

САДЫКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ
(К 80-летию со дня рождения профессора М.Б. Садыкова)

ИСТОРИЯ. ОБЩЕСТВО. ЧЕЛОВЕК

Материалы межвузовской научно-практической конференции
2 ноября 2012 года



КАЗАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
2012

УДК 1:008:17
ББК 87:87.6:87.7
С14

*Печатается по решению
Ученого Совета философского факультета
Казанского федерального университета*

Научный редактор –
канд. филос. наук, доц. **Ф.Ф. Серебряков**

Рецензенты:
докт. филос. наук, проф. **Т.М. Шатунова;**
докт. филос. наук, проф. **Э.А. Тайсина**

С14 Садыковские чтения (К 80-летию со дня рождения профессора М.Б. Садыкова): История. Общество. Человек: материалы межвузовской научно-практической конференции, 2 ноября 2012 года / науч. ред. Ф.Ф. Серебряков. – Казань: Казан. ун-т, 2012. – 156 с.

ISBN 978-5-905787-86-7

Издание посвящено 80-летию со дня рождения профессора М.Б. Садыкова и открывает серию конференций «Садыковские чтения», которые будут регулярно проводиться на философском факультете КФУ. Книга включает в себя два раздела. В одном представлены воспоминания о Марате Борисовиче Садыкове, написанные его друзьями, коллегами, учениками. Второй раздел составили теоретические работы по философским проблемам, авторы которых развивают направления научных исследований и учебных занятий М.Б. Садыкова.

Книга будет служить учебным пособием для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, изучающих современные социально-культурные реалии, социальную философию, философию истории, герменевтику, духовную жизнь современного российского общества, политическую философию, проблемы этнических (национальных) взаимодействий.

УДК 1:008:17
ББК 87:87.6:87.7

ISBN 978-5-905787-86-7

© Казанский университет, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

МАРАТ БОРИСОВИЧ САДЫКОВ (биография)	5
--	---

I. ЧЕЛОВЕК. УЧИТЕЛЬ. ФИЛОСОФ

<i>Щелкунов М.Д.</i> Образец университетского профессора	7
<i>Киносьян В.А.</i> О Марате Борисовиче	9
<i>Комаров В.Н.</i> О Марате Борисовиче... ..	11
<i>Серебряков Ф.Ф.</i> Эссе о негрозном Марате, или Слово о настоящем человеке	13
<i>Шатунова Т.М.</i> Докторская диссертация	21
<i>Агапов О.Д.</i> Философ духа	27
<i>Бугарчёва Е.А.</i> Слово и дело: воспоминания об одном споре на семинарском занятии Марата Борисовича Садыкова	30
<i>Сайкина Г.К.</i> Есть, а не был... (о философе – на философском языке)	32

II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Галанова Г.Э.</i> Разидентификация и эстетизация как стратегии поиска новых форм социальности	40
<i>Жигунина Л.В.</i> Медиативность социально-утопических проектов телесности в античности	44
<i>Исламов Э.А.</i> Проблема необходимости и отсутствия философского сообщества	49
<i>Николаев М.С., Николаева Е.М.</i> Маркетизация социальной реальности как феномен общества потребления	54
<i>Сафина А.М., Сафин А.М.</i> Скучающий субъект как фигура социальной философии	63
<i>Сырадов В.И.</i> Прогрессивно-регрессивное развитие общества	67
<i>Хаерова Ю.Г.</i> О некоторых факторах формирования социального чувства доверия в современном общественном сознании	71
<i>Хазиев А.Х., Хазиева Н.О.</i> В начале было слово... (опыт анализа виртуализации социального)	74

III. НАЦИИ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ. ОБЩЕСТВО И ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Гизатова Г.К., Иванова О.Г.</i> Национальный интерес в современном мире	77
<i>Иванов Ю.Н.</i> Популяризация научных знаний – составная часть деятельности преподавателей кафедры философии Казанского университета	84
<i>Мустафин Н.К.</i> О плюсах некоторых поражений	87
<i>Фархутдинов Л.И.</i> Некоторые замечания о проблемах татарской интеллигенции, истории и культуры	92

IV. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

<i>Агапов О.Д.</i> Философия духовной жизни Ф.А. Степуна	100
<i>Агапова Э.И.</i> Становление и развитие социальных практик Русской Православной Церкви в современной России	105
<i>Смирнов Р.К.</i> К вопросу соотношения методологий гуманитарных и естественных наук в историческом познании	110
<i>Смирнова Ю.Д.</i> Утопия как способ расшифровки истории	118
<i>Терещенко Н.А.</i> Несколько тезисов к идее истории	122

V. ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ: МЫШЛЕНИЕ, ЛОГИКА, СИМВОЛ

<i>Богатова Л.М.</i> Деструктивность феминности – онтологическая логика постмодерна	128
<i>Гедзь К.Н.</i> Текстуальная форма мышления	133
<i>Мелихов Г.В.</i> Философская беседа как духовное упражнение (заметки)	138
<i>Яковлева Е.Л.</i> К проблеме интерпретации символов	147
Об авторах	152

МАРАТ БОРИСОВИЧ САДЫКОВ (БИОГРАФИЯ)

Марат Борисович Садыков (1932 – 2009) родился 10 октября 1932 г. в семье рабочих. Окончил железнодорожную школу № 1 г. Казани. В 1950 г. поступил на юридический факультет КГУ. По окончании университета (1955) руководил лекторской группой при Татарском ОК ВЛКСМ. В 1959 г. поступил в аспирантуру при кафедре диалектического и исторического материализма КГУ. После окончания аспирантуры был оставлен ассистентом на кафедре. В 1963 г. в КГУ под научным руководством проф. М.И. Абдрахманова защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук на тему: «Строительство коммунизма и некоторые проблемы национальных традиций». Вся дальнейшая жизнь М.Б. Садыкова связана с кафедрой философии Казанского университета: старший преподаватель, доцент (1966), профессор (1982), заведующий кафедрой (1980 – 1998).

