волю, каждая поселиться на звезде, созвучной ей по темпераменту и внутренней способности к действию, и содержащий принцип жизни; и эта звезда, или другая высшая сила, будет для них Богом или духом, если точнее, – духом хранителем» (III.4, 6).

Через красоту и, в частности, через искусство человек способен приблизиться к богу. Искусство не может быть слепым подражанием, говорит Плотин, так как руки и голова художника создают больше того, что обычно видимо в природе. «Если кто-либо презирает искусства за то, что они подражают природе, то следует, прежде всего, сказать, что природные предметы подражают чему-то другому. Затем нужно же знать, что они не просто воспроизводят видимое, а восходят к принципам, из которых в свою очередь происходит природа, и далее, что они многое добавляют и осуществляют от себя, где чего-либо недостает (для совершенства), ибо у них есть красота. Фидий создал своего Зевса не по какому-либо видимому облику, а так, как сам Зевс явился бы, если бы он захотел нам открыться» (Эннеады V, 8, 1). Гений Фидия объясняется не общением между его чувствами и внешним миром, а потоком творческой энергии, вливавшейся в него прямо из лежащих в основе мира идей или причин, которые внешний мир сам копирует.

Таким образом, творчеству человека, художественной идее отведено совершенно новое место. Как и стоики, но с присущим мистицизмом Плотин отмечает, что благодаря процессу самовоспитания мы можем приобрести тот «единственно верный глаз, который способен узреть великую красоту» первоединого (Там же, I, 6, 9), а индивидуальный для каждого дух является лишь нашим спутником. Что касается художественной идеи, то в отличие от Платона, созерцаемая художником в уме, она, у Плотина, лишена застывшей неподвижности, стала живым видением художника. Она также приобрела метафизическую значимость и объективность: идея творческого человека тождественна принципам, из которых происходит сама природа, и которые открываются уму художника в акте интеллектуального созерцания.

Итак, античная философия, как и в целом, культура космоцентрична: земное есть проекция космического, и натуралистична: подчеркивается неразрывная связь с природой. Сфера человеческого творчества трактуется либо как подражание, имитация того, что уже дублировано в природе, либо как создание, творение параллельно с природой по образцам высшего божественного мира. Но все же специфика мировоззрения того времени состоит в том, что творчество человека связывается со сферой конечного, преходящего и изменчивого бытия, а не бытия вечного, бесконечного и равного себе, которое присуще творчеству божественному. Поэтому всякая деятельность, в том числе и творческая, признавалась ниже созерцания, созидание ниже познания. И как результат, занятие искусством и ремеслом – позор для свободного человека, удел рабов, философия же – дело аристократов.

Сам акт создания человеком какого-либо произведения объясняется реализацией образа, видимого его душой ранее (не без помощи божественных сил) (Платон), проявлением нестандартности мышления через такое придание материи формы, когда созданная вещь достигнет узнавания (Аристотель), профессиональной выучкой, самовоспитанием (стоики), восхождением к Единому через экстаз (Плотин).

В мифологии, а затем и философии оговаривается зависимость человека от внешних, демонических сил. Изначально демон имеет весьма разнообразную смысловую окраску: этим именем называются боги, внешняя сила – помощник, это может быть как нечто страшное и роковое, так и благоприятное, он может направлять на путь и вызывать мысль. Философия же в лице Платона останавливается на следующих характеристиках демона: он может выступать как посредник между богом и смертным, как внутренний голос человека (душа) и демоном может быть сам бог как носитель вечного блага (например, бог Эрот как любовь к прекрасному). В любом случае творческое вдохновение – неистовство трансцендентно, оно посылаемо демоном, который есть сверхличная сила мысли.

В отличие от Платона Аристотель склонен рассматривать неординарные способности человека через его внутренний мир, темперамент. В случае высокой талантливости человека последний напрямую зависит от избыточного наличия в его теле одной из жидкостей – черной желчи.

Если в раннем стоицизме демонами являлись души с особенно высоким тонусом, бывших телесно умерших мудрецов, то у поздних (римских) стоиков, в частности Марка Аврелия, гений (римский вариант греческого демона) выступает как внутренний голос человека, которому нужно исправно служить. Римская религия и философия признавала гениев как представителей или показателей волевого начала в отдельных индивидуумах.

Плотин, заимствуя некоторые идеи у своих предшественников, в концепции демона развивает следующую мысль: не человек зависит от сверхъестественной божественной силы духа-хранителя, а наоборот высший дух определяется образом жизни человека либо в сторону зла, либо – добра.

В заключении следует отметить, что концепция гения, которая была сформулирована в античности, интересовала ученых на протяжении многих столетий. Вера в то, что у каждого из нас есть свой гений, сохраняется и по сей день, например, выступая как посредник между богом и человеком, либо как внутренний голос, или душа (древнегреч. значение) гений подобен христианскому образу ангела-хранителя; если помыслить его как волю человека (римск. значение), то он может быть представлен нам как «своеобразное мыслящее устройство, значительно превосходящее по мощи наш слабый рассудок».⁷¹ И здесь главное, как отмечает американский психолог, доктор философских наук Вин Венгер, найти «волшебный спусковой крючок гениальных мыслей, которые есть у каждого».⁷²

1.4. КУЛЬТУРА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ ГЛАЗАМИ СОВРЕМЕННЫХ АМЕРИКАНСКИХ УЧЕНЫХ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА «ESSAYS IN MEDIEVAL STUDIES»)

Американский ученый Дэвид Л. Вагнер в своем исследовании обращается к проблеме периодизации. Он отмечает, что «существует совершенно специфичная причина, по которой медиевисты не могут избежать проблемы периодизации. Сама концепция, которая определяет собственную область изучения, возникла внутри традиции, основанной именно на теории периодизации».⁷³ В своей работе он предлагает свою, возможно, спорную, но, безусловно, интересную концепцию переходной эпохи, основанную на теории кульминационных моментов, к которым он относит изменения в самых разных сферах: социальной, культурной, экономической, религиозной. Вагнер пытается определить границы средневековья и считает 1000 год «серединой» средневековья, так как он также отмечен кульминационным моментом – началом демографической революции. Вагнер, отмечая революционные изменения, принесшие позитивные перемены в жизнь общества, тем самым

⁷¹ См.: Венгер В., Поу Р. Неужели я гений? СПб., 1997. С.15.

⁷² Там же. С. 6.

⁷³ David L. Wagner. The Middleness of the Middle Ages: Periodizing European History // Essays in Medieval Studies. 1988. № 5. P. 33

добавляет еще один «кирпичик» в здание более светлого образа всего «темного» средневековья, еще больше разрушая уничижительную коннотацию самого термина «средневековье».

Очевидно, что какими бы ни были границы периода средневековья, на фоне мрачных социокультурных реалий того времени всегда существовали светлые революционные изменения, во время которых формировалось будущее прогрессивное. Так, например, предпосылки к формированию у средневекового человека позитивного отношения к работе можно увидеть в работе Барбары И. Гусик.⁷⁴ На примере двух известных библейских сцен: омовение ног своих учеников и агония Христа в Гефсиманском Саду, Б.И. Гусик убедительно показывает образ Христа- труженика, который выполняет не только работу бога (*opus dei*), но и работу человека - *opus manuum* (работа руками). Эти сцены были действительно важны для средневекового человека, поскольку существовало серьезное противоречие в отношении к работе. Во-первых, труд считался занятием рабским, недостойным людей знатного происхождения, а во-вторых, возникал конфликт, как простолюдинам совместить день отдохновения и работу, которую они должны были выполнять. «Но, поскольку Христос является примером труженика... он представляет образец для труда его современников, который публика пятнадцатого века, угнетенная противоречивым отношением к труду... могла разрешить, пользуясь примером Христа»⁷⁵ к такому выводу приходит Б.И. Гусик.

К тем ученым, которые не согласны, что эпоха средневековья была всего лишь «темными временами» относиться и Джина Брандолино, которая активно оспаривает негативное мнение о средневековом искусстве как грубом и неотшлифованном: «Очень удобно, - пишет она, - принимать достоинство за недостаток; это отвращает тех, кто бы ни делал этого, от необходимости действительно думать и находить смысл сложных явлений...».⁷⁶ Полемизируя с Вальтером Патером, Дж. Брандолино доказывает красоту и совершенство средневековой литературы, на примере текста Юлианы Норвичской «Откровения божественной любви». Несмотря на кровавые сцены, которыми изобилует этот текст, его простой и даже грубоватый язык повествования, Дж. Брандолино показывает его выразительность и значимость, его «естественную силу».

Очень близка по духу к вышеупомянутым работам, позиция Пола Строма, который апробирует собственную теорию «практики», называя ее

⁷⁴ Барбара Гусик исследует образа Христа на материале Уэйкфилдского цикла, состоящего из 32 библейских пьес или «мистерий», которые исполнялись в начале XV века в городе Уэйкфилд, находящемся на севере средневековой Англии, во время летнего религиозного праздника Тела Господня. Тексты этих пьес сохранены в таунлийском манускрипте (название манускрипта образовано от фамилии семьи, которая владела им). Таунлийский манускрипт сейчас находится в библиотеке имени Хантингтона в Калифорнии.

⁷⁵ Barbara I. Gusick. Christ as a Worker in the Towneley Conspiracy // Essays in Medieval Studies. 1992. № 9. P. 6

⁷⁶ Gina Brandolino. Rude Strength // Essays in Medieval Studies. 1998. №.15. P. 112.

«головокружительно новой», на примерах коронации Ричарда II, Генриха IV и Жанны Наваррской. В своей работе Пол Стром изучает с аксиологической точки зрения не статичную или дескриптивную историю, а историю компаративную. В центре его исследования находятся конкретные знаменитые исторические персонажи, но рассматривает он их как обычных людей и в том временном отрезке, в котором произошли судьбоносные для них изменения. При этом ученый акцентирует внимание на незначительных и даже случайных факторах их жизни, но весьма значимых как для них самих, так и для истории в целом. Например, во время коронации Ричарда II, произошли три таких случайных события. Первое, во время процессии он потерял один из коронационных башмаков; и поэтому простолюдины, которые восстали против него, с тех пор ненавидели его всю его жизнь; второе, одна из золотых шпор отпала; и поэтому солдаты выступили против него во время восстания; третье, на пиру в честь коронации неожиданный порыв ветра смахнул корону с его головы; и поэтому его отлучили от королевства и заменили королем Генрихом. Здесь обозначены противоречия, снимается покров с установленных значимых деталей, которые заставляют «работать» ритуал коронации как метафору упорядоченного перемещения. Нет башмака, нет метафоры; нет метафоры, нет перемещения. И, таким образом, без стабильного и упорядоченного прогресса, через знаки, с помощью которых королевское достоинство осуществляется и сохраняется, нет ровной эвфемизации прохода от одного королевского правления к следующему. Пренебрежение последовательностью вызывает раскол, который может способствовать появлению доводов в пользу нового короля. Что, собственно и произошло, и позволило соперничающей за трон ланкастерской династии низвергнуть Ричарда II и возвести на трон Генриха IV. Безусловно, что такой подход также дает возможность добавить новые знания к пониманию европейского средневековья.

И, конечно, исследуя средневековье, невозможно обойти вниманием тему куртуазной поэзии, поэзии трубадуров и миннезингеров. Именно эта литература произвела целый институт Любви. Американский ученый Роберт В. Грейбилл в своей работе ставит куртуазную любовь в один ряд с политическими, социальными и церковными институтами эпохи. Он также убедительно показывает существенный урон, который куртуазная любовь нанесла политической системе средневековой Европы: «Этот инстинкт, выраженный ... особенно в терминах куртуазной любви, сыграл значительную роль в разрушении феодализма».⁷⁷ Поскольку в средневековом обществе, уставшем от бесконечных войн и крестовых походов, назрела необходимость в светлых и радостных проявлениях жизни, поэты провозгласили любовь к Прекрасной Даме. И это новая, такая притягательная мораль, очень быстро завоевала многочисленных сторонников. Одним из главных вдохновителей идей куртуазной любви была женщина, к тому же имевшая реальную власть –

⁷⁷ Robert V. Graybill. Courts of Love: Challenge to Feudalism // Essays in Medieval Studies. 1988. № 5. P. 93

Элеонора Аквитанская,⁷⁸ которая повсюду устанавливала свой порядок, и впервые в средневековом обществе женщина обрела новый статус и права, пусть даже и достаточно иллюзорные. Концепция куртуазной любви была революционна по своему воздействию. Она была возмутительной для установленной власти мужчин. Она была дерзкой и гипотетичной, однако в самой ее слабости скрывалась ее сила. Церковь не могла на самом деле бороться с ней как с еретической силой, поскольку куртуазная любовь никогда не воспринимала себя настолько всерьез, чтобы откровенно отнимать у религии ее номинальную значимость. Открытый вызов был для людей недалеких и наивных. Эти куртуазные леди были искушенными до кончиков пальцев. И их маленькие ручки потрясли мир. Называя объективные факторы, способствовавшие росту влияния института куртуазной любви на общественную культуру, Грейбилл отмечает, например, что именно благодаря этому явлению началось формирование нового отношения к женщине, как к равноправному члену средневекового социума.

В другой своей работе Роберт Грейбилл, изучает некоторые аспекты жизни и творчества английского писателя Джеффри Чосера. Рассматривая личность Чосера в социокультурной среде средневековой Англии, Грейбилл говорит, что на первый взгляд, Дж. Чосер был человеком исключительно благополучной и счастливой судьбы. Действительно, являясь выходцем среднего класса, Чосер добился высоких постов и был членом парламента, что удавалось далеко не каждому представителю знати. Однако, далее, опираясь на исторические хроники современников и официальные жизнеописания, Грейбилл выдвигает гипотезу, что Чосер был глубоко не счастлив в семейной жизни – его жена не только никогда не любила его, но также была ему неверна. Более того, о фактах супружеской измены было известно придворному обществу, к которому принадлежал и сам Чосер. Как полагает Грейбилл, Чосер был осведомлен и о неверности жены и о том, что все об этом знали. Грейбилл признает, что для его гипотезы пока нет достаточных доказательств, но наряду с этим, ее нельзя и опровергнуть, в то время как существующие свидетельства дают возможность для выдвижения такой гипотезы. Если же данная гипотеза верна, тогда, как считает Грейбилл, можно объяснить тот великолепный, присущий только Чосеру, юмор, пронизывающий все его произведения. В своей работе Грейбилл пытается найти ответ на вопрос, почему один человек становится автором комедий, а другой, в тех же социокультурных условиях остается простым обывателем. Грейбилл полагает, что своего рода моральная травма способствует ироничному отношению к жизни у человека талантливого, поскольку юмор и смех являются в этом случае, своего рода предохранительными клапанами, которые помогают индивиду преодолеть такого рода травму. Говоря о творчестве Чосера, Грейбилл не соглашается с мнением тех критиков, которые считают, что Чосер не соответствовал своему

⁷⁸ Элеонора Аквитанская, водворилась в Пуатье приблизительно в 1170 году, после того как оказала влияние на северную Францию как жена Луи VII, а в Британии как жена Генриха II.

времени, поскольку в своих произведениях не затрагивал серьезные политические и социальные проблемы современного ему общества, такие как чума или восстание крестьян. Действительно, Чосер был автором комедий, и, по мнению Грейбилла, «Юмор Чосера был здоровым выражением набожного человека в трясине мирской и религиозной деградации. Если признать, что юмор существует для празднования счастья, для жизни с перспективой будущего, для утешения, для ободрения на кладбище, для освобождения остроумия, чтобы достигнуть скептицизма, для сатиры, которая наносит удары, чтобы излечить болезни общества, для разгульного смеха, который обезоружит врагов, тогда можно понять, насколько ценным является юмор Чосера».⁷⁹ Действительно, смех – это оружие, которое разит наповал, но не уничтожает, а созидает. И юмор Чосера, безусловно, был революционным для тревожного и жестокого времени средневековой Англии.

Джейн Затта, на примере хроник Джеффри Гэймара показывает зарождение равноправных отношений между королем и его вассалами. Она отмечает неортодоксальный стиль его так называемых «простонародных хроник» и удивительное смешение жанров. Хроники Гэймара предназначались для частного чтения, они были написаны для женщины по имени Констанция, которая была женой мелкого дворянина Ральфа Фицджеральда. Поразительно то, что в этих хрониках, написанных для англо-нормандского дворянства, сюжет представляет собой три романтизированные истории англичан, объявленных вне закона, которые являются прототипами Робин Гуда. Герои Гэймара, хотя и являются преступниками с точки зрения средневекового закона, так как они выступают против своего короля, изображены как честные, благородные люди, которые защищают свою честь и честь своих близких, в то время как король – низкий и подлый человек, потому что он нарушает закон и совершает предательство по отношению к своим вассалам, которых он должен защищать. Каждый раз, когда нарушается закон, Гэймар изображает своих героев жертвами несправедливости и, таким образом, они получают моральное право на совершение своих действий. На протяжении всего повествования Гэймар утверждает идеи справедливости и равенства перед законом, как лорда, так и его вассала. И это в средневековой Англии! Затта, делает вывод, что «Эпизоды Гэймара с героями вне закона придают особое значение последствиям, которые происходят, когда король не уважает обязательства феодальных отношений. Очевидно, что эти эпизоды предвосхищают появление таких рыцарских романов как «Bevis of Hampton», «Guy of Warwick» и «Fouke le Fitz Waryn», в которых благородные герои противопоставляются несправедливости недостойных королей и незаконных захватчиков. Хроники Гэймара пытаются адаптировать узаконенные ценности королевских историй для утверждения престижа и статуса различных социальных классов и для достижения этой цели, он трансформирует жанр хроник. История Гэймара

⁷⁹ Robert V. Graybill. *Humor and Humor and Humor and Chaucer // Essays in Medieval Studies*. 1988. № 5. P. 103

отличается от королевских историй не в главной теме национального достоинства, но в отвержении абсолютного повиновения институту власти, как конечной модели. Также как рыцарские романы, которые он предвосхищает, Гэймар провозглашает взаимность и обоюдные обязательства, как модель отношений между правителем и управляемым, а не подобострастие. Гэймар изучает обесценивание личности, которым характеризовались придворные истории, и выдвигает идеал взаимных обязательств и служения, как качеств, от которых зависит узаконенность лордов».⁸⁰

Подводя итог, стоит обратить внимание, что квинтэссенцией рассмотренных публикаций является проблема идентификации человека в средневековой социокультурной среде. Американские ученые рассматривают культуру средневековья как бы изнутри, что позволяет различным процессам и явлениям средневекового общества получить новую интерпретацию. Личностные характеристики людей, их чувства, желания, события, происходившие не с целым сообществом людей, а с отдельным человеком, вызывают у ученых наибольший интерес, что позволяет увидеть иную картину европейского средневековья.

В заключении согласимся с мнением Ж. Ле Гоффа, вполне отражающего позицию и американских ученых: «Вряд ли кто-нибудь рискнет сделать из Средневековья, начавшегося нашествием варваров, идеальное время; но кто станет отрицать, что Средневековье, завершившееся эпохой Просвещения, было эрой великого прогресса?»⁸¹

1.5. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ЗАПАДА

В наше сложное, богатое противоречиями, конфликтами и войнами время, время необычайного взлета науки и техники, когда человечество поставило себя перед угрозой всеобщей катастрофы – экологической, термоядерной, биохимической – с невероятной остротой встает проблема человека. К проблеме человека обращались мыслители всех эпох. Но в XX веке – веке антропологического поворота – она звучит настойчивее, чем во все предшествующие столетия, поскольку решается вопрос, от которого зависит будущее человечества. Мыслители XX века развивают глубоко гуманистические воззрения на человека, его место, роль и значение в современном мире, на развитие культуры и цивилизации, на формирование и развитие всечеловеческих принципов, которые помогли бы людям придти к диалогу, а, значит, и сохранить нашу планету.

Актуальной в настоящее время является проблема человеческого существования, которая впервые с такой остротой поднимается в

⁸⁰ Jane Zatta. Gaimar's Rebels: Outlaw Heroes and the Creation of Authority in Twelfth-Century England // Essays in Medieval Studies. 1999. № 16. P. 37.

⁸¹ Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 38.

экзистенциализме, в чем заслуга мыслителей данного философского направления. Метафизические проблемы бытия трансформируются в экзистенциализме, где акцентируется внимание не на проблеме бытия, выступающего как объект, но на проблеме человека – субъекта бытия.

Одним из философских направлений XX века является экзистенциализм. Экзистенциализм (от позднелат. *ex(s)istentia* – существование), или философия существования, возникшая накануне 1-й мировой войны в России (Шестов, Бердяев), после 1-й мировой войны в Германии (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) и в период 2-й мировой войны во Франции (Сартр, Марсель, Мерло-Понти, Камю). Экзистенциализм как философское направление носит неоднородный характер. Различают религиозный экзистенциализм (Ясперс, Марсель, Бердяев, Шестов, Бубер) и атеистический (Сартр, Камю, Мерло-Понти, Хайдеггер).

Однако определение «атеистический» по отношению к экзистенциализму несколько условно, поскольку признание «бог умер» (Ницше) сопровождается (у Хайдеггера и Камю) утверждением невозможности и абсурдности жизни без бога. Своими предшественниками экзистенциалисты считают Паскаля, Кьеркегора, Достоевского и Ницше. Большое влияние на экзистенциализм оказали философия жизни и феноменология Гуссерля.

Расходясь с традицией рационалистической философии и науки, трактующей опосредование как основной принцип мышления, экзистенциализм стремится постигнуть бытие как некую непосредственную нерасчлененную целостность субъекта и объекта. Экзистенциализм выделяет в качестве изначального и подлинного бытия само переживание, понимая его как переживание субъектом своего «бытия-в-мире».

Бытие толкуется как непосредственно данное человеческое существование, как экзистенция. Главным и по существу единственным предметом философии экзистенциализма является бытие индивидуального человеческого субъекта, «онтология субъективности», выдвигающим на первый план абсолютную уникальность человеческого бытия, невыразимую на языке понятий.

Мы рассмотрим основные тенденции в развитии современной западноевропейской мысли: от отчаяния к абсурду, от абсурда к вере в бога и человека (Кьеркегор); через осмысление бытия, заброшенного в мир, к созданию человеческого образа мира (Хайдеггер); от абсурдного мира, абсурдного мышления и творчества к трагическому героизму бунтующего человека (Камю).

Оригинальность трактовки и решения проблем человека, смысла его существования, бытия и небытия, свободы, выбора и ответственности в творчестве Серёна Кьеркегора, Мартина Хайдеггера и Альбера Камю, считавших постановку и решение проблемы человека, как главной и основополагающей проблемы современной философии, не только представляет интерес, но и является актуальной в настоящее время.

1.5.1. Сёрен Кьеркегор: проблема выбора человеком самого себя как личности

Одной из существенных попыток создания новой философии, нового мировоззрения считают попытку Серена Кьеркегора. Учение датского мыслителя является одним из основных истоков экзистенциализма, которого называют «прародителем всех экзистенциальных мыслителей».⁸² Кьеркегор ввел понятие экзистенции как осознания внутреннего бытия человека в мире. Поскольку предметное внешнее бытие выражает собой «неподлинное существование», обретение экзистенции предполагает решающий «экзистенциальный выбор», посредством которого человек переходит от созерцательно-чувственного бытия, детерминированного внешними факторами среды, к единственному и неповторимому «самому себе».

В своей работе «Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал» Кьеркегор ставит проблему выбора «Entweder – Oder» («или – или») – проблему фундаментального выбора человеком самого себя как человеческой личности, своего нравственного самосовершенствования. Он отвергает как несостоятельную и вредную для человека христианскую концепцию, ориентировавшую человека на выбор добра и зла. «Мое «или – или» обозначает главным образом не выбор между добром и злом, но акт выбора, благодаря которому выбирается или отвергается добро и зло вместе. Суть дела ведь не в самом выборе между добром и злом, а в доброй воле, в желании выбрать, чем само собой закладывается основание добру и злу», – подчеркивает мыслитель.⁸³ Каждый человек ожидает свое будущее, перед каждым стоит выбор «или – или», который является актом свободной воли. Само решение выбора Кьеркегор называет «духовным крещением воли человека в купели этики».

Мыслитель стремится найти основу, на которой покоятся и которой определяются все категории, весь категориальный синтез, вся категориальная система философии.

Развивая феноменологию греха, Кьеркегор приходит к выводу, что желание человека быть самим собой порождает бунт: отчаяние порождает бунт. А бунт выражает отчаяние. Именно религиозное отчаяние способно вызвать работу человеческого духа, вырвать из абсурда и бессмысленности существования. Религиозное отчаяние, согласно Кьеркегору, – это возможность прорыва к Богу. Абсурд имеет смысл только тогда, когда человек предстает перед Богом. Моральная ответственность связывает внутреннюю сущность и поведение личности, чему способствует мужественное отчаяние – желание быть самим собой.

Кьеркегор обозначает «или – или» как краеугольный камень своего мирозерцания. Как отмечает мыслитель, «философия рассматривает историю с точки зрения необходимости, а не свободы, поэтому, если и принято называть

⁸² Роде П.П.. Серен Кьеркегор. Челябинск, 1998. С. 253

⁸³ Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону, 1998. С 215.

исторический процесс свободным, то лишь в том смысле, как органические процессы природы. Для исторического процесса действительно не существует вопроса о каком-либо «или–или», и, тем не менее, никому из философов не придет, я думаю, в голову отрицать, что вопрос этот всегда существовал и существует как личный вопрос, для каждого отдельного индивидуума. Беспечное же и миролюбивое отношение философии к истории и ее героям тем и объясняется, что философы рассматривают жизнь и деяния последних именно с точки зрения необходимости. Тем же объясняется и неспособность философии пробудить жизненные силы человека, заставить его действовать, и склонность ее замедлять, тормозить ход жизни отвлеченными рассуждениями. Одним словом, философия требует в сущности, чтобы действовали только в силу необходимости, что само по себе уже есть противоречие».⁸⁴ Кьеркегор считает, что философия должна заниматься не поиском истины и сущности, не исследованием бытия, как это сложилось в западноевропейской традиции, теперь гносеологические, логические и онтологические проблемы должны уступить место проблемам этическим, моральным. Главную задачу философии мыслитель видит в том, что она должна сделать все от нее зависящее, чтобы человек мог стать самим собой. В своих творческих исканиях Кьеркегор стремился решить те проблемы, которые ставила перед ним сама жизнь. В центре его внимания – нравственная проблематика, проблема человека и человеческой личности. «...мое «или – или» увлекает человека в область этики. Здесь, тем не менее, еще нет речи о самом выборе или о действительности выбранного, но лишь о действительности акта выбора. В этом-то последнем, однако, и вся суть, на это-то именно я и хочу обратить твое внимание: это пункт с которого должна начаться самостоятельная работа человека; здесь кончается роль помощника-проводника. ... выбор высоко поднимает душу человека, сообщает ей тихое внутреннее довольство, сознание собственного достоинства, которые никогда не покинут ее всецело».⁸⁵ Именно в акте выбора человек проявляется как личность, поскольку суть выбора « не в том, чтобы обладать тем или другим значением на свете, но в том, чтобы быть самим собой».⁸⁶ Согласно Кьеркегору, акт выбора («выбирать или не выбирать») зависит от сознания необходимости выбора. «Если же выбор является выбором абсолютным, т.е. выбором между добром и злом, то и «или – или» является абсолютным в истинном смысле, обусловливаемом самим актом выбора».⁸⁷ Сделанный выбор приводит к рассмотрению жизни с этической точки зрения, значение эстетического начала восстанавливается само собой. Главное – сделать выбор.

Кьеркегор впервые предложил экзистенциальную аналитику трех основных поведенческих установок: эстетической, этической, религиозной. В

⁸⁴ Кьеркегор С. Наслаждение и долг... С.222.

⁸⁵ Там же. С.224.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же. С.226.

них он видит три стадии восхождения личности к подлинному существованию. Так, в эстетической, согласно мыслителю, правит ориентация на удовольствие; в этической – ориентация на долг и в религиозной – ориентация на высшее страдание, отождествляющее человека со Спасителем.

В своих произведениях он анализирует негативные состояния духовной жизни: страх, тревога, досада, беспокойство. Эти экстремальные состояния оцениваются Кьеркегором как исключительно важные в жизни человека в той мере, в какой в них способна нравственно проявиться свобода человека в соответствии с божественным словом и божественной волей.

Кьеркегор выступает против господствующей в настоящую эпоху тенденции накопления знаний и материальных благ, которые, согласно убеждению мыслителя, скорее ведут к распаду личности. Он акцентирует внимание на духовном и нравственном опустошении людей, потере личностью своего Я, разлада человека с самим собой и с обществом. Кьеркегор убеждает, что все эти негативные явления приводят к всеобщему отчуждению. Поэтому, считает он, человек должен осознать свое предназначение, свое место в мире и среди других людей. Человек призван осознать то, что в нем есть общечеловеческого, и то, что придает смысл его жизни. Как отмечает Кьеркегор, в выборе человеку открывается его «я», вмещающее в себе бесконечное многообразие. История этого «я» тождественная истории самого человека; отличная от всех других, она слагается из совокупности его отношений ко всем другим людям и ко всему человечеству. И какой бы она ни являлась, благодаря ей, человек является тем, что он есть. «Для того чтобы решиться выбрать самого себя, нужно обладать мужеством: выбор только, по-видимому, способствует наибольшему обособлению человеческой личности, на самом же деле благодаря выбору человек еще крепче срастается с корнем, на котором рядом с ним держится и все человечество».⁸⁸ Выбирая, человек приходит к осознанию своей тождественности с миром. Кьеркегор подчеркивает, что «при истинном, этическом, выборе индивидуум выбирает себя как многообразную конкретность, находящуюся в неразрывной связи с миром.

Выбор «или – или», стоящий перед каждым человеком, означает возможность эстетического пути жизни, приводящего к уничтожению личности, или же этического, где человек приобретает себя. Этическое и эстетическое странным образом различаются в понимании Кьеркегора. Он задается вопросом: «Что же, однако, значит: жить эстетической жизнью и жить этической жизнью? Что может называться в человеке эстетическим и этическим началом?» И отвечает: «Эстетическим началом может называться то, благодаря чему человек является непосредственно тем, что он есть; этическим же – то, благодаря чему он становится тем, чем он становится. Человек, живущий исключительно тем, благодаря тому и ради того, что является в нем

⁸⁸ Кьеркегор С. Наслаждение и долг... С. 268.

эстетическим началом, – живет эстетической жизнью».⁸⁹ Анализируя отношение к выбору эстетика и этика, философ обращается к выражению «познай себя самого» и отмечает, что этическое познание себя самого не эстетическое самосозерцание, управляемое законами необходимости или видящее во всем необходимость, но свободное размышление над самим собой, самоанализ, являющийся результатом свободной внутренней деятельности человека. «Поэтому я с умыслом употребил, – пишет он, – выражение «выбрать самого себя» вместо «познать самого себя». Познание себя не есть еще венец душевной деятельности этика, но лишь плодотворное начало, создающее затем истинного человека. ... Познавая самого себя, индивидуум познает свое «я», являющееся в одно и то же время и его действительным и его идеальным «я»: это «я» находится и вне его, как образ, который он стремится воплотить в себе, в то же время в нем самом, так как это «я» – он сам».⁹⁰ В этом двойственность этической жизни, поскольку индивидуум «имеет себя самого и в самом себе и вне себя». Идеальное «я» не является действительным «я», но только прообразом, который «все более и более бледнеет и ступшевывается» по мере становления человека и его достижением этого прообраза. Жизненной задачей человека, как утверждает философ, является воплощение в себе «общечеловеческого», что возможно только в том случае, если он уже имеет его в себе. Общечеловеческое не уничтожает индивидуальных способностей человека, и человек не теряет свой конкретности. Целью этика является не одно его личное, но и социальное и гражданское «я». «Личная жизнь сама по себе отчуждает индивидуума от людей и потому несовершенна; очищает и облагораживает ее лишь гражданское самосознание человека».⁹¹

Кьеркегор не принимает учение об эстетическом как о прекрасном. Эстетическому он противопоставляет труд. Философ подчеркивает, что величие человека и его возвышение над всем остальным творением в том, что человек может сам позаботиться о себе. Труд вменен человеку в долг, в этом находится высшее выражение его совершенства, поскольку в труде – свидетельство человеческого достоинства. В книге «Наслаждение и долг» Кьеркегор пишет: «отсутствие необходимости трудиться свидетельствует о несовершенстве жизни: ведь чем ниже та ступень развития, на которой стоит человек, тем меньше для него необходимости трудиться, наоборот, чем выше – тем сильнее выступает эта необходимость. Долг человека зарабатывать себе средства на жизнь трудом именно служит выражением общечеловеческого: с одной стороны, выражением общечеловеческой обязанности, в а другой – свободы. Ведь именно труд освобождает человека, делает его господином природы; благодаря труду человек становится выше природы... Хорошо, если Провидение милосердно питает все живущее и заботится о нем, но еще лучше, если человек сам является как бы своим собственным Провидением. Тем-то

⁸⁹ Там же. С. 226.

⁹⁰ Кьеркегор С. Наслаждение и долг... С. 304.

⁹¹ Там же. С. 308.

ведь человек и велик, тем-то он и возвышается над всем остальным творением, что он может сам заботиться о себе. ... Итак, способность человека трудиться является выражением его совершенства в ряду других творений; высшим же выражением этого совершенства является то, что труд вменен человеку в долг».⁹²

Кьеркегор подчеркивает облагораживающее и воспитательное значение труда для человека, отношение самого человека к труду и роль его в самоопределении человека, его сознания и поведения. Подлинным героем, согласно философу, является самый обыкновенный человек – труженик, честно и добросовестно выполняющий свой долг. Человека труда он противопоставляет всем героям – сверхчеловекам. Он трудится добровольно, поскольку видит в труде «высшую красоту и совершенство жизни». Кьеркегор провозглашает труд высшим мерилom человечности, критерием жизни и деятельности, высшим смыслом человеческой жизни. Это было значительным шагом в понимании проблемы человека.

Кьеркегор выступает против противопоставления гения, таланта простому человеку. Он утверждает, что «у каждого человека есть призвание». Кьеркегор уверен, что у каждого человека есть талант, у одного больше, у другого – меньше, но различия здесь количественные, а не качественные. Несмотря на все различия, все люди имеют нечто общее, что делает их равными. И это нечто есть призвание. Теория таланта как призвания, присущего каждому, разработанная Кьеркегором, является демократической и противопоставляется им элитарной теории романтиков, выделяющей исключительную личность.

Кьеркегор обращает внимание не на внешние события, какими бы важными и значительными они не были, а на самого человека, его внутренний мир, на то, что определяет его как личность – на внутренний выбор самого себя, своей человеческой сущности, чтобы быть и всегда оставаться самим собой. В выборе «или – или» он видел исходную, отправную точку человеческой жизни, и одновременно исходную, отправную точку философии. Исходный пункт подлинно человеческой жизни и подлинно человеческой философии состоит, как утверждает Кьеркегор, именно в выборе «или – или». «Выбор высоко подымает душу человека, сообщает ей тихое внутреннее довольство, сознание собственного достоинства», в минуту выбора «душа остается наедине сама с собой, уединяется от всего мира и созерцает в отверстых небесах – не великий человеческий образ, но нечто высшее, недоступное обыкновенному взору смертного, созерцает самое Вечную Силу, животворящую все и вся, личность же в эту минуту выбирает или, вернее, определяет себя».

Таким образом, Кьеркегор вводит человека выбором «или – или» в сферу долга и этики и утверждает внутреннее преображение человека в акте самого выбора. Он, связывая талант, призвание и труд, вырабатывает демократическую

⁹² Там же. С. 327 – 328.

концепцию трудовой деятельности человека, утверждающей ценность свободного труда, приносящего личную удовлетворенность и сохраняющего свое серьезное значение.

Кьеркегор утверждает величие человека, тогда как религия, признававшая человека «венцом творения» видела в нем лишь «раба божьего», а философия видела в нем лишь винтик в игре всемирных и естественных исторических сил. Согласно Кьеркегору, велик не мудрец, не философ, не бог; велик человек своей мудростью и своей глупостью, силою и бессилием, надеждою и разочарованием борьбою с миром и с самим собой, любовью и ненавистью, жестокостью и милосердием, грехом и раскаянием, знанием и невежеством – всем тем, чем жил, жив и будет жить человек. Соединение несоединимого, средоточие противоположностей, переплетение противоречивого в парадоксальное единство – вот в чем искал Кьеркегор завораживающую силу притяжения человеческой личности.

Кьеркегору импонирует альтернативный характер идеологии и морали Ветхого Завета, в котором ясно изложены требования к человеку, основанные ветхозаветной моралью, выполнение которых являются обязательными.

Ему импонировала и вера в таинство чуда – вера в абсурд. Именно в абсурде ветхозаветной идеологии Кьеркегор находит искомую точку опоры, с помощью которой он хочет перевернуть мир человека и бесчеловечный мир. В «Страхе и трепете» Кьеркегор рассматривает философско-нравственные проблемы на материале ветхозаветного сказания об Аврааме и его сыне Исааке. Он показывает христианского героя – Авраама – «рыцаря веры» как образец бесконечного самоотречения, в чем его отличие от других форм героизма – романтического, трагического, демонического. Кьеркегор как бы «проигрывает» возможные варианты состояния Авраама, должно отдать Богу своего сына, т.е. то лучшее, что у него есть. Кьеркегор называет Авраама «самым великим из всех», поскольку он любил Бога, полагался на Него и, главное, «верил он в эту жизнь», «он верил в противоречие». Авраам «был велик мощью, чья сила лежала в бессилии, велик в мудрости, чья тайна заключалась в глупости, велик в той надежде, что выглядела как безумие, велик в той любви, что является ненавистью к самому себе».⁹³

Следствием трагизма положения христианского героя является его абсолютное одиночество. Движение веры, подчеркивает Кьеркегор, есть не что иное, как подчинение требованию божественной любви. Религиозная идея состоит в том, что страх потерять сына должен быть уравновешен верой во всемогущество Бога. Этическим выражением действий Авраама было, как пишет Кьеркегор, стремление убить сына, религиозным – принести его в жертву. В этом противоречии заложен страх. Для Авраама этическое является испытанием. Отсюда и молчание Авраама, который не имеет возможности объяснить кому бы то ни было то, что происходит с ним, поэтому, утверждает Кьеркегор, никто так не одинок как рыцарь веры.

⁹³ Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 23.

Кьеркегор как бы «проигрывает» возможные варианты состояния Авраама, должного отдать Богу своего сына, т.е. то лучшее, что у него есть. Кьеркегор называет Авраама «самым великим из всех», поскольку он любил Бога, полагался на Него и, главное, «верил он в эту жизнь», «он верил в противоречие». «Был тот, кто полагался на самого себя и завоевал все, и был тот, кто, будучи уверен в своей силе, пожертвовал всем; но тот, кто полагался на Бога, был самым великим из всех. Был тот, кто оказался велик в своей силе, был и тот, кто оказался велик в своей мудрости, и тот, кто оказался велик в надежде, и тот, кто оказался велик в любви; но самым великим из всех оказался Авраам: он был велик мощью, чья сила лежала в бессилии, велик в мудрости, чья тайна заключалась в глупости, велик в той надежде, что выглядела как безумие, велик в той любви, что является ненавистью к себе самому».⁹⁴

Следствием трагизма положения христианского героя является его абсолютное одиночество. Движение веры, подчеркивает Кьеркегор, есть не что иное, как подчинение требованию божественной любви. Религиозная идея состоит в том, что страх потерять сына должен быть уравновешен верой во всемогущество Бога. Этическим выражением действий Авраама было, как пишет Кьеркегор, стремление убить сына, религиозным – принести его в жертву. В этом противоречии заложен страх. Для Авраама этическое является испытанием. Отсюда и молчание Авраама, который не имеет возможности объяснить кому бы то ни было то, что происходит с ним, поэтому, утверждает Кьеркегор, никто так не одинок как рыцарь веры.

Во «Вступлении от чистого сердца» Кьеркегор продолжает размышления о рыцаре веры. Движение веры, согласно философу, должно постоянно осуществляться силой абсурда, причем так, чтобы человек не терял при этом конечного, но целиком и полностью обретал его. Бесконечное самоотречение, по определению мыслителя, – это последняя стадия, непосредственно предшествующая вере, т.к. только тогда человек становится ясным для самого себя в своей вечной значимости, и лишь тогда может идти речь о том, чтобы постичь наличное существование силой веры. Рыцарь веры «отдает ту любовь, которая составляет содержание всей его жизни, он примирен в боли; однако здесь происходит чудо, он осуществляет еще одно движение, он говорит: «Я все же верю, что получу ее, именно силой абсурда, силой того, что для Бога все возможно».⁹⁵

Кьеркегор утверждает, что абсурд не относится к тем различиям, которые лежат внутри сферы, принадлежащей рассудку. Он не тождественен неправдоподобному, неожиданному, нечаянному. В момент отречения рыцарь, с человеческой точки зрения, убеждается в невозможности желанного, и это выступает итогом рассудочных размышлений. В бесконечном смысле это возможно благодаря отказу героя, но такое обладание является одновременно и

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Кьеркегор С. Страх и трепет... С. 46.

отказом, хотя оно и не выступает абсурдным для рассудка; ибо рассудок сохраняет всю правоту в том, что для мира конечного, где он царит, это было и остается невозможным. Сознание этого столь же ясно присутствует для рыцаря веры. Его может спасти только абсурд. Все это он постигает, отмечает Кьеркегор, с помощью веры. Он признает невозможность, но в то же мгновение он верит абсурду, что говорит о том, что рыцарь веры дошел до бесконечного самоотречения.

Самоотречение предшествует вере, которую Кьеркегор определяет как «не какое-то эстетическое волнение, но нечто гораздо более высокое»³. Она не может быть непосредственным движением сердца, но только парадоксом наличного существования. Для осуществления осознанного движения самоотречения необходимы сила, энергия и свобода духа. После осуществления движения самоотречения возможно получение всего силой абсурда, получение полного и безусловного исполнения желания – понимание этого выходит за пределы человеческих сил, потому Кьеркегор называет это чудом. Нужно чисто человеческое мужество, как отмечает мыслитель, чтобы отказаться от всего временного ради обретения вечности. Парадоксальное и скромное мужество необходимо для того, чтобы постичь всю временность силой абсурда, и такое мужество, как утверждает Кьеркегор, – это мужество веры. «Посредством веры Авраам не отказался от Исаака, он обрел Исаака посредством веры», – «Силой абсурда ты получишь все обратно».⁹⁶

Кьеркегор утверждает, что духовность начинается только тогда, когда не ищут закон своих действий в другом человеке, предпосылки своих действия – вне самих себя. Не общее главенствует над личностью, а личность над общим.

Усердие в земных делах не противоречит кьеркегоровой концепции религиозной духовности. Определяющим личностное начало он считает именно движение духа. Обычным людям недоступна концентрация страсти и сознательность энергии, присущие трагическому герою и рыцарю веры. Но трагический герой отказывается от самого себя во имя общего, а рыцарь веры – от общего для того, чтобы стать личностью. Трагический герой опирается на общество, а рыцарь веры – только на самого себя: он абсолютно одинок. Он свидетель, а не учитель, и в этом его глубочайшая человечность. Если трагический герой исполняет свой высший долг, то рыцарь веры – абсолютный долг перед богом. Судьба рыцаря веры, как утверждает Кьеркегор, во стократ тяжелее судьбы трагического героя, который опирается на общество, находит в нем понимание своих задач и устремлений и знает, что его собственная гибель будет означать победу и торжество того дела, ради которого он идет на смерть. Рыцарь веры от начала до конца одинок, его никто не понимает, даже с богом он не имеет общего языка, ему не на кого и не на что рассчитывать, кроме как на самого себя. Но зато, если он обретет веру, то его не может ни покорить, ни сломать никакая сила в мире. Если даже весь мир ополчится против него, он выстоит и, в конце концов, выйдет победителем из этой смертельной борьбы.

⁹⁶ Кьеркегор С. Страх и трепет... С. 48.

Его поведение, его действия не укладываются ни в какие моральные или нравственные, этические нормы: они носят абсурдный, парадоксальный характер. В молчании рыцаря веры, утверждает Кьеркегор, сокрыта тревога и беспокойство парадокса. И понять его можно только с помощью парадоксальной диалектики. Размышляя о вере, Кьеркегор из повести об Аврааме пытается извлечь диалектическое содержание. Он обращает внимание на то, каким парадоксом является вера. Согласно мыслителю, это парадокс, «который способен превратить убийство в священное и богоугодное деяние, парадоксом, который вновь возвращает Исаака Аврааму, парадоксом, который неподвластен никакому мышлению, ибо вера начинается как раз там, где прекращается мышление».⁹⁷ Вера, отмечает мыслитель, – это такой «парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, единичный оправдан в качестве перед всеобщим, не подчинен ему, но превосходит его ...вера – это парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту».⁹⁸ Авраам собой представляет веру и, как подчеркивает Кьеркегор, вера находит в нем естественное выражение, хотя парадоксальнее жизни Авраама ничего нельзя себе представить. Абсурдность положения Авраама – рыцари веры заключается в том, что он, в качестве единичного индивида стоит выше всеобщего. Как отмечает Кьеркегор, в повести об Аврааме содержится теологическое устранение этического. Если трагический герой остается внутри этического, то рыцарь веры устраняет этическое. Делает это Авраам не во имя идеи, народа ... но ради Господа и самого себя, что, согласно Кьеркегору, совершенно то же самое. Поступая в соответствии с волей Бога, Авраам доказывает силу своей веры.

Таким образом, рыцарь веры, согласно Кьеркегору, полагаясь на Бога, именно силой абсурда преодолевает непреодолимые трудности и неразрешимые проблемы.

Кьеркегор отмечает два существенных момента. Во-первых, он справедливо полагает, что каждое поколение многому может научиться у предыдущего поколения, но собственно человеческим вещам и позициям ни одно поколение не может научиться у предыдущих поколений. В этом смысле каждое поколение начинает все с самого начала. Например, в любви, в вере каждое поколение, не опираясь на опыт предыдущего поколения, начинает заново. Во-вторых, в вере, которая является, по определению Кьеркегора, высшей страстью, нельзя идти дальше предыдущих поколений. Можно верить или не верить. Поколения людей могут отличаться верой: во что они верят, как они верят и какова сила их веры. Именно в вере отличаются поколения. И здесь Кьеркегор подчеркивает прямую зависимость веры и общества: какова вера, таково и общество, каково общество, таково и вера.

⁹⁷ Там же. С. 52

⁹⁸ Там же. С.54.

Кьеркегор критиковал христианство, считая «выродившуюся и обветшалую христианскую религию и церковь» превратившейся в препятствие на пути формирования и развития человеческой личности, человеческого сознания и самосознания. Согласно воззрениям мыслителя, они давно превратились в «слепок» социальной иерархии и господствующей идеологии, направленной против человеческой личности и вовсе не способствовали ее формированию и развитию, не могли стимулировать внутреннюю духовную жизнь. Кьеркегор пытался выстроить его положительную концепцию. Он стремился связать христианство с жизнью. Согласно мыслителю, все содержание христианской религии и науки должно служить построению человека, который должен быть и оставаться самим собой. Любое познание сопровождается заботой, являющейся своеобразной связью с жизнью, с действительностью личного существования, т.е. со значением, которое поучительно и благотворно.

Как отмечает Кьеркегор, христианство научило людей мыслить о всех земных благах и мировых вещах в связи со смертью. Оно открыло зло, которое до этого было неизвестно: болезнь на смерть или смертельная болезнь, каковой является отчаяние. Феноменология отчаяния и есть та конструктивная позиция, которую Кьеркегор противопоставил Гегелю и окостеневшему в догматизме христианству.

Язычникам же, по мнению Кьеркегора, не хватало духовного определения личности. Жизнь духовная – это жизнь высокого качества, тогда как жизнь непосредственная – это жизнь количественного порядка, количественного мышления, категориями которой являются счастье, судьба. Бездуховную жизнь Кьеркегор называет жизнью бессознательной. Отчаяние непосредственного человека – его слабость, пассивное страдание, нечто противоположное самоутверждению. Простота непосредственного человека является тем, что противоречит духовной жизни. Многое дается человеку просто, кроме веры и знания. Но без веры и знания, как утверждает Кьеркегор, человек будет пребывать в вечном обмане, формами которого являются образ надежды и образ воспоминания.

Итак, Кьеркегор утверждает, что духовность начинается только тогда, когда не ищут «закон своих действий в другом человеке, предпосылки своих действия – вне самих себя». Не общее главенствует над личностью, а личность над общим.

Усердие в земных делах не противоречит концепции религиозной духовности, разработанной Кьеркегором. Определяющим личность началом он считает именно движение духа. Обычным людям недоступна концентрация страсти и сознательность энергии, присущие трагическому герою и рыцарю веры. Но трагический герой отказывается от самого себя во имя общего, а рыцарь веры – от общего для того, чтобы стать личностью. Трагический герой опирается на общество, а рыцарь веры – только на самого себя: он абсолютно одинок. Он свидетель, а не учитель, и в этом его глубочайшая человечность. Если трагический герой исполняет свой высший долг, то рыцарь веры –

абсолютный долг перед богом. Судьба рыцаря веры, как утверждает Кьеркегор, во стократ тяжелее судьбы трагического героя, который опирается на общество, находит в нем понимание своих задач и устремлений и знает, что его собственная гибель будет означать победу и торжество того дела, ради которого он идет на смерть. Рыцарь веры от начала до конца одинок, его никто не понимает, даже с богом он не имеет общего языка, ему не на кого и не на что рассчитывать, кроме как на самого себя. Но зато, если он обретет веру, то его не может ни покорить, ни сломать никакая сила в мире. Если даже весь мир ополчится против него, он выстоит и, в конце концов, выйдет победителем из этой смертельной борьбы. Его поведение, его действия не укладываются ни в какие моральные или нравственные, этические нормы: они носят абсурдный, парадоксальный характер. В молчании рыцаря веры, как отмечает Кьеркегор, сокрыта тревога и беспокойство парадокса. И понять его можно только с помощью парадоксальной диалектики.

Таким образом, рыцарь веры, согласно Кьеркегору, полагаясь на Бога, именно силой абсурда преодолевает непреодолимые трудности и неразрешимые проблемы.

Кьеркегор утверждает, что человек находится в состоянии отчаяния, но не всегда осознает это. В счастье или несчастье, в благополучии или неблагополучии, в болезни или в здоровье каждый человек несет в себе отчаяние, т.к. он, как существо духовное, постоянно находится в критическом состоянии. Критическое состояние духа, по Кьеркегору, есть естественное состояние. Отчаяние выводится Кьеркегором из глубин человеческого духа. Человек в глубине души ощущает страх перед ничто, сам не зная, что его тревожит. «Страх – это не определение необходимости, но он также не определение свободы, страх есть скованная свобода, когда свобода не свободна в самой себе, но скована – и не в необходимости, но в себе самой».⁹⁹ Самую очевидную причину страха человека Кьеркегор видит в опасности утратить себя. Чтобы противостоять всем соблазнам мира и сохранить самого себя, остаться самим собой, считает он, нужно обладать глубочайшей рефлексией, великой верой, которая способна аннигилировать рефлексию, основанную на ничто. Степень отчаяния, согласно Кьеркегору, зависит от степени сознания: чем глубже сознание, тем глубже отчаяние. Противоположностью отчаяния может быть вера. Отчаиваться, считает Кьеркегор, значит, утрачивать вечность, а обретать веру – это обретать вечность. Но «ничто так не вечно, как личность», именно поэтому он стремится всю христианскую религию направить на путь созидания человеческой личности.

Простота непосредственного человека является тем, что противоречит духовной жизни. Многое дается человеку просто, кроме веры и знания. Но без веры и знания, как утверждает Кьеркегор, человек будет пребывать в вечном обмане, формами которого являются образ надежды и образ воспоминания.

⁹⁹ Кьеркегор С. Страх и трепет... С. 150.

По Кьеркегору, все ступени отчаяния – от осознания своего Я до последней ступени, когда отчаявшейся осознает, почему он не хочет быть собой, и когда изнутри его самого рождается бунт, чтобы все изменить, – все это направлено именно на то, чтобы показать пути становления личности. Важным является то, что Кьеркегор считает, что человек конституирует сам себя, он находится в активном состоянии, не признающим над собой никакой сверхприродной силы. Диалектика личности такова, как утверждает Кьеркегор, что она никогда не останавливается в своем движении развитии: ее постоянство – в непостоянстве. Личность стремится к автономии, к освобождению. Ее постоянный бунт узаконен. И чем выше сознание личности, стремящейся быть сама собой, тем большим становится отчаяние. Личность бунтует против той силы, которая ее основала, бунтует против всего бытия, против всего существования.

Таким образом, Кьеркегор приходит к выводу: тотальное отчаяние приводит к тотальному бунту, а тотальный бунт – к спасению.

Проблемы религиозной духовности Кьеркегор рассматривает в «Понятие страха», где он анализирует христианское сознание. Он раскрывает понятие первородного греха как источника «страха и трепета», который сопровождает христианина. В христианское сознание прочно вошло понятие первородного греха, связанного с грехопадением Адама и Евы. Невинность, каковой обладали первые люди до грехопадения, по определению Кьеркегор, – это неведение. В невинности человек не определен как дух, но определен душевно, в непосредственном единстве со своей природностью. «Дух в людях грезит», – полагает философ. Он отмечает, что такое толкование находится в полном согласии с Библией, поскольку в ней говорится о неразличии человеком, пребывающем в невинности, добра и зла. В этом состоянии царствует мир и покой; но в то же время здесь пребывает и нечто иное, что не является ни миром, ни борьбой; ибо тут ведь нет и ничего, с чем можно бороться. «Но что же это тогда? – задается вопросом Кьеркегор и отвечает, – Ничто». Именно это ничто порождает страх. Страх – это определение грядущего духа. Он, как утверждает Кьеркегор, является действительностью свободы как возможность для возможности. Страх, полагаемый в невинности, является, во-первых, никакой не виной, а во-вторых, он не является и некой утомительной тяжестью, неким страданием, что не может быть приведено в созвучие с блаженством невинности. Страх обладает тем же значением, что и тоска в некой более поздней точке, где свобода, пройдя через все несовершенства формы своей истории, в глубочайшем смысле должна вернуться к себе самой. Страх – это возможность свободы. Такой страх, согласно Кьеркегору, абсолютно воспитывает силой веры, поскольку он пожирает все конечное и обнаруживает его обманчивость. «Тот, кто в своем отношении к вине взращен страхом, успокоится лишь в Примирении».

В «Смертельной болезни» Кьеркегор представляет своеобразную феноменологию души, или феноменологию субъективного духа, субъективности как бы в противоположность гегелевской «Феноменологии

духа» как объективного или абсолютного духа. Исходным пунктом для Кьеркегора является человек. Человек есть дух, а дух есть личность, а личность есть отношение, которое относится к самому себе. Человек есть синтез бесконечного и конечного, бренности и вечного, свободы и необходимости. Человек, как утверждает Кьеркегор, есть синтез душевного и телесного. Эти два начала должны соединиться с третьим, тем, что является духом. Отчаяние – это внутреннее несоответствие в синтезе, когда отношение относится к самому себе. Отчаяние, как утверждает Кьеркегор, в нас самих. Оно берется «из отношения, в котором синтез относится к себе самому, ибо Бог, творя из человека это отношение, как бы отпускает его затем из своих рук, так что, начиная с этого момента, такое отношение должно само направлять себя. И это отношение есть дух, или Я, и в нем заключена ответственность, от которой всегда зависит всякое отчаяние». Его появление указывает на предсуществование.

«Человек был синтезом души и тела, однако одновременно он есть синтез временного и вечного. ... душа и тело были двумя моментами синтеза, дух же был третьим, причем таким образом, что о синтезе вообще могла идти речь только тогда, когда полагался дух».¹⁰⁰ Отчаяние непосредственного человека – его слабость, пассивное страдание, нечто противоположное самоутверждению. Отчаяние – это внутреннее несоответствие в синтезе, т.е. отрыв духа от души и тела. Отчаяние – это категория духовная. «Когда от духовного предназначения отворачиваются (а вне такого предназначения нельзя говорить об отчаянии), чтобы видеть в человеке всего лишь простой синтез души и тела, здоровье становится непосредственной категорией, и именно болезнь – будь то болезнь тела или души – становится категорией диалектической. Но отчаяние как раз и есть бессознательное состояние, то есть неосознавание человеком своего духовного предназначения. ... поскольку оно диалектично, отчаяние является болезнью, а это значит, что худшим из несчастий было бы вообще его не испытывать никогда... но подцепить отчаяние – это божественный шанс».¹⁰¹

Оно есть явление духовное, поэтому человек всегда находится в критическом состоянии. Кьеркегор считает, что отчаяние есть бессознательное состояние, т.е. неосознавание человеком своего духовного предназначения. Кьеркегор выделяет виды отчаяния – «отчаяние – слабость» и «отчаяние-вызов» или «мужественное отчаяние». Так, отчаяние-слабость не выводит индивида из сферы эстетического существования в этическую.

Человеку свойственно желание избавиться от своего Я, желание обрести другое Я. Такой вид отчаяния Кьеркегор называет духовно и нравственно слабым. Поскольку в нем наличествует осознанное нежелание человека принять себя таким, каков он есть. Это приводит к ситуации, когда спасать уже нечего, поскольку Я «рассыпается в песок мгновений»: вместо определенности Я наличествует так и не состоявшиеся возможности и миражи воображения,

¹⁰⁰ Кьеркегор С. Страх и трепет... С. 181.

¹⁰¹ Там же. С. 264.

гипертрофированная безличность и в конечном счете – аморализм. Качественно новую и более высокую ступень развития индивида представляет «отчаяние – вызов» или «мужественное отчаяние». Его Кьеркегор относит к сфере нравственного желания быть самим собой. Высшую ценность в данном случае составляет «непрерывность» Я. Моральная ответственность не дает этическому Я рассыпаться на отдельные моменты. Я, как отмечает Кьеркегор, – уже не то, что случается с человеком в силу жизненных обстоятельств, но есть результат его свободного выбора и потому – принадлежащая ему реальность. Такое я требует огромных усилий, т.к. его реализация зависит не от мечтаний и грез, но от поведенческой последовательности в любых условиях. Моральная ответственность, взятая им на себя, связывает внутреннюю сущность и поведение Я в одну конкретную определенность, которая именуется личностью.

Кьеркегор убежден, что только религиозное отчаяние есть та сила, которая способна вызвать неутомимую работу человеческого духа, вырвать его из абсурда и бессмыслицы существования. Отчаяние, как утверждает Кьеркегор, есть единственная возможность прорыва к Богу. Без веры в Бога, как он утверждает, не может быть не только ничего святого, но и ничего собственно человеческого, не может быть ни самого человека, ни человеческих ценностей. Абсурд, парадокс обретают смысл лишь в том случае, если человек предстает перед лицом Бога, вступает с ним в личностные отношения. Именно вера предохраняет человека от испорченности, извращения и падения.

Таким образом, Кьеркегор наметил основные линии развития экзистенциальной и, в известной мере, феноменологической философии и их основные проблемы и категории: человека, веры, греха, отчаяния, выбора, возможности, абсурда, одиночества, всечеловечности, любви, возродил интерес к мифологии и положил начало переоценке ценностей рационалистической традиции. До Кьеркегора никто не ставил с такой остротой проблему выбора человеком самого себя. В выборе «или – или» реализуется категория возможности, выражающая творческие способности и творческий потенциал человеческой личности. Возможность у Кьеркегора – это горизонт свободных актов человека, горизонт культуры, позволяющей человеку стать самим собой и оставаться человеком, ибо она предоставляет возможность выбирать между конечностью и бесконечностью, вечностью и бренностью, свободой и необходимостью, жизнью и смертью. Человек берет на себя ответственность за то, чтобы быть человеком и оставаться им во всех ситуациях.

1.5.2. Мартин Хайдеггер: Dasein как способ бытия самого человека

Философия Мартина Хайдеггера – это философия вопрошания, философия не ответов, а вопросов, это вопрошающая мысль, мысль, вопрошающая о самых фундаментальных вопросах бытия. «Всякое спрашивание есть искание. Всякое искание имеет заранее свою направленность от искомого. Спрашивание есть познающее искание сущего в факте и таковости его бытия. ... Спрашивание

само как поведение сущего, спрашивающего, имеет свой особый характер бытия. Спрашивание может вестись как «просто-так-спрашивание» или как эксплицитная постановка вопроса».¹⁰²

Самым важным для человека вопросом Хайдеггер считал вопрос о бытии, поскольку человек не только есть, но он еще и соответствующим образом относится к своему бытию. Именно это специфическое отношение человека к своему собственному бытию отличает его от других видов бытия. Для Хайдеггера вопрос о бытии является самым фундаментальным вопросом философии. «Если вопрос о бытии должен быть отчетливо поставлен и развернут в его полной прозрачности, то разработка этого вопроса требует, по предыдущим разъяснениям, экспликации способа всматривания в бытие, понимания и концептуального схватывания смысла, подготовки возможности правильного выбора примерного сущего, выработки genuinной манеры подхода к этому сущему. Всматривание во что, понимание и схватывание, выбор, подход к чему суть конститутивные установки спрашивания и сами таким образом модусы определенного сущего, того сущего, которое мы, спрашивающие, всегда сами есть. Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии. Задавание этого вопроса как модус бытия определенного сущего само сущностно определено тем, о чем в нем спрошено, – бытием. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как присутствие».¹⁰³ «Присутствие есть сущее, которое есть всегда я сам, бытие всегда мое».¹⁰⁴

Человек – существо смертное. Осознание своей смертности подвергает его тревоге, свидетельствующей о потере опоры. Одиночество, которое он ощущает, подтверждает утрату смысла связи с другими людьми. И тогда главным вопросом становится вопрос о бытии, обращенный к одинокому человеку. Хайдеггер ищет сущность вещей не в субъективности, а в бытии. «Бытие и время» Хайдеггера ставило не только проблему субъективности, как и вся современная философия, вопрошая о человеческой жизни, о человеческом существовании, заброшенном в этот чуждый мир, но и вопрос о смысле бытия – главный вопрос, как бы забытый философией. Согласно Хайдеггеру, само бытие мира несколько не зависит от человека, он застает его готовым, поэтому вопрос о существовании мира не представляет особого интереса. Проблема человека всегда являлась одной из главных. В философских воззрениях отношение к человеку было не всегда однозначным: его достоинства, творческая сила то возвышались до божественного, то низводились до уровня жалкой твари. Хайдеггер не отрицает недостатки человека, напротив, именно в них он видит его достоинства, поскольку несовершенства и недостатки

¹⁰² Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2002. С.5.

¹⁰³ Там же. С. 7.

¹⁰⁴ Там же. С. 114.

человека и делают его человеком. В работе «Бытие и время» Хайдеггер предпринимает анализ смысла бытия, он ставит вопрос: что есть бытие? Он приходит к выводу, что человеческая мысль может жить и живет только в вопросах и прежде всего в вопросах о бытии, поэтому задачу философии он видел не в том, чтобы давать ответы на все вопросы, а чтобы связывать человека посредством диалога со всем сущим, со всеми фундаментальными вопросами бытия. В этом диалоге все стало бы проблемой. Это диалог, которым являются сами люди, их способ бытия и их метод мышления.

Для Хайдеггера, отметившего, что в новое время человек не только освобождается от всех притеснений и ограничений, но главное – преобразуется сама сущность человека и он впервые становится субъектом, т.е. он становится таким сущим, на котором по способу своего бытия и по виду своей истины основывается все сущее. Человек становится центром всех связей сущего. Но это возможно тогда, когда меняется полностью само понимание сущего. Хайдеггер задается вопросом: все ли эпохи имеют свою картину, или образ мира, или это присуще только новому времени? Он отмечает, что картину, или образ мира нельзя понимать буквально – как изображение мира. Мир – это обозначение сущего, включающего в себя космос, природу («Природа сама есть сущее, встречающее и раскрывающееся на разных путях и ступенях внутри мира»),¹⁰⁵ историю, а также основу мира. Картина, или образ мира, означает не картину, изображающую мир, а мир, понятый как образ. К сути картины, или образа, Хайдеггер относит также систему, под которой он понимает не какую-то искусственную формальную классификацию, а органическое структурное единство, развертывающееся из самого проекта опредмечивания сущего. «Пред-усмотрение бытия должно охватить его наоборот в аспекте единства принадлежащих и возможных структурных моментов. Только тогда можно с феноменальной обеспеченностью поставить и решить вопрос о смысле единства бытийной целостности целого сущего».¹⁰⁶ Философ отмечает, что такая система в средние века была невозможна, поскольку в то время существовала иерархия сущего как божественного творения. Она была чужда и древнегреческой эпохе. И только в новое время, когда мир становится картиной, или образом, система пронизывает как материальное, так и духовное производство. Человек составляет картину, или образ сущего. Сущее представляется человеку, а человек становится представителем сущего. Положение, которое занимает человек, становится основой для развития его человечности и развития человечности всего человечества. Это высокое положение человека дает возможность всю сферу человеческих способностей направить на овладение сущим.

Таким образом, превращение мира в картину, или образ, переплетается с превращением человека в сфере сущего в субъект.

¹⁰⁵ Хайдеггер М. Бытие и время... С. 63

¹⁰⁶ Там же. С. 232

Там, где мир становится картиной, или образом, как отмечает Хайдеггер, возникает гуманизм. В узком историческом смысле он считает гуманизм морально-эстетической антропологией, под которой он понимает не естественноисторическое изучение человека и не догматическое учение христианской теологии о сотворенном, падшем и искупленном человеке, а такое философское истолкование человека, которое объясняет сущее, исходя из человека и в направлении человека. Как только мир становится картиной или образом, так отношение человека к сущему понимается как мировоззрение. Под этим понимается не бездеятельное созерцание мира, а созерцание жизни, определенное отношение к жизни. Мир становится картиной, или образом, тогда, когда человек, став субъектом, возвышает свою жизнь до средоточия всего сущего: сущее становится таковым тогда, когда оно становится чем-то внутренним для человеческой жизни и соотносится с ней. Где нет переживания, отмечает Хайдеггер, там не может быть и мировоззрения. Хайдеггер ставит проблему субъекта в тесную взаимосвязь с проблемой освобождения человека, с проблемой его свободы, а также с проблемой человеческого познания, т.е. с проблемой истины. Господство субъекта, согласно философу, проистекает из претензий человека обладание абсолютной непоколебимой основы истины. Человек, освобождаясь от сковывавших его истин христианского откровения и учения церкви, устанавливая сам себе законы, как бы движется в сфере своей свободы. Человек освобождается от достоверности ради спасения достоверности собственного разума. Подведена метафизическая основа под освобождение человека, обретающего свободу как самодостверное самоопределение: именно субъект должен быть основанием этой свободы. Быть субъектом – это привилегия человека, это, отмечает Хайдеггер, его самая важная характеристика как мыслящего и представляющего существа. Человек есть не только мера всех вещей. Он сам делает себя тем, кто задает меру для всех мер, кто определяет, что считать достоверным, т.е. истинным или сущим. Новая свобода, подчеркивает Хайдеггер, - это свобода субъекта. Сознание человека как субъекта придает всему существующему смысл. Субъективность сознания определяет бытие сущего. Хайдеггер отмечает, что как только сущее становится предметом представления, так оно сразу лишается бытия. Ценности объявляются целью человеческой деятельности, с чем философ явно не согласен. Он считает, что ценность – самое слабое прикрытие предметности сущего, ставшей формальной, плоской, выхолощенной. Именно поэтому Хайдеггеру импонирует призыв Ницше к «переоценке всех ценностей». Он отмечает, что, как только человек становится субъектом, перед ним встает вопрос о том, в каком качестве он будет пребывать: как случайное «я» или как социальное «мы», как некий индивид или человеческая общность, как личность или как член какой-то группы, как государство и нация и как народ или как общечеловеческий тип. Философ как бы предупреждает: если человек существует как субъект, то возникает опасность впасть в субъективизм, то есть индивидуализм. Вот тогда-то появится смысл бороться против индивидуализма за общность людей.

Хайдеггер отмечает, что, если вопрос о бытии поставлен корректно, то тема предпочтительного смысла снимается: в различных аспектах вопрошания раскрывается предметный горизонт особого сущего, которое способно вопрошать, того, чье бытие состоит именно в вопрошании о бытии – в конечном счете, о своем собственном бытии. Это «предпочтительное», или приоритетное сущее – «мы сами». Для обозначения этого предмета он использует термин *Dasein*, тем самым акцентирует внимание на «моментности», «временности», «переменчивости», «текучести» человеческого Я. Само бытие, к которому *Dasein* (человек как «Я») так или иначе относится (относит себя) Хайдеггер называет экзистенцией. Экзистенция – это некая «наполненность» человеческого бытия конкретикой, или его, человеческого бытия, «вставленность» (*ex-ist-enz*, изложенность во-вне), его жизнь в том, что ему «свойственно», ему принадлежит, что есть для-него-сущее. Человек понимает себя, исходя из своей собственной экзистенции; он открывает собственную способность быть самим собой или не быть самим собой. Он либо сам выбирает одну из возможностей, либо в нее «включается», либо из нее «вырастает». К числу важных характеристик человеческого бытия относится «бытие-в-мире». «Верить в реальность «внешнего мира», по праву или без права, доказать эту реальность, удовлетворительно или неудовлетворительно, ее предполагать, явно или нет, подобные попытки, не овладев в полной прозрачности своей же почвой, предполагают сначала безмирный соответственно неуверенный в своем мире субъект, который должен по сути сперва в мире удостовериться. Бытие-в-мире при этом с самого начала поставлено на восприятие, мнение, уверенность и веру, образ действий, сам всегда уже являющийся фундированным модусом бытия-в-мире». ¹⁰⁷ *Dasein* ¹⁰⁸

¹⁰⁷ Хайдеггер М. Бытие и время... С. 206.

¹⁰⁸ Понятие «*Dasein*», введенное М. Хайдеггером, имеет следующие истолкования: 1) Ставцев С.Н.: «Говоря позитивно, методологический смысл термина *Dasein* в хайдеггеровской философии выражает непосредственность, конкретность «здесь» и «сейчас». *Dasein* для Хайдеггера – это непрерывное присутствие бытия в конкретных ситуациях человеческой жизни. Человек – это единственное существо, обладающее пониманием бытия, а, следовательно, лишь для него бытие может обладать непрерывной актуальностью, только в его существовании, причем повседневно, оно и может присутствовать как своеобразный «ноэватический смысл». Именно этот смысл феноменальной сращенности или идентичности плана смысла (в терминологии самого Хайдеггера «онтологического» непредметного плана бытия) и предметного фактического – онтического – плана существования внутри единой непрерывности и выражает этот хайдеггеровский термин. *Dasein* по своей внутренней природе – это принципиально двухплановый термин, имеющий «совмещенное» онтико-онтологическое значение: анализ именно сущего, но всегда в аспекте его бытия. И хотя в «Бытие и времени» онтологический смысл *Dasein*, как освещающее-раскрывающее мир присутствие бытия, на основе которого человек только впервые и становится человеком, несомненно, наиболее важен, тем не менее, этот термин имеет еще и онтический смысл: он обозначает конкретное сущее, которое всегда есть мы сами. Именно так, фактически, Хайдеггер и определяет *Dasein*, когда он впервые вводит этот термин в текст «Бытия и времени» (См.: Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000. С. 50); 2) Больнов О.Ф.: «Экзистенция обозначает бытие в смысле

имеет тенденции понимать себя, собственное бытие, из бытия сущего, т.е. из «мира», и такого, каким он является повседневно. В этой повседневности, не «замутненной» позднейшими толкованиями и предрассудками, структура бытия Dasein наиболее непосредственна (или более всего приближается к непосредственности). Самым очевидным моментом, свойственным данностям повседневного бытия всего сущего является его временность: все непосредственно наличествующее в повседневной жизни обладает фундаментальными модусами временности – прошлым, настоящим и будущим, которые есть модусы человеческого бытия (Dasein), поскольку именно человеческое самосознание «проводит границы» между тем, что есть, что было и что будет. Хайдеггер приходит к выводу, что Время есть то, исходя из чего, любое «нечто» (все, что угодно) принимается человеком и понимается им в качестве бытия. Временность есть «сущность» человеческого бытия, главная характеристика Dasein, постигающего собственное бытие. Временное в экзистенциальном смысле не тождественно «бытию во времени»: «временное» и «сверхвременное» тоже «временны», если речь идет об их бытии. «Темпоральность» – это универсальная онтологическая характеристика, которая раскрывается в событийности. Событийно то, что «бывает», «случается» с человеком (Dasein). Человек (Dasein), переживающий случившееся, происшедшее неизбежно есть и его собственное прошлое: случившееся с ним не только «было» – оно именно есть в его бытии в качестве его прошлого, и вместе с тем, этому бытию (включающему собственное прошлое) предшествует.

Когда эта историчность бытия открывается человеку и делается объектом его заботы – возникает, как считает Хайдеггер, традиция. Вместе с традицией в способ бытия человека проникают исторические вопросы и исследования, история. Можно быть «неисторичным», хотя нельзя быть «несобытийным». Традиция и историчность возникают на основе событийности, временности Dasein – она в состоянии «заслонить» последнюю и лишить человека его способности самоопределения, его собственных вопросов, его ответственности за выбор – даже самой способности выбирать самому. Человек лишает себя собственной идентичности.

Сущность, подвергающаяся исследованию, согласно Хайдеггеру, есть «мое собственное», а бытие этого сущего также является «моим собственным». «Сущность» этого сущего в том, что оно «сопутствует» бытию (Zu-Sein), что оно «сподручно». Это бытие в качестве сподручного и придает сущему экзистенциальный характер. «Сущность» Dasein – в его существовании, или, по Хайдеггеру, в его экзистенции. Бытие человека не должно и не может рассматриваться или представляться как некая константная совокупность «свойств», как если бы это была просто «вещь». Все, чем «бывает» Dasein, есть его бытие или было его бытием, человек жил или живет этим, никогда не

вот-бытия (Da-sein), или же - если брать в неопределенном смысле – реальность (die Realitat) данного сущего». (См.: Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб., 1999).

«исчерпываясь» тем, что он есть или был Сущее этого бытия «обладает» свойством «быть чьим-то» (Jemeinigkeit). Dasein может «выбирать сам себя в своем бытии», т.е. он способен быть чем-то или не быть чем-то. Он может и «потерять себя» или никогда себя не выбрать. При осуществлении выбора Dasein обладает «своеобразием» (Eigentlichkeit). Когда выбор не совершается его «качеством» будет «отсутствие своеобразия» (безликость – Uneigentlichkeit). Структура экзистенциальности присуща своеобразному бытию: только оно «открыто» говорит о том, что оно есть само.

Поскольку Dasein «существует» (наличествует) и видимо лишь в его «существовании» (в актах его жизненной активности), то сущее, под одним углом зрения, есть «кто» (экзистенция), под другим – «что» («подручность в широком смысле слова»). Сущее в ипостаси «кто» выражают экзистенциалы, а в ипостаси «что» – категории. Они характеризуют бытие Dasein. Экзистенциалы, согласно Хайдеггеру, – реальности, данные нам как существующие в Dasein (а иначе ничто существовать и не может). Поскольку Dasein не «растворяется» в своих моментальных «кто» и «что», оно характеризуется качеством «быть сквозным» (Durchschnittlichkeit). Это качество предстает в Dasein как «начальное», оно незаметно.

Важнейшей «стороной» Dasein, благодаря чему оно оказывается доступным для восприятия, является бытие-в-мире. В-мире-бытие означает принадлежность определенным способом «внутримирового» содержания, того, что «есть», человеческому субъекту. Здесь выражается экзистенциальная характеристика: «мир» раскрывается как нечто, существующее при Dasein, а не наряду с ним. Dasein всегда обладает своим «миром», и все в этом мире имеет «свойство» подручности, отличающее любой предмет этого мира. Вещи включаются в «мир» Dasein, только когда становятся объектом «заботы». «Забота» или «озабоченность» формируют особое, экзистенциальное, «пространство», в котором живет Dasein. Реально существующее (бытие) есть Dasein.

Исходная точка философствования Хайдеггера – субъективность наших ощущений. Ключевым моментом в ней является осознание себя, как существующего здесь и сейчас, это и есть Dasein. Все прочее существует только для Dasein, а значит, является, по сути дела, ее состоянием.

Главная задача онтологии Хайдеггера – «обнаружение структурной целостности» экзистенциальных модусов Dasein, то есть раскрытие и прояснение бытия Dasein не в последовательности его экзистенциалов, а как целостной структуры. И целостность бытия можно раскрыть, «глядя на один исходно единый феномен, уже лежащий в целом, так что он онтологически фундирует каждый структурный момент в его структуральной возможности». В качестве такого феномена Хайдеггер называет феномен страха (Angst). Феноменологически Хайдеггер описывает «страх» как отличный от боязни. Разница заключается в том, что боязнь – это всегда боязнь чего-то предметно определенного. Страх же приходит из «ниоткуда». Из неопределенного «ниоткуда» онтологически означает из «мира». Страх вообще непредметен, как

говорит Хайдеггер, с ним невозможно иметь дело, он неинтенционален. Страх указывает на непрерывную соотнесенность человеческого существования с бытием.

Таким образом, страх раскрывает Dasein не как обычное сущее, которое просто «есть», но как особое сущее, всегда относящееся к способу своего бытия, существующее как целостность, самость.

Пониманием страха как предельного опыта «возможного» Хайдеггер обязан, в основном, Кьеркегору. Страх, во-первых, раскрывает для Dasein за предметным сущим его исходное онтологическое основание; во-вторых, раскрывает целостность самого Dasein в его одиночестве, показывающем всегда имеющуюся возможность быть целым. Однако феномен страха лишь указывает на бытие Dasein как на целое. Экзистенциально-онтологическую целостность Dasein Хайдеггер выражает как «заботу» (Sorge). Как «забота» Dasein обладает характером «впереди-себя-бытия». «Забота» включает в себя три феноменальных элемента. Во-первых, заботу об окружающих вещах; во-вторых, заботу о других; в-третьих, заботу о своей собственной идентичности. Dasein отлично от вещи не только тем, что оно заботится, но прежде всего тем, что оно и есть «забота». Способ бытия, который открывает смерть и страх как возможности, Хайдеггер называет «забегающим вперед». «Забегание вперед», в возможность или невозможность нашего существования – это «собственный» способ бытия. Это предвосхищающий характер бытия Dasein, раскрывающий его как целое, которое Хайдеггер называет «решимостью». «Решимость» определяется как «молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие-виновным...». В этом употреблении «решимости» видны два аспекта. С одной стороны, собственный акт волевой решимости как открытости Dasein «зову совести», раскрывающему «виновность» Dasein; с другой – непрерывная открытость Dasein бытию, предвосхищение им своих возможностей как понимание своей открытости бытию.

Онтологический характер «решимости» – это, прежде всего, открытость Dasein по отношению к бытию: «решимость есть отличительный модус разомкнутости Dasein». «Решимость», как указывает Хайдеггер, есть, во-первых, определенная расположенность (настроенность) к страху; во-вторых, определенное понимание, «предвосхищающее» понимание смерти; в-третьих, определенное выражение речи, а именно как в молчании раздающийся «зов совести». «Страх», «предвосхищение смерти» и «зов совести» должны, по мнению Хайдеггера, стать радикальными возможностями Dasein, которые позволили бы Dasein преодолеть его «падшесть» в неопределенность пребывания среди «людей», «несобственность» его повседневного бытия.

С феноменом «страха» тесно связан феномен «смерти». По сути дела «страх» впервые ставит перед Dasein вопрос о целостности его бытия именно потому, что он ставит само Dasein перед лицом смерти, раскрывая ему «смерть» как его собственную чистую возможность - возможность быть самостью. В этом онтологическом смысле «бытие-к-смерти» есть сущностно ужас (Angst). До тех пор, пока Dasein существует в повседневной

неопределенности среди «людей» (Man), ему не обрести целостности и смысла своего существования. И поскольку в своем повседневном Dasein являет себя в разных экзистенциальных ситуациях, а значит, рассыпает себя как «экзистенциальные фрагменты», постольку обретение целостности для него равнозначно его собственной смерти. «Смерть» в этом экзистенциальном смысле – это конечность, выход за пределы мира сущего или непрерывное присутствие перед лицом смерти. Это постоянное нахождение перед лицом смерти возвращает Dasein в его «собственное» существование, в его «собственную» самость, в бытие целым. Чтобы осознать себя как целостность (не что единое, существующее во всех этих ситуациях, а не часть каждой ситуации), Dasein должен выйти за пределы ситуации, «забежать вперед». По сути дела, для Dasein это единственный способ осознать себя как целое, то есть как Dasein, а значит, «забегание вперед» - способ бытия Dasein (оно бытийствует как забегающее вперед). Экзистенциал, осуществляющий это забегание, Хайдеггер назвал «решимостью». Решимость заключается в предвосхищении смерти и проистекающем отсюда страхе и зове совести. Существование в непрерывном предвосхищении собственной смерти – или, как говорит Хайдеггер, «бытие-к-смерти» – это выделение себя из безопасной анонимности повседневного пребывания среди «людей». Своеобразие «смерти» заключается в том, что наше повседневное знание о ней несоотносимо с нашим Dasein. Dasein знает о смерти, исходя из наблюдения факта смертей других.

Смерть, таким образом, существует не для тех, кто умирает, а для остающихся. Она является состоянием Dasein созерцающего, но не Dasein умирающего, так как его Dasein уже не существует, и если бы даже и существовало его знание, не может стать знанием моей Dasein, поэтому смерть существует для Dasein не как переход и не как конец, но как возможность. Повседневное существование Dasein – это постоянное избегание «смерти» как «факта» существования. Однако даже такое «избегающее» существование отмечено глубоко печатью смерти. Избегание смерти лишает Dasein целостности или самости. Прежде всего, «смерть» - это чистая возможность. Если мы все же знаем о смерти лишь исходя из смерти другого, то это значит, что собственный опыт этой чистой возможности мысли лишь как «предвосхищение смерти». Таким образом, опыт смерти другого ставит нас перед лицом радикальной возможности всякого сущего и всякого положения вещей в мире. «Смерть» является определяющим фактором существования Dasein именно как предельная возможность быть целым или самостью: «Ближайшим образом надо обозначить бытие к смерти как бытие к возможности, а именно к отличительной возможности самого присутствия (Dasein) ... смерть как возможное есть невозможное подручное или наличное, но бытийная возможность присутствия (Dasein)». Хайдеггер пишет: «Сознание предстоящей личной смерти побуждает нас к переходу на более высокий модус существования. Я не подвергаю этот факт сомнению. Однако я думаю, что невозможно жить в непрерывном предвосхищении собственной смерти, это действовало бы разрушающе. Для того чтобы нормально существовать, тревога

смерти просто должна быть вытеснена! Точно также как бытие проявляет, освещает себя, проявляет себя небытие (смерть). Это происходит достаточно редко, когда всеобъемлющий, ледяной «ужас» охватывает нас. И таких моментов достаточно, чтобы вырвать нас из неаутентичного бытия. Возможно главное, что следует делать в таких ситуациях (когда ужас небытия охватывает нас) – это просто не убежать от ужаса, пройти его до конца, пережить его». Но так как смерть непременно когда-нибудь наступит, а в качестве возможности Dasein рассматривает ее для себя с того самого момента, как узнало о существовании смерти, то смерть существует для «Я» всегда и существует как некая осуществляющаяся возможность. Это Хайдеггер понимает под «бытием-к-смерти», которым является наше обычное бытие. Факт неизбежности нашей смерти делает бытие в нашем мире конечным, а значит, появляется возможность представить его как конечное, помыслить об этом. Хайдеггер называет такую возможность «охватом присутствия». «Присутствие» - это факт существования Dasein. «Целое присутствие» – факт ее существования от начала до конца. «Охват» – осмысление этого. Существующее Dasein не является целым, так как в него еще актуально не включены те экзистенциальные фрагменты, которые предстоит пережить в будущем. Эти отсутствующие фрагменты есть «недостача». Прошлое существует здесь и сейчас, поэтому целостность не требует целостности во времени, но есть целостность в миге (сумма всех прошлых ситуаций дает «сейчас»).

К решимости обретения «собственного» бытия Dasein призывает «зов совести». «Совесть» здесь – это феномен, раскрывающий собственное существование Dasein, заставляющий нечто понять. «Зов совести» призывает Dasein к выбору самого себя. С помощью «решимости» можно услышать «зов совести». Способность внимать «зову» указывает на его трансцендентную природу: «Зов ведь как раз не бывает, причем никогда, ни запланирован, ни подготовлен, ни намеренно исполнен нами самими. «Оно» зовет, против ожидания и тем более против воли. С другой стороны, зов, несомненно, идет не от кого-то другого, кто есть со мной в мире. Зов идет от меня и все же сверх меня». Анализ феномена «совести» неизбежно соотнесен всегда с феноменом «вины». Причем «вина» понимается Хайдеггером как онтологический феномен: это особая структура существования, выражающая непрерывную соотнесенность Dasein с бытием («вина» как способ бытия).

Вернемся к хайдеггеровской концепции временности Dasein. Каждый из экзистенциалов Dasein имеет отношение к «прошедшему» («ставшему»), настоящему и будущему. Задача онтологии Хайдеггера – восстановить понимание временности в единстве всех модусов ее протекания (будущего, настоящего и прошлого). Время в понимании Хайдеггера является онтологическим смыслом «заботы», формой ее первичного, исходного единства. Хайдеггер вводит свою временную интерпретацию уже при анализе экзистенциальной структуры смерти, и первый шаг аналитики времени Хайдеггер делает, именно описывая экзистенциальный характер бытия-к-

смерти. «Временной интерпретацией» Хайдеггер называет выявление условий возможности исходной целостности Dasein; его бытийного, а не вещного качества. Хайдеггер теперь рассматривает «заброшенность», «падение» и базовые экзистенциалы «расположения», «понимания» и «речи» сквозь призму трех временных модусов: будущего, прошлого, настоящего. Таким образом, временный характер «понимания» есть непосредственное уяснение бытия, которым оно указывает на свое будущее. Временной характер «расположенности»: хотя расположенность к чему-либо, прежде всего, подразумевает актуальность настоящего, однако, если в расположенности мы понимаем исходную открытость мира, то этим обнаруживаем себя как «прошедших» некий опыт, как «ставших» неким определенным сущим. «Речь» также носит временной характер: поскольку она выступает как открытость для другого, ее смысл обращен в будущее (в будущем как бы заложено понимание). С другой стороны, она «имеет принципиальную особенность – актуализировать все то, о чем она говорит здесь и сейчас». А прошлое, как уже было сказано, по мнению Хайдеггера, свернуто в настоящем моменте. Временность вообще является внутренним качеством именно Dasein, вещь таких качеств не имеет, время существования вещи определяется математически или как средство для совершения какого-то действия над вещью (например, «время начинать»). Время является условием целостности Dasein, онтологическим смыслом феномена «заботы». Возможность Dasein стать собой образует временной феномен «будущего» или «наступление». В этом смысле «заступающая решимость» к собственной способности быть (онтологически «забота») есть «бытие в будущности». «Предвосхищение» и «решимость» делают Dasein сущим, творящим будущее, исходя из своих возможностей. Однако уже в своей творящей будущее, предвосхищающей «решимости» Dasein всегда уже есть некто и всегда понимает себя как «виновное», «заброшенное», «фактическое» сущее. Иначе говоря, «становление» собой (будущее) есть одновременно возвращение к тому, что ты уже «стал» кем-то (прошлое). Это всегда уже определенная, «ставшая» «фактичность» или «заброшенность» образует временной феномен «прошлого», который всегда возникает именно из горизонта будущего. Принципиально, что Хайдеггер говорит не о «прошлом», но именно о «прошедшем» или «ставшем». Dasein сейчас непрерывно присутствует как кто-то, он актуально «есть» кто-то, непрерывно используя внутримирное сущее (вещи). И этот непрерывный горизонт актуальности выражает временной модус «настоящего».

В этой временной динамике первичным, исходным модусом является принципиально будущее, поскольку само время обладает, согласно Хайдеггеру, «экстатической» природой, то есть устремленностью вовне. Хайдеггер, таким образом, весь приоритет обладания временем относит за счет того, что охватывает его целиком, несет в себе прошлое и постоянно проецируется в будущее ради ощущения своей изначальной идентичности. «...первичное, «собственное» время должно быть понято как «конечность» (смертность) Dasein». Будущее устремлено к прошедшему, прошедшее к настоящему, формы

времени «экстатичны» и направлены друг на друга. Если анализировать временной характер выделенных трех форм «открытости» (экзистенциалов), то обнаруживается, что это не изолированные модусы – будущее, прошедшее и настоящее сущностно взаимосвязаны. Этот единый феномен, это «экстатическое» единство Хайдеггер называет «временностью». Взаимопринадлежность трех форм времени – прошлого, настоящего и будущего – образует особый «временной опыт», онтологически проинтерпретированный Хайдеггером как «опыт бытия». Непосредственный характер этой взаимопринадлежности Хайдеггер именуется «экстатичностью». Будущее, настоящее и прошлое – эти три формы времени – именуется «экстазами» потому, что они непосредственно соотносимы друг с другом, когда будущее устремлено к прошедшему, а прошедшее – к настоящему. Поэтому Dasein, по выражению Хайдеггера, «временится», то есть сохраняется единым во времени, которое является Dasein само как внутреннее единство. Естественно, смерть в таком ракурсе переживается как разрыв, как закрывание Dasein для мира. Единство мира дает человеку понимание бытия, «единство мира, в свою очередь, возможно только на основе временности». Бытие, истина, история понятны Dasein только потому, что оно «временится», только потому, что вещи обретают смысл в личной истории Dasein. И Dasein, в свою очередь, существует не произвольно, не солиптически, а только во времени, оно фактически существует. Dasein «падает» в мир, испытывает «страх» (необъяснимое рационально переживание), совершается в истории как «событие», проявляется как «забота». Dasein экзистенциально временится не потому, что оно пребывает в истории, а напротив, оно свершается как «событие» в истории именно потому, что экзистенциально временится. В отличие от Dasein, вещи не свершаются, они не историчны. В свете этого идея временности приобретает колоссальное значение. Смысл хайдеггеровской концепции состоит не в том, что ничего невозможно познать без времени как формы, но о том, что время – не измеряемое физически, единое в экзистенциалах прошлого, настоящего и будущего – является над-бытийным условием раскрытия бытия как такового. Абсолютная временность есть бытие. Значит, если бытие существует объективно, то и время – это объективная данность, причем время, как было сказано, принадлежит только Dasein. Следовательно, понимающее бытие сущее (Dasein) является единственной «дверью», через которую бытие «выходит», чтобы актуализоваться.

Грандиозная роль человека, которую он неожиданно для себя получает, возносит его на ступень космическую, религиозную. Хайдеггер нигде не приравнивает понятия Dasein и «человек», однако основными экзистенциалами Dasein обладает только человек, другое сложно представить; Dasein – это «здесь-и-сейчас-присутствие» человека. Смерть людей, соответственно, приравнена к катастрофе бытия. Правда, Хайдеггер говорит о существовании в мире «с другими», т.е. одна смерть – это только еще одна, не похожая на другие, возможность бытию реализоваться. Тем не менее, если субъект действительно в силу «временности» своего Dasein чувствует, что через него

идут токи бытия, становится стопроцентно объясним и неопределенный страх, когда Dasein узнает о возможности охватить себя целиком (т.е. познает свою смертность), и забота, когда Dasein волевым актом избирает свою историчность, свое дальнейшее существование. Если бытие действительно «говорит» через Dasein, то экзистенциалы заботы, страха, решимости действительно универсальны. Таким образом, критика философии смерти Хайдеггера, во-первых, касается тотальности присутствия времени в Dasein, во-вторых, тотальности охвата Dasein себя самого в контексте осознания своей смертности.

Хайдеггер в последнем параграфе «Бытия и времени» еще раз возвращается к вопросу о смысле бытия как такового. Он задает вопрос: «Как размышляющее понимание бытия в меру присутствия (Dasein) вообще возможно?» На этот вопрос ответ может быть дан лишь в том случае, если эксплицировать тот горизонт, исходя из которого, становится мыслимым само бытие. «Исходная экзистенциально-онтологическая, целостная структура бытия Dasein фундирована во временности, и потому именно в последней и должна быть обнаружена первичная онтологическая возможность понимания бытия: Dasein находится в непрерывной «открытости» бытию именно потому, что само временится. Аналитика Dasein «Бытия и времени» результируется во времени как горизонте для всякого возможного понимания смысла бытия и подготавливает тем самым почву для постановки темы бытия как такового: «От исходного времени ведет путь к смыслу бытия. Время само открывается как горизонт бытия».¹⁰⁹ Общие черты ответа на вопрос о смысле бытия достаточно отчетливы: как вообще возможно для Dasein (человека как Dasein) понимание бытия? Именно выявленная целостность и единство мира позволяет Dasein понимать, что есть сущее и чем оно является. Но единство мира, в свою очередь, возможно только на основе временности. Всякий смысл объективности – бытие, истину и историю – можно понять только из временности, причем из абсолютной временности (само время и есть бытие). И этот круговой характер онтологической темы и позволяет Хайдеггеру утверждать, что подлинным «основанием» является не «чистое я», не «сознание вообще», но лишь фактически существующее Dasein. Именно оно в своей конечной экзистенции и есть действительное «место трансцендентального».

Таким образом, фундаментальная онтология Хайдеггера есть исследование всех возможных вопросов о бытии, поскольку именно вопрос о бытии есть главный вопрос для человека.

Специфическое отношение человека к своему собственному бытию отличает его от всех других видов бытия. Человек, как существо смертное, всегда охвачен тревогой, свидетельствующей о том, что он лишился какой бы то ни было опоры. Человек становится одиноким, ибо связи с другими людьми, столь важные и необходимые в обыденном существовании, теряют смысл. Важным становится лишь бытие. Только в этом случае человек приобретает

¹⁰⁹ Хайдеггер М. Бытие и время.... С. 367.

подлинное существование. Историчность бытия, согласно Хайдеггеру, «складывается» из смертности, вины, совести. Свободы. Конечности. Предпосылочность бытия, добавленная к этому списку характеристик, образует судьбу, т.е. собственную историческую личность, состоящую из повторений экзистенциальных ситуаций (ситуаций, вынуждающих «решиться»), в которых делается свободный выбор. Делая выбор и решаясь, человек выбирает будущее, которое тем самым оказывается временным модусом историчности. И поскольку человек конечен, то скрытым основанием историчности Dasein является смертность человека. Dasein – это «здесь-и-сейчас-бытие», это «современность», которая и есть «открытость», структуру которой задает свобода: человек выбирает то, чему он, в экзистенциальном смысле, современен, и только это составляет его мир.

1.5.3. Альбер Камю: философия абсурда

«Мыслить можно только образами. Если хочешь быть философом, пиши романы», – читаем в «Записных книжках»¹¹⁰ Альбера Камю. Синтез философии и литературы, философского трактата и романа присущ творчеству Камю. Его собственно философские произведения, такие, как «Миф о Сизифе», «Бунтующий человек», написаны в блестящей литературной форме, а его литературные произведения – романы, повести, эссе – в лучших традициях французской и европейской философской литературы, в том числе и русской. Все сюжеты вращаются вокруг отдельного человека и его отношений с окружающим социальным и природным миром. Философские взгляды Камю противоречивы и претерпевают серьезную эволюцию. Они характеризуются индивидуализмом и всесторонней разработкой проблемы бессмысленного существования. В отличие от Хайдеггера и Ясперса, Камю не ставит вопроса о бытие и сосредоточивает внимание на проблеме смысла человеческой жизни, истории, индивидуального существования. Исходный пункт для философии Камю – индивидуум. Он всем своим творчеством призывает к созданию универсальных ценностей, к созданию универсального человеческого сознания, общества и культуры, основанных на самой высокой нравственности. Его духовные прозрения убеждают в нетленности человеческого духа, для которого «важнее не столько возводить храмы, сколько лелеять человеческие души», которые легко сломать и искалечить, если они не осознали свою силу и свое бессилие.

Философская мысль эпохи, согласно Камю, колеблется между крайней рационализацией реального и крайней его иррационализацией. В «Мифе о Сизифе» Камю подвергает критике, которая носит описательный характер, течения в современной философии, в частности философии экзистенциализма. Для Камю было важно, как определяет он сам, описать симптомы интеллектуальной болезни XX века. «Но еще никогда, быть может, атака на

¹¹⁰ См.: Из записных книжек // Камю А. Изнанка и лицо. М., 1998.

разум не была столь напористой, как в наше время. ...От Ясперса до Хайдеггера, от Кьеркегора до Шестова, от феноменологов до Шелера, в области логики и в области морали целое семейство умов, родственных в их ностальгии, противоположных по их методам и целям, упорствовало в том, чтобы перегородить столбовую дорогу разума и отыскать свои прямые пути к истине»,¹¹¹ – отмечает Камю. Он выявляет то общее, что присуще их философии – «исходной для них всех была не поддающаяся словесному описанию вселенная, где царят противоречия, антиномии, тоскливые страхи и немощь».¹¹² Камю рассматривает те следствия, которые сумели извлечь из своих открытий философы. Хайдеггер, отмечает Камю, рассматривая удел человеческий, считает единственной действительностью – «заботу» на всех ступенях бытия. Забота, по Хайдеггеру, это мимолетная и ускользающая боязнь, она при осознании себя становится страхом, «в котором существование обретает себя». Видами заботы являются досада, когда человек пытается как-то уравновесить и заглушить ее в себе; ужас, когда разум созерцает смерть. «Хайдеггер тоже не отделяет сознание от абсурда. Сознание смерти – это зов заботы, когда «существование обращает зов к самому себе через посредство сознания. Это голос самого страха, и голос этот заклинает существование «вернуться к самому себе после утраты себя в безымянном «Он». Он упорно пребывает в мире абсурда и обвиняет мир в тленности. Он ищет свой путь посреди развалин».¹¹³ Ясперс, отмечает Камю, отчаивается в какой бы то ни было онтологии, он в «опустошенном мире, где невозможность знания доказана, где небытие выглядит единственной действительностью, а беспросветное отчаяние – единственно оправданной позицией; он требует отыскать Ариаднину нить, которая вела бы к божественным тайнам».¹¹⁴ Шестов непрерывно доказывает, что и самое стройное из учений универсального рационализма всякий раз упирается в иррациональность человеческой мысли. Он возвеличивает человеческий бунт против непоправимого. «Он отказывает в правах разуму и начинает сколько-нибудь уверенно направлять свои шаги, лишь очутившись посреди обесцвеченной пустыни, где все достоверности обращены в камни».¹¹⁵ Кьеркегора Камю называет самым привлекательным, поскольку он «не просто открывает абсурд, а больше того – им живет. Отвергая утешения, мораль, самые принципы душевного покоя, далекий от того, чтобы унимать болезнь сердца, он растревляет эту боль, выстраивает категорию демонического из ясности, отрицания, комедиантства. «Эти пируэты в сопровождении крика, исторгнутого из недр души, и являет собой дух абсурда в схватке с превосходящей его действительностью».¹¹⁶ Гуссерль и феноменологи возвращают миру его разнообразие и отвергают

¹¹¹ Камю А. Изнанка и лицо... С. 125.

¹¹² Там же.

¹¹³ Камю А. Изнанка и лицо... С. 125

¹¹⁴ Там же. С. 126

¹¹⁵ Там же. С. 127

¹¹⁶ Там же. С. 128

трансцендентный разум. Благодаря им, подчеркивает философ, духовный мир самым неожиданным образом обогащается. Ход поисков у Гуссерля Камю считает более позитивным, чем у Кьеркегора или Шестова. Камю отмечает, что Гуссерль «в корне отрицает классический рационализм, подрывает надежду, открывает интуиции и сердцу доступ к разрастающемуся обилию вещей, в котором есть что-то бесчеловечное». Гуссерлианские пути ведут ко всем наукам и ни к одной из них. «Речь идет только о «познавательной установке», а не о душевном утешении». Камю считает, что виды опыта этих философов рождены в пустыне, которую не следует покидать. Человек оказывается перед иррациональным. Абсурд, утверждает Камю, рождается из столкновения человеческого запроса с безмолвием мира. «Иррациональность, человеческая ностальгия и абсурд, вытекающий из их встречи, – таковы три действующих лица той драмы, которая неминуемо должна покончить со всякой логикой, на какую бытие способно».¹¹⁷

Камю отмечает, что философские учения экзистенциалистов предлагают бегство от действительности. Так, у Ясперса абсурд становится Богом; согласно Шестову, человек вбирает абсурд в свое сознание и этим причащением устраняет из абсурда самое в нем основное – противостояние, разрыв, разлад; Кьеркегор делает «абсурд критерием другого, потустороннего мира, тогда как это выжимка опыта, полученного в мире посюстороннем». В сочинениях Кьеркегора Камю усматривает «признаки почти намеренного уродования души перед лицом уродства покорности абсурду». Само отчаяние Кьеркегор определяет как «само состояние греховности», грех – это то, что отдаляет человека от Бога. «Абсурд, являющийся метафизическим состоянием сознательного человека, не ведет к Богу, – отмечает Камю, – Абсурд – это грех без Бога. ... Все дело в том, чтобы в состоянии абсурда жить».¹¹⁸ Тема иррационального, как она понимается экзистенциалистами, – это разум, который приходит в замешательство и упраздняет себя в самоотрицании. «Абсурд же – это разум, осознающий свои пределы», – утверждает Камю. «Я беру на себя смелость, – пишет Камю, – назвать здесь экзистенциалистскую позицию философским самоубийством».¹¹⁹ Отрицание для экзистенциалистов, согласно Камю, и есть их Бог. Бог этот поддерживает себя отрицанием человеческого разума, с чем Камю не может согласиться.

«Миф о Сизифе», как писал сам Камю, посвящен «распыленному в воздухе нашего века абсурдному жизнечувствию, а не собственно философии абсурда, каковой наше время, по сути дела, не знает. «Абсурд, до сих пор служивший итогом умозаключений, в настоящем эссе принимается за отправную точку. ... Здесь найдут лишь описание болезни духа в чистом виде». Камю поясняет и уточняет, что слова «это абсурдно» означают: «это невозможно» и вместе с тем: «это противоречиво». «Следовательно, я вправе

¹¹⁷ Камю А. Изнанка и лицо... С. 129.

¹¹⁸ Там же. С. 139.

¹¹⁹ Там же. С. 140.

сказать, что чувство абсурда рождается не из простого рассмотрения единичного факта и не из отдельного впечатления, а высекается при сравнении наличного положения вещей с определенным родом действительностью, действия – с превосходящим его миром. По сути своей абсурд – это разлад. Он не сводится ни к одному из элементов сравнения. Он возникает из их столкновения». Абсурд, утверждает Камю, не коренится ни в человеке, ни в мире, а в их совместном присутствии. Он не может существовать вне человеческого сознания и вне мира. Камю задается вопросом: выяснить, как избавиться от абсурда и вытекает ли из него самоубийство? Основное в абсурде – это столкновение и борьба. Абсурд имеет смысл только в той мере, в какой с ним не соглашаются. Абсурден не мир – абсурдной может быть встреча человека с миром. «Конечно, разум выгораживает нам тот участок мира, в котором мы можем жить, мыслить и действовать спокойно. Но рано или поздно мы вынуждены столкнуться с миром так, что абсурдность нашего существования станет вопиющей. Потому что смысла мир сам по себе не имеет – смысл придаем ему мы. Но наши возможности охватить своим смыслом бесконечность ограничены».¹²⁰

«Есть лишь один поистине серьезный философский вопрос – вопрос о самоубийстве. Решить стоит жизнь труда быть прожитой или она того не стоит, – это значит ответить на основополагающий вопрос философии», – так начинается глава «Абсурд и самоубийство» в философском эссе «Миф о Сизифе». Более настоятельным вопросом, чем другие, Камю считает тот вопрос, который призывает к действию. Это вопрос о смысле жизни. «Вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов...», – пишет Камю в «Записных книжках». Он рассматривает отношение между индивидуальной мыслью и самоубийством. «Надо проследить и понять смертельную игру, ведущую от ясности относительно бытия к бегству за грань света». Человеческое существование абсурдно. Человек рождается, чтобы умереть. Но между жизнью и смертью находится то пространство, которое мы называем жизнью. Что означает жить? Однообразное ли это существование, в котором каждый последующий день похож на предыдущий, где все идет по строго заведенному распорядку? И однажды человек задает себе вопрос: «Зачем?» Как отмечает Камю, все начинается с усталости, подсвеченной удивлением. Усталость одновременно и последнее проявление жизни машинальной, и первое обнаружение того, что сознание пришло в движение. Со временем, на исходе пробуждения, из него вытекает либо самоубийство, либо восстановленное равновесие. Корнем всего служит простая «озабоченность». Мы живем будущим, отмечает философ, человек хотел завтрашнего дня, тогда как всем своим существом он должен был бы это завтра отвергнуть. В этом бунте плоти обнаруживает себя абсурд. Человек ощущает свою чужеродность в мире. «В недрах красоты, – пишет Камю, – залегает нечто бесчеловечное, и все вокруг – эти холмы, это ласковое небо, очертания

¹²⁰ Камю А. Изнанка и лицо... С. 124.

деревьев – внезапно утрачивают иллюзорный смысл, который мы им приписывали, и вот они уже дальше от нас, чем потерянный рай».¹²¹ Этот мир ускользает от нас, он становится самим собой. Человек выступает в своем абсолютном одиночестве и конечности. «В этой плотности и этой чуждости мира обнаруживает себя абсурд». Если вселенная лишается иллюзий, то человек чувствует себя в ней посторонним, чужим. Он лишен воспоминаний и надежд. Таким образом, разрыв между человеком и его жизнью и есть, согласно Камю, подлинное ощущение абсурда.

С проблемой абсурда связана проблема самоубийства. Никто не имеет опыта смерти, поскольку опыт есть то, что лично испытано и осознано. Источником ужаса является, согласно философу, математическая непреложность события смерти. Простота и бесповоротность произошедшего и дают содержание чувству абсурда. В смертельном свете этой судьбы и проступает ее бесполезность. Глубинное желание разума даже при самых изощренных его операциях смыкается с бессознательным чувством человека перед Вселенной – потребностью сделать ее близкой себе, жаждой ясности. Понять мир, согласно Камю, означает для человека свести его к человеческому, отметить своей печатью. Если бы человек узнал, что Вселенная тоже может любить и страдать, он бы чувствовал себя примиренным с судьбой. Тоска по единству, жажда абсолюта выражают сущностное движение человеческой драмы. Камю уточняет и подчеркивает вновь и вновь, что абсурден не мир, «сам по себе этот мир неразумен – вот все, что можно сказать о нем. Абсурдно столкновение этой иррациональности с отчаянной жаждой ясности, зов которой раздается в глубинах человеческой души». Человек не может примирить две уверенности – жажду абсолюта и несводимость мира к рациональному и разумному принципу. Человека заставляют признать свою вину, он же чувствует себя невиновным и задается вопросом: возможно ли жить без зова свыше. Жизнь будет прожита тем лучше, чем полнее в ней будет отсутствовать смысл, если человек всецело принимает свою судьбу. Но судьба абсурдна, поэтому чтобы пережить ее испытания, необходимо поддерживать выявленный сознанием абсурд. Жить означает поддерживать жизнь абсурда, что значит не отворачиваться от абсурда, не давать ему умереть. Отсюда бунт, которым человек удостоверяет самому себе свое постоянное присутствие. «Бунт есть убежденность в давящем гнёте судьбы за вычетом смирения, которое должно было бы этой убежденности сопутствовать». Опыт самоубийства отстоит от абсурда. Самоубийство вовсе не является следствием бунта. «Самоубийство, как и прыжок, – это полнейшее принятие сущего. Все исчерпано до конца, человек возвращается к сути своей судьбы. Он прозревает свое будущее, свое единственное и трагическое будущее, – и устремляется ему навстречу. На свой лад самоубийство служит абсурду разрешением», чем увлекает абсурд к смерти, но, чтобы сохранить себя, он не может позволить себе разрешения. Он избегает самоубийства в той мере, в какой он одновременно и осознание

¹²¹ Там же. С. 118.

смерти, и ее неприятие. Бунт придает жизни ценность. «Дисциплина, которую дух предписывает себе, всецело им самим выкованная воля, поединок лицом к лицу – во всем этом есть мощь и самобытность». Сознание и бунт, согласно Камю, – оба эти вида неприятия действительности противоположны отречению. Суть дела в том, чтобы умереть непримиримым, а не по собственной воле. Согласно Камю, самоубийство – это самоуничтожение. Абсурд своим сознанием и бунтом свидетельствует о своей единственной правде – вызове.

С проблемой абсурда связана и проблема свободы. У Камю не вызывает интерес проблема метафизической свободы. Он говорит о свободе человека, его внутренней свободе. «Меня не интересует, свободен ли человек. Мне доступен лишь опыт моей собственной свободы. ... Единственная ведомая мне свобода – это свобода мысли и действия. Абсурд сводит к нулю все мои шансы на вечную свободу, зато возвращает мне свободу поступков и на нее воодушевляет. Лишение надежды и будущего означает рост готовности человека к действию», – утверждает философ. Причина внутренней свободы в утверждении абсурда: завтрашнего дня нет. Участие человека ограничено, потому свобода имеет смысл только в рамках своей участи. Камю подчеркивает, что важно не прожить как можно лучше, а пережить как можно больше, поскольку нравственность человека, его шкала ценностей получают свой смысл лишь благодаря количеству и разнообразию опыта, который ему довелось накопить. Количество опыта зависит от нас самих. Пережить как можно больше означает прочувствовать свою жизнь, свой бунт, свою свободу. Единственно возможная свобода есть свобода по отношению к смерти. Истинно свободный человек – тот, кто, принимая смерть как таковую, принимает при этом и ее последствия, то есть переоценку всех традиционных жизненных ценностей. Идеал человека абсурда, согласно Камю, – это настоящий момент и непрерывное следование настоящим моментам перед постоянно бодрствующей душой. Как пишет философ, «Я извлекаю из абсурда три следствия – мой бунт, мою свободу, мою страсть».¹²²

Проблему человека и смысла его жизни Камю поднимает и в своем эссе «Бунтующий человек», целью которого, по признанию автора, является желание «осмыслить реальность логического преступления, характерного для нашего времени, и тщательно изучить способы его оправдания». Камю указывает на то, что в новые времена «злой умысел рядится в одеяния невинности, по странному извращению, характерному для нашей эпохи, именно невинность вынуждена оправдываться». Философ стремится принять этот необычный вызов, чтобы как можно глубже понять его. Камю ставит проблему: способна ли невинность предпринять усилия, препятствующие убийству? имеем ли мы право убивать ближнего или давать согласие на его убийство? «Перед лицом бунта и убийства мое эссе ставит себе целью продолжить размышления, начальными предметами которых были

¹²² Камю А. Изнанка и лицо... С. 157.

самоубийство и абсурд», – пишет Камю, развивая тему, начатую им в «Мифе о Сизифе». Он констатирует: при извлечении из чувства абсурда правил действия, обнаруживается, что благодаря этому чувству убийство воспринимается безразлично, следовательно, становится допустимым. Вот здесь имеет значение наличие веры человека, смысла его жизни, ценностей, которые он признает. В случае если человек ни во что не верит, не видит смысла жизни, не признает каких-либо ценностей, то все дозволено и ничего не имеет значения. Нет доводов «за», нет доводов «против», и убийцу невозможно ни осудить, ни оправдать. Добродетель или злой умысел становятся делом случая или каприза. Принимая решение не действовать, человек примиряется с убийством, он лишь сокрушается о несовершенстве человеческой природы. Человеческая жизнь становится ставкой в игре. «За неимением высшей ценности, направляющей действие, оно будет ориентировано на непосредственный результат. Если нет ни ложного, ни истинного, ни плохого, ни хорошего, правилом становится его собственная максимальная эффективность, то есть сила. И тогда надо разделять людей не на праведников и грешников, а на господ и рабов. Так что, с какой стороны ни смотреть, дух отрицания и нигилизма отводит убийству почетное место».¹²³ Принимая абсурдную установку, мы должны быть готовы убивать, повинаясь логике, а не совести. Но логику нельзя применить, если поочередно представлять убийство допустимым или недопустимым. Камю приходит к важному выводу: признав убийство этически нейтральным, анализ абсурда приводит к его осуждению. В «Мифе о Сизифе» Камю убеждает, что последним итогом абсурдного рассуждения является отказ от самоубийства и участие в отчаянном противостоянии вопрошающего человека и безмолвной вселенной. «Самоубийство – это бегство от мира или избавление от него». Оно означало бы конец конфронтации человека и мира. Абсурдное же рассуждение видит в самоубийстве отрицание собственных предпосылок. Жизнь является единственным подлинно необходимым благом, благодаря которому и возможна эта конфронтация. Заявить, что жизнь абсурдна, способен только живой, обладающий сознанием человек. Камю задается вопросом: «Каким же образом, не делая значительных уступок интеллектуальному комфорту, сохранить для себя единственное в своем роде преимущество подобного рассуждения?» И дает ответ: «Признав, что жизнь, будучи благом для тебя, является таковой для всех других».¹²⁴ Он утверждает, что невозможно оправдать убийство, если отказываешь в оправдании самоубийству. Ум, усвоивший идею абсурда, безоговорочно допускает возможность рокового убийства, но не принимает убийства рассудочного. Убийство равноценно самоубийству. В определенной мере человек, обрекающий на смерть лишь себя, отрицает все ценности, кроме одной – права на жизнь, которым обладают другие люди. Самоубийца полагает, что он все разрушает и все уносит с собой в небытие, но сама его смерть

¹²³ Там же. С. 244.

¹²⁴ Камю А. Изнанка и лицо... С. 244.

утверждает некую ценность, которая быть может, заслуживает, чтобы ради нее жили. Камю подчеркивает, что самоубийства недостаточно для абсолютного отрицания. Это означало бы абсолютное разрушение, уничтожение и себя, и всего сущего. «Убийство и самоубийство – две стороны одной и той же медали – несчастного сознания, которое мукам ограниченности человеческого удела предпочитает темный восторг, в котором сливаются, уничтожаясь, и земля, и небо».¹²⁵

Камю акцентирует внимание на том, что «абсурд – это жизненный переход, отправная точка, экзистенциальный эквивалент философского сомнения Декарта. Абсурд есть противоречие в самом себе».¹²⁶ В качестве методического сомнения он представляет собой чистую доску, но он способен, обращаясь к собственной сути, направлять нас на новые поиски. В опыте абсурда единственная очевидность, считает Камю, – это бунт. «Бунт порождается осознанием увиденной бессмысленности, осознанием непонятого и несправедливого удела человеческого. ...Цель бунта – преображение».¹²⁷

«Если существует личная судьба, то высшей судьбы не существует, или в крайнем случае существует только одна судьба, которую человек абсурда полагает неизбывной и презренной. В остальном он ощущает себя хозяином своих дней», – пишет Камю в «Мифе о Сизифе». Камю отталкивается от традиции, которая изображала Сизифа героем-богоборцем, противостоящим своей хитроумностью произволу богов. Он представляет Сизифа героем абсурда. Смысл эссе не в том, что Сизиф по воле богов выполняет не имеющую конца, однообразную, изнуряющую своей бессмысленностью работу. Камю описывает состояние своего героя «во время спуска, этой краткой передышке». «В каждое из мгновений после того, как Сизиф покинул вершину и постепенно спускается к обиталищам богов, он возвышается духом над своей судьбой. Он крепче обломка скалы». Именно потому, что «Сизиф, пролетарий богов, бессильный и возмущенный», спускаясь с горы, обладает ясностью ума, которая позволила ему понять всю ничтожность человеческого удела. И ясность ума в час просветления «обеспечивает ему победу». Так же как и Эдип, которого Камю сравнивает с Кириллом Карамазовым, Сизиф нашел «формулу абсурдной победы», он, несмотря на тяжкие страдания, на которые его обрекли боги, ощущает и радость. Он явно произносит эту формулу абсурдной победы – признает, что все хорошо.

Таким образом, в «Мифе о Сизифе» Камю предлагает миф об утверждении самого себя – с максимальной ясностью ума, с пониманием выпавшего удела, человек должен нести бремя жизни, не смиряясь с ним – самоотдача и полнота существования важнее всех вершин, абсурдный человек избирает бунт против богов. Самая высшая ценность и есть прожитая жизнь.

¹²⁵ Там же. С. 245

¹²⁶ Там же. С. 124.

¹²⁷ Там же. С.126.

Порыв к бунту, согласно Камю, коренится одновременно в решительном протесте против любого вмешательства, которое воспринимается как просто нестерпимое, и в смутной убежденности бунтаря в своей доброй воле, а вернее, в его впечатлении, что он «вправе делать то-то и то-то». Бунт может происходить только при наличии подобного чувства правоты. В бунте – полное и произвольное отождествление человека с определенной стороной его собственного существа. Скрытым образом вступает здесь ценностное суждение, которое помогает бунтарю выстоять среди опасностей. Бунтовщик противопоставляет все, что ценно для него, всему, что таковым не является. Не всякая ценность обуславливает бунт, но всякое бунтарское движение предполагает некую ценность. Та часть природы, к которой он требовал уважения, становится ему дороже всего и является высшим благом. Сознание, в котором сочетается «все или ничего», рождается у него вместе с бунтом. В бунте заявлен переход к праву, а вместе с ним и переход от формулы «нужно было бы, чтобы это существовало» к формуле «я хочу, чтобы было так». Бунт, зародившийся в недрах индивидуального, ставит под сомнение само понятие индивида. Если бунтовщик готов погибнуть ради защищаемого им права, то это означает, что он это право ценит выше самого себя. Он действует во имя некой ценности, которая присуща не только ему, но и другим. Анализ бунта, по утверждению Камю, приводит к тому, что человеческая природа действительно существует. Бунтарский порыв не является эгоистическим душевным движением. Восставший требует уважения к себе в той мере, в какой он отождествляет себя с человеческим сообществом. В бунте, как показывает Камю, «выходя за свои пределы, человек сближается с другими, и с этой точки зрения человеческая солидарность является метафизической».¹²⁸

Камю уточняет позитивный аспект ценности, предполагаемый всяким бунтом, сравнив ее с таким чисто негативным понятием, как озлобление в дефиниции Макса Шелера. Мятельный порыв, как считает Камю, есть нечто большее, чем акт протеста. Озлобление определено Шелером как самоотравление, как губительная секреция затянувшегося бессилия, происходящая в закрытом сосуде. Бунт, согласно Камю, взламывает бытие и помогает выйти за его пределы. Если, как подчеркивает Шелер, озлобление имеет пассивный характер, то источником бунта, по Камю, является переизбыток энергии и жажда деятельности. В озлобленности речь идет о том, чтобы стать иным, чем ты являешься. «Бунтующий человек, напротив, в своем первом порыве протестует против посягательства на себя такового, каков он есть. Он борется за целостность своей личности. Он стремится поначалу не столько одержать верх, сколько заставить себя уважать». Если озлобленность «упивается муками, которые она хотела бы причинить своему объекту», то бунтарь «принципиально ограничивается протестом против унижений, не желая их никому другому, и готов претерпеть боль, но только не допустить

¹²⁸ Камю А. Изнанка и лицо... С. 130.

ничего оскорбительного для личности».¹²⁹ Поэтому Камю считает неправомерным то, что Шелер полностью отождествляет бунтарский дух и озлобление.

В бунтарском движении, как указывает Камю, некий абстрактный идеал избирается не по причине душевной бедности и не с целью бесплодного протеста. Необходимо видеть в человеке то, что не сведешь к идее, тот его душевный жар, который предназначен для существования и ни для чего иного. Камю считает, что бунт полностью преодолевает озлобленность: «я всячески настаиваю на страстном созидательном порыве бунта, который отличает его от озлобленности, – пишет он. – По своей видимости негативный, поскольку ничего не создает, бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться».¹³⁰

В обществе, как подчеркивает Камю, бунтарский дух может возникнуть только в тех социальных группах, где теоретическое равенство скрывает огромные фактические неравенства. В сакрализованном мире нет проблемы бунта, как нет вообще реальных проблем, поскольку все ответы даны раз и навсегда. Место метафизики занимает миф. Но человек, утверждает философ, есть вопрошание и бунт – пока он не вошел в сферу священного и тогда, когда он вышел из нее, хотя вопрошает и бунтует ради того, чтобы войти туда или выйти оттуда. Человек бунтующий есть человек, живущий до или после священного, требующий человеческого порядка, при котором и ответы будут человеческими, т.е. разумно сформулированными. Для человеческого духа доступны только два универсума – универсум священного и универсум бунта. Бунт, являющийся нашей исторической реальностью, от которой надо не бежать, а найти в ней наши ценности, – это одно из существенных измерений человека. Для того чтобы жить, по утверждению Камю, человек должен бунтовать, но его бунт обязан уважать границы, открытые бунтарем в самом себе, границы, за которыми люди, объединившись, начинают свое подлинное бытие. Здесь важной является мысль о первоначальном благородстве, ради которого и состоялся бунт. Если в области абсурда страдание индивидуально, то в бунтарском порыве оно приобретает характер коллективного существования, становится общим начинанием. Первое движение ума, скованного отчужденностью, заключается в том, что он разделяет эту отчужденность со всеми людьми, и в том, что человеческая реальность страдает в своей целостности от обособленности, отчужденности по отношению к самой себе и к миру. Зло, испытанное одним человеком, становится чумой, заразившей всех.

Метафизический бунт – это восстание человека против своего удела и против всего мироздания. Он оспаривает конечные цели человека и вселенной. Чтобы быть понятным, каждый должен признавать общую ценность, поскольку без этого в мире будут царить произвол и преступление. Бунтарский порыв, как

¹²⁹ Камю А. Изнанка и лицо... С. 130.

¹³⁰ Там же. С.132.

указывает Камю, возникает у человека как требование ясности и единства. «Самый заурядный бунт парадоксальным образом выражает стремление к порядку».¹³¹ Протестуя против незавершенности человеческих устремлений, обусловленной смертью, и против разрозненности людей, объясняющейся злом, метафизический бунт является мотивированным требованием блаженного единства, антипода страданий жизни и страха смерти. Но тут Камю предостерегает от того, чтобы бунтом не были забыты первоначальное благородство и то, во имя чего он заявил о себе. Не находя в мире справедливости, порядка и единства, бунтарь вынужден созидать их сам, что не обходится «без ужасающих последствий, лишь немногие из которых мы осознаем». «Но эти последствия не обусловлены бунтом, как таковым, или, по крайней мере, они проявляются только тогда, когда бунт забывает о своих истоках, устает от мучительного напряжения между «да» и «нет» и наконец предается либо всеобщему отрицанию, либо тотальному подчинению».¹³²

«Во всяком бунте кроется метафизическое требование единства, невозможность его достижения и потребность в созидании заменяющей его вселенной, – пишет Камю в главе «Бунт и искусство».¹³³ С этой точки зрения бунт – созидатель вселенной. Как отмечает мыслитель, это является и определением искусства. Творчество – это тяга к единению и в то же время отрицание мира. Но оно отрицает мир за то, чего ему недостает, во имя того, чем бы он хотя бы иногда являлся. Бунт предстает здесь по ту сторону истории, в чистом состоянии, в своей первоизданной сложности. Поэтому искусство может окончательно прояснить для нас смысл бунта. Требование бунта может считаться эстетическим. Искусство осуществляет примирение частного со всеобщим. В искусстве кроме отказа есть еще утверждение: что действие в нем может быть уравновешенно созерцанием, несправедливость – красотой. Чтобы творить красоту, человек должен отрицать действительность и в то же время восхищаться некоторыми ее сторонами. Искусство спорит с действительностью, но не избегает ее. Искусство приобщает нас к истокам бунта в той мере, в какой оно наделяет формой ценности, неуловимые в потоке вечного становления.

Абсурдная борьба, которую постоянно ведет человек, представляет собой игру, являющуюся преимущественно искусством. В абсурдном мире произведения искусства – это уникальный шанс поддерживать свое сознание на соответствующем уровне и в соответствующей форме. Оно дает возможность человеку фиксировать свои приключения в этом мире. «Творить – это значит жить дважды», – утверждает Камю. Когда человек творит, он выражает то, что в нем заложено. В творчестве человек встречается с самим собой, со своими собственными истинами. «Творчество – это мим», как пишет Камю, но мим под маской абсурда. Абсурдный человек не ставит своей целью объяснить

¹³¹ Камю А. Изнанка и лицо... С. 135.

¹³² Там же. С.137.

¹³³ Там же. С. 317.

действительность. Решить какие-то реальные проблемы. Творчество состоит для него в испытании самого себя и в описании того, что он видит и переживает. «Описывать – таково последнее стремление абсурдной мысли». Описывать духовное состояние абсурдного человека с помощью абсурдных проблем. В этом случае искусство будет означать одновременно и смерть опыта и его многократное умножение. В абсурдном искусстве абсурдный человек находит и поле своей деятельности, и сферу приложения своих сил, и область своего собственного «распредмечивания», и, следовательно, объект и субъект своей собственной свободы. Самой важной характеристикой абсурдного произведения является его человеческое, гуманистическое содержание. Произведение искусства – концентрированное обобщение и выражение человеческого опыта. Абсурдное произведение воплощает интеллектуальную драму... «Подлинное произведение искусства предстает всегда в человеческом измерении».

Таким образом, Камю выступает против «искусства для искусства». Он призывает в искусстве, как и в политике, не отдавать человека на откуп абстракциям прогресса, утопии, истории.

Камю ставит в своем творчестве проблему абсурдности существования и смысла человеческой жизни, что является проблемой самого человека. Он предлагает путь разрешения этой проблемы: нужно научиться жить в этом мире. Камю ищет способы уйти от абсурда в жизнь. Мир абсурден, но он прекрасен. Согласно Камю, оправдание абсурдного мира может быть только эстетическим. Сам по себе мир не обладает смыслом. Но мы вносим в него смысл. Нужно стремиться переделать не мир, а самого себя. «Вопрос воли = доводить абсурд до конца = я способен на... Следовательно, воспринимать ход игры трагически, а ее результат (который, пожалуй, безличен) космически. ... Совершенствовать игру завоеванием самого себя – зная, что это абсурдно», – читаем в «Записных книжках Камю. Камю не признает ничего «сверхчеловеческого», кроме прекрасной природы, сливаясь с которой человек может ощутить гармонию единства. Мы должны слиться с миром, тогда и мы, и мир приобретаем свое высшее назначение. Камю пишет: «...важно быть человеческим, простым. ... важно быть самим собой, это включает в себя и человечность, и простоту. А когда я становлюсь самим собой, когда я становлюсь чист и прозрачен, как не тогда, когда я сливаюсь с миром? ...В жизни каждая минута таит в себе чудо и вечную юность».

Можно продолжить размышления Камю и добавить: жизнь стоит того, что быть прожитой, поскольку задача каждого человека – осветить свою жизнь смыслом. Смысл жизни в том, чтобы быть человеческим, знать цену жизни и смерти, любить ближнего. Камю отрицает самоубийство. «Да, самоубийство – это простой способ уйти от абсурда. Но ведь мы живем, зная, что все жизненные усилия заканчиваются скорее рано, чем поздно», – пишет он в романе «Посторонний». Отрицая самоубийство, он приравнивает его к убийству. Здесь важным является рассуждение об отношении к убийству: осуждается оно или оправдано. Камю приводит к позиции активного гуманизма:

я не только не делаю этого сам, но не позволяю это делать другим. Смысл жизни не в ее отрицании и не в бегстве от действительности. Смысл в бунте, который не разрушает, его сила в преображении, в преображении себя и жизни. Это творчество, созидающее прекрасное. Человек всегда должен пребывать в творческом порыве. Создавая ценности этого мира, он сам готовит себе бессмертие, а не уповает на волю небес. «Тайна моего мира: вообразить Бога без человеческого бессмертия, – читаем мы в «Записных книжках» Камю. – В тот день, когда выяснится, на что способен человек, встанет вопрос о Боге. Но не раньше, ни в коем случае не раньше того дня, когда возможность будет исчерпана до конца. Великие деяния преследуют единственную цель – умножить творческие силы человека. Но прежде всего нужно научиться владеть собой».

Таким образом, Камю обращается к «теперь» человека, а не к бесконечно отдаленному времени реализации цели, в поисках меры добра и зла. Все его рассуждения касаются настоящего момента в жизни человека, к существованию человеческого отношения к миру. «Настоящий момент и непрерывное следование настоящих моментов перед постоянно бодрствующей душой – вот идеал человека абсурда». Абсурд, как отмечает Камю, связан с ностальгией, тоской по потерянному раю. Без нее нет и абсурда. Из наличия этой ностальгии нам не вывести самого потерянного рая. Требование ясности видения означает честность перед самим собой, отсутствие всяких уловок, отказ от примирения, верность непосредственному опыту, в который нельзя ничего привносить сверх данного. Камю считает необходимым «восстановить нравственность с помощью «ты». Я не верю в существование иного мира, где мы должны «дать отчет». Но в этом мире мы обязаны дать отчет – всем, кого мы любим», – пишет он в «Записных книжках». – «Я силюсь довести свое присутствие в себе самом до конца, сохранить его во всей моей многоликой жизни. ... Главное – не поддаваться, не соглашаться, не предавать. Все мое присутствие помогает мне в этом, и в точке, куда оно несет меня, я обретаю мою любовь, а вместе с нею – неистовую страсть жить, которая составляет смысл моего существования». «Я счастлив в этом мире, ибо царство мое от мира сего», – заявляет Камю. И в этом заявлении мы слышим утверждение жизни и любовь к ней.

Экзистенциализм – сложное и противоречивое явление духовной жизни, которое не поддается однозначной оценке. Многие идеи его представителей вошли в золотой фонд философской и вообще духовной культуры человечества.

Экзистенциализм не просто «восстанавливает» в правах проблему бытия, возвращаясь тем самым к метафизике: он трансформирует проблему бытия и проблему смысла вопросов о бытии, т.е. переносит центр тяжести метафизической проблематики с объекта на субъект – поскольку только субъект и является «генератором» смыслов. Проблематика экзистенциализма обнаруживает немало связей с непосредственно предшествовавшей философской проблематикой и философским решением. Но в экзистенциализме впервые поднимается с такой остротой проблема

человеческого существования, в чем заслуга мыслителей этого философского направления.

Человек у Кьеркегора, утрачивая Бога и обретая смысл, берет на себя ответственность за то, чтобы быть и оставаться человеком во всех ситуациях и во всех отношениях. Этот мотив будет пронизывать философские концепции многих мыслителей XX века. Развивая феноменологию греха, Кьеркегор приходит к выводу, что желание человека быть самим собой порождает бунт: отчаяние порождает бунт. А бунт выражает отчаяние. Именно религиозное отчаяние способно вызвать работу человеческого духа, вырвать из абсурда и бессмысленности существования. Религиозное отчаяние, согласно Кьеркегору, – это возможность прорыва к Богу. Абсурд имеет смысл только тогда, когда человек предстает перед Богом. Моральная ответственность связывает внутреннюю сущность и поведение личности, чему способствует мужественное отчаяние – желание быть самим собой.

Хайдеггер, рассматривая историчность бытия, приходит к выводу, что она складывается из смертности, вины, совести, свободы, конечности. Предпосылочность бытия, добавленная к этому списку, образует судьбу, т.е. собственную историчность личности, состоящую из повторений экзистенциальных ситуаций (ситуаций, вынуждающих «решаться»), в которых делается свободный выбор. Делая выбор и решаясь, человек выбирает свое будущее, которое оказывается ведущим модусом историчности. И поскольку человек конечен, то скрытым основанием историчности Dasein является смертность человека. Судьба и история человека осуществляется и познается на конкретном материале случившегося: дел, удач, неудач, замыслов и т.д. Три наиболее важных аспекта истории – монументалистский, антикваристский, критический – выражают историчность человеческого бытия. Поскольку «Я» ощущает себя включенным в этот чуждый мир – оно испытывает экзистенциальный страх, являющийся модусом «находимости». Противоположностью страха является «понимание», состоящее в освоении того, что окружает, в качестве собственных возможностей; в «в-мире-сущее» становится «сподручным», «пригодным», «подходящим», «сносным». Dasein таким образом «забрасывает» себя в мир, делая его «прозрачным»; незнание предстает как «непрозрачность» мира. Итог понимания – изложение и его особый модус, «сказывание», обладающее тремя значениями: указание, предикация, сообщение. Все это – освоение «в-мире-бытия» и одновременное «самоизложение» Dasein с помощью значений, которыми обладают слова языка. Язык есть дом бытия, как утверждает Хайдеггер, поскольку в языке человеческая личность проявляется («выставляет» себя), осуществляется, строится, осознает самого себя и осваивает мир. Поэтому язык – ключ к проникновению в мир человека в его своеобразии. Хайдеггер считает проблему языка не только лингвистической, но прежде всего антропологической и герменевтической.

Опираясь на размышления Кьеркегора об отчаянии и абсурде, как неизменных факторах и категориях, приводящих человека к истинной вере,

Камю развивает категории абсурдного человека, абсурдного сознания, абсурдного творчества, чтобы поднять уровень человеческого сознания до понимания проблем современной жизни и современной культуры. Камю переносит центр тяжести с религии и религиозной веры Кьеркегора на категорию красоты и прекрасного, которая обуславливает и определяет и жизнь, и веру, и сознание человека ибо, по его убеждению, без красоты нет и не может быть ни истины, ни добра, ни справедливости, ни свободы.

Кьеркегоровский пафос в отношении рыцаря веры Авраама Камю переносит на современного человека, который должен пройти все стадии духовного становления человека и человечества (Сизиф, Прометей), пока его сознание не станет совершенно ясным и просветленным. Вот тогда-то на человека нисходит «благодать», но не божественная, а собственно человеческая: человеком становится человеком, личностью. Он осознает себя и окружающий его мир во всей его неприглядности и жестокости. Но он уже человек и никогда не согласится быть рабом. Ему уже ведомы высшие человеческие ценности, а переход от абсурдной жизни и сознания к ценностям таит в себе осознание своего права на жизнь, свободу и красоту. Дремавшие в человеке творческие силы выливаются в бунт, в восстание против существующего мира, его изъянов и пороков – бунтующий человек творчески решает преобразовать себя и мир, создавать их в своем творчестве, чтобы стать свободным и вернуть в мир красоту и все, что с ней связано.

Кьеркегор, Хайдеггер и Камю обращаются к проблеме человека, который должен сделать свой нравственный выбор, от которого зависит его жизнь и жизнь окружающих его людей. Человек должен сделать свой выбор здесь и сейчас, зная, что он конечен. Абсурдность существования связана со смертью. Смерть является напоминанием о том, что существование не может быть отложено. И еще есть время. Время для жизни. Если человек встретился со своей собственной смертью и осознал жизнь как «возможность возможности» (Кьеркегор), и узнал смерть как «невозможность дальнейшей возможности» (Хайдеггер), – то этот человек знает, что пока он жив, он обладает возможностью изменить всю свою жизнь до того, как наступит конец – но только до того. Выбор человека, как утверждает Камю, делает его хозяином своих дней.

Философы-экзистенциалисты верят в человека, его возможности, его призвание и творческие силы. Мыслители XX века утверждают нравственные кодексы, которые являются общезначимыми, поскольку созданные как универсальные, абсолютные, общечеловеческие, они рассчитаны на все времена и всех людей. Пути человека неисповедимы, как подчеркивали философы, человек в себе самом несет свой суд, свое рождение как личности и свою судьбу.

1.6. РОНАЛЬД РЕЙГАН В ПРОТИВОСТОЯНИИ ВОСТОК-ЗАПАД: «ПРАВОФЛАНГОВЫЙ ЭКСТРЕМИСТ» В ДЕКОРАЦИЯХ «ХОЛОДНОЙ ВОЙНЫ»

Если обратиться к представлениям современной культурологии и философии в области аксиологии отдельных культур, то становится очевидным, выражаясь словами доктора филологических наук Г.М. Васильевой, что в западных аксиологических типологиях «ценности, как правило, представляют собой одноуровневую систему», не различаясь по степени значимости.¹³⁴ Даже знаменитая «пирамида потребностей» Абрахама Маслоу,¹³⁵ в конечном счете, может быть сведена к плоской схеме физиологически-материальных запросов, поскольку наивысшая её точка – «самореализация» – это довольно абстрактное понятие, в значительной степени зависящее от трактовки, т.е. точки зрения представителя конкретной культуры.

При этом в отечественной философской мысли, начиная с концепции Русской идеи и заканчивая исследованиями современных отечественных философов, ценности представлены в неизменной *иерархии* с явным *приоритетом духовно-нравственной составляющей*. Этот факт ни в коей мере не умаляет значимости западной культуры и не превозносит культуру отечественную. Просто мы разные и по-разному влияем друг на друга.

Как полагает Г.М. Васильева, опираясь, в том числе, на опыт лингвокультурологических исследований, основные ценностные интенции русской культуры, состоящие в *особой значимости духовно-нравственных идеалов и ценности человеческого единения* (свойственная современным россиянам совестливость, самокритицизм, другоцентричность сознания) «вступают в отчетливый диалог с *прагматической и индивидуалистической* установками американской культуры, восходящими к идеалам и ценностям протестантизма».¹³⁶

Алексис де Токвиль полагал, что в мире есть лишь две по-настоящему великие нации - Россия и Америка. И им, по некоей божественной воле предначертано распоряжаться судьбами половины мира. При этом, выражаясь словами В. Крашенинниковой, «национальная идея американской нации всегда состояла в продвижении свободы и демократии в мире. Изменялись лишь методы её реализации: от пассивного служения образцом до форсированного наложения свободы на другие нации».¹³⁷

В XX столетии национал-мессионизм, чрезвычайно присущий Америке, столкнулся с исконно-русским мессианством, трансформировавшимся под влиянием кардинального цивилизационного сдвига, ставшего следствием

¹³⁴ Васильева Г.М.. «...Ты один мне поддержка и опора...» (Размышления об актуальных задачах лингвокультурологии) // Мир русского слова. 2002. №2.

¹³⁵ Маслоу А. Мотивация и личность. СПб., 1999.

¹³⁶ Васильева Г.М.. «...Ты один мне поддержка и опора...»...

¹³⁷ Крашенинникова В. Россия – Америка: холодная война культур. Как американские ценности преломляют видение России. М., 2007. С. 119.

полосы революционных потрясений, Гражданской войны и смены социально-политического строя.

Противостояние русского «Востока» и европейски-цивилизированного «Запада», правопреемником которого сегодня отчасти ощущают себя США, присутствовало всегда. Его «точкой отсчета» стало принятие Русью христианства не по западному, а по восточному, византийскому образцу. Киевский князь Владимир в конце X века не пожелал подчиниться владычеству Папы Римского и между географическими Западом и Востоком выбрал третий путь. Крушение Константинополя под натиском осман, спустя пять столетий, предопределило самостоятельный путь развития русской культуры: мы оказались НЕ Западом и НЕ Востоком, но некой обширной пограничной территорией, обреченной на вечный поиск самоопределения.

В дальнейшем усиление непокорной России рассматривалось Западом как опасный знак, требовавший немедленного и безусловного противодействия. Как отмечал в своём фундаментальном труде «Россия и Европа» Н.Я. Данилевский, опираясь на исторический опыт взаимоотношений с Западом, накопленный к середине XIX века, «общественное мнение Европы было гораздо враждебнее к России, нежели ее правительственные дипломатические сферы».¹³⁸

Описывая создание европейской идентичности через конструирование русского «Другого», норвежец Ивэр Нойман с позиции рубежа XX-XXI вв. подчёркивает, что Россия выделяется из ряда «Других», создавших Европу (турок и США) тем, что «в течение пятисот лет она всегда воспринималась как *только недавно* прирученная, как *только недавно* цивилизованная», а с эпохи Просвещения – как ученик: то «хороший», то «наученный дурному». То, применительно к XIX в., «двоечник, который должен учиться, но не хочет». То, в XX веке, «лентяй», или, применительно к современности, «способный, но упрямый ученик».¹³⁹

В этом смысле в реалиях XX в. не смена идеологии (или, по крайней мере, не только она) стала причиной конфликта Запада и Востока.¹⁴⁰ Но даже и сама утопичная советская идеология, при всей пугающей жестокости и антигуманизме отдельных аспектов и путей её реализации, буквально излучала непостижимые для Запада высокие духовно-нравственные идеалы.

Для США, вероятно, значимым оказалось и то, что советский коммунистический эксперимент мог оказаться успешнее их собственного, ведь сами «отцы-основатели» США, как отмечает Крашенинникова, ссылаясь на Дж.

¹³⁸ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 46.

¹³⁹ Нойман И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004. С. 153-154.

¹⁴⁰ Под «Востоком» в данной работе мы понимаем СССР-Россию. Европа и США, имевшие в прошлом немало разногласий и даже открытых конфликтов, способны, тем не менее, объединяться против некой внешней, общей для них угрозы. СССР стал «Другим» для формирования существовавшей в рамках «холодной воны» идентичности «Запад».

Мэдисона и Томаса Джефферсона, «рассматривали предприятие как «эксперимент» и не были уверены в осуществимости идеи».¹⁴¹

Внутри США внешняя политика никогда не была «темой дня». Американского обывателя, руководствующегося традиционным прагматизмом, всегда больше интересовало как правительство и Президент, реализуя свою *внутреннюю* политику, оберегают его – обывателя и *избирателя* – личные, экономические интересы. После Второй мировой войны ситуация стала меняться. Нет, не на обывательском уровне, но в среде правящей элиты – несомненно. В противостоянии идеологий Запада и Востока американские лидеры различили новые возможности для трансформации внутривнутриполитической прагматики во внешнеполитический «крестовый поход» против тех, кто не разделяет *истинной* духовно-нравственной ценности – демократии.

Америка, чья национальная культура формировалась на стыке цивилизаций различных континентов и регионов мира, практически незаметно произвела одно из значительнейших заимствований в своей истории: *она облекла западную плоскую шкалу материальных ценностей в исконно-русскую духовно-нравственную оболочку*. Возвышенная риторика советской коммунистической идеологии – именно *советской*, а не марксистской, поскольку многое в ней мы трактовали совершенно по-своему – оказывала колоссальное влияние на самые отдалённые уголки мира. После триумфальной победы СССР над фашизмом многие в мире увидели в советском государстве не только и не столько потенциальную угрозу всемирной большевистской революции. Скорее наоборот. Русские (а ведь именно так по инерции именовали советских граждан по всему миру) стали восприниматься совершенно в ином, светлом и позитивном качестве. СССР из воинствующего «оплота большевизма» превратился в борца за социальную справедливость и гуманизм (как противопоставление фашизму).

Столь радикальные изменения были более всего неприятны и опасны для государства, извлекшего наибольшую экономическую выгоду из итогов Второй мировой войны – США. И, приняв «условия игры», введённые без их участия, американцы использовали против пресловутых «советов» их же оружие – идеологическую риторику. Её роль в действиях американской политической элиты была различна и зависела как от партийной принадлежности лидеров, так и от их личностных особенностей и предпочтений. Демократы были больше озадачены стабилизацией экономики и внутривнутриполитической обстановки, в то время как представители республиканской партии делали выбор в пользу всё возрастающих военных бюджетов, обосновывая их необходимость борьбой за «мир», «гуманизм» и «демократию» на фоне «советской угрозы».

Идеологическая риторика, получившая, по сути, статус новой духовно-нравственной оболочки американской культуры, почти недостижимого по своей виртуозности уровня достигла именно при Рональде Рейгане. Этому, в

¹⁴¹ Крашенинникова В. Россия – Америка... С. 64.

значительной степени способствовали личностные особенности 40-го Президента США, его яростный, воинствующий антикоммунизм, со временем ставший делом всей жизни.

Значимость заявлений первого лица государства трудно переоценить. Как отмечает в своей монографии «Языковая личность государственного служащего» М.Н. Панова, специфика языка политиков именно в том и состоит, что он «оказывает влияние на СМИ, активно тиражирующих его, и, следовательно, во многом определяет дух эпохи, языковую моду и вкус, становится «языком времени».¹⁴²

В западном дискурсе геополитики первой половины 1980-х годов во многом господствовали формулировки официальных заявлений Рональда Рейгана. И поскольку «нельзя изучать человека вне его языка»,¹⁴³ здесь, как нам представляется, логично будет обратиться к речам 40-го Президента США непосредственно.

Придя к власти 20 января 1981 года, Рейган медленно, но верно подбирался к актуализации «советского вопроса». Риторика его предвыборной программы по вопросам внешней политики была – традиционно для республиканской партии – построена на критике антидемократических режимов и революционных движений в странах третьего мира, а также СССР. И если в 1976 г. республиканцы проиграли демократу-Карттеру, то теперь, на фоне провала американской политики в Иране¹⁴⁴ и ввода советских войск в Афганистан в декабре 1979 г., логика рейгановских заявлений была явно более выигрышной.

Известный американский советолог Стивен Коэн утверждает, что ассоциировать агрессивность советофобии исключительно с Рейганом или Республиканской партией несправедливо.¹⁴⁵ Действительно, не только Рейган, его администрация и партия, которую он возглавлял, способствовали обострению американо-советских отношений. Но именно Рейган, по его собственному признанию, «большую часть жизни... произносил речи о коммунистической угрозе», за что нередко получал обвинения в «военном

¹⁴² Панова М.Н. Языковая личность государственного служащего: опыт лингвометодического исследования: Монография. М., 2004. С. 7.

¹⁴³ Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М., 1987. С. 3.

¹⁴⁴ В ходе исламской революции 1978-1979 гг. был свергнут шах Ирана, занимавший свой пост при поддержке ЦРУ с 1953 г. 4 ноября 1979 г. иранские студенты взяли в заложники сотрудников американского посольства в Тегеране, требуя выдачи шаха Мухаммеда Реза Пехлеви, который в тот момент находился в США на лечении. Экономические санкции Карттера не подействовали, и президент отдал приказ о военной операции по освобождению заложников, которая также провалилась. Хомейни удерживал заложников и после того, как президент потерпел поражение на выборах 1980 г. Примечательно, что заложники были освобождены лишь 20 января 1981 в канун инаугурации Рейгана, для чего ему пришлось разморозить иранские вклады и пообещать не вмешиваться во внутренние дела Ирана.

¹⁴⁵ Cohen Stephen F. *Sovieticus: American Perceptions and Soviet Realities (Expanded to Cover The Gorbachev Period)*. N.Y., London: W.W. Norton & Company, 1986. P.20. (Здесь и далее перевод автора – О.Д.)

подстрекательстве» и характеристику «правофлангового экстремиста».¹⁴⁶ Тем не менее, точка зрения С. Коэна вполне отражает логику событий 1981- начала 1982 гг.

В это время американский Президент еще только «прощупывал почву», проверяя насколько опасно использовать на международной политической арене традиционную громкую антисоветскую риторику республиканцев «для внутреннего пользования». Явная первоначальная осторожность Рейгана была, вероятно, связана с тем имиджем, который всё ещё создавал Брежнев и его соратники. В любом случае, при жизни Леонида Ильича Рейган не позволял себе излишне резких, смелых заявлений.

Весной 1982 года в связи с «советским вопросом» в американском календаре знаменательных дат появился День Афганистана¹⁴⁷ и традиция отмечать Афганский Новый год.¹⁴⁸ Ожидая скорой кончины Брежнева, Рейган заявлял, что «бразды правления советским государством переходят к новому поколению лидеров. Оба поколения советских правителей – сегодняшнее и грядущее – должны осознавать, что агрессивная политика получит жесткий отпор Запада. С другой стороны, советские лидеры, которым придется в большей степени заниматься улучшением жизненного уровня населения, чем развитием идей о мировом завоевании, встретят в лице Запада заинтересованного партнера».¹⁴⁹

В речи, адресованной к британским парламентариям в июне 1982 г., Рейган попытался акцентировать внимание аудитории на беспрецедентной значимости исторического момента и той роли, которую Западу предстояло сыграть. Он полагал, что грядущие историки «отметят стойкое самообладание и мирные намерения Запада», укажут, что «именно демократии отказались использовать свою ядерную монополию в 1940-х - начале 1950-х гг. ради увеличения территорий», что «не демократии вторглись в Афганистан, подавляли движение польской «Солидарности», использовали химическое оружие в Юго-Восточной Азии и Афганистане».¹⁵⁰ Будучи убежден, что история учит, по крайней мере, тому, «что самообман при столкновении с нелицеприятными фактами крайне неосмотрителен»,¹⁵¹ Рейган, тем не менее, придерживался традиционной американской логики, по которой реализация санкционированной Богом высокой цели распространения Америкой демократии дает разрешение на все необходимые действия и «заранее снимает грехи за сопутствующий ущерб».¹⁵²

¹⁴⁶ Рейган Рональд. Жизнь по-американски. М., 1992. С. 14.

¹⁴⁷ Reagan R. Proclamation 4908 - Afghanistan Day. March 10, 1982.

¹⁴⁸ Reagan R. Statement on Observance of the Afghan New Year. March 20, 1982.

¹⁴⁹ Reagan R. Address at Commencement Exercises at Eureka College, Eureka, Illinois. May 9, 1982.

¹⁵⁰ Reagan R. Address to Members of the British Parliament. June 8, 1982.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Крашенинникова В. Россия – Америка... С. 155.

На фоне похорон Л.И. Брежнева произошел значительный поворот в риторике американского Президента. В радиообращении к нации Рейган придерживался напористого, почти ультимативного тона. Напоминал об оправданности наращивания военного потенциала США, без которого плодотворные переговоры с «Советами» невозможны и довел до сведения общественности принятое накануне решение стран-участниц НАТО о своеобразном экономическом эмбарго против СССР, направленном на ослабление советской военно-ориентированной экономики через отказ от закупок советского топлива и поисков новых источников энергии. При этом подчёркивалось, что к власти в СССР приходят новые лидеры и «если они будут действовать *разумно* [курсив мой – О.Д.], то встретят готовность к позитивному сотрудничеству со стороны Запада».¹⁵³

Стремясь разглядеть прогнозирувавшийся некоторыми западными советологами «либерализм» нового главы СССР Ю.В. Андропова, Рейган выражал веру в то, что «новые советские лидеры воспользуются возможностями», которые «предложит наступающий [1983-й – О.Д.] год для разрешения афганской проблемы»¹⁵⁴ и причислял себя к политическим оптимистам в вопросе о возможности перемен к лучшему в отношениях с СССР.¹⁵⁵

Когда же, несмотря на все «намёки» Рейгана, ожидавшейся реакции советской стороны не последовало, он перешел в очередное наступление. С 1983 года в США стал отмечаться национальный «День Андрея Сахарова»¹⁵⁶ и «День свободы Прибалтики».¹⁵⁷ И даже история с южнокорейским «Боингом», сбитым 1 сентября 1983 г. советскими силами ПВО, вполне могла быть западной «проверкой на прочность» нового советского лидера, которая провалилась.

Опытного советского дипломата и политического деятеля А.А. Громыко настораживал тот факт, что не Южная Корея, а именно США раздували значительную шумиху в связи с «инцидентом с самолётом». Причём делали это накануне и во время Европейского совещания по безопасности и сотрудничеству в сентябре 1983 г. в Мадриде. Именно поэтому для советской стороны произошедшее было спланированной «преступной акцией США», направленной против СССР.

А.А. Громыко занимали и вопросы отнюдь не частного порядка. Как мог злополучный лайнер отклониться от заданного курса на 500 (!) км? Причем именно в сторону советского воздушного пространства. И лететь там более двух часов, не отвечая на запросы наземных диспетчерских служб слежения и

¹⁵³ Radio Address to the Nation on East-West Trade Relations and the Soviet Pipeline Sanctions. November 13, 1982.

¹⁵⁴ Statement on the Third Anniversary of the Soviet Invasion of Afghanistan. December 26, 1982.

¹⁵⁵ Radio Address to the Nation on United States-Soviet Relations and the Vice President's Trip to Europe. January 8, 1983.

¹⁵⁶ Proclamation 5063 -- National Andrei Sakharov Day. May 18, 1983.

¹⁵⁷ Proclamation 5068 -- Baltic Freedom Day, 1983. June 13, 1983.

не подчиняясь сигналам предупреждения и требованиям о посадке, «полностью соответствующим международному праву» и советским законам.¹⁵⁸

Истинный данного инцидента до сих пор сокрыт под грифами «секретно» нескольких государств – начиная с Южной Кореи и заканчивая США и Японией. Летающий объект¹⁵⁹, значительно отклонившийся от курса и углубившийся в воздушное пространство СССР, был сбит советскими истребителями после безуспешных попыток наладить контакт с его экипажем.

Бывший высокопоставленный сотрудник японской военной разведки Иосиро Танака в своей книге «Правда о полете КАЛ 747» утверждает, что «борт-007»(?!), сбитый советской стороной в ночь с 31 августа на 1 сентября 1983 г., выполнял задание американских спецслужб. Целью американцев было вызвать переполох в системе ПВО СССР и выявить ее засекреченные и обычно «молчавшие» объекты.¹⁶⁰ История с «бортом-007» вполне могла быть спланированным актом,¹⁶¹ направленным на очередную проверку слухов о либерализме Андропова. События же развивались отнюдь не по либеральному сценарию, так как для бывшего председателя КГБ либерализм в условиях жесткого военного противостояния «холодной войны» был равносителен слабости. Реакция Белого Дома не заставила себя долго ждать.

Первая половина сентября прошла для Рейгана в бесконечных, почти ежедневных интервью и радиообращениях к нации.¹⁶² В письме к Тэтчер, датированном 7 сентября 1983 г., Рейган передавал свое отношение к произошедшему набором фраз, выученных за эти дни наизусть: «Варварский акт Советского Союза, приведший к уничтожению гражданского лайнера Корейских Авиалиний и убийству 269 ни в чем не повинных людей, повсеместно поднял бурю негодования. Рад, что заявление Вашего

¹⁵⁸ Громько А.А. Памятное. Кн. 2. М., 1988. С. 242-243.

¹⁵⁹ Для ВВС СССР этот объект идентифицировался как самолет-разведчик, замаскированный под «Боинг». Для США и Южной Кореи это был пассажирский «Боинг», борт № 007 (?!) «Корейских Авиалиний».

¹⁶⁰ Головин В. Правда о полете «Боинга» // Новости разведки и контрразведки. 1997. №19 (100),

¹⁶¹ События в современной внешней политике США показывают, что ради достижения цели можно прибегать к подлогу и лжи – достаточно вспомнить об отчете ЦРУ (ставшего поводом к развязыванию военной интервенции) о наличии в Ираке оружия массового поражения. Аналогичный документ был составлен и британской МИ-6. Лишь через год с лишним после начала военной операции в Ираке стало доподлинно известно, что... оружия Хусейн не производил! Военная экспансия в Ираке, тем не менее, продолжилась.

¹⁶² Remarks to Reporters on the Soviet Attack on a Korean Civilian Airliner. September 2, 1983; Radio Address to the Nation on the Soviet Attack on a Korean Civilian Airliner and on the Observance of Labor Day. September 3, 1983; Address to the Nation on the Soviet Attack on a Korean Civilian Airliner. September 5, 1983; Statement by Deputy Press Secretary Speakes on the Soviet Attack on a Korean Civilian Airliner. September 7, 1983.

правительства демонстрирует, что Вы разделяете мое восприятие преступной сути этого акта, явно не подлежащего оправданию».¹⁶³

10 сентября в очередном обращении к нации Рейган вновь затронет тему «борта-007», обвиняя СССР уже не столько в самом «варварском акте», сколько в том, что «Советы» не сказали своевременно «всей правды». Примечательно, что от разговора о корейском лайнере американский президент перейдет к проблеме качества вещания «Голоса Америки» и «Радио Свободы». Выводы, сделанные Рейганом, поставят под сомнение его тезисы о «советском варварстве», поскольку, неосознанно, он подтвердит техническое превосходство СССР, а значит и советских систем ПВО, *уверенно называвших «борт-007» самолетом-разведчиком*. Мысль Рейгана, которой, вероятно, он пытался запугать американское население и подвести к осознанию необходимости интенсификации гонки вооружений со стороны США, сводилась к следующему: «В вопросах международного радиовещания сегодня мы [американцы – О.Д.] столь же далеки от Советов, как были далеки от космоса в 1957-м, когда Советы запустили спутник».¹⁶⁴

Вплоть до смерти Ю.В. Андропова 9 февраля 1984 г. выступления Рейгана, в которых затрагивался вопрос «Советов», носили негативный характер и сводились к обвинению СССР в невыполнении ранее подписанных договоров по разоружению,¹⁶⁵ или в нежелании СССР садиться за стол переговоров.¹⁶⁶ В то же время, с еще большим, чем прежде, энтузиазмом поднимался вопрос прав человека в СССР¹⁶⁷, и «прибалтийская» тематика.¹⁶⁸

Специфику рейгановской риторики 1984 года предопределила необходимость участия в предвыборной президентской гонке, поэтому уже 16 января Рейган вновь подчеркивал свой оптимизм в вопросе американо-советских отношений, заявляя, что «если советское правительство хочет мира, будет мир».¹⁶⁹ Оптимизм, несомненно, был связан и с информацией о критическом состоянии здоровья Андропова.

15 марта 1984 г. стараниями рейгановской администрации стало «Днем Международной озабоченности судьбой советских евреев».¹⁷⁰ Заявления по афганскому вопросу делались уже и вне «планового», «привычного» времени в марте и декабре, а в совершенно советский «День международной

¹⁶³ Reagan letter to Thatcher (Soviets shoot down Korean airliner) [declassified 27 March 2000]. September 7, 1983.

¹⁶⁴ Radio Address to the Nation on American International Broadcasting. September 10, 1983.

¹⁶⁵ Radio Address to the Nation on Nuclear Weapons. October 29, 1983; Message to the Congress Transmitting a Report and a Fact Sheet on Soviet Noncompliance With Arms Control Agreements. January 23, 1984.

¹⁶⁶ Statement on Soviet Union Withdrawal From the Intermediate-Range Nuclear Force Negotiations. November 23, 1983.

¹⁶⁷ Statement on Soviet Human Rights Policies. October 18, 1983.

¹⁶⁸ Statement on the Establishment of the Baltic States Service of Radio Liberty. November 18, 1983.

¹⁶⁹ Address to the Nation and Other Countries on United States-Soviet Relations. January 16, 1984.

¹⁷⁰ Statement on the International Day of Concern for Soviet Jews. March 15, 1984.

солидарности трудящихся» – 1 мая. Отказ СССР от участия в летних олимпийских играх в Лос-Анджелесе (который, без сомнения, был ответом на аналогичную акцию США во время московской олимпиады 1980 года) был преподнесён Рейганом как попытка «политизировать спортивные соревнования» и «разочаровать многих». Соответствующие заявления совершенно не случайно были сделаны 8 и 9 мая, когда в самом СССР отмечалась очередная годовщина Победы в Великой Отечественной войне.

Последующие выступления Р. Рейгана в 1984 году были призваны продемонстрировать, что США делают все возможное для налаживания переговорного процесса с СССР и убедить американскую нацию в реальности «советской угрозы», обуздать которую может только Рейган.

Первая задача наиболее явно нашла свое отражение в заявлениях Рейгана с конца мая по август 1984-го. Даже отмечая 35-летие образования НАТО, американский Президент вынужден был не превозносить военную мощь и достижения альянса, а говорить о том, что «нет ничего важнее, нежели установление более продуктивных взаимоотношений с Советским Союзом», отмечая, что США «готовы к честным переговорам с СССР, готовы *уступить и не ставить предварительных условий* [курсив мой – О.Д.]».¹⁷¹

Когда же образ Рейгана, буквально «молящего» СССР решиться на переговорный процесс по разоружению, прочно вошел в умы и сердца американцев, тактика президента переменялась на кардинально противоположную. В своих октябрьских выступлениях Рейган стремился подчеркнуть, что любые контакты с СССР необходимо вести с позиции силы, наращивая американский военный потенциал и осознавая всю серьезность советской угрозы. Внимание избирателей, правда, старались не акцентировать на той огромной цене, которую им приходилось платить за подобную политику. Военный бюджет США за первый президентский срок Р. Рейгана вырос со 159 миллиардов долларов в 1981 г. до 305 в 1985 г., причем Президент «предпринимал усилия к его дальнейшему наращиванию».¹⁷²

Таким образом, разыграв «советскую карту», 40-й Президент США был переизбран на второй срок и вернулся на прежние антисоветские пропагандистские позиции. Всё реже, и с меньшим энтузиазмом он высказывался о возможности перемен к лучшему. Опыт сотрудничества с тремя кремлевскими лидерами сформировал и закрепил рейгановское негативное восприятие советской системы и возможных перспектив ее развития.

21 декабря 1984 г. отвечая на вопрос одного из журналистов о том, что американский президент думает «о господине Горбачеве и его критике программы «Звездных войн», Рейган обвинил молодого советского лидера в том, что тот «не понимает, о чем говорит» из-за того «огромного расстояния», с которого высказываются подобные суждения.¹⁷³

¹⁷¹ Remarks on the 35th Anniversary of the North Atlantic Alliance. May 31, 1984.

¹⁷² Дубинин Ю.В. Время перемен. Записки посла в США. М., 2003. С. 31.

¹⁷³ Informal Exchange With Reporters on Foreign and Domestic Issues. December 21, 1984.

Вообще место прежнему оптимизму в вопросе улучшения американско-советских отношений уступило угрюмое неприятие, даже не смотря на то, что к власти в СССР наконец-то пришло поколение тех самых «новых лидеров», которых так ждал Рейган. На пресс-конференции 11 марта 1985 г., 40-й Президент США заявил, что «крайне сложно предсказать что бы то ни было» в отношении М.С. Горбачева, поскольку за ним стоит «дюжина функционеров из Политбюро» и все его действия определяются этой «коллективной» спецификой руководства.¹⁷⁴ Рейган фактически объявлял Горбачева марионеткой, слабым и ничего не решающим политиком.

Такое восприятие сформировалось у Р. Рейгана из опыта взаимодействия с советскими лидерами брежневского периода, когда, по меткому выражению руководителя Центра Европа – США Института Европы РАН О. Гриневского, «Политбюро, прикрываясь немощным Генеральным секретарем, превратилось в большое боярское гнездо, где каждый владел и управлял своей вотчиной».¹⁷⁵ А в вопросах выбора внешнеполитического курса, как сказал в январе 1991 г. маршал Н.В. Огарков, необходимо было благодарить Бога за то, «что при таком боярском правлении случился только Афганистан», поскольку вполне «могли быть и Польша, и Ближний Восток или даже... страшно подумать – ядерная война».¹⁷⁶

В отношении марионеточной роли Горбачева Рейган ошибся, но, тем не менее, уже в апреле 1985 г. нового советского лидера ждала своя «проверка на прочность». Ею стал инцидент с майором Николсоном, застреленным 22 апреля при попытке попасть в Восточный Берлин. Версия советской стороны о человеке, отказавшемся отвечать на вопросы патрульных, и не реагировавшего на предупредительные выстрелы, была «не приемлема» для Запада.¹⁷⁷ И хотя Николсона застрелили пограничники ГДР, Рейган старательно раздувал антисоветскую «бурю всеобщего негодования», больше похожую на бурю в стакане воды.

1 мая 1985 г. Советскому Союзу была инкриминирована «связь» с никарагуанскими повстанцами. Речь шла о поставках оружия в Южную Америку, причем «доказательством» служило заявление ТАСС о визите никарагуанского лидера Д. Ортего в Москву.

Первая встреча Рейгана с Горбачевым произошла в Женеве в ноябре 1985 года. В описании советского политического обозревателя, профессора института США и Канады РАН В. Зорина, этот важный в американско-советских отношениях момент становился неким трагикомичным аспектом биографии американского Президента: «Рейган скорее всего впервые в жизни увидел живого коммуниста... он настороженно, с явной опаской вглядывался в

¹⁷⁴ Remarks and a Question-and-Answer Session With Regional Editors and Broadcasters. March 11, 1985.

¹⁷⁵ Гриневский О. Тайны советской дипломатии. М., 2000. С. 332.

¹⁷⁶ Цит. по: Гриневский О. Тайны советской дипломатии... С. 335.

¹⁷⁷ Statement by Principal Deputy Press Secretary Speakes on the Death of Major Arthur D. Nicholson, Jr., in the German Democratic Republic. April 23, 1985.

советского лидера. Казалось, он хотел даже потрогать его, чтобы убедиться, что под шляпой у Горбачева нет рожек».¹⁷⁸

Возможно, Зорин недооценил актёрский талант Рейгана, который на этой встрече *играл роль* лидера «империи демократии», которого обстоятельства вынудили встречаться с лидером «империи зла»?! В любом случае первый личный контакт Рейгана с новым советским лидером позволил 40-му Президенту США увидеть в М.С. Горбачеве «очень умного человека»,¹⁷⁹ а среди итогов 1985 года назвать не большое, но все же продвижение «к идеалу длительного, глобального мира» и начало диалога с Советским Союзом.¹⁸⁰

Явно наметившиеся перемены в отношениях СССР и США трудно было не заметить, поскольку уже первый день нового, 1986 года, позволил Рейгану реализовать давнюю мечту о телевизионном обращении к народам СССР в обмен на обращение советского лидера к американскому народу.

Характеризуя 40-го Президента США, посол СССР в Вашингтоне Ю.В. Дубинин авторитетно утверждает, что советско-американские отношения «с приходом в Белый дом в 1981 году Р. Рейгана серьезно осложнились». При этом Рейган «отличался яркой индивидуальностью», был человеком «огромных амбиций, неожиданных, масштабных и твердых решений», мечтавшим «оставить заметный след в истории».¹⁸¹

Вторя Ю.В. Дубинину, сотрудник Генконсульства СССР в Сан-Франциско Г.И. Слепенков отмечает в своих «Записках дипломата», что «американская администрация, особенно с приходом к власти республиканца Рейгана, внесла немалую лепту в дело продолжения «холодной войны».¹⁸²

В своем неприятии «советов» Р. Рейган зашел столь далеко, что по свидетельству О. Гриневского, начало 1980-х можно считать «самым опасным периодом холодной войны, даже более опасным, чем Карибский кризис 1962 года. Но об этом до сих пор молчат».¹⁸³ Авторитетное мнение человека, занимавшего в 1962 г. пост *секретаря специальной рабочей группы по тому самому Карибскому кризису*, а в 1983-1991 гг. – посла СССР по особым поручениям – подтверждалось целым рядом событий, притом не только «начала 1980-х», но и второго президентского срока Рейгана. Достаточно вспомнить о вполне обыденном деле Захарова-Данилоффа,¹⁸⁴ раздутого

¹⁷⁸ Зорин В. Неизвестное об известном. М., 2000. С. 176.

¹⁷⁹ Question-and-Answer Session With Students at Fallston High School in Fallston, Maryland. December 4, 1985.

¹⁸⁰ New Year's Message to the People of Japan. December 31, 1985.

¹⁸¹ Дубинин Ю.В. Время перемен... С. 31.

¹⁸² Слепенков Г.И. Долгий путь от Смоленска до Нью-Йорка: Записки дипломата. М., 2003. С. 246.

¹⁸³ «Мы потерпели страшное поражение». Интервью с О. Гриневским // Коммерсант ВЛАСТЬ, № 9 [612], 7 марта 2005. С. 38.

¹⁸⁴ Американский журналист Н. Данилофф был задержан в Москве по обвинению в шпионаже 30 августа 1986 г., через неделю после ареста в Нью-Йорке советского сотрудника секретариата ООН Г.Ф. Захарова (не имевшего дипломатического иммунитета) по обвинению в шпионаже. Ситуация была вполне типична не только для американо-советских

американской стороной до масштабов, сравнимых с событиями вокруг Кубы в 1962 году. Знаковым был и скандал с обнаружением в строящемся американском посольстве в Москве подслушивающей аппаратуры. В последнем случае, как отмечал Ю.В. Дубинин, «настораживало больше то, что американские претензии были сделаны достоянием гласности непосредственно перед встречей в Рейкьявике», что «выглядело как стремление правых сил отменить эту встречу».¹⁸⁵

Дальнейшие события развивались по странному, зачастую даже алогичному сценарию. Чем уступчивее и цивилизованнее вела себя советская сторона в лице М.С. Горбачева, тем агрессивнее и непоследовательнее действовал Рейган.

Настойчиво отмечая пропагандистские антисоветские знаменательные даты в американском календаре, 40-й Президент США до конца своего срока напоминал согражданам и миру о «неприемлемой политике глобального экспансионизма» «Советов».¹⁸⁶ Проблемы советских диссидентов волновали его *даже в условиях политики гласности в СССР*, а борьба за свободу и независимость прибалтийских народов стала одним из серьезнейших факторов в разжигании межнациональных конфликтов внутри СССР.

Причины рейгановского неприятия самого либерального из всех советских лидеров – М.С. Горбачева – крылись не только в идеологических разногласиях. В течение всей своей жизни Рейган был не республиканцем и не демократом. Везде, куда бы ни направляла его судьба – в колледже, в Голливуде, в среде американской политической элиты – он олицетворял, прежде всего, воинствующий антикоммунизм. С этих позиций Горбачев, каким бы не типичным для советской системы он ни был, всегда представлял для Рейгана лишь персонификацию «красной угрозы», за которой лица, характеры и поведенческие особенности не различимы. Политический триумф последнего советского лидера в родной для Рейгана Америке – а ведь «Горби» удостоился не только Нобелевской премии мира, но и был провозглашен с лёгкой руки журнала «Time» человеком десятилетия и получил невиданное признание и поддержку западной общественности – мог послужить одной из причин последующей душевной болезни Рейгана.

отношений. Но администрация Р. Рейгана раздула её до невероятных размеров, поставив по удар переговоры по сокращению вооружений, необходимых не только для двух стран, но и для всего мира. США требовали *выслать Данилоффа на родину без предъявления официальных обвинений*, положившись на заверения Белого дома о том, что никакой шпионской деятельности он не вёл. При этом Захарова американцы безоговорочно собирались судить! После почти месяца напряженных переговоров по официальным и полуофициальным дипломатическим каналам арестованных передали на поруки послам и выслали на родину.

¹⁸⁵ Дубинин Ю.В. Время перемен... С. 122.

¹⁸⁶ Remarks and a Question-and-Answer Session at a Los Angeles World Affairs Council Luncheon in California. April 10, 1987.

Совершенно не случайно неприятие всего советского было вполне типично и для семьи 40-го Президента. Его жене и первой леди США – Нэнси Рейган – в соответствии с дипломатическим протоколом приходилось участвовать в американско-советских переговорах на высшем уровне и, в частности, общаться с Р. М. Горбачевой. Общение это, судя по последующим воспоминаниям, было крайне неприятно американской первой леди, поскольку Раиса Максимовна – доцент и кандидат философских наук – «никогда не переставала... читать лекции». Проблемы далёкого СССР, как и весьма неплохая осведомлённость Р.М. Горбачевой в вопросах истории США и даже знакомство с трудами «отцов-основателей» были для первой леди Америки совершенно чужды. Особенно на фоне необходимости изыскать обоснование для финансирования смены сервиза для официальных приёмов в Белом Доме, или обсуждения прессой её инаугурационного наряда. А ведь Нэнси так надеялась, что её с Раисой общение сведется к разговорам «о личной жизни: о мужьях, детях, о трудностях существования на виду у всех или, наконец, о... надеждах на будущее»!¹⁸⁷

Роль ближайшего окружения Рейгана была весьма значительна. На фоне отсутствия единства мнений внутри рейгановской администрации по «советскому вопросу» и явной острой борьбы по проблемам отношений с Советским Союзом, выбор, который делал сам Рейган, далеко не всегда представлял собой «золотую середину». Зачастую американский Президент руководствовался рекомендациями наиболее радикально настроенных своих советников, нередко принося в жертву советофобии знаковые, поворотные моменты американско-советских отношений.

Примечательно, что, по мнению В. Зорина, именно крайний антикоммунизм и открытая ненависть к СССР «неожиданно для многих сделали голливудского киноактёра средней руки, игравшего неглавные роли в ковбойских боевиках, сначала губернатором Калифорнии, а осенью 1980 года Президентом США».¹⁸⁸

Здесь нелишне заметить, что и на второй срок 75-летнего (!) Рейгана переизбрали во многом по той же причине. Рейган выглядел вполне ещё не плохо на фоне явно вымиравшего советского руководства (на его первый президентский срок пришлось двое похорон в Кремле, где прежде правители были несменяемы десятилетиями!). Зорин, руководствуясь впечатлениями от интервью, которое он брал у 40-го Президента США в 1988 году, полагал, что Рейган «искренне уверовал в мифы, рожденные «холодной войной»».¹⁸⁹

Рейган вообще был склонен к мифологизации. Как точно подметила В. Крашенинникова, не считая американскую политику стимулом к возведению Берлинской стены, администрация Рейгана (как и он сам) «с готовностью взяла

¹⁸⁷ Рейган Н., Новак У. Мой черед: Воспоминания. // Иностранная литература. 1991. № 9. С.203.

¹⁸⁸ Зорин В. Неизвестное об известном... С. 175.

¹⁸⁹ Там же.

на себя ответственность за её разрушение, так же как и за окончание холодной войны и победу над «империей зла». Взяла с удовольствием, хотя оба эти события стали результатом российской перестройки». ¹⁹⁰

Помощь, хотя и своеобразную, в мифологизации образа Р. Рейгана оказала и одна из его явных сторонниц – Маргарит Тэтчер. Корысть в её позиции была совершенно неприкрыта. Она, по её собственному признанию, «уже неоднократно говорила о *своей собственной роли* [курсив мой – О.Д.] в событиях того времени», сводившейся к тому, что «без твёрдой поддержки Великобритании администрации Рейгана вряд ли удалось бы удержать своих союзников на правильном пути». ¹⁹¹

Продолжая логическую цепочку Тэтчер, можно прийти к выводам, прямо противоположным тому, к чему стремилась «железная леди». Ведь выходит, что из всех многочисленных союзников США и Великобритании, среди которых были лидеры большинства стран Западной Европы, отнюдь не обделённые политическим талантом и элементарной адекватностью, не нашлось практически никого, кто счёл бы верным избранный Рейганом путь! Да и сама администрация Рейгана была столь беспомощна, что «без твёрдой поддержки» Тэтчер обойтись никак не могла?!

В близком ключе описывал Рейгана лорд Джеффри Хау – один из соратников М. Тэтчер по консервативной партии, министр финансов (1979-1983 гг.), а затем (в 1983-1989 гг.) министр иностранных дел в её правительстве. Он в ещё большей степени подчеркивал роль Британии в выборе единственно верного пути для всего Запада, возможно – по традиции, оставшейся от прежних имперских времён. В частности Хау вспоминал, что «на саммите Рейгана и Горбачева в Рейкьявике был момент, когда Рейган почти склонился к тому, чтобы отказаться от ядерного оружия. Тэтчер тут же связалась с американцами... Рейгана удалось *вовремя сориентировать* [курсив мой – О.Д.]». ¹⁹²

В обеих интерпретациях 40-й Президент США выглядит не вполне той легендарной, самостоятельной и сильной фигурой, каковой его пытаются представить ярые поклонники. Особенно с учётом характеристик, которые давали ему советские очевидцы тех знаковых событий.

Георгий Корниенко, первый заместитель министра иностранных дел СССР в 1977-1986 гг., успевший лично познакомиться с США (в 1960-1964 гг. он был советником посольства СССР в Вашингтоне), так описал своё видение 40-го американского Президента: «Рейган опирался на сильную с точки зрения интересов США команду. Она отработывала решения, готовила для бесед карточки, которые он зачитывал, *вроде Брежнева на последнем этапе. Через*

¹⁹⁰ Крашенинникова В. Россия-Америка... С. 217.

¹⁹¹ Тэтчер М. Искусство управления государством. Стратегии для меняющегося мира. М., 2003. С. 31.

¹⁹² «СССР фактически исчез еще до своего коллапса». Интервью с Дж. Хау // Коммерсант ВЛАСТЬ, № 18 [621], 9 мая 2005. С. 31.

*полгода после ухода из Белого дома у него официально признали болезнь Альцгеймера. Это не появляется внезапно. Он явно давно был болен, и дело шло к слабоумию [курсив мой – О.Д.]».*¹⁹³

Немаловажной чертой нарисованного Корниенко портрета американского Президента стала деталь, отраженная в воспоминаниях советского посла Дубинина о слуховом аппарате, которым приходилось пользоваться Рейгану.

На Западе вклад Рейгана в мировую историю и в противостояние «холодной войны» оценивается не всегда однозначно. Кроме ярых сторонников республиканцев – которые, как и ушедшая с политической сцены администрация 40-го Президента, готовы превозносить заслуги Рейгана – есть и представители более умеренных взглядов.

К примеру, Билл Клинтон, которому пришлось реанимировать экономику США после «победного» правления республиканцев. В своих мемуарах он иронически отмечает, что Рейгану не довелось выступать перед многотысячной аудиторией с восточной стороны Бранденбургских Ворот – ведь при его правлении ещё стояла Берлинская Стена.¹⁹⁴ Да и рейгановские «звездные войны» не принесли серьезных результатов, так как (даже к концу 1990-х годов!) были все также «технически неосуществимы» и, к тому же, «нарушали договоренности по ПРО».¹⁹⁵

Описывая скандал с М. Левински, который, чуть было, не стоил Клинтону его поста, 42-й Президент США упомянул о статье Роберта Хейли, вышедшей перед голосованием Сената по импичменту Клинтону в «Boston Globe», где излагались подробности рейгановских поставок оружия «Иран-контрас» в 1986-ом. Тогда спикер Сената Тип О'Нил, не смотря на явно совершенное Р. Рейганом преступление, заслуживавшее импичмента, пообещал не заводить дело так далеко, чтобы не заставлять его страну проходить через ещё один «Уотергейт», свидетелем которого ему довелось быть.¹⁹⁶ Сравнивая, таким образом, себя и Рейгана, Клинтон подводил читателя к мысли о том, что они находились в разных весовых категориях. И если скандал с «Иран-контрас» не заслуживал даже голосования Конгресса, то историю с Левински не стоило и обсуждать. В таком подходе, даже с учётом личной заинтересованности Б. Клинтона, явно присутствовало рациональное зерно. Эпоха Рейгана была значительно приукрашена и мифологизирована, и значение её стоило оценивать исходя из совсем иных предпосылок.

В действительности правление Р. Рейгана продемонстрировало миру, что даже в стране с развитой демократической системой лидер государства с крайне радикальными, правозэкстремистскими взглядами чрезвычайно опасен. *Упорными стараниями рейгановской администрации к середине 1980-х годов*

¹⁹³ «Горбачев был готов на все». Интервью с Г. Корниенко // Коммерсант ВЛАСТЬ, № 10 [613], 14 марта 2005. С. 47.

¹⁹⁴ Clinton Bill. My Life: The Presidential Years. – N.Y.: Vintage Books, Random House, Inc., 2004. P. 187-188.

¹⁹⁵ Ibid. P. 378.

¹⁹⁶ Ibid. P. 492.

на международной арене сложилась *столь напряженная обстановка*, что советской стороне достаточно было возвести на кремлёвский «престол» лишь немного более молодого и активного деятеля с *традиционными взглядами*, и мир оказался бы на краю ядерной катастрофы.

Но в истории, в данном случае – к счастью, нет сослагательного наклонения.

ГЛАВА ВТОРАЯ. ЧЕЛОВЕК В РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ И ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ

2.1. ЦИВИЛИЗАЦИЯ И РОССИЯ: ОСОБЕННОСТИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

В последние два десятилетия в отечественной науке получил распространение взгляд, согласно которому современная гуманитаристика находится в состоянии кризиса. Принято считать, что он связан с падением авторитета марксистской методологии. В частности, критика раздается в адрес формационной теории, которая оказалась не в состоянии объяснить все многообразие исторического процесса. За пределами ее внимания остается множество исторических явлений, институтов и сюжетов. Тем не менее, отбрасывать или исключать формационный подход к истории из методологического инструментария ученого преждевременно. Он, например, обеспечивает адекватное понимание объективного аспекта истории.

В то же время современная эпистемологическая ситуация диктует необходимость движения к аналитической междисциплинарной истории, обогащенной теоретическими моделями и исследовательскими методами общественных наук. В результате чего значительно расширяются предмет, проблематика и методы исторического исследования, разрабатываются новые, более эффективные приемы анализа исторических источников.

Сегодняшнее общество однозначно декларирует интерес к новому измерению прошлого, суть которого заключается в переносе центра тяжести исторического исследования на феномен человеческой жизни во всех ее проявлениях. Таким образом, все более четко очерчиваются будущие контуры нового образа истории как исторической антропологии, социально, психологически и культурно ориентированной науки о человеке. В этом случае в структуру исторического познания включается весь спектр человеческих настроений, верований, убеждений, моральных суждений и эмоций. В поисках парадигмы, способной обеспечить подлинно глобальное видение исторического процесса, совмещающей в себя как объективный, так и субъективный аспект человеческой истории, стоит обратиться к понятию «цивилизация».

Здесь на первый план должна выдвигаться познавательная функция этой категории, которую, например, М.А. Барг определял как уровень развития человеческой субъективности, проявляющийся в образе жизни индивидов и способе их общения с природой и друг с другом. Причем этот уровень детерминирован природными основами жизни и ее объективно-историческими предпосылками.¹

В свете жарких дискуссий о новых теоретико-познавательных основах исторического исследования актуализируется переосмысление философских и методологических проблем социо-гуманитарного исследования, ставится

¹ Барг М.А. О категории «цивилизация» // Новая и новейш. ист. 1990. № 5. С. 35.

вопрос о новых формах и способах изучения истории. Выдвигается приоритетная задача такого изучения прошлого, когда в центре научного внимания будет находиться человек. Было отмечено, что познание исторического субъекта должно осуществляться на основе диалога двух культур (изучаемой и изучающей), путем создания гипотетической «модели мира», присущей изучаемой эпохе, а затем проверки ее в процессе интерпретации источников. О.В. Фокина полагает, например, что такой метод представляется достаточно объективным и верифицируемым.²

Изменение методологического инструментария историка ведет и к обновлению категориального аппарата теории познания. Перспективным направлением стало изучение истории ментальности тех или иных эпох, плодотворное изучение которых было начато еще в зарубежной историографии. В повестку дня встал вопрос об изучении «коллективного разума» с помощью категорий социальной психологии, достаточно активное развитие получают историческая антропология, этнология и другие науки о человеке. Потребности объективации научного познания предполагают использование достижений всех смежных наук о человеке, развитие компаративной историографии, акцентирующей общие и особенные тенденции в развитии человечества.

В то время как теория формаций была ориентирована на выявление закономерностей общественного развития через смену способов производства в качестве главного критерия, цивилизационный подход решает совершенно иные познавательные задачи, изучение которых возможно, лишь при обращении к значению самой категории «цивилизация». Она принадлежит к числу понятий научного и обыденного языка, не имеющих сколько-нибудь строгих и однозначных дефиниций. Если попытаться как-то объединить различные ее значения, то получим скорее некий интуитивный образ, чем логически выверенный конструкт.

В самом широком смысле можно сказать, что цивилизация - это целостная развивающаяся общественная система, включающая в себя все социальные и несоциальные компоненты исторического процесса, всю совокупность созданных человеком материальных и духовных объектов. В данное определение, таким образом, вошли все более узкие формулировки, фигурирующие в научной литературе, что позволяет избежать недоразумений и споров.³

Из сказанного видно, что понятие цивилизации тесно связано с понятием культуры. Цивилизация есть социокультурное образование, и этим она отличается от общественно-экономической формации, отражающей систему связей безотносительно к культуре. Поэтому, включая понятие цивилизации в контекст методологического анализа, мы обретаем иной угол зрения на историю по сравнению с формационным подходом. Однако, категория

² Фокина О.В. Некоторые методологические проблемы исторической психологии // Историческое познание: традиции и новации. Ижевск, 1993. Ч. 2. С. 239.

³ Черняк Е.Б. Цивилиография: наука о цивилизации. М., 1996. С. 26-34.

«цивилизация» в подобном значении возникла не сразу, а прошла долгий путь своего становления.

В научной литературе термин «цивилизация» утвердился только в эпоху Просвещения - первоначально в значении противоположном понятию «варварство». «В момент своего начального распространения термин “цивилизация”, - подчеркивал М.А. Барг, - приобрел такое значение в результате «знакомства европейцев с обиходом народов, населявших вновь открытые земли».⁴

В этом смысле цивилизация рассматривалась как перспективный идеал человеческого будущего. Становление ее, с легкой руки шотландского просветителя А. Фергюсона, рассматривалось как закономерный процесс развития промышленности и торговли, накопления богатств, что высвобождало время и возможность для занятий науками и искусствами, для полноценного раскрытия человеческой личности.

В годы Великой Французской революции теория цивилизаций получила дальнейшее развитие в трудах Ж.-А. Кондорсе. Он связал понятие «цивилизация» с «прогрессом», который стал рассматриваться как одно из ее свойств. Высшим же проявлением прогресса цивилизации Ж.-А. Кондорсе считал революцию.

Другой французский просветитель А.-Р. Тюрго выделил три этапа в ходе развития цивилизации. При этом главное внимание он уделил понятию «темп прогресса», который, по мнению мыслителя, нарастал от одного этапа к другому. Таким образом, первоначальные цивилизационные представления настаивали на неуклонном, поступательном движении человечества от низших ступеней своего развития к высшим в неизменном линейном порядке. По удачному выражению И.Н. Ионова, «основанием теории цивилизаций на этом этапе был не научный историзм, а идеология исторического оптимизма».⁵

В первой половине XIX в., стараниями французского историка Ф. Гизо, понятия «цивилизация» и «прогресс» полностью слились, причем последний фактически поглотил собой «цивилизацию», которая стала рассматриваться как измерение человеческого общества. Подобное представление получило особое распространение в рамках позитивистской социологии. Однако в условиях постепенного снижения влияния идей Великой французской революции идея «прогресса» стала себя изживать, уступая место представлению о цивилизации как эволюции. В дальнейшем главной тенденцией развития теории цивилизаций было продолжение ее социологизаторства. Видный английский позитивист Г. Спенсер сделал еще один шаг в сторону от идеи прогресса. Он пришел к выводу, что эволюция общества ограничена во времени. Достигнув равновесия со средой, общество, по мнению ученого, вступает в стадию упадка и разложения. Усилиями Г. Спенсера, Т. Бокля и других историков-

⁴ Барг М.А. О категории «цивилизация»... С. 30.

⁵ Ионов И.Н. Теория цивилизаций: этапы становления и развития // Новая и новейш. ист. 1994. №4-5. С. 35.

позитивистов была поставлена под сомнение идея о бесконечном прогрессе человечества, а, следовательно, и о едином, линейном всемирно-историческом процессе.⁶

Под влиянием взглядов немецких ученых И.Г. Гердера и Г. Рюккерта постепенно начало пробивать себе дорогу представление о множественности локальных цивилизаций – «культурно-исторических организмов». В отечественной науке данные мотивы нашли яркое воплощение в книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». Методологической основой концепции стала переработанная им органическая теория. Определяющими в организме-мире исследователь считал не общие законы дискретного целого, а индивидуальные законы отдельных типов-организмов, которые видоизменяются только в плоскости своего собственного существования по собственным имманентным законам. По аналогии с этой биологической схемой Н.Я. Данилевский обосновал социологическую теорию культурно-исторических типов. Как не существует всеобщего биологического закона, - рассуждал он,- так не может быть единого исторического плана развития.⁷

Серьезный удар представлению о существовании единой мировой цивилизации нанес французский социолог-позитивист Э. Дюркгейм на рубеже XIX-XX вв. Он пришел к выводу, что цивилизация - не более чем отражение процесса разделения труда в обществе. Не отвергая до конца идею «прогресса цивилизации», Э. Дюркгейм дополнил ее концепцией «социальных видов», представлявших, по сути дела, локальные цивилизации.

Грань столетий, однако, совпала по времени с кризисом исторической науки, который характеризовался, прежде всего, расщеплением некогда целостного исторического взгляда на прошлое. Особенно тяжело этот кризис проявился в Германии и России. Видный немецкий ученый того времени Э. Трёльч признавался, что «сегодня мы постоянно слышим о кризисе исторической науки», причем речь, главным образом, идет «о кризисе исторического мышления людей вообще».⁸

Историк А.Е. Пресняков указывал, что в данный период «характерной чертой русской истории была ее эклектичность, сущностная разорванность». Наиболее выразительные формы в отечественной историографии эти черты приобрели в трудах известного историка В.О. Ключевского. По мнению П.Н. Милюкова, его «основной недостаток» «заключался в отсутствии того коренного нерва ученой работы, который дается цельным философским или общественным мировоззрением и которого не может заменить величайшее мастерство схематизации».⁹

⁶ Там же. С. 37-39.

⁷ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995.

⁸ Трёльч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С.10.

⁹ Пресняков А.Е. Первый опыт истории русского самосознания // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1901. Т.VI. Кн. 3. С.

Кризис был вызван падением авторитета господствовавшей прежде позитивистской методологии. XX век вынес позитивизму окончательный приговор. Заимствованные его сторонниками из биологии идеи об эволюционном, органичном, прямолинейном и поступательном развитии человечества рухнули под напором изменившейся действительности. Бесконечная череда войн и революций, неотступный призрачный призрак скорой вселенской катастрофы дискредитировали старую концепцию непрерывного прогресса мировой цивилизации. В сложившихся обстоятельствах человек не просто терял веру в разумный характер общественного развития, он переставал видеть развитие как таковое. Неслучайно, что появление тех или иных теорий цивилизаций в XX в. почти неизменно было связано с опытом поражений и катастроф, вызывалось разочарованием ученых в перспективах развития европейской цивилизации (О. Шпенглер, А.Дж. Тойнби и др.). «Доминирующим в теории цивилизаций XX в. стало представление о цивилизациях как о локальных социокультурных системах, порожденных конкретными условиями деятельности и мировоззрением людей, населяющих данный регион и определенным образом взаимодействующих между собой в масштабах мировой истории», - справедливо отмечал И.Н. Ионов.¹⁰

Несмотря на верховенство идеи «локальных цивилизаций» в гуманитарном знании нашего времени, многозначность и расплывчатость самого понятия «цивилизация» продолжают сохраняться. Так, например, ученые говорят об античной и средневековой, о христианской и мусульманской, о скотоводческой и земледельческой, о европейской, арабской, китайской, о традиционной и индустриальной цивилизациях. При сопоставлении различных цивилизаций оказывается крайне трудным, может быть, вообще невозможным сформулировать единый принцип их существования. Поэтому представляется более вероятным предположить, что каждой цивилизации присущ особый, свой собственный механизм детерминации, свои особенные черты, формирующие специфический национальный характер и менталитет.¹¹

Вооружившись цивилизационной «призмой» поли- и междисциплинарности, попытаемся рассмотреть основные особенности отечественного культурно-исторического процесса, помня при этом о необходимости учета самых различных факторов, влияющих на него.

Так, например, очевидно, что историю той или иной страны невозможно понять, не зная ее географических и природно-климатических условий. Человек, как известно, постоянно должен удовлетворять свои биологические потребности: есть, пить, продлевать свой род и т.д. Для этого ему необходимо

301-317; Милуков П.Н. Источники русской истории и русская историография // Энциклопедический словарь. Издатели Ф.А. Брокгауз, И.А. Эфрон. СПб., 1899. Т. 55. С. 444.

¹⁰ Ионов И.Н. Теория цивилизаций... С. 11.

¹¹ Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? // Вопр. философ. 1991. № 3. С. 29.

адаптироваться к среде обитания и преобразовать ее сообразно своим потребностям. Разные географические регионы предоставляют разные возможности для решения этой задачи. Некоторые из них настолько хорошо подходят для жизни человека, что не создают предпосылок для изменения среды, а значит и для роста потребностей и, в конечном счете, развития. Другие, напротив, настолько неблагоприятны, что препятствуют всяким преобразованиям. Наиболее же быстро развивается население тех территорий, которые расположены на перекрестке географических путей, связывающих разные народы и центры разных цивилизаций. При этом влияние географической среды бывает весьма многообразно. Все сказанное, без сомнения, относится и к России.¹²

Характеризуя русский исторический процесс, историк прошлого С.М. Соловьев отмечал огромное воздействие на него природного и географического ландшафта: «Однообразие природных форм исключает областные привязанности, ведет население к однообразным занятиям; однообразие занятий производит однообразие в обычаях, нравах, верованиях; ... и равнина, как бы ни была обширна ... рано или поздно станет областью одного государства».¹³

Среди основных природных явлений, наиболее влиявшими на русскую историю В.О. Ключевский называл лес, степь и реку. Две первые стихии по своему воздействию на характер русского человека имели двойственные последствия. Они доставляли ему неисчислимую помощь, но приносили и многие бедствия. Не случайно, по выражению историка, «дремучая» тишина леса пугала человека, он ожидал от лесной чащи «неожиданной, непредвидимой опасности» и населял ее «всевозможными страхами» - «лешим одноглазым», «злым духом» и т.п. В тоже время, река являлась «воспитательницей чувства порядка и общественного духа в народе» и с ней не было никакой «двусмысленности, никаких недоразумений» у русского человека.¹⁴

Бескрайним равнинным ландшафтом, наличием больших полноводных рек Русская равнина значительно отличалась от разнообразия видов и резкости очертаний географического облика Западной Европы. Это определяло и изначальную специфику национального менталитета. По мнению Н.А. Бердяева, «пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, устремленность в бесконечность, бесформенность, широта».¹⁵

Скудость почв и суровость климата, короткий цикл сельскохозяйственных работ, необычайно низкий на всем протяжении нашей истории совокупный прибавочный продукт стали влиятельнейшими

¹² Ионов И.Н. Российская цивилизация. IX-начало XX века. М., 1995. С. 9.

¹³ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1993. Кн. 1. Т. 1-2. С. 14-15.

¹⁴ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч. в 9-ти т. М., 1987. Т. 1. С. 82-86.

¹⁵ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 8.

двигателями всего русского исторического процесса, определившими резкие конкретно-исторические различия между Россией и Западной Европой в форме собственности, в системе хозяйствования и в типе государственности.

Поэтому государственность на Руси изначально строилась на патриархальной основе, когда правителю приписывались функции отца большой семьи. Такой тип государства – самодержавие - в законченном виде сложился в Московской Руси на рубеже XV-XVI вв. Он представлял собой совершенно самостоятельную форму организации политической власти, а отнюдь не разновидность или извращение какой-либо другой из известных в мире. Его отличие, например, от восточных деспотий, как верно заметил американский историк Р. Пайпс, заключалось в том, что правящий монарх не ущемлял право собственности своих подданных. Он просто не признавал за ними этого права. Власть на Руси была изначально лишена каких-либо ограничений. Она основывалась на отождествлении прав суверена с правами полного собственника.¹⁶

В течение многих веков Русь находилась на «богатырских заставах», была открытой оборонительной линией между европейскими цивилизациями и кочующими племенами степняков. Эта пограничная позиция явилась фактором решающего воздействия на судьбы страны. По мнению В.О. Ключевского, «наш народ поставлен был судьбою у восточных ворот Европы, на страже ломившейся в них кочевой хищной Азии. Целые века истощал он свои силы, сдерживая этот напор азиатов, одних отбивал, удобряя широкие донские и волжские степи своими и ихними костями, других через дверь христианской церкви вводил в европейское общество ... Так мы очутились в арьергарде Европы, оберегали тыл европейской цивилизации. Но сторожевая служба везде неблагодарна...».¹⁷

Однако, важнейшими причинами, определившими особенности национальной государственности, были не только бедные природно-климатические и невыгодные географические условия страны. Глубокие последствия имело также заимствование христианства у Византии. Православная церковь с ее проповедью смирения и игнорированием аналитического разума превратилась на Руси в ветвь государственной бюрократии, укреплявшей авторитарные тенденции правящей власти, окружавшей ее атмосферой истинно восточного религиозного почитания: Царь - наместник Бога на земле, образ Бога, живая икона.

Немаловажное значение для формирования Русской государственности имело монгольское влияние. Ордынские ханы привили московским правителям особую политическую философию неограниченной власти. Заигрывая с русскими князьями или жестоко карая их, монголы тем самым значительно увеличили отчуждение княжеской власти от народа, еще больше уменьшили ее

¹⁶ Пайпс Р. Россия при старом режиме. М., 1993. С. 39-40.

¹⁷ Пантин И., Плимак Е. Россия XVIII-XX веков. Тип «запоздавшего» исторического развития // Коммунист. 1991. № 11. С. 56-57.

политическую ответственность и приучили подданных к мысли, что власть по самой своей природе незаконна. В том смысле, что власть является высшим и единственным законом. И хотя, по выражению Наполеона, монголы не оставили России ни алгебры, ни Аристотеля, они дали ей нечто большее - незнакомые Западу концепции общественного устройства и административно-политическую систему - ГОСУДАРСТВО, ставшее демиургом русской истории. Вполне естественна, хотя и несколько заострена, мысль известного евразийца П.Н. Савицкого, утверждавшего, что «без “татарщины» не было бы России».¹⁸

С другой стороны, в формировании национального менталитета с особой остротой проявлялся диалектический закон единства и борьбы противоположностей - необычайное переплетение в русском человеке первобытного, природного язычества и полученного от Византии православия, срединное географическое положение Руси между Европой и Азией (Россия - Евразия), но в столь же значительной и даже большей мере - между Скандинавским севером и Византийским югом (Россия - Скандославия). Вполне закономерно, что и в русской культурной традиции сопрягались противоположные стереотипы. При этом скрещивались не просто разные черты, но черты в «едином регистре»: религиозность с крайним безбожием, бескорыстие со скопидомством, гостеприимство с человеконенавистничеством, национальное самооплевывание с шовинизмом, монархическая традиция с анархической, стихия с цивилизацией.¹⁹

Такой тип культуры справедливо характеризуют как бинарный, когда культурные стереотипы оказывались антиномичными, разведенными по разным полюсам.

Поэтому неслучайно, что в русской национальной традиции закрепились не только деспотизм, авторитаризм, но и демократические традиции, общинное самоуправление. Достаточно привести несколько характерных примеров. Договор 945 года между русскими и греками заключается словами «и от всякая княжья и от всех людей Руския земля». Князя часто сходились на княжеские собрания – «снемы». Князь начинал свой день, совещаясь со старшей дружиной – «боярами думающими». Княжеская дума - постоянный совет при князе. Князь не предпринимал дела, «не поведав мужем лепшим думы своея», «не сгадав с мужми своими».²⁰

Подобные традиции сохранялись и в дальнейшем - в эпоху Московского государства. Достаточно сказать, что даже на стадии формирования абсолютистской монархии - в XVII в. - когда полномочия представительных

¹⁸ Савицкий П.Н. Степь и оседлость // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 123.

¹⁹ Лихачев Д.С. Нельзя уйти от самих себя: историческое самосознание и культура России // Новый мир. 1994. № 6. С. 113-114.

²⁰ Там же. С. 115.

институтов непрерывно ограничивались в пользу верховной власти, ростки самоуправления пробивали себе дорогу к жизни.

Красноречивый материал, подтверждающий сказанное, содержит, например, многочисленная сибиреведческая литература. В ней не единожды было показано, что в середине и второй половине XVII в. «в истории бурных отношений между сибирскими воеводами и подвластным им населением объявление «при всем мире» «государева слова и дела» за воеводой не раз являлось кульминационным моментом широких народных движений, когда население «отказывало» воеводе от должности, т.е. не признавало его власти. Центральное правительство во многих подобных ситуациях удовлетворяло требования сельских и посадских мирских организаций, и даже не раз выдавало мирам судные грамоты на воевод. Так было, к примеру, в 1648 г. в Томске, когда восставшие заявили царскому посланцу, что царь волен в своей власти, «а их де всех казнить ты государь, не велишь, а князь Осипу (воеводе О.И. Щербатому) их не ведать».²¹

Разумеется, правительство воспринимало эти выступления как «воровство», но, тем не менее, неугодные населению воеводы неукоснительно заменялись другими. При назначении же новых воевод, им вменялось в обязанность публично объявлять, что «преж сего» воеводы «чинили» многие налоги, продажи и обиды своим «самовольством» и нужды людей не рассматривали, а ныне великий государь велел всех их от обид «беречь накрепко». Таким образом, опора на местные представительные учреждения была важной и неизбежной стороной функционирования всего государственного механизма того времени. После Смуты роль таких учреждений заметно возросла, и деятельность их часто смыкалась с практикой созыва Земских соборов.²²

Подобные действия государственной власти не могли не укреплять убежденности социальных низов в правоте и силе мирской организации, усиливая традиции мирского самоуправления.

Возникшее в конце XV столетия единое государство с самого начала выступало в качестве правопреемника огромной Византийской империи, захваченной к этому времени турецкими завоевателями. К тому же Флорентийская уния 1439 г. между православной и католической церквями фактически привела к превращению Московского государства в единственный мировой центр, по-прежнему хранивший чистоту православия. В результате, на рубеже XV-XVI вв. на Руси формулируется теория «московского империализма» - «Москва - Третий Рим», дополненная «Сказанием о князьях Владимирских» тверского инока Спиридона - Саввы, «Сказанием о Мономаховом венце», «Сказанием о Вавилоне-граде» и др. В этих концепциях

²¹ См., напр.: Покровский Н.Н. Томск. 1648-1649 гг. Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989.

²² Колесникова Е.А. Мирские сходы и городовые советы после Смуты // Проблемы новой и новейшей истории: Сб. ст. к 70-летию В.Г. Тюкавкина. М., 1999. С. 63-70.

со всей яркостью была выражена идея о мессианском предназначении Руси и русского народа. «Третий Рим стоит, а четвертому не быти», - писал старец Псковского Елеазарова монастыря Филофей Василию III. Особую актуальность эти идеи приобрели в середине XVI в. Острота проблемы зависела от того, что Иван Грозный стал первым венчанным, т.е. законным царем. Новоявленному московскому царю естественно было обращать взор к Царьграду, сообразовываться с византийскими политическими концепциями. Из них Русь переняла религиозную трактовку монарших прерогатив.

Обосновывая идею богоустановленности царской власти, эти концепции способствовали сакрализации личности монарха. Сакральные свойства приписывались и самому имени Царь. В этом сказывалось средневековое отождествление знака и заложенного в нем смысла. Царский титул противопоставлялся всем остальным, как имеющий божественную природу. Царь расценивался, как земной Бог, в то время как Бог - это Царь небесный. Устанавливался известный параллелизм Царя и Бога, заданный русскому религиозному сознанию. Царская власть наделялась чертами святости и истины. Ее ценность - безусловна. Она - образ небесной власти и воплощает в себе вечную истину. Ритуалы, которыми она себя окружает, являются подобием небесного порядка. Перед ее лицом отдельный человек выступает как капля, вливающаяся в море. Отдавая себя, он ничего не требует взамен, кроме права себя отдавать.²³

Укреплению культа монарха в народной психологии способствовали и некоторые конкретно-исторические обстоятельства. Патриархальный характер жизни средневекового человека, привязанность его к территориальным и социальным рамкам, отождествление общих взглядов и понятий со своими формировали особый «соборный» тип личности. В такой ситуации для психологической адаптации себя в мире большое значение имел авторитет (культ) старшего - отца, который расценивался как покровитель и защитник семейства. Подобный стереотип переносился и на царя: «Построенная в “Домострое” изоморфная модель: Бог - во всей вселенной, Царь - в государстве, отец - в семье - отражала три степени безусловной врученности человека и копировала религиозную систему отношений на других уровнях», - подчеркивал Ю.М. Лотман. Во взаимоотношениях царя и подданных с одной стороны подразумевалась безусловная и полная отдача себя, а с другой - милость. Царь, следовательно, выступал как «отец» большого семейства, грозный, строгий, но справедливый глава своих «детей» (подданных).²⁴

Царистская психология народных масс служила стабилизации общественно-политической системы традиционного общества. Однако, по справедливому, но доведенному до крайности, мнению исследователя А.М.

²³ Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 202-203.

²⁴ Лотман Ю.М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. 1981. Вып. 513. С. 8.

Панченко, Смутное время в Московском государстве начала XVII века, разрушило эту идиллию: «Рушились средневековые авторитеты, и прежде всего авторитет власти», - подчеркивал ученый.²⁵

Однако гипертрофированность такого подхода видится в том, что он изображает сознание московского населения послесмутной поры практически секуляризованным. Дело же, как представляется, было несколько в ином.

Как известно, XVII столетие - это время, когда начался постепенный переход от традиционного общества к современному. Он сопровождался ломкой привычных стереотипов и ориентаций, появлением значительного количества неадаптантов - людей, потерявших прежнюю социальную привязанность, преследуемых государством. Для них становился характерным рост личностного сознания и, как следствие, девиантное поведение. И если массовая психология выступала гарантом социальной и политической стабильности (толпа - самая стойкая хранительница традиций), то маргинальные личности играли роль дестабилизирующего фактора.

Своеобразной реакцией на происходящие перемены стало рождение феномена русского бунта, несвойственного прежним эпохам. Он выполнял психотерапевтические функции, выступал в качестве катарсиса, когда через выплескивание страстей и эмоций, накопленных в душе человека, но вытесняемых из сознания в повседневной жизни, устранялся «коллективный страх», неуверенность, чувство социальной дисгармонии. Выглядевшие внешне как разрушительная, сметающая все на своем пути стихия, народные бунты XVII-XVIII вв. на деле несли в себе консервативное начало, служили гарантами стабильности традиционной системы, формой протеста против изменений социального и государственного порядка.²⁶

Не следует забывать, что XVII в. ознаменовался ростом эсхатологических настроений - представлений о том, что истинная вера порушилась, и наступает конец света. Центральное место в христианской эсхатологии, как известно, принадлежит Антихристу, который должен явиться в конце времен и возглавить борьбу против Иисуса Христа. Уже с первых десятилетий XVII века в народной среде обсуждались признаки стояния мира накануне светопреставления. Церковные реформы середины XVII в., спровоцировав раскол в Русской православной церкви, усилили подобные настроения. Первые расколоучители излагали теорию «чувственного Антихриста». Антихрист - это определенный человек. Называлось конкретное, реальное лицо, в чьем образе он якобы воплотился. Его видели в патриархе Никоне или царе Алексее

²⁵ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 10.

²⁶ См., напр.: Мауль В.Я. Архетипы русского бунта XVIII столетия // Русский бунт. М., 2007. С. 255-446; Мауль В.Я. Русский бунт как поиск традиционной идентичности (историографические и методологические заметки) // Клио. [СПб]. 2005. № 1 (28). С. 17-25; Мауль В.Я. Русский бунт как форма культурной идентификации переходной эпохи // Вестник Томского государственного университета. 2005. Вып. 289. С. 144-157; Мауль В.Я. Харизма и бунт: психологическая природа народных движений в России XVII-XVIII веков. Томск, 2003.

Михайловиче, или же в образе сразу трех ненавистных для старообрядцев человек - патриархе Никоне, Алексее Михайловиче и Арсении Греке. Позже в сочинениях идеолога «бегунства» Евфимия и его последователей была детально разработана теория «расчлененного Антихриста». Основу концепции составляло учение о Петре I - Антихристе. Согласно этим представлениям, «ряд императоров - антихристов начинался с Петра I, поэтому учение не теряет своей актуальности со смертью главного героя».²⁷

Этими обстоятельствами можно объяснить увеличение в то время процессов по государеву «слову и делу». Рассмотрим несколько примеров, касающихся оскорбления чести и достоинства государя, о котором нередко говорили речи «матерны», такие, что их и в «отписку писать не смеют». Ростовский кирпичник Любим Репкин в марте 1626 г. заявил, «что де он, Любимка, в Ростове не боится никого, да и на Москве де он государю укажет». В 1700 г. в Преображенском приказе слушалось дело крестьянок тульского помещика Данилова. Одна из крестьянок - Ненила - бранила семерых мужчин, в том числе своего мужа, которые добровольно пошли в армию: «Мужа де моего чорт понес, а меня покинул с робяты. Кому их кормить, боярин де месячины не дает». Свидетельница, крестьянка Марина, стала ее успокаивать, говоря, что мужчины ничего плохого не сделали, а пошли служить самому государю. «К чорту де пошли, а не к государю, - закричала вторая крестьянка Анна Полосухина, - у нас де свой государь, кто нас поит да кормит». Обе женщины, также как и ростовский кирпичник, были признаны виновными в оскорблении государя. И таких примеров можно привести достаточно много.²⁸

Своеобразной формой народного монархизма стала и так называемая «игра в царя», достаточно распространенная в XVII, да и в XVIII в.²⁹

Так, в 1666 году рассматривалось дело крестьян помещика Пушкина. Из показаний выяснилось, что крестьяне на масленицу выбрали царем сначала некоего Митьку Демидова, а потом, вместо него, Першку Яковлева, обрушившего на своих подданных «царскую грозу». По его приказу «его ж братья крестьяне били батоги крестьянина - имени его не упомнит - и он де им молился и говорил, что “Государь, пощади”, а на нем Першке в ту пору был кафтан зеленый, через плечо перевязь да на голове девичья лисья шапка. Да навязали вместо знамени на шест фату». Обоим крестьянским «царям» отсекли

²⁷ Дутчак Е.Е. Старообрядческое согласие странников (вторая половина XIX - XX вв.). Дисс. на соиск. уч. ст. к.и.н. Томск, 1994. С. 106-107; Гурьянова Н.С. Старообрядческие сочинения о Петре I-Антихристе // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 139.

²⁸ Панченко А.М. Русская культура... С.11; Голикова Н.Б. Политические процессы при Петре I. М., 1957. С. 74.

²⁹ См., напр.: Мауль В.Я. Пугачевская версия «игры в царя» // Историк и художник. М., 2005. Вып. 2. С. 181-194.

по два пальца правой руки. Вместе с сообщниками их били кнутом и сослали с семьями в Сибирь.³⁰

«Игра в царя», жестоко преследовавшаяся царским правительством, соотносится с народной смеховой культурой, своими истоками уходящей в древние времена, предстает как карнавальное поведение – переряживание.³¹

По мнению Д.С. Лихачева, изнаночный мир играл большую роль в древнерусском смехе. При этом «вывертыванию подвергаются самые “лучшие” объекты - мир богатства, сытости, благочестия, знатности». В то же время, смех - это лучший способ разоблачения. Высмеять - значит опровергнуть, ценности суетного и вещного мира господ представить антиценностями. Знаменательно, что Д.С. Лихачев справедливо считает русского дурака человеком умным, которому подобный имидж необходим, чтобы быть свободным в смехе. В смеховом мире Древней Руси уже достаточно отчетливо проявилось противостояние высокой культуры российской элиты низовой культуре русских простецов. Противостояние, переросшее в пропасть с наступлением эпохи Петра Великого.³²

Переход к индустриальному обществу вызвал оживление культурных, политических и экономических контактов России с Западной Европой. В результате чего правящими кругами была осознана мысль, что русский народ не отстал по своему развитию от других европейских народов, а только «запоздал» на два века, благодаря тем неблагоприятным условиям, которые окружали его со всех сторон до самого Петра. С началом XVIII столетия вследствие объективных обстоятельств в России начался процесс ускоренной модернизации. Исторические теории, утверждавшие в ту эпоху, отстаивали необходимость причисления России к разряду, несомненно, европейских государств. Сам Петр, с легкой руки Лейбница, усвоил применительно к России теорию «круговорота». Выступая на борту спускаемого на воду корабля, Петр так излагал эту теорию перед боярами: «Историки полагают колыбель всех знаний в Греции, откуда (по превратности времен) они ... перешли в Италию, а потом распространились было и по всем европейским землям ... Теперь очередь приходит до нас, если только вы поддержите меня в моих важных предприятиях, будете слушаться без всяких оговорок ... Указанное выше передвижение наук я приравниваю к обращению крови в человеческом теле, и сдаётся мне, что со временем они оставят теперешнее свое местопребывание в Англии, Франции и Германии, продержатся несколько веков у нас, а затем возвратятся в истинное свое отечество - в Грецию».³³

Так начиналась «гонка за лидером». Еще В.О. Ключевский сформулировал закон жизни отсталых народов или государств. Он, по мнению

³⁰ Полосин И.И. «Игра в царя» (Отголоски Смуты в московском быту XVII в.) // Известия Тверского пед. института. Тверь, 1926. Вып. 1. С. 59-63.

³¹ Успенский Б.А. Царь и самозванец... С. 208.

³² Лихачев Д.С. Смех в Древней Руси // Лихачев Д.С. Избр. работы. Л., 1987. Т. 2. С. 343-417.

³³ Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII - первая половина XIX в.). М., 1985. С. 11.

ученого, заключается в том, что «нужда реформ назревает раньше, чем для них созревает общество. Необходимость ускоренного движения вдогонку ведет к перениманию чужого опыта на скорую руку, т.е. поверхностно».³⁴

Как было отмечено в исторической литературе, модернизация осуществлялась под несомненным «цивилизирующим» воздействием первоначально возникшего в Западной Европе центра капиталистического развития. Но на ее ход значительное влияние оказывали и особенности русской истории. Две из них в этом случае можно считать основными - относительная небуржуазность страны и огромная роль государства, сверхцентрализация. В России, как народ, так и слои имущие почти не имели каких-либо независимых от власти объединений или организаций. Отечественные купцы и предприниматели мечтали не о сословных правах и привилегиях. Цель их жизни - быть зачисленными в ряды дворянства. Отсутствовала в стране и интеллигенция, а та, которая формировалась, в массе своей была настроена оппозиционно по отношению к государству. Оставалась опора на дворянство, которое в большей своей части реформ не желало. Поэтому все важнейшие вопросы в России решало активное меньшинство - средоточие властей - Петербург. Это и определило формулу модернизации – «революция сверху».³⁵

В середине XIX в., после смерти Николая I, известный славянофил А.С. Хомяков обратил внимание на любопытную закономерность русской истории - плохие цари сменяются хорошими, и наоборот. В этих словах мыслителя отразилась реальная картина чередования в России реформ и контрреформ, в своей совокупности составляющих цикл модернизации. При этом реформы призваны ослабить государственное закрепощение внутри страны, разбудить задавленную частную инициативу, дать некоторую свободу рыночным отношениям и предпринимательству. Тем самым подспудная социальная дифференциация раскрывается и реализуется в политической дифференциации общества. Негативным следствием этого становятся колебания общественных настроений, политическая нестабильность. Начинается движение к контрреформам.

Необходимо учитывать, что контрреформы - это не реформы со знаком минус. Это своеобразное следствие реформ в том виде, как они были проведены. Одновременно - это способ разрешения общественных противоречий, порожденных реформами. Вместе с тем, контрреформы - это продолжение начавшейся модернизации, но уже другими, жесткими, авторитарными средствами. Таким образом удастся добиться успеха в осуществлении своих целей - цикл модернизации завершается. Однако через какое-то время обнаруживается, что успехи эти недолговечны. И после фазы «застоя» Россия вновь вступает в эпоху реформ, начинается новый цикл.

Характеризуя динамику российской модернизации, можно отметить, что в ходе нее Россия, безусловно, решала свои собственные задачи, но с XVIII в.,

³⁴ Пантин И., Плимак Е. Россия XVIII-XX веков... С. 56-57.

³⁵ См.: Эйдельман Н.Я. Революция сверху в России. М., 1989.

при отсутствии активной внутренней общественной силы, в условиях «гонки за лидером», эти задачи ставила ей стихия капиталистического мирового рынка, а роль преобразующих толчков выполнял внешний фактор.³⁶

Встав в результате реформ Александра II (60-70-е годы XIX в.) на буржуазный путь развития, Россия пошла дорогой, проторенной ведущими индустриальными державами того времени. Однако, как справедливо было отмечено в исследовательской литературе, «то же самое» или «прежнее» уже не является, в сущности, ни тем же самым, ни прежним, ибо существует в иной среде, бывает модифицировано другими условиями, а посему образует благодаря своей конкретно-исторической специфике особые типы привычного развития, те или иные его вариации».³⁷

Ситуация осложнялась тем, что социально-экономические предпосылки развития капитализма в России были выражены слабо, а политические и правовые предпосылки долгое время отсутствовали вообще. Поэтому-то, подчеркивает Л.И. Муравьева, «импульс к формированию буржуазного общества шел не только и не столько изнутри, сколько извне».³⁸

На очередном витке модернизации, вызванный неспособностью к последовательному реформаторству режима Николая II и трагедией Первой мировой войны, произошел революционный разлом 1917 года. Переход власти в руки большевиков, несмотря на их декларативные заявления, не означал, однако, принципиального разрыва с «русской традицией». Более того, действия советского руководства полностью вписывались в контекст имперской политики царской администрации, основывались на тех же принципах - этатизм в политике, экономике и социальной сфере. Не освободился Советский Союз и от влияния конъюнктуры мирового рынка, которая во многом продолжала диктовать развитие общественно-политической и экономической ситуации в СССР.

Циклы модернизации продолжались и продолжают, захватив уже и постсоветскую Россию. Сложился некий порочный круг непрерывного модернизаторства, в пространственно-временном отношении уходящий в бесконечность. Однако идея строительства глобальной общечеловеческой цивилизации, очевидно, представляется изначально скомпрометированной, чреватой утратой последних сохранившихся ценностей богатой национальной русской культуры. И очень опасно по-прежнему не замечать этого очевидного обстоятельства.

³⁶ Пантин В., Лапкин В. Краткий миг российской свободы // Знание-Сила. 1991. № 8. С.1-8.

³⁷ Пантин И., Плимак Е. Россия XVIII-XX веков... С. 58.

³⁸ Муравьева Л.И. Развитие капитализма в России и его особенности // Вопр. ист. КПСС. 1990. № 10. С. 123.

2.2. НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ РАБОТА СТУДЕНТОВ КАК ПУТЬ ИНТЕНСИФИКАЦИИ ПРОЦЕССА САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

Повышение роли человеческого фактора в различных сферах жизни и деятельности общества обуславливает усложнение требований, предъявляемых к уровню профессионализма выпускников высшей школы. Повсеместно наблюдается спрос на высококвалифицированных специалистов, способных творчески решать сложные задачи, прогнозировать и моделировать результаты собственной профессиональной деятельности, искать пути и средства самовыражения и самоутверждения в условиях практической, самостоятельной работы. Многие из разработчиков интересующей нас проблемы отмечают низкий уровень готовности будущих специалистов к творческому выполнению профессиональных функций, нестандартному решению производственных вопросов. Недооценка научного подхода к решению профессиональных задач, не всегда должная готовность к научной работе и владения ее методикой будущими специалистами позволяет прийти к выводу о том, что в подготовке профессиональных кадров все еще не полностью используется потенциал научно-исследовательской деятельности.

Педагогическое наблюдение, изучение процесса и результатов самостоятельной работы студентов и руководства ею в вузе показала следующие результаты. Поскольку развитие науки, рост объема информации, совершенствование законодательства требуют от профессорско-преподавательского состава образовательных учреждений непрерывного совершенствования руководства самостоятельной работой студентов, то возникает необходимость изыскания путей интенсификации данного процесса. Одним из таких путей является вовлечение студентов в научно-исследовательскую работу (НИР).

Научно-исследовательская деятельность студентов (НИДС) является обязательной, органически неотъемлемой частью подготовки специалистов в вузе и входит в число основных задач, решаемых на базе единства учебного и научного процессов.

Научно-исследовательская работа студентов служит формированию их как творческих личностей, способных обоснованно и эффективно решать возникающие теоретические и прикладные проблемы. Учебный процесс в вузе должен представлять собой синтез обучения, воспитания, производственной практики и научно-исследовательской работы. При этом преобразования в системе НИДС должны осуществляться в соответствии с новыми условиями деятельности вузов, базироваться на использовании многолетнего отечественного, а также зарубежного опыта интеграции науки и образования, обучения специалистов, отвечающих требованиям мировых стандартов.

Основной *целью* организации и развития системы научно-исследовательской деятельности студентов является повышение уровня научной подготовки специалистов с высшим профессиональным образованием и выявление талантливой молодежи для последующего обучения и пополнения

педагогических и научных кадров вузов, других учреждений и организаций страны на основе новейших достижений научно-технического прогресса, экономической мысли и культурного развития.

Основными *задачами* организации и развития системы НИРС являются:

- обеспечение интеграции учебных занятий и научно-исследовательской работы студентов;
- создание условий для раскрытия и реализации личностных творческих способностей студенческой молодежи;
- отбор талантливой молодежи, проявившей способности и стремление к научной и педагогической деятельности;
- формирование и развитие у студентов качеств научно-педагогических и научных работников;
- формирование и развитие у будущих специалистов: умения вести научно-обоснованную профессиональную работу на предприятиях и в учреждениях любых организационно-правовых форм;
- подготовка руководителей высокой квалификации - специалистов, имеющих навыки проектной работы, умеющих грамотно разработать и реализовать конкретные научно-практические мероприятия на производстве, обладающих навыками самоуправления;
- развитие научных межвузовских связей как внутри страны, так и со странами ближнего и дальнего зарубежья.

В качестве *основных направлений* организации НИДС можно сформулировать следующее:

- повышение качества учебного процесса за счет совместного участия студентов и преподавателей в выполнении различных НИР;
- участие студентов в проведении прикладных, методических, поисковых и фундаментальных научных исследованиях;
- развитие у студентов способностей к самостоятельным обоснованным суждениям и выводам;
- предоставление студентам возможности в процессе учебы испытать свои силы на различных направлениях современной науки;
- привлечение студентов к рационализаторской работе и изобретательскому творчеству;
- расширение участия студентов в НИР, осуществляемой сверх учебных планов;
- повышение результативности научно-технических мероприятий НИРС;
- содействие образованию и деятельности предпринимательских научно-творческих объединений студентов различных организационно-правовых форм;
- активизация участия преподавательского состава и научных работников вузов в организации и руководстве НИДС.

Основными наиболее действенными организационными *формами* НИДС являются:

- индивидуальные научно-исследовательские работы студентов;

- научно-исследовательские работы студентов под руководством научного руководителя из числа профессорско-преподавательского состава;
- дипломные и курсовые работы с научно-исследовательскими разделами;
- выполнение НИР на практиках;
- подготовка научного реферата на заданную тему;
- студенческие научные кружки и клубы;
- получение студентами патентов и авторских свидетельств;
- привлечение студентов к выполнению научно-исследовательских проектов, финансируемых из различных источников (госбюджет, договоры, гранты и т.д.);
- участие студентов в студенческих научных мероприятиях различного уровня (кафедральные, факультетские, региональные, всероссийские, международные), стимулирующие развитие как системы НИДС, так и творчество каждого студента. К ним относятся: научные семинары, конференции, симпозиумы, конкурсы научных и учебно-исследовательских работ студентов, олимпиады по дисциплинам и специальностям;
- привлечение студентов к различным видам участия в научно-инновационной деятельности.

Комплексная система НИДС должна обеспечивать непрерывное участие студентов в научной работе в течение всего периода обучения. Важным принципом комплексной системы НИДС является преемственность ее методов и форм от курса к курсу, от кафедры к кафедре, от одной учебной дисциплины к другой, от одних видов учебных занятий и заданий к другим.

Ежегодный конкурс студенческих проектов на предоставление грантов является одной из форм финансовой поддержки научной и творческой деятельности. Преподаватели и научные работники вузов, которым по результатам конкурса предоставлен грант на выполнение определенной НИР, могут привлекать к участию в ней с оплатой студентов.

Научно-исследовательская работа студентов завершается обязательным представлением отчета, сообщением на заседании кружка, конференции, написанием курсовой и дипломной работы.

Научно-исследовательские, проектно-конструкторские и творческо-исполнительские работы, успешно выполненные студентами во внеучебное время и отвечающие требованиям учебных программ, могут, быть зачтены в качестве соответствующих лабораторных работ, курсовых, дипломных проектов и прочих заданий.

Как помочь студентам решить проблему осознанности и необходимости научно-исследовательской деятельности, и её положительного влияния на весь учебный процесс. Эта проблема освещается постановкой таких задач, как готовность студентов к научно-исследовательской деятельности. Для этого необходимо, во-первых, раскрыть структуру готовности студентов к научно-исследовательской деятельности, во-вторых, рассмотреть условия формирования готовности студентов к научно-исследовательской деятельности, а также выявить сущность понятия научно-исследовательская

деятельность. Необходимо раскрыть возможности проблемного обучения и его роль в научно-исследовательской работе.

На современном этапе развития системы высшего образования научно-исследовательская деятельность студентов приобретает все большее значение и превращается в один из основных компонентов профессиональной подготовки будущего специалиста. Это, прежде всего, обусловлено, тем, что эффективность последней в значительной степени определяется уровнем сформированности исследовательских знаний, умений, развитием личностных качеств, накоплением опыта творческой исследовательской деятельности. Кроме того, овладение учебными дисциплинами также требует от студентов владения методами научного познания и исследовательскими умениями.

Научно-исследовательская деятельность студентов позволяет наиболее полно проявить индивидуальность, творческие способности, готовность к самореализации личности. Важно отметить, что процесс исследования индивидуален и является ценностью как в образовательном, так и в личностном смысле.

В связи с этим, будущий специалист должен быть готов к осуществлению научно-исследовательской деятельности. В педагогической науке рассматривался вопрос готовности студентов к научно-исследовательской деятельности, однако на современном этапе развития общества необходимо переосмыслить имеющийся педагогический опыт с целью выявления новых, оптимальных путей формирования их готовности к научно-исследовательской деятельности, которые бы эффективно работали в современной социокультурной ситуации.

У большинства студентов представления о научно-исследовательской деятельности достаточно общие и неполные, кроме того, умения, соответствующие научно-исследовательской деятельности, практически отсутствуют или присутствуют фрагментарно. Большинство студентов не осознает социальной и личностной значимости научно-исследовательской деятельности.

Сформировать готовность студентов к научно-исследовательской деятельности можно, если:

- реализуются возможности проблемного обучения, способствующие формированию у студентов познавательного интереса, самостоятельности, творческой активности, стремления овладеть исследовательскими умениями и навыками, составляющими основу научно-исследовательской деятельности;

- обеспечивается формирование мотивации научно-исследовательской деятельности студентов посредством структурирования и целенаправленного отбора учебного материала для создания проблемных ситуаций, организации субъект-субъектных отношений преподавателя и студентов, основанных на принципах взаимного доверия, соучастия, равноправного партнерства, диалога;

- осуществляется активизация научно-исследовательской деятельности студентов на основе создания и разрешения проблемных ситуаций, способствующих «включенности» студентов в активную мыслительную

деятельность, направленную на расширение диапазона знаний о научном исследовании, на развитие логических форм мышления (анализа, синтеза, сравнения, обобщения и др.), приобретение первоначального опыта научно-исследовательской деятельности;

- предусматривается включение студентов в деятельность по овладению исследовательскими умениями и навыками на основе оптимального сочетания традиционного и проблемного обучения.

Научно-исследовательская деятельность студентов - это деятельность, связанная с поиском ответа на творческую, исследовательскую задачу с заранее неизвестным решением. Она включает в себя следующие этапы: постановку проблемы; изучение теории, посвященной данной проблематике; подбор методик исследования и практическое овладение ими; сбор собственного материала, его анализ и обобщение, собственные выводы.

Структура научно-исследовательской деятельности представляет собой совокупность взаимосвязанных и взаимообуславливающих компонентов: мотив - совокупность социально обусловленных и личностных потребностей, направленных на предмет исследования; цель - получение объективно нового знания о реальности и формирование способов действия по овладению этим знанием; объект - выделенный для изучения фрагмент материальной или духовной действительности; предмет - совокупность устанавливаемых свойств объекта; процесс - последовательность действий, протекающих в соответствии с логикой научного исследования; продукт - объективно новое знание о действительности.

Готовность студентов к научно-исследовательской деятельности рассматривается нами как личностное образование, определяющее состояние личности субъекта и включающее мотивационно-ценностное отношение к этой деятельности, систему методологических знаний, исследовательских умений, позволяющих продуктивно их использовать при решении возникающих профессионально-педагогических задач.

На основании согласования структуры готовности и структуры научно-исследовательской деятельности определены следующие компоненты готовности студентов к научно-исследовательской деятельности: *мотивационный*, характеризующийся осознанием значимости знаний о научно-исследовательской деятельности, наличием положительного мотива к занятию научно-исследовательской деятельностью, личностного смысла в научно-исследовательской деятельности, удовлетворенностью собственной научно-исследовательской деятельностью; *ориентационный*, включающий в себя представления о логике и этапах научного познания, структуре научного исследования, этапах научно-исследовательской деятельности, способах получения и обработки результатов; *деятельностный*, определяющийся умениями планировать и реализовывать собственную исследовательскую деятельность, работать с литературой, анализировать, выделять главное, видеть проблему исследования, выявлять противоречия, формулировать гипотезы, осуществлять подбор соответствующих средств (приборы) для проведения

исследования, делать выводы; *рефлексивный*, предполагающий способность к самоанализу, объективной самооценке, самокритике, готовность к преодолению трудностей, выявлению и устранению их причин.

В соответствии с определенными компонентами разработаны одноименные критерии: мотивационный, ориентационный, деятельностный, рефлексивный, а также уровни сформированности готовности студентов к научно-исследовательской деятельности:

1) высокий уровень характеризуется пониманием значимости научно-исследовательской деятельности, интересом к изучаемой дисциплине и научно-исследовательской деятельности, удовлетворенностью от изучения дисциплины и собственной научно-исследовательской деятельности, владением базовыми знаниями относительно изучаемой дисциплины, умением анализировать, систематизировать, обобщать, структурировать, работать с литературой, владением логикой научного исследования, способностью самостоятельно спланировать собственную исследовательскую работу и реализовать ее, высокой познавательной активностью, адекватной самооценкой, способностью анализировать собственную деятельность и выявлять способы и пути саморазвития;

2) средний уровень характеризуется пониманием личностной значимости научно-исследовательской деятельности, поверхностным представлением о научно-исследовательской деятельности, несформированностью навыков научно-исследовательской деятельности, неустойчивым интересом к изучаемой дисциплине, неполным владением базовыми знаниями и умениями, не всегда адекватной самооценкой, стремлением к самообразованию, но не всегда адекватным оцениванием собственной деятельности;

3) низкий уровень характеризуется неустойчивым интересом к изучаемой дисциплине, непониманием социальной и личностной значимости научно-исследовательской деятельности, малым представлением о научно-исследовательской деятельности, неумением работать с литературой, видеть проблему, выделять противоречие, неспособностью самостоятельно выстроить логику исследования, недостаточной удовлетворенностью собственной деятельностью, неспособностью к творческому решению задач, незначительной рефлексией своей деятельности, не всегда адекватной самооценкой, фрагментарным самоанализом, отсутствием стремления к саморазвитию и самосовершенствованию.

Установлено, что у 70% студентов низкий уровень сформированности готовности к научно-исследовательской деятельности, а у 30% - средний уровень. Полученный результат свидетельствует о недостаточной подготовленности студентов к научно-исследовательской деятельности и дает основания для разработки условий формирования готовности к научно-исследовательской деятельности средствами проблемного обучения.

Педагогические условия формирования готовности к научно-исследовательской деятельности средствами проблемного обучения:

- использование возможностей проблемного обучения в формировании готовности студентов к научно-исследовательской деятельности;
- активизацию научно-исследовательской деятельности студентов на основе создания и разрешения проблемных ситуаций в учебном процессе;
- взаимосвязь традиционного и проблемного обучения.

К функциям проблемного обучения относятся: формирование мотивации обучения; усвоение системы знаний и способов умственной деятельности; развитие познавательных и творческих способностей; формирование навыков применения системы логических приемов или отдельных способов творческой деятельности; формирование навыков применения усвоенных знаний в новой ситуации; формирование умений решать учебные проблемы; накопление опыта творческой деятельности, овладение методами научного исследования, решения практических проблем.

В основе проблемного обучения лежит проблемная ситуация, основой которой является противоречие, составляющее содержательную сторону проблемы. Оно возникает из-за дисбаланса между теоретической и практической информацией, избытком одной и недостатком другой или наоборот. Проблемная ситуация - это психологическое состояние студентов, а условия появления проблемной ситуации создает преподаватель. Логика разрешения проблемной ситуации имитирует логику научного познания.

На основании анализа сущности проблемного обучения были определены следующие его возможности в формировании научно-исследовательской деятельности:

1) Поскольку научно-исследовательская деятельность носит творческий (продуктивный) характер, то целенаправленное ее формирование может происходить в процессе поисковой учебно-познавательной деятельности, являющейся, в свою очередь, ведущим видом деятельности проблемного обучения.

2) Так как основанная функция проблемного обучения - развитие процессов теоретического мышления (анализ, синтез, обобщение, конкретизация, абстракция, сравнение, аналогия), а эти процессы составляют основу умений научно-исследовательской деятельности, то мы считаем возможным средствами проблемного обучения целенаправленно формировать готовность студентов к научно-исследовательской деятельности.

3) Поскольку главное в проблемном обучении - создание проблемной ситуации, а динамичность проблемной ситуации обусловлена диалектическими законами развития, то в рамках разрешения проблемных ситуаций возможно формировать у студентов представления о логике научного познания и методологии научного исследования, что способствует формированию ориентационного и деятельностного компонентов.

4) Так как проблемная ситуация стимулирует познавательную активность и повышает интерес к процессу обучения, то посредством применения проблемных ситуаций возможно формирование мотивационного компонента готовности студентов к научно-исследовательской деятельности.

Проблемная ситуация по своей психологической структуре представляет собой довольно сложное явление, включающее не только предметно-содержательную сторону (известное - данные условия задачи (вопросы, задания) и неизвестное (искомое), т.е. усваиваемые новые знания и способы деятельности), но и мотивационную (познавательные потребности студента), личностную (познавательные возможности студента). Предметно-содержательная сторона предполагает активную познавательную деятельность субъекта по выявлению, осознанию затруднений и формулированию противоречия.

Так как проблемная ситуация стимулирует познавательные потребности студента, то в процессе создания и разрешения проблемных ситуаций мы обеспечивали условия для формирования познавательного интереса к научно-исследовательской деятельности и потребности в ней.

В ходе совместного анализа проблемной ситуации необходимо акцентировать внимание студентов на их деятельности, тем самым формируя представления о логике научного познания и тех мыслительных процессах, которые ими задействованы. Такого рода совместная деятельность преподавателя и студента в ходе разрешения проблемной ситуации способствует активизации ориентировочного компонента научно-исследовательской деятельности.

В процессе разрешения противоречий, лежащих в основе проблемной ситуации, студенты усваивают такие приемы логического мышления, как умение анализировать, выделять главные и второстепенные признаки явлений, процессов, устанавливая причинно-следственные связи между ними, выбирать то или иное суждение из нескольких возможных, делать заключение, оценивать его правильность, осуществлять перенос усвоенных знаний и способов деятельности в новые условия. Перечисленные процессы теоретического мышления составляют основу умений научно-исследовательской деятельности. Следовательно, работа в условиях проблемной ситуации позволяет активизировать деятельностный компонент готовности студентов к научно-исследовательской деятельности.

Предоставление возможности студентам самостоятельного анализа собственной деятельности на базе сформированных представлений о ней позволяет активизировать рефлексивный компонент научно-исследовательской деятельности.

Алгоритм создания проблемной ситуации включает в себя шесть этапов: поисковый, аналитический, подготовительный, определяющий, разрешающий, заключительный.

Поисковый этап предполагает первичный отбор содержания учебного материала на наличие общенаучных противоречий, аналитический - выявление вопросов, на базе которых возможно создание проблемных ситуаций, подготовительный этап - создание противоречий и формулирование проблем для внедрения в учебный процесс, определяющий - планирование предполагаемой деятельности студентов с целью создания условий для

формирования деятельностного компонента (развития теоретического мышления), разрешающий - прогнозирование возможностей разрешения проблемных ситуаций, методологический - организация анализа деятельности студентов на заключительном этапе занятия с целью формирования рефлексивного и ориентационного компонента готовности студентов к научно-исследовательской деятельности.

На основании специфики разных форм организации занятий (лекционное, практическое) и их возможностей в организации учебного процесса для проблемного изложения с целью активизации научно-исследовательской деятельности была проведена классификация проблемных ситуаций:

- проблемные ситуации, созданные преподавателем при изучении нового материала, результатом которых является новое знание, сообщаемое преподавателем;

- проблемные ситуации, возникающие при изучении нового материала и основанные на реальных противоречиях науки (могут иметь и не иметь разрешения). Они способствуют активизации ориентационного и мотивационного компонента научно-исследовательской деятельности, так как в процессе их создания и разрешения формируются представления о логике научного познания, умения научно-исследовательской деятельности, стимулируются познавательные потребности и интерес студентов к научно-исследовательской деятельности;

- проблемные ситуации, возникающие в ходе рассуждения студентов. Результатом таких ситуаций является формирование процессов теоретического мышления, (анализ, обобщение, синтез, конкретизация, абстрагирование и др.), на базе которых осуществляется формирование умений научно-исследовательской деятельности, следовательно, активизируется деятельностный компонент готовности студентов к научно-исследовательской деятельности.

Выделенные проблемные ситуации способствуют активизации научно-исследовательской деятельности.

Для разработки третьего условия формирования научно-исследовательской деятельности был проведен анализ недостатков и достоинств традиционного обучения, и, тех направлений, по которым в настоящее время внедряются в вузы элементы проблемного обучения.

Существует предположение о необходимости взаимосвязи проблемного и традиционного обучения для формирования готовности студентов к научно-исследовательской деятельности. Такое предположение основывается на следующем:

- поскольку научно-исследовательская деятельность требует как необходимых знаний, так и умений навыков исследовательской действий, то целенаправленное ее формирование может происходить и в процессе усвоения «готовых истин» (традиционное обучения), и в процессе поисковой учебно-познавательной деятельности (проблемное обучение);

- поскольку главное в проблемном обучении - создание проблемных ситуаций, а основной задачей традиционного обучения является вооружение студентов системой знаний, умений и навыков, то мы считаем необходимым и возможным управлять созданием проблемных ситуаций на основе имеющихся знаний;

- разрешение учебных проблем, вытекающих из проблемных ситуаций, можно осуществить, владея опорными знаниями и методами познавательной деятельности, которые, в свою очередь, формируются в процессе разрешения этих проблем и составляют основу деятельностного компонента готовности студентов к научно-исследовательской деятельности.

- сочетание методов проблемного и традиционного обучения, позволяет наилучшим образом учесть специфику различных разделов учебного материала; обеспечивает органическое единство репродуктивной и продуктивной познавательной деятельности студентов; вызывает и сохраняет у студентов познавательный интерес к научно-исследовательской деятельности в течение всего срока обучения; позволяет обучаемым лучше раскрыть свои возможности и способности; позволяет формировать умения анализировать, обобщать, выдвигать гипотезы, выстраивать логику рассуждений, формулировать выводы, видеть противоречия и др.

В заключение, можно отметить, так как научно исследовательская работа студентов является важным фактором при подготовке молодого специалиста и учёного, учитывая низкий уровень сформированности у студентов готовности к проведению данной деятельности, необходимо целенаправленно формировать умения научно-исследовательской деятельности. Выигрывают все. Студент приобретает навыки, которые пригодятся ему в течение всей жизни: самостоятельность суждений, умение концентрироваться, постоянно обогащать собственный запас знаний, обладать многосторонним взглядом на возникающие проблемы, просто уметь целенаправленно и вдумчиво работать.

2.3. ГУМАНИТАРИЗАЦИЯ И ЗДОРОВЬЕСБЕРЕГАЮЩАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ СТУДЕНТОВ В УСЛОВИЯХ ВУЗА

Основная форма функционирования физической культуры в вузах - неспециальное физкультурное образование. Как и образование в целом, оно является общей и вечной категорией социальной жизни личности и общества в целом. На необходимость усиления образовательной и гуманитарной направленности физкультурной деятельности, обеспечения грамотности студенческой молодежи вузов не физкультурного профиля указывается в ряде научных работ.

Повышение образовательной и гуманитарной направленности физкультурной деятельности студенческой молодежи означает процесс не только их телесного развития, но и, главное, духовного обогащения их знаниями, которые способствуют осознанному, творческому отношению к задачам,

средствам, методам и формам физкультурной деятельности, формированию отношения к физической культуре как ценности.

Основными целями гуманитаризации физкультурного образования студенческой молодежи следует считать:

1. Достижение целостности знания о человеке, его культуре как системе норм, ценностей, ориентированных на развитие личностных качеств каждого молодого человека.

2. Создание гуманитарных основ (нравственно-этических, культурно-эстетических) формирования интеллигентности студента в единстве с его физкультурной деятельностью.

3. Воспитание у студентов потребности и способности руководствоваться в своей жизнедеятельности гуманистическими мотивами и целями физкультурной деятельности, умения прогнозировать и самокритично оценивать результаты телесного и духовного развития.

4. Ориентация студентов на самообразование, саморазвитие, саморегуляцию и самоконтроль в области физкультурной деятельности, непрерывное духовное и физическое развитие как важный фактор во всех сферах их жизнедеятельности.

Спортивная деятельность является логическим завершением неспециального физкультурного образования, так как оно создает только начальную базу для всестороннего развития физических качеств и двигательных навыков, формирует предпосылки для их многообразного развития. Необходимость в занятиях спортом определяется потребностями общества иметь специфические средства воспитания высоких психофизических способностей молодого человека, будущего специалиста.

Учеными, педагогами и управленцами образовательной сферы организовано и проведено много серьезных исследований, получено немало ценных философских, социально-экономических и психолого-педагогических результатов, разработаны важные концепции и рекомендации, осуществлен ряд практических мер в области совершенствования отечественного образования, адаптации его к новым условиям Болонского соглашения. Вместе с тем, некоторые фундаментальные проблемы и механизмы проводимых в образовании реформ и модернизаций остаются пока малоизученными, а практикой почти не востребованными в силу их объективной сложности, а также продолжающих доминировать у нас традиционных подходов к обновлению образования методами регулирования стационарных систем. К числу таких проблем и объектов исследования, на наш взгляд, следует отнести закономерности образовательной инноватики, определяющие объективные тенденции, механизмы и особенности обновления образования, а значит, требующие обязательного изучения и учета в образовательной политике и методах управления образованием. Это в полной мере относится к образованию в области физической культуры и спорта, где реформы особенно необходимы, так как спортивные результаты без новейших достижений науки и образования невозможно реализовать на практике.

Физическое воспитание и физическая культура должны стать интегративным качеством личности, неотъемлемым компонентом общей культуры студента и в перспективе быть реализованы в социально-профессиональной деятельности и семейной жизни. Основные задачи физического воспитания тоже ясно и четко воспринимаются и не вызывают принципиальных возражений. В то же время формы физического воспитания — учебные и внеучебные занятия — расставляют все по своим местам. Программа в рамках прежних представлений о физической культуре пытается решать новые задачи, а это уже не бесспорно. В связи с этим предлагаем иной подход к решению задач, которые стоят перед системой физического воспитания в России. Трудность перестройки образования состоит в том, что вуз не имеет системы подготовки, формирующей самоопределение студентов, и не отвечает требованиями тех, кто выбирает путь развития личностно-профессиональной и гражданской позиции, которая сегодня при подготовке специалиста игнорируется. Высокий профессионализм требует многогранной, разносторонней подготовки с личной включенностью в нее. Достичь этого можно посредством деятельностного содержания образования, которое подразумевает осмысление студентом ситуации и рефлексии своей деятельности на основе ценностных ориентаций. Личностное развитие каждого студента относительно процесса обучения является механизмом становления личности. Оно предполагает использование познания, способного переходить в осмысленное и культурно реализуемое практическое действие. В этом направлении в становлении и развитии высшей школы еще очень большое поле деятельности в смысле развития личности студента.

Физическая культура личности включает все то, что использовал и чего достиг человек сверх того, что ему дала природа в развитии физических способностей, двигательных качеств, состояния здоровья, и все то, что явилось в этом плане результатом его деятельности, физической и духовной активности, направленной на самосовершенствование; это "человеческая" (а не только природная) форма человека.

Физическая культура наряду с культурой в целом призвана формировать всесторонне развитую личность, главного субъекта (и объекта) исторического процесса.

Основными материальными ценностями физической культуры личности являются необходимый объем двигательных навыков и умений, определенный уровень развития основных физических и специальных качеств, функциональных возможностей различных органов и систем организма. Они составляют материальную основу жизненных сил каждого человека, фундамент его рабочей силы и выступают в качестве обязательного средства осуществления любого вида человеческой деятельности.

К духовным ценностям физической культуры личности относятся совокупность специальных знаний в области всестороннего физического развития, идеалы физического совершенства (спортивного мастерства), к которым стремится каждый конкретный человек, представления о способах их

достижения, знание особенностей того или иного вида спорта, его истории, перспективы развития и т.д.

Физическую культуру личности определяют физическая подготовленность, физическая готовность и физическое совершенство.

Культурный уровень человека - это степень его приобщения к процессам созидания и "потребления" ценностей в различных областях культуры - духовной, политической, физической и др. Это и степень удовлетворения потребностей человека в продуктах культуры. Например, степень удовлетворения потребностей в движениях, физических упражнениях непосредственно зависит от состояния его здоровья.

Одним из критериев культурного уровня человека является его способность правильно, с большей пользой для себя и общества, расходовать свободное время. насыщение свободного времени двигательной деятельностью, связанной с физическими упражнениями, дает наслаждение человеку, сохраняет его силы и здоровье, позволяет творчески трудиться.

Физическая культура представлена в вузах как учебная дисциплина и важнейший базовый компонент формирования общей культуры молодежи. Она способствует гармонизации телесно-духовного единства, обеспечивает формирование таких общечеловеческих ценностей, как здоровье, физическое и психическое благополучие, физическое совершенство студенческой молодежи. Понимание физической культуры личности студента как ценности может стать действенным фактором формирования резервов различных видов физической культуры, формирования прогрессивных тенденций в развитии общественного мнения и потребностей в освоении ценностей физической культуры, как вида культуры будущего специалиста. В нашем социологическом исследовании 82 % студентов хотят улучшить состояние своего здоровья именно с помощью физической культуры и спорта. Необходимо прогнозировать социализированность студенческой молодежи, сделав этот процесс управляемым и контролируемым с учетом гуманитаризации физической культуры.

Необходимо переходить на новые педагогические спортивно ориентированные инновационные технологии, развивать и формировать спортивную культуру личности студента в условиях вуза.

Молодежь должна регулярно заниматься физической культурой, спортом, туризмом. Это ставит перед всеми важную задачу - целенаправленно формировать у молодого поколения здоровые интересы, настойчиво бороться с вредными привычками и наклонностями, последовательно прививать потребность физического и нравственного совершенствования, воспитывать высокие волевые качества, мужество и выносливость. Физическое и духовное развитие учащейся молодежи органически дополняет друг друга и способствует повышению социальной активности личности. Студенческий возраст имеет особо важное значение как период наиболее активного овладения полным комплексом социальных функций взрослого человека, включая гражданские, общественно-политические, профессионально-трудовые.

Физическая культура - это средство не только физического, совершенствования и оздоровления, но и воспитания социальной, трудовой и творческой активности молодежи, существенно влияющего на развитие социальной структуры общества. В частности, от физической подготовленности, состояния здоровья, уровня работоспособности будущих специалистов народного хозяйства во многом зависит выполнение ими социально-профессиональных функций.

Потенциальные возможности в области двигательной деятельности, которыми человек наделен от природы и которые он в течение жизни использует недостаточно, физическая культура позволяет раскрыть, развить в полной мере. При этом расширяются представления о возможных резервах и "пределах" развития физических качеств.

Постоянно растущий объем информации, усложнение учебных программ, различные общественные поручения делают учебный труд студенческой молодежи все более интенсивным и напряженным. Зачастую это приводит к уменьшению двигательной активности (гиподинамии), а одновременное увеличение нагрузки на психику отрицательно влияет на организм, затрудняет учебу и физическую подготовку к будущей производственной деятельности.

Недостаток движений способствует детренированности организма. Малоподвижный образ жизни является одной из главных причин тяжелых хронических заболеваний внутренних органов. При этом ухудшается умственная работоспособность, происходят отрицательные изменения в центральной нервной системе, снижаются функции внимания, мышления, памяти, ослабляется эмоциональная устойчивость.

Физическому воспитанию принадлежит большая роль в совершенствовании человеческих способностей, физической природы. Именно движения как проявления физической активности послужили первоосновой образования и развития систем адаптивного поведения живого на земле, формирования его морфологии и функций. В процессе физического воспитания осуществляется морфологическое и функциональное совершенствование организма человека, формирование и улучшение его жизненно важных физических качеств, двигательных навыков, умений и знаний. Диапазон возможностей в совершенствовании физической природы человека практически безграничен. Пример этого - деятельность человека в условиях невесомости и перегрузок при космических полетах.

В процессе обучения у молодежи следует постоянно вырабатывать навыки здорового образа жизни. Необходимо помнить, что систематические занятия физической культурой и спортом сохраняют молодость, здоровье, долголетие, которому сопутствует творческий трудовой подъем. Соблюдение гигиенических норм, создание в студенческих коллективах хорошего психологического климата, стимулирование занятий массовой физической культурой, правильная организация рабочего времени - необходимые условия здорового образа жизни. Огромное значение имеет сознательное отношение к занятиям физическими упражнениями.

Применительно к учащейся молодежи образ жизни социологи рассматривают как систему основных видов деятельности, которая связана с подготовкой специалистов высококвалифицированного умственного труда с хорошей физической подготовленностью, посредством которой раскрываются характер и мера активности молодежи, степень реализации социальных функций.

Многофункциональный характер физической культуры ставит ее в число областей общественно полезной деятельности, в которых формируются и проявляются социальная активность и творчество учащейся молодежи. Данные исследований позволяют утверждать, что навыки общественной и профессиональной деятельности, приобретенные благодаря занятиям физической культурой, успешно переносятся на другие виды деятельности. Физическая культура позволяет представить в специфических формах и направлениях некоторые аспекты сущности человека (проявление характера, воли, решительности), создает условия общественной деятельности.

Комплексное решение задач физического воспитания в вузе обеспечивает готовность выпускников к более активной производственной деятельности, способность быстрее овладевать навыками, осваивать новые трудовые профессии.

Физическая культура способствует проявлению лучших свойств личности студента. При этом на высоком эмоциональном уровне реализуется одна из важнейших общественных потребностей - общение с людьми. Преимущества спорта как социального явления заключаются в его привлекательности для молодежи, его "язык" доступен и понятен каждому, человеку, его польза для здоровья несомненна.

По силе воздействия на человека физическая культура выдвигается на одно из центральных мест в культурной жизни общества. Как одна из сфер социальной деятельности она является важным средством обогащения культуры.

Исключительная роль в формировании духовного облика учащейся молодежи принадлежит переносу положительных качеств из сферы занятий физической культурой на жизненную позицию в целом. В процессе занятий физической культурой и спортом вырабатываются сознательное и активное отношение к общественной работе, определенные умения и навыки к этой важной форме деятельности, основывающейся на принципах демократии и гласности. Физическая культура развивает общественную активность студентов. Участие молодежи в сложной общественной деятельности постоянно и динамично изменяет комплекс биологических, психофизиологических, социальных функций и состояний человека. В этих условиях возрастает роль целенаправленной физической подготовки, которая в большинстве случаев бывает важным действенным, а иногда и решающим средством приспособления человека к новым условиям.

Согласно трактовке современных учебников физическое воспитание - это обучение движениям, развитие физических качеств человека. Во всех

отечественных словарях обучение и развитие трактуются не как воспитание, а как образование.

Физическое образование в современной науке рассматривается как системное освоение человеком рациональных способов управления своими движениями, приобретения таким путем необходимого в жизни объема двигательных умений и навыков.

Физическое образование в учебных заведениях вооружает студентов знаниями о влиянии физических упражнений на организм человека, развивает физические качества (способности), двигательные навыки, обеспечивает физическую подготовку молодежи к жизни, общественно-политической деятельности.

Целью физического образования студенческой молодежи следует считать формирование системы специальных знаний, позволяющих оперировать общими понятиями, закономерностями, принципами, фактами, правилами теории и практики физической культуры.

В образовательную деятельность преподаватели физического воспитания, тренеры должны включать компоненты, которые относятся к духовной сфере студентов, - это содержание мыслей и чувств, ценностных ориентации, степень развития интересов и потребностей, убеждений, что в конечном итоге определяет их социальную деятельность и содействует подготовке гармонично развитых высококвалифицированных специалистов.

Кроме выполнения специфической функции физическое образование способствует более эффективному решению функций образования, а также его видов - умственного, политического, профессионального и т.д.

Таким образом, физическое образование как вид образования есть специально организованный и сознательно управляемый педагогический процесс, направленный на всестороннее физическое развитие студенческой молодежи, их специфическую подготовку к выполнению социальных обязанностей в обществе.

Физическое образование в вузе решает следующие задачи:

1. Воспитание у студентов сознательности, высоких моральных, волевых и физических качеств, подготовка их к высокопроизводительному труду.

2. Профессионально-прикладная физическая подготовка студентов с учетом особенностей будущей трудовой деятельности.

3. Приобретение необходимых знаний по основам теории, методики и организации физической культуры; подготовка к работе в качестве общественных инструкторов и судей по спорту.

4. Воспитание у студентов убежденности в необходимости выполнения недельного двигательного режима.

5. Научить студентов пользоваться приобретенными знаниями. Опасность превращения знаний в "пустой багаж" зарождается в молодые годы. В этом возрасте умственная деятельность связана с приобретением все новых и новых умений и навыков. И если эти умения и навыки только усваиваются и не

применяются на практике, знания постепенно выходят за сферу духовной жизни молодых людей, отделяясь от их интересов и увлечений.

Главным результатом функционирования системы физического образования является всестороннее физическое развитие человека - физическая культура личности (физическая подготовленность, физическая готовность или физическое совершенство), обеспечивающая успешное овладение ею и выполнение тех или иных задач, поставленных перед обществом. Форма физического образования - это внутренняя организация его содержания, для которого обязательным условием являются единство и взаимодействие составляющих элементов, строго установленный порядок педагогического процесса в соответствии с его целью и задачами. Несмотря на то, что большая часть студенческой молодежи осознает личную и социальную ценность здоровья, тем не менее, она воспринимается как абстрактная ценность, которая имеет надличностный характер. Она в целом позитивно оценивается, но не является предметно-достижимой. Доминирует отношение к здоровью как абстрактному ресурсу эффективности деятельности, который не идентифицируется с жизненными стратегиями, с нормами повседневного поведения. Студенты рассматривают здоровье либо как естественный резерв, не требующий дополнительных усилий, либо руководствуются принципом «каждый несет свой чемодан», считая интеллектуальную деятельность несовместимой с физической активностью, что фиксирует отсутствие представлений о взаимосвязи различных блоков здоровья человека (духовного, психического, социального, физического). По их мнению, здоровье - это не та ценность, на которой надо сфокусировать внимание и собственные действия в данный период времени. Студенты имеют достаточно упрощенное представление о здоровом образе жизни, понимают его в терминах отсутствия негативных явлений («не пить», «не курить», «не употреблять наркотики»), а не в терминах позитивных связей и осуществления.

Очевидно, что воспроизводство позитивного отношения не является естественно протекающим процессом. Тревожными симптомами стали масштабы распространения социальных болезней в молодежной среде. Во многом это реакция на неэффективные формирующие стимулы, механизмы саморегуляции поведения: практическое отсутствие системы культивирования здорового образа жизни, возрастание культа насилия, вседозволенности, нетрудового обогащения, корыстной наживы; коммерциализация инфраструктуры отдыха, увлечений, спорта; отсутствие эффективных стратегий воспитательной работы в области физической культуры. Инновационный потенциал в контексте организации и проведения занятий по физической культуре в вузе представляет собой главный стратегический ресурс для формирования позитивного отношения студенческой молодежи к физической культуре, превращения установок в нормы жизнедеятельности. В структуру инновационных предложений наряду с поиском новых форм, методов организации занятий входит и поиск новых способов мотивации участников образовательного процесса. Партнерство между различными

участниками образовательной деятельности в области физической культуры способно придать мотивационным процессам сценарный характер.

В организации и проведении занятий по физической культуре происходит следующее: унаследованные формы, методы организации занятий не соответствуют потребностям современных студентов. Акцентирование особенностей студенчества как гетерогенной, внутренне дифференцированной общности со всеми присущими ей полнотой и разнообразием способов и стилей жизнедеятельности, обуславливает необходимость децентрализации учебных программ по физическому воспитанию, разнообразия форм и методов проведения занятий. Модернизация учебного процесса требует сегодня от специалиста более высокой инициативы, гибкости, творчества, управленческих навыков, широких полномочий принимать решения по многим вопросам, новых принципов организации и проведения занятий.

1. Принцип полезности, предполагающий использование всего того, что помогает организовать повседневную жизнь: оздоровительные, координационные, психофизические практики. Не только фиксация обладания теми или иными ресурсами, но и выявление характера их использования.

2. Принцип усиления невербальной компоненты - на занятиях предлагается максимально использовать невербальные формы (танцевальные, спортивные движения) для самовыражения. Студенты получают свободное пространство: они могут испытывать разный опыт, хороший можно перенести в реальную жизнь.

3. Принцип установки на успех - освободить человека от условностей повседневной жизни и получить представление о другом поведении, способе жизни, опыте, задавая своеобразное пространство для человека, в котором он может формировать навыки, не доступные ему в реальной жизни. Преодолеть существующие у них барьеры, преграды. Роль преподавателя состоит в том, чтобы поддерживать студентов и гарантировать, что требуемый студенту уровень будет достигнут.

4. Принцип рефлексии - регулярный опрос студентов относительно учебной программы, учебной нагрузки, качества преподавания, имеющихся в распоряжении студентов помещений и оборудования.

По разряду содержания установок студентов в отношении занятий физической культурой в вузе выделяются следующие стратегии поведения:

1. Стратегия соучастия - характеризуется позитивной оценкой занятий физкультурой, систематическим присутствием на занятиях, стремлением пролонгировать эти занятия. В основе стратегии соучастия лежит достижительная мотивация, соответствующая новому социальному типу успешного делового человека (хваткому, энергичному, готовому к любым поворотам в жизни). Занятия физкультурой рассматриваются как средство накопления преимуществ, как трамплин для успешной карьеры и подъема уровня жизни.

2. Стратегия избегания - возникает на основе убеждений в ненужности занятий физкультурой и предполагает различные виды ухищрений с целью непосещения занятий.

3. Стратегия инфантилизма - конструируется посредством равнодушия в ситуации выбора. Главное в данном случае - получение зачета на фоне полного безразличия к физической активности, возможности движений.

4. Отборочная стратегия фиксирует стремление индивида к самостоятельному выбору правил, форм физической активности в соответствии со своими интересами.

5. Целеустремленные, связывающие целевой компонент деятельности с достижением высоких спортивных результатов, нередко ценой снижения результативности учебной деятельности.

Все множество факторов, отрицательно влияющих на здоровье студентов, условно можно разделить на две группы:

1. Объективные, связанные с организацией условий жизни (продолжительность учебного дня; плотность нагрузки, обусловленная расписанием; питание и его регулярность; сон и его достаточная величина, организованная двигательная активность и др.).

2. Субъективные, личностные характеристики (организованность и дисциплинированность; мотивированность здорового образа жизни; соблюдение оптимального режима дня; наличие вредных привычек; сформированность физической культуры личности и реализация её деятельного компонента).

Специалистам в области классической медицины оказалось не под силу решение проблемы формирования, сохранения и укрепления здоровья учащейся молодёжи, в том; числе и студентов, так как они не знакомы со спецификой воспитательно-образовательного процесса.

Поэтому социальный анализ, поиск путей сохранения и развития нации, её здоровья, трудовой и репродуктивной достаточности должны быть адресованы педагогической; общественности. И педагогическая общественность всё яснее начинает понимать свою ответственность за физическое, социальное и психологическое благополучие новых поколений. Становится очевидным, что образовательная система может и должна стать иммунным барьером сохранения индивидуального здоровья и способствовать формированию культуры здоровья молодёжных социальных групп, в том числе и студенчества.

В этой связи обращает на себя внимание физическая культура, главными направлениями которой являются адаптационная, заключающаяся в: самосохранении; и развитии общества; человекотворческая, связанная с саморазвитием человека. Взаимосвязь и взаимодействие этих двух направлений способствуют реализации внешней функции физической культуры, обеспечивая общество всем необходимым для его существования и развития, и, внутренней функции, направленной на постоянное самосовершенствование человека.

Человекотворческая функция реализуется через двигательную деятельность человека, но только в том случае, если она осознана. Здесь находит отражение первичность духовной культуры по отношению к материальной.

Таким образом, физическая культура, обладая мощным гуманистическим потенциалом, и применяемые ею педагогические технологии (методики физического воспитания, профессионально-прикладной физической подготовки; адаптивной физической культуры, спортивной тренировки, лечебной физической культуры, основы организации физкультурно-спортивной деятельности) способствуют гармонизации, оздоровлению человека, воспитанию активной жизненной позиции, гражданственности, приводя психофизическое состояние молодёжи в разумное соответствие с биологической и социальной средой.

2.4. ЭКОЛОГО-СОЦИАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ СТУДЕНТОВ КАК КАДРОВОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ НЕФТЕГАЗОВОГО КОМПЛЕКСА

Взаимодействие человека с природой есть необходимое условие и предпосылка становления, существования и развития общества. Это взаимодействие противоречно в самой своей сущности: человек не может существовать вне биосферы, в то же время само его существование есть ее непрерывное изменение, в результате которого происходят как позитивные, так и негативные явления. Достижение равновесия между развитием цивилизации, социума и природы есть цель, к которой стремится человечество, но, к сожалению, чаще всего не достигает ее.

В предшествующие нашему времени исторические эпохи производимые человеком изменения среды носили локальный характер и не нарушали глобального гомеостаза биосферы. В настоящее время деятельность человека затрагивает все геологические оболочки планеты и распространяется на околоземное космическое пространство. Возникает угроза необратимых изменений окружающей среды, которые могут сделать невозможным существование человека как биологического вида. Эти проблемы обозначены в работах Д.Ж. Марковича, Н.Н. Моисеева и др.

Современное состояние отношений между человеком, обществом и природой в нашей стране описывается не только понятием экологического кризиса, но и сопровождается кризисом сознания человека, что требует внедрения в жизнь новых моделей образования, базирующихся на принципах единства природы и человека, экологической (универсальной) этики, цельности личности и целостности мировосприятия, выдвинутых представителями русского космизма. Экологическая ситуация оказывает значительное влияние на эколого-социальную действительность: экономическую, политическую, духовную жизнь общества. Она заставляет человека переосмыслить сущностные основания своего бытия в мире, ценности и приоритеты общественного развития (А.Н. Кочергин и др.). В

концептуальных документах обозначена стратегическая цель государственной политики России в области природопользования. Это, прежде всего сохранение природных экосистем, поддержание их целостности и жизнеобеспечивающих функций для устойчивого развития общества, повышение качества жизни, улучшение здоровья населения и демографической ситуации, обеспечение экологической безопасности страны.

Основными ее принципами являются:

- устойчивое развитие, приоритетность для общества жизнеобеспечивающих функций биосферы по отношению к прямому использованию ее ресурсов;

- справедливое распределение доходов от использования минеральных и иных природных ресурсов и доступа к ним; предотвращение негативных экологических последствий в результате хозяйственной деятельности предприятий, учет ее отдаленных экологических последствий;

- отказ от хозяйственных проектов, связанных с воздействием на природные системы, если их последствия непредсказуемы для окружающей среды; природопользование на платной основе и возмещение населению и окружающей среде ущерба, наносимого предприятиями при нарушении законодательства об охране окружающей среды;

- открытость экологической информации о деятельности предприятий;

- участие гражданского общества, органов самоуправления и деловых кругов в подготовке, обсуждении, принятии и реализации решений в области охраны окружающей среды и рационального природопользования.

В связи с этим первоочередной задачей федерального и регионального законодательства в сфере природопользования и охраны окружающей среды выступают обеспечение устойчивого природопользования, рационального использования предприятиями возобновляемых и невозобновляемых природных ресурсов.

Однако для реализации стратегии, представленной в концептуальных документах, на практике необходимы не только организационные и правовые меры. Экологическое законодательство само по себе выступает как мера принуждения, мера давления государства на незаконопослушную часть населения путем штрафов, административных, а в особых случаях, и уголовных наказаний. Но этого явно недостаточно. Необходимо осознание каждым человеком добровольности следования нормам и правилам экологического императива, понимание меры ответственности за свое поведение и деятельность в природе. А это связано с изменением менталитета населения, привыкшего в течение последних нескольких столетий к жизни в условиях технократического освоения природы, формирование у него экологического сознания, повышение уровня его экологической культуры. Но решение этих задач сопряжено с огромными трудностями и протяженно во времени. Обществу необходимо выработать новые правила жизни. Идеология, общественное мнение, социальная политика, культура, право, образование - все должно быть направлено на воспитание гражданина мира, рачительного

хозяина Земли, бескорыстного в своих поступках, строящего свою личную жизнь так, чтобы и другим было тепло и уютно в этом мире. Необходимо убедить современного человека изменить свои привычки, нравы, поведение, помочь ему осознать, что направленность его жизни на рост потребления - путь в никуда, найти средства и способы переориентировать его деятельность, направить в русло духовного совершенствования. Нужно «качественно изменить природу общества, необходима новая цивилизация с иным миропредставлением» (Н.Н. Моисеев), с иным мышлением, с иными социальными установками, с иной структурой потребностей, с культурой, ядро которой составят универсальные ценности Природа, Жизнь, Человек, Здоровье. В научных трудах российских ученых утверждается эоцентрический подход в развитии экологического сознания учащейся молодежи. В нашем исследовании в первую очередь у студентов - будущих специалистов нефтегазового комплекса, мы акцентировали свое внимание на необходимости развития таких этических ценностей, как ответственность и толерантность, признанных экспертами ЮНЕСКО важнейшими качествами личности XXI века.

В настоящее время существуют две концепции: одна связывает отношение к природе с нравственностью, либо с прагматизмом и утилитаризмом (который в этом случае понимается как отсутствие проявления нравственности по отношению к природе). Г.Д. Гачев, например, отношение к природе «как к самооценности» считает альтернативой «утилитарно-эгоистическому» отношению. Основными из научных трудов российских ученых в области экологической (универсальной) этики можно назвать следующие исследования: Н.Н. Моисеев «Современный антропогенез и цивилизационные разломы», С.Н. Глазачев «Экологическое образование: педагогические кадры», С.Д. Дерябо и В.Я. Ясвин «Экологическая педагогика и психология» и др.

С целью экологизации, фундаментализации и гуманизации системы профессионального образования в учебные планы вузов наряду с экологическими модулями, включенными в учебные планы разных дисциплин, преподаваемых в вузах, была введена интегральная дисциплина «Концепции современного естествознания», которая с 1996 г. вошла в обязательный федеральный государственный стандарт гуманитарных специальностей системы высшего профессионального образования, заняв место дисциплины «Экология».

Образование экологическое - целенаправленный, непрерывный и комплексный процесс обучения и воспитания граждан с целью формирования у них экологической культуры, взаимодействия в системе «человек-общество-природа»; процесс, направленный на формирование ценностных ориентаций и норм поведения (социально ценного опыта) в области культурного природопользования и охраны окружающей среды; процесс и результат усвоения систематических знаний, умений и навыков в области воздействия на окружающую среду, состояния окружающей среды и последствий изменения окружающей среды. Термин введен на конференции, организованной Международным союзом охраны природы (МСОП) в 1970 г.

Экологическое образование относительно молодое в нашей стране (его начало относят к 1960-м г.г.), экологическое образование как новое направление в педагогике, появившееся на рубеже 1980-1990-х г.г., становится заметным фактором реформирования образования. Его приоритетность закреплена законодательным образом, распространяясь на школу, профессиональное образование.

Экологическое образование официально признано одним из приоритетных направлений совершенствования природоохранной политики. В то же время значительная часть общества России все еще не осознает тесной связи между деятельностью человека и состоянием окружающей среды, поскольку не имеет достаточных экологических знаний и не располагает полной достоверной информацией об экологических проблемах. Существует необходимость повысить уровень экологических знаний людей и степень их участия в поиске решений проблем, связанных с сохранением окружающей среды.

Экологическое образование должно не только формировать у гражданина страны представление о физических и биологических компонентах окружающей среды, но и способствовать пониманию социально-экономической обстановки и проблем развития общества. Оно позволит каждому члену общества усвоить экологические и этические нормы, профессиональные навыки и сформировать образ жизни, отвечающий принципам устойчивого развития. В концепции перехода Российской Федерации на модель устойчивого развития экологическое воспитание и образование рассматриваются как одно из ведущих условий, позволяющих реализовать право граждан на жизнь в благоприятной окружающей среде.

Национальная стратегия развития экологического образования направлена на создание единой системы непрерывного экологического образования каждого гражданина России в течение всей его жизни. Она предусматривает создание условий для воспитания человека, осознающего значение проблем окружающей среды, обладающего знаниями, умениями и навыками, необходимыми для экологически грамотного решения задач устойчивого социально-экономического развития страны.

Стратегические цели образования, указывается в данном документе, тесно взаимосвязаны с проблемами развития российского общества и включают:

- преодоление духовно-нравственного, социально-экономического кризиса, обеспечение высокого качества жизни народа и национальной безопасности;
- утверждение в мировом обществе статуса России как великой державы в сфере образования, культуры, науки, высоких технологий и экономики;
- создание основы для устойчивого социально-экономического и духовного развития России.

Задачами национальной системы экологического образования являются:

- формирование нормативно-правовой, методологической, научно-методической и материально-технической базы;
- определение приоритетных направлений развития системы экологического образования в изменяющихся социально-экономических условиях российского общества;
- планирование и координация (по вертикали и горизонтали) взаимодействия основных компонентов системы экологического образования;
- согласование практических действий государственных структур, общественных организаций и предприятий по созданию и развитию системы экологического образования.

Стратегия экологического образования - система приоритетных целей, идей, принципов, составляющая основу государственной политики в области экологического образования и определяющая основные направления ее реализации, экологизации образа жизни человека и формирования экологической культуры общества.

Проведенный контент-анализ концепций выбора цели экологического образования позволил выявить три основные группы категорий и понятий, которые выступают и как цель, и как ожидаемый результат педагогического процесса экологического образования обучаемых: формирование положительного отношения к природе, например, «ответственное или бережное отношение к природе» и т.п.; «формирование эколого-социальной ответственности» как морально-этической характеристикой личности; одновременно и «формирование ответственного отношения к природе», и «формирование эколого-социальной ответственности личности», ибо авторы мотивируют это тем, что ответственный человек всегда должен правильно относиться к природе.

В связи с отсутствием различных позиций ученых на эту группу понятий обсуждение их не представляется возможным. Автор не имеет принципиальных возражений и берет перечисленные определения за основу при использовании в научном изыскании.

Вместе с тем считаем необходимым дать основное определение, имеющее принципиальное значение для нашего исследования.

Коэволюция - термин введен в научный оборот в 70-е годы XX века Н.Н.Моисеевым. Вот как расшифровал этот термин автор: «Произнося слово «коэволюция», я имею в виду такое поведение человечества, такую адаптацию его деятельности к естественным процессам, происходящим в биосфере, т.е. к развитию окружающей среды, которая сохраняет (или содействует сохранению) состояние биосферы в окрестности того аттрактора, который оказался способным сохранить человека. Значит, принцип коэволюции означает такую систему запретов человеческой деятельности, которая исключала бы возможность изменения параметров биосферы, приближающих ее состояние к границам аттрактора, т.е. к той запретной черте, переступить которую человечество не имеет права ни при каких обстоятельствах».

Основные претензии к термину мы находим, например, у В.И. Данилова-Данильяна, они заключаются в следующем: первое - едва ли правомерно рассматривать соразвитие части (человечества) с целым (биосферой), второе - процессы технической, социальной и биологической эволюции, тем более видообразования, несоразмерны по временным параметрам. Эти разногласия, по мнению Н.Н.Моисеева, возникли, в частности, из-за различного понимания термина «эволюция».

Но других принципиальных определений понятия «коэволюция», представляющих интерес для нашего исследования, мы в научных исследованиях не нашли, в словарях оно отсутствует вообще.

Нам импонирует глубокий и многогранный смысл данного понятия, предложенного Н.Н.Моисеевым. Для нашего исследования мы выделили следующие сущностные смыслы понятия: «коэволюция» — природосообразные, созидательные отношения человека с природой, здоровьесберегающие отношения с собой, обеспечивающие устойчивость, успешность жизни каждого человека и общества.

Рассмотрим развитие данной идеи с философских, социальных, юридических, психологических и педагогических позиций.

Этимология слова «ответственность», по свидетельству И.И. Срезневского, имеет непосредственное родственное отношение к слову «ответ». На Руси понятие «ответственность» личности употребляется уже с конца X века. Этот же смысл вкладывают в понятие ответственности В.И. Даль, С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова и другие. «Ответственность – это необходимость отдавать кому-нибудь отчет в своих действиях, поступках». В социальном плане ответственность личности, как считает Н.А. Головкин, является подотчетностью личности перед обществом.

Проведенное теоретико-экспериментальное исследование позволило констатировать тот факт, что историография постановки и поисков путей решения проблемы развития эколого-социальной ответственности у студентов вузов представляет двойственный интерес: во-первых, в плане выявления ее фактической истории и логики развития; во-вторых, для объективной оценки педагогических инноваций, включенных в теорию и практику образовательного процесса высшей школы.

Для глубокого понимания современных педагогических концепций чрезвычайно важно знать и изучать педагогическое наследие прошлого, ибо настоящее коренится в прошедшем и зависит от него. В научной среде аксиомой стало представление о том, что любое понятие в его настоящем виде можно верно трактовать только через диалектику его развития: как оно возникло, какие этапы прошло в процессе своей эволюции, чем были обусловлены те или иные его изменения.

Одним из первых исследователей проблемы ответственности среди представителей утилитаризма (лат. *utilitas* – польза, выгода), признающих пользу или выгоду критерием нравственности личности, следует признать Джона Стюарта Милля. Ответственность для него в первую очередь есть

внутренняя характеристика личности, своего рода внутреннее наказание, угрызения совести и самонаказание за нанесенный вред, за неумение принести пользу обществу.

Утилитаристский подход к ответственности был характерен и для представителей прагматизма. Американский философ-прагматист Уильям Джеймс утверждал, что ответственность имеет прагматический характер. Если личность действует целесообразно своим практическим целям, то она действует морально и ответственно. У. Джеймс связывает ответственность с нарушением этических норм в поведении людей.

Феномен ответственности становится наиболее значимым лишь в научную эпоху, при ускорении темпов научно-технического прогресса, именно этика ответственности наиболее органично связана с образованностью и воспитанностью человека. Чем выше образованность и воспитанность человека, тем выше степень его ответственности перед настоящим и будущим.

Вслед за этими учеными идею эколого-социальной ответственности личности внедряли в социальные и политические институты молодого государства, наиболее образованные государственные деятели, выходцы из русской интеллигенции, такие как А.В. Луначарский, В.Н. Макаров, Ф.Ф. Шиллингер, П.Г. Смидович и др. Они считали, что социализм должен обеспечить развитие экологического просвещения населения и выстраивать рациональную организацию общественной и хозяйственной жизни на научной основе. В этот исторический период времени дисциплина «Естествознание», которая была введена в систему народного образования по Уставу с 1804 г., получила широкое развитие в работах русских педагогов-дидактов Г.Н. Боча, А.Я. Герда, Л.Н. Никонова, В.В. Половцева, Б.Е. Райкова, Л.С. Севрука, К.П. Ягодковского и др. В основу программ по естествознанию были положены принципы передовой педагогической мысли: исследовательский метод, лабораторно-практические занятия, экскурсии в природу.

Понятие «эколого-социальной ответственности личности» в контексте такой антропоцентрической экологической политики СССР исчезло как социально-этический феномен. Очевиден тот факт, что идея эколого-социальной ответственности личности, получившая в начале прошлого века свой яркий расцвет, была не востребована, но не забыта, ибо невозможно не отметить стремления наших предшественников поставить данную проблему на прочный фундамент философского знания.

Весьма важный момент в логику развития идеи социальной экологической ответственности внес в 60 - 70-х гг. прошлого века немецкий философ Ганс Йонас. В своих научных трудах Г. Йонас расширяет понятие «социальной ответственности» экологическим аспектом. «Этика социальной ответственности - это этика для техногенной цивилизации, и на смену «человеку разумному» должен прийти «человек ответственный». Большим вкладом Г. Йонаса в логическое развитие идеи «социальной экологической ответственности личности» можно считать и введение им в понятие «социальной ответственности личности» нового профессионального

деятельностного аспекта – «ролевую социальную ответственность». «Человек ответственен перед будущими поколениями, поэтому он должен заботиться не только о живой природе и о воспроизводстве природных ресурсов, но и в целом о своей среде обитания». Наряду с социальным (общественно полезным) аспектом к оценке деятельности человека добавился экологический и профессиональный аспект, которые между собой сливаются, так как именно в своей профессиональной деятельности человек активно взаимодействует с природными объектами, порой нанося последним экологический вред. Следовательно, социальная ответственность личности в век технического прогресса и надвигающегося экологического кризиса не может быть правильно интерпретирована без включения в нее профессионального (ролевого) и экологического аспекта.

В 1967 г. идея «социальной экологической ответственности личности» вновь зазвучала в одном из официальных документов Римского клуба «Первая глобальная революция».

Его авторы А. Кинг и Б. Шнайдер выделили отдельно экологический аспект в хозяйственной деятельности человека, назвав его главным фактором в развитии экологического кризиса в глобальном масштабе. Дальнейшее развитие идеи «социальной экологической ответственности личности» получило в специальном документе – Программе ООН по окружающей среде (ЮНЕП), принятой в 1972 г. на Стокгольмской Конференции ООН. В соответствии с ней в образовательные системы разных стран, в том числе и Советской России, был введен принцип непрерывного экологического образования населения. Экологизация системы как среднего, так и высшего профессионального образования привела к появлению в учебных программах разных типов учебных заведений дисциплины «Экология». Данная дисциплина в соответствии с принципом непрерывного экологического образования должна была обеспечить формирование экологического сознания у подрастающего поколения страны. Вместе с тем нельзя не отметить, что целью экологического образования в этот исторический период было формирование экологического сознания, которое базировалось на антропоцентрической методологии, т.е. формировалось «рачительное, ресурсосберегающее отношение к природным богатствам». Идея «социальной экологической ответственности личности» как цель и ожидаемый результат экологического образования, базирующегося на экоцентрической экологической методологии, в этот период времени была еще не востребована. Но уже к концу 80-х годов прошлого века бессилие только одной дисциплины «Экология» и экологизированных дисциплин в учебных программах системы образования, призванных решить проблему формирования экологического сознания, стало очевидным. На повестку дня был поставлен вопрос о создании какой-то новой комплексной дисциплины, интегрирующей в себе как современные естественнонаучные, так и гуманитарные знания. Проблема формирования нового экоцентрического экологического сознания у обучаемых, в том числе и у студентов вузов, могла бы обрести «второе дыхание». Об этом прежде всего заговорили ученые-биологи, для которых

живой организм и его окружение, а также вопросы экологической (универсальной) этики всегда оставались в центре внимания.

В настоящее время идея «эколого-социальной ответственности личности» получила новый импульс. На рубеже 80-90-х гг. прошлого века такие ученые-педагоги, как С.М. Аракелян, А.А. Брудный, С.Н. Глазачев, И.А. Заир-Бек, А.Н. Захлебный, И.Д. Зверев, Д.Н. Кавтарадзе, Н.С. Касимов, В.А. Лось, Н.Н. Марфенин, Л.В. Моисеева, Н.Н. Моисеев, И.Т. Суравегина, В.С. Петросян, И.Н. Пономарева, Э.П. Романова, А.Д. Урсул, М.П. Федоров и другие, включились в разработку программы экологизации Российской системы высшего образования совместно с другими учеными из международного образовательного центра ООН ЮНЕСКО на новой мировоззренческой основе – экоцентрической (универсальной, ноосферной) экологической этики и за короткий период времени реализовали в России трансдисциплинарный международный проект по экологизации образовательных систем стран-членов ООН «Образование и информация в области окружающей среды и народонаселения в целях устойчивого развития».

В своих научных трудах российские ученые, возрождая экоцентрический подход в развитии экологического сознания учащейся молодежи, акцентировали свое внимание на необходимости развития таких этических ценностей, как ответственность и толерантность, признанных экспертами ЮНЕСКО важнейшими качествами личности XXI века.

Для нас оказываются важными идеи реализации в естественнонаучном образовании эколого-аксиологического подхода (В.И. Вернадский, Н.Н. Моисеев, Н.С. Розов, З.И. Равкин, Н.Д. Никандров и др.). Экологический и аксиологический подходы в педагогике своими точками пересечения имеют: во-первых, принятие Человека центральным понятием; во-вторых, признание в качестве приоритетного направления образовательного процесса формирования определенной системы ценностей; в-третьих, центральными ценностями в обоих подходах признаются Человек, Жизнь, Природа, Гармония, коэволюция Человека и Природы.

С этих позиций два подхода взаимодополняют друг друга и дают право на существование друг друга. Наше убеждение подтверждается и осмыслением работ Н.Н. Моисеева, в которых актуализируется мысль о том, что современные направления экологии как науки и экологический подход в образовании вносят новый акцент в традиционную типологизацию наук и учебных предметов на гуманитарные и естественные, позволяют по-новому провести границы их проблемных полей и функциональной предназначенности. Тенденцию к интеграции различных наук и подходов прогнозировал и В.И. Вернадский в 30-е годы прошлого столетия. Он подметил, что развитие научного знания постепенно стирает грани между отдельными науками, и, что ученый все больше специализируется «не по наукам, а по проблемам».

Аксиологический подход нацеливает педагогов на формирование и развитие у каждого воспитанника индивидуальной системы ценностей и

ценностных ориентаций, а также позволяет ответить и на вопрос: какая система ценностей и ценностных ориентаций должна быть сформирована как базовая.

По мнению Н.С. Розова, аксиологический подход должен быть связан с целеполаганием, определением системы ценностей, формулировкой требований к конечному продукту (в данном случае – к выпускнику вуза). Одной из функций аксиологического подхода следует считать «...систематический учет возможных ценностных систем, в рамках которых устанавливаются образы, нормы, ограничения». Основное предназначение аксиологического подхода, в конечном счете – создание у подрастающего поколения реальных представлений о подлинных и мнимых ценностях жизни и деятельности, отражающих социальные, правовые и нравственные нормы.

«Зародившись» в недрах естественных наук экологический подход связан с ними генетической связью, следовательно, он является лучшим проводником идей аксиологического подхода в естественнонаучном образовании. В свою очередь, аксиологический подход расширяет сферу действия экологического подхода, усиливает его воспитательную значимость особенно применительно к естественнонаучному образованию. Следовательно, объединение этих двух подходов позволит усилить реализацию воспитательного потенциала естественнонаучного образования.

Итак, как система, в качестве элементов которой выступают два автономных подхода, эколого-аксиологический подход сохраняет основные характеристики аксиологического и экологического подходов (понятия, принципы реализации и т.п.), но не является их простой суммой. Именно это, с нашей точки зрения, обуславливает усиление воспитательного потенциала образовательного процесса, основанного на идеях эколого-аксиологического подхода.

Понятие «ответственное отношение к природе» впервые наиболее полно разработано И.Т. Суравегиной. Под ним подразумевается отношение к природе как к объекту и предмету труда, к деятельности по ее охране, которое соответствует правовым нормам общества, принципам и нормам морали. В ответственном отношении к природе проявляется такое «нравственно-экологическое качество личности» как эколого-социальная ответственность, в структуре которой выделяются мотивационно-ценностный, содержательно-операционный (процессуальный) и оценочно-результативный компонент. Вслед за указанным исследователем С.Н. Глазачев и Н.М. Мамедов подчеркивают: «Отношение к природе включено в систему ответственных отношений каждого человека и предстает как сознательные, избирательные его связи с различными природными объектами и явлениями». Вместе с тем отметим, что понятие «ответственное отношение к природе» рассматривалось Ю.К. Бабанским, Т.А. Ильиной, И.Т. Огородниковым, И.Ф. Харламовым, Г.И. Щукиной и др. как педагогическая задача не только в экологическом, но и в нравственном, трудовом, эстетическом образовании.

С развитием теории эколого-экономического образования и воспитания в системе высшей и средней школы понятие «ответственное отношение к

природе» рассматривается исследователями с разных позиций: как составной компонент отдельного направления экономического образования учащихся (Е.А. Дегтярева, А.С. Нисимчук, Л.Е. Эпштейн и др.); как компонент готовности к экономической деятельности (А.Ф. Аменд, Е.М. Серикова, Б.П. Шемякин и др.); как компонент экономической культуры (Л.Н. Пономарев, А.С. Степунов и др.).

Педагогические исследования И.Т. Гайсина, И.Д. Зверева, Д.Н. Кавтарадзе, Т.В. Кучер, В.В. Латюшина, Л.Л. Любимова, Л.В. Моисеевой, В.М. Назаренко, И.Н. Пономаревой, Е.С. Слостенина, И.Т. Суравегиной, З.И. Тюмасевой, Г.П. Сикорской и др. связаны с проблемой формирования «экологической ответственности» в системе экологического образования. Важными для выяснения сущности понятия эколого-социальной ответственности личности явились идеи реализации в процессе экологического образования интегративного эколого-аксиологического подхода, позволяющего усилить реализацию воспитательного потенциала естественнонаучного образования (В.И. Вернадский, Н.Н. Моисеев, Н.С. Розов и др.). Д.Н. Кавтарадзе считает, что главное в экологическом образовании студентов вузов – формирование экологического сознания. Автор отмечает, что «современное экологическое образование пронизано духом прагматизма: в стране насчитывается около 40 учебников по охране природы (для техникумов, институтов, университетов). Но все они рассматривают природные ресурсы: охрану недр, почв, вод, но не природу! Показательно, что термин «охрана природы» постепенно оказался вытесненным термином «охрана окружающей среды», а по смыслу «охрана окружающей человека среды», служащей фоном для его деятельности.

Существует еще целый ряд категорий, используемых авторами в качестве цели экологического образования студентов вузов. В частности, Б.Т. Лихачев говорит о необходимости формирования «сознательно-научного отношения к экологическим проблемам» на основе широкого круга знаний экологического характера, «нравственно-эстетического отношения» и «эмоционально-ценностного отношения» – на эмоционально-чувственной основе». При этом отметим, что международными экспертами ЮНЕСКО «социальная экологическая ответственность личности» также считается целью и ожидаемым результатом экологического образования.

Проведенный контент-анализ целенаправленных в экологическом образовании личности понятий: «экологическая ответственность» (Д.Н. Кавтарадзе, Захлебный, И.Т. Суравегина и др.); «экологическое сознание» (С.Д. Дерябо, Д.Н. Кавтарадзе, К.Х. Каландаров, А.Д. Урсул, В.А. Ясвин и др.); «экологическая культура» (С.Н. Глазычев, И.Д. Зверев, Б.Т. Лихачев, О.Н. Козлова, Л.В. Моисеева, Е.В. Никонорова, И.Н. Пономарева, И.Т. Суравегина, Ю.П. Ожегов и др.); «экологическое мировоззрение» (А.А. Брудный, В.А. Лось, Н.Н. Моисеев, Г.А. Ягодин и др.) - выявил основную, центральную психолого-педагогическую категорию личности – эколого-социальную ответственность.

Е.М. Кнохинов, В.К. Коростелкин, В.С. Кузнецова, В.С. Морозова и др. в своих исследованиях подчеркивают разницу между «ответственностью» как качественной характеристикой личности и «ответственным отношением». В педагогической и психологической литературе часто наблюдается отождествление этих понятий. «Ответственное отношение» – оно всегда ситуативное и переменное, а «ответственность» – это устойчивое качество личности. Согласно психологическим исследованиям В.Г. Ананьева и В.Н. Мясищева, не всякое отношение есть свойство личности. «Личность имеет различные отношения (случайные, зарождающиеся, устойчивые, отмирающие) и лишь некоторые из них при определенных условиях могут стать свойствами личности».

Важно отметить, что термины, используемые в различных концепциях в качестве цели экологического образования студентов вузов, чаще всего выступают для обозначения положительного полюса отношения и связываются с такой его характеристикой, как сознательность, т.е. ориентированы на такую нравственную категорию, как чувство долга. Авторы подчеркивают, что сознательный человек должен правильно относиться к природе. В этом случае «ответственное отношение к природе» проявляется в чувстве долга, которое регламентируется не столько моральными принципами, сколько боязнью нарушить экологические правовые нормы».

Реализуя принцип целеполагания как ведущий компонент проектирования педагогической системы экологического образования, мы также включились в этот сложный, но вместе с тем очень актуальный процесс. Осмысление новой цели, новой эколого-социальной функции естественнонаучного образования – перехода России на модель устойчивого развития предполагает смену приоритетов – признание ведущей роли эколого-социальных ценностей, в которых центральное место занимает социальная, экологическая ответственность личности.

В социальном плане современные отечественные ученые отождествляют ответственность со зрелостью личности в процессе ее социализации. Так, С.Г. Иваненков определяет социализацию личности следующим образом: «Быть социализированным - значит быть сознательным и ответственным за все происходящее в этом мире».

В частности, И.Д. Зверев рассматривает понятие «эколого-социальная ответственность» как интегральную характеристику личности, «раскрывающуюся в научно-теоретическом, нравственном, производственном, художественно-эстетическом отношении к окружающей среде».

Мы понимаем эколого-социальную ответственность личности как устойчивое качество личности, направленное на формирование ценностных ориентаций и норм поведения в области природопользования и охраны окружающей среды с применением усвоенных системных знаний.

В педагогических исследованиях Н.Д. Андреевой, Н.А. Богачевой, Л.А. Барановской, Н.М. Борытко, Е.И. Ефремовой, Э.Ф. Зеера, И.Д. Зверева, А.Б. Каганова, Р.С. Карпинской, Е.А. Макаровой, Н.Д. Никандрова,

Е.Ю. Никитиной, Н.Н. Моисеева, В.В. Подберезнова, И.П. Селезневой, Э.Ф. Смирновой, В.Д. Шадрикова, Е.А. Шульпиной и др., занимающихся проблемой профессионального становления студентов вузов, доказано, что, определяя профессионально значимые качества будущего специалиста в развитии его профессиональной компетентности, ученые подчеркивают не только интегральный, но и конкретно-исторический характер данных качеств личности. Так, например, Н.Н. Моисеев, называя настоящий период в истории России «периодом экологической нестабильности», подчеркивает, что «все специалисты должны осознать и добровольно принять требования нравственно-экологического императива». Категория «профессионально значимые качества» трактуется в научной литературе неоднозначно. Например, А.Б. Каганов, акцентируя внимания на том, что успешность деятельности будущего специалиста определяется не только уровнем его профессиональных знаний, умений и навыков, но и его морально-этическим кодексом, который «призван обеспечить его успешный трудовой старт и высокие производственные показатели».

Таким образом, под профессионально значимыми качествами мы понимаем такие качества личности, которые: предъявляются к нему современным обществом; обеспечивают компетентность и высокое качество его профессиональной деятельности; являются нравственными регуляторами в его повседневном поведении, определяя стиль его жизни; дают возможность наиболее полно реализовать себя как профессионала в условиях социального, экономического, политического, демографического и экологического кризисов, которые имеют место в настоящее время в России.

Методологической основой любого инженерного образования служит естественнонаучная картина мира, которая позволяет изложить основные принципы современной социальной экологии, проследить причинно-следственные связи между событиями и объектами, обеспечить понятийное усвоение фундаментальных экологических законов.

В основу создания модели положен структурный подход. Структурный подход – это аналитический инструментальный планирования и управления целевыми, предметно ориентированными проектами, основанный на использовании метода «логического структурирования», при котором основные элементы проекта представляются в виде единой структуры с особым выделением логических связей между намеченными ресурсами, программой управления и ожидаемыми результатами.

Структурный подход в создании дидактической модели профессионального экологического образования в значительной степени базируется на методологии, разработанной отечественными и зарубежными учеными, занимающимися структурным анализом.

Опишем подробно сущность проектировочной деятельности, необходимой, на наш взгляд, для разработки педагогической подготовки инженера нефтегазового комплекса. При создании проектировочной модели структурный подход проходит три основных этапа:

- на первом этапе он служит инструментом лишь стандартизированного представления проектов. На этой стадии структурный подход, по сути, является описательным;

- на втором этапе структурный подход обуславливает качественную разработку проектов с целью повышения их эффективности и более успешной реализации. На этом этапе он, по сути, становится аналитическим;

- на третьем этапе структурный подход превращается в инструмент для улучшенной разработки, а также реализации программ управления обучающим процессом.

Структурный подход, по нашему мнению, является:

- инструментом обучающего процесса;

- способом исследования и структурирования сложных, комплексных проблем;

- способом повышения ответственности людей и соблюдения ими обязательств;

- способом активизации коллектива в процессе обучения.

Преимуществом использования структурного подхода является то, что он:

- гарантирует обращение к фундаментальным вопросам и проведение анализа всех «слабых» и «узких» мест, с тем, чтобы дать лицам, принимающим решения, нужную и более точную информацию;

- обеспечивает осуществление системного и логического анализа всех взаимосвязанных ключевых элементов, из которых состоит качественный проект;

- является базой лучшего планирования путем особого выделения связей между элементами проекта и внешними факторами;

- создает основу для проведения систематического мониторинга и анализа воздействия и эффективности проекта;

- способствует достижению общего понимания проблемы и лучшему взаимному общению между лицами, принимающими решения, руководителями и другими сторонами, участвующими в проекте;

- дает экономию и преимущество с управленческой и административной точек зрения, так как использует стандартизированные процедуры сбора и оценки информации;

- гарантирует последующее использование такого же подхода, даже когда первоначальный штат исполнителей проекта меняется на другой.

В использовании структурного подхода можно выделить следующие ограничения:

- если цели и внешние факторы указаны с самого начала с завышением, то может возникнуть негибкость и жесткость при управлении проектом;

- данной проблемы можно избежать с помощью проведения регулярной оценки хода проектирования, когда ключевые элементы могут быть по-другому оценены и скорректированы;

- структурный подход является общим аналитическим инструментом управления обучающим процессом;

- структурный подход является лишь одним из нескольких инструментов, которые используются в процессе подготовки, реализации и оценки проекта, и он не заменяет собой анализа целевых групп, анализа экономической эффективности (соотношения затрат и выгоды), планирования временного графика, оценки воздействия и пр.;

- выгоду от использования структурного подхода можно получить лишь при условии проведения постоянного обучения всех сторон, принимающих участие в проекте, и методологической оценки его качества.

Концепция структурного подхода, основные определения и компоненты. Целью проектов обучения являются изменения в образовательном процессе, которые предусматриваются в качестве желаемого эффекта. Аналитическая сущность данного подхода заключается и в том, чтобы, находясь в текущей ситуации, проанализировать ее и грамотно спланировать желаемую ситуацию в будущем. Мы исходим из того, что общая договоренность об улучшении будущей ситуации существует еще до того, как планирование проекта будет произведено. Повлиять на текущую ситуацию можно с помощью запланированных вмешательств.

Существуют следующие основные виды вмешательств:

- законодательные,
- финансовые,
- технологические,
- управленческие,
- образовательные (переподготовка, обучение),
- сопутствующие мероприятия поддержки: проведение оценки, планирование, мониторинг.

На основе анализа текущей ситуации и формулировки проблемы планируется соответствующее решение, исходя из которого, уже разрабатывается конкретный метод или стратегия реализации вмешательства. Важной чертой структурного подхода является то, что он показывает, что произойдет, если проблема сформулирована неправильно.

Когда существует общая договоренность об улучшении будущей ситуации, могут быть сформулированы как цель образования (долгосрочная общая цель), так и непосредственная цель проекта.

Ни один из проектов не существует в социальном вакууме, поэтому необходимо желаемую будущую ситуацию описать таким образом, чтобы была возможность проверить на более поздней стадии, до какой степени проект был успешен по отношению к сформулированным непосредственным целям и целевым группам.

Проекты развития основываются или начинаются с определения ресурсов, проходят этап реализации ряда конкретных программ управления и в итоге приводят к получению результатов, которые, как ожидается, приведут к достижению желаемых целей. Ресурсы, программы управления, результаты -

это элементы проекта и сами по себе не являются показателями успеха или несостоятельности проекта.

В концепции структурного подхода проект - это комплекс программ, предназначенных для достижения конкретных поставленных целей при имеющихся ресурсах за определенный период времени.

В контексте концепции структурного подхода под словом «проект» понимаются все виды вмешательств, направленных на развитие образовательного процесса, включая программы, исследования, мониторинг и т.д.

Степень успешности (или неуспешности) реализации проекта зависит как от факторов, подлежащих регулированию руководством проекта, так и от ряда внешних воздействий. При планировании и реализации проекта чрезвычайно важно идентифицировать, контролировать и анализировать внешние факторы, поскольку они могут привести к провалу проекта, даже если его реализация идет в соответствии с планом.

В концепции структурного подхода проект рассматривается как причинно связанная последовательность событий. События описываются на соответствующих уровнях, упомянутых выше: непосредственная цель развития, ресурсы, программы управления, результаты. До тех пор, пока не станет ясно, осуществляются ли эти события, процесс рассматривается как последовательность гипотез развития, которые могут быть проанализированы и описаны.

Логика структурного подхода — это не математическая, дающая ответы по принципу «верно – неверно», а гипотетическая логика промежуточно-конечных связей.

Наличие четкого представления о сущности, структуре и содержании процесса вузовского экологического образования требует обращения к моделированию исследуемого явления, к применению метода мысленного эксперимента. Сконструировать модель – значит провести материальное или мысленное имитирование реально существующей системы путем создания специальных аналогов, в которых воспроизводятся принципы организации и функционирования этой системы (В.П. Беспалько, Б.С. Гершунский, К. Ингенкамп, А. Шелтен, Scot Foresman).

Характеризуя понятие «модель», М.К. Мамардашвили подчеркивает, что на модели «как бы нанизывается вся масса эмпирически наблюдаемых свойств и связей действительности, которые в этом случае берутся научно, а не каким-либо иным возможным для создания образом; человек оказывается исследователем по отношению к ним». Однако наиболее приемлемым и отвечающим целям нашего исследования является определение понятия «модель», сформулированное В.А. Штоффом - это «такая мысленно представленная или материально реализованная система, которая, отражая или воспроизводя объект исследования, способна замещать его так, что ее изучение дает нам новую информацию об этом объекте». Исходными для нас были также необходимые и достаточные условия существования модели, выявленные и описанные тем же автором, а именно:

- между моделью и оригиналом имеются отношения сходства, форма которых явно выражена и точно зафиксирована;

- модель в процессе научного познания является заместителем изучаемого объекта (условие репрезентативности);

- изучение модели позволяет получить информацию об оригинале (условие экстраполяции). В методологическом плане ценность для нас представляет понятие модели: «Модель есть самостоятельный объект, находящийся в некотором соответствии (не тождественный и не совершенно отличный) с познаваемым объектом, способный замещать последний (выступать опосредующим звеном в познании) в некоторых отношениях и дающий при исследовании определенную информацию, которая переносится по определенным правилам соответствия на моделируемый объект».

дает своего рода информацию об объекте, поэтому необходимы определенные правила построения как самой модели, так и перехода от информации, полученной в результате исследования модели, к информации об объекте.

Правила построения модели в педагогических исследованиях должны предусматривать, на наш взгляд, определенные «граничные» условия, которые оговаривают ее функционирование и достижение результата.

И, наконец, отдельного внимания требует точка зрения российского методолога Г.П. Щедровицкого, который предлагает называть моделью прототип ориентированного в будущее действия. Автор считает, что «модели - это высокоспециализированные части нашего технического оснащения, специфические функции которых состоят в создании будущего... модель не просто некоторая сущность, а, скорее, способ действия, который представляет эту сущность. В этом смысле модели — это и воплощение целей, и в то же время инструменты осуществления этих целей. Модель одновременно учитывает цель и гарантирует ее реализацию».

Такое понимание модели имеет принципиально важное значение для «моделирования» в педагогических исследованиях. Ценность знания, которое получает исследователь в процессе изучения педагогической модели, заключается в отыскании определенных инструментальных средств, способных обеспечить достижение определенной образовательной цели. Исходя из вышеизложенного, применительно к педагогическим исследованиям напрашиваются следующие выводы: термин «модель» носит условный характер, поскольку одно из требований, которому, как правило, не удовлетворяют педагогические модели, заключается в отсутствии набора определенных «граничных» условий, которые оговаривают особенности достижения результата; ценность информации, которую получает исследователь в процессе изучения модели, заключается в уточнении технологии достижения заданного результата, в оценке достаточности инструментальных средств для его получения.

К понятию «моделирование» в философской и научно-педагогической литературе можно обнаружить разные подходы. В Российской педагогической

энциклопедии моделирование определяют, с одной стороны, как метод исследования объектов на моделях-аналогах определенного фрагмента природной или социальной реальности, с другой - как процесс построения и изучения модели реально существующих предметов и явлений или конструируемых объектов. В.М. Котляков определяет моделирование как «метод опосредованного практического или теоретического оперирования объектом, при котором исследуется непосредственно не сам интересующий нас объект, а используется вспомогательная или искусственная система (квазиобъект), находящаяся в определенном объективном соответствии с познаваемым объектом, способная замещать его на определенных этапах познания и дающая при его исследовании в конечном счете информацию о самом моделируемом объекте».

Мы определяем понятие «педагогическая модель» следующим образом: педагогическая модель - это обобщенный, абстрактно-логический образ конкретного феномена педагогической системы, который отображает и репрезентирует существенные структурно-функциональные связи объекта педагогического исследования, который представлен в требуемой наглядной форме и способе и дает новое знание об объекте моделирования.

Таким образом, под моделированием следует понимать процесс разработки обобщенного, абстрактно-логического образа в форме, удобной исследователю для его изучения. В педагогике моделирование применяется в следующих случаях: моделирование педагогических задач и педагогических ситуаций; моделирование процесса обучения, воспитания, развития обучающихся; моделирование состояния системы управления образовательными учреждениями.

Метод моделирования используется для построения концептуальной модели вузовского профессионального эколого-социального образования. Педагогическая модель формирования эколого-социальной ответственности студентов – будущих инженеров нефтегазового комплекса, построенная на интеграции принципов гуманизации и социализации, полицентризма и комплексности, природо- и культуросообразности, прогностичности и творческой инициативы, интеграции и дифференциации. При конструировании модели мы исходили из того, что она должна отражать требования, предъявляемые обществом к качеству профессионального образования; основные идеи исследований по проблеме оптимизации образования; целостность педагогического процесса обучения; содержание образования в виде системы знаний и способов управленческой деятельности; основные критерии и показатели уровней качества образования.

Экспериментальная модель представлена: содержательно-целевым компонентом, раскрывающим гуманистическую цель в создании эколого-социального регионального образования студентов вуза; процессуально-развивающим компонентом, обозначившим личностно-развивающие технологии, направленные на развитие мотивационной, познавательной, эмоционально-волевой, поведенческой сфер; контрольно-оценочным

компонентом, раскрывающим педагогический мониторинг и методы оценки качества уровня эколого-социального развития. Таким образом, педагогическая модель подготовки инженера нефтегазового комплекса позволяет выстроить траекторию профессионального становления специалиста, включающую в себя определенный набор учебных предметов, для каждого из которых проектируется своя методическая система преподавания в рамках учебного процесса.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Георге Илона Владимировна – старший преподаватель

Георге Сергей Владимирович – старший преподаватель кафедры гуманитарных и экономических дисциплин НВФ ТюмГНГУ, аспирант кафедры педагогики НГГУ

Дроконова Ольга Николаевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных и экономических дисциплин НВФ ТюмГНГУ

Корсунская Людмила Газизовна – кандидат культурологии, доцент кафедры гуманитарных и экономических дисциплин НВФ ТюмГНГУ

Мауль Виктор Яковлевич – доктор исторических наук, профессор кафедры гуманитарных и экономических дисциплин НВФ ТюмГНГУ

Рыбакова Ольга Геннадьевна – старший преподаватель, аспирант кафедры гуманитарных и экономических дисциплин НВФ ТюмГНГУ

Самарина Елизавета Федоровна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры гуманитарных и экономических дисциплин НВФ ТюмГНГУ

Сологуб Татьяна Георгиевна – кандидат философских наук, заведующая кафедрой гуманитарных и экономических дисциплин НВФ ТюмГНГУ

Тухтиева Гульбахрам Турсуновна – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и экономических дисциплин НВФ ТюмГНГУ

Шалаева Марина Владиславовна – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и экономических дисциплин НВФ ТюмГНГУ

Научное издание

**ЧЕЛОВЕК В ПАНОРАМЕ ВЕКОВ:
история, философия, культура**

В авторской редакции

Подписано в печать 06.12.2012. Формат 60х90 1/16. Усл. печ. л. 10,0.
Тираж 100 экз. Заказ № 2418

Библиотечно-издательский комплекс
федерального государственного бюджетного образовательного учреждения
высшего профессионального образования
«Тюменский государственный нефтегазовый университет».
625000, Тюмень, ул. Володарского, 38.

Издательский центр БИК
625039, Тюмень, ул. Киевская, 52.