В 1979 г. в АН Белорусской ССР М.Б. Садыков защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук на тему «Государственное единство народов и общность их интересов».

В центре внимания научных интересов М.Б. Садыкова находились проблемы сочетания национальных и государственных интересов, философия образования, а в последние годы и философия истории. В 2003 г. он впервые прочитал курс философии истории студентам исторического факультета.

Под научным руководством и редакторством М.Б. Садыкова были опубликованы коллективные монографии: «Формирование научного мировоззрения в процессе преподавания философии» (Казань, 1979), «Методология научного познания и социальная практика» (Казань, 1987).

М.Б. Садыков чутко улавливал ситуацию в науке и являлся одним из первых активных сторонников грантовой формы организации исследований среди гуманитариев университета. Сам активно участвовал в исследованиях, поддержанных грантами федеральной программы «Университеты России» (1994 – 1996), программы Министерства образования РФ «Российская национальная идея в диалоге культур Запад – Восток» (1996), грантом АН РТ «Исследование региональной национальной культуры в контексте евразийских реалий начала XXI века» (2001).

Большое внимание М.Б. Садыков уделял подготовке молодых специалистов. В 1987 – 1999 гг. был председателем, затем заместителем председателя диссертационного совета по защите диссертаций по философским наукам при КГУ. Подготовил 15 кандидатов наук; среди учеников один доктор наук.

Важное значение в его многогранной жизни имела общественно-политическая работа, воспитание студенческой молодежи. Он неоднократно избирался в состав партийного комитета КГУ, был его секретарем. М.Б. Садыков принимал активное участие в разработке теоретических основ общественно-политической практики студентов, широко практиковавшейся в 60 – 80-х гг. прошлого века. Как и большинство преподавателей кафедр общественных наук, он вел большую работу по пропаганде научных знаний среди населения г. Казани и республики.

М.Б. Садыков постоянно участвовал в научных конференциях философов Казани, Средно-Волжского региона, РФ и СССР. Он был участником целого ряда международных, всесоюзных и всероссийских конференций.

Член ФО СССР (с 1991 г. – РФО), член правления, председатель его Татарского отделения (1987 – 1999). С 1994 г. действительный член Академии социальных наук РФ (ныне Академия социально-гуманитарных наук). Заслуженный деятель науки ТАССР (1989). Почетный профессор Казанского университета.

М.Б. Садыков был настоящим университетским профессором, человеком исключительной порядочности, очень внимательным и интересным собеседником. Обладал тонким чувством юмора. Будучи требовательным к себе, он в то же время мог быть и снисходительным к окружающим его людям. Весьма уважительно относился к своим студентам, никогда не допускал высокомерия по отношению к ним, но и не опускался до фамильярности или панибратства.

Основные научные труды:

Единство интернациональных и национальных интересов в советском многонациональном государстве (теоретико-методологические проблемы). – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1975; Гуманистическая природа социалистических общественных отношений. – Казань, 1990 (в соавт.); Казанский университет на пороге третьего тысячелетия: Проблемы гуманизации образования. – Казань, 1998 (в соавт.); Университет. Общество. Человек. – Казань, 2003 (в соавт.).

Составитель биографии: к. и. н., доц. Ю.Н. Иванов

I. ЧЕЛОВЕК. УЧИТЕЛЬ. ФИЛОСОФ

Образец университетского профессора

М.Д. Щелкунов

Марат Борисович Садыков, бесспорно, принадлежит к когорте выдающихся деятелей, оставивших заметный след в истории Казанского университета. Научно-педагогические заслуги М.Б. Садыкова хорошо известны. Хочется поделиться воспоминаниями о его личностных чертах.

Марат Борисович сыграл, без преувеличения, судьбоносную роль в моем профессиональном становлении. Она – если кратко – состоит в том, что он привил мне раз и, надеюсь, навсегда незыблемые ценности университетского преподавателя, сотрудника, руководителя. В этом плане образ Марата Борисовича исполнен для меня, в первую очередь, высокого нравственного смысла. При всех его заслугах как ученого, преподавателя, руководителя, он был и остается в моем сознании своего рода нравственным камертоном, по которому приходится сверять свою жизнь и деятельность.

О порядочности Марата Борисовича, доходящей до щепетильности, слагались легенды.

Но это были не выдумки, а чистая правда. В самых разных, часто нестандартных жизненных ситуациях он демонстрировал эталон нравственной безупречности поведения. Марат Борисович был человеком, который никогда не ронял своего достоинства. Казалось, даже его внешний облик, манера держаться излучали некую харизму спокойствия, уравновешенности, жизненной мудрости, благородства.

Как руководителю кафедры ему были глубоко чужды интриганство, склоничество, фальшь, лицемерие. Напротив, он постоянно стремился к укреплению атмосферы доверия, открытости в отношениях между сотрудниками. И тот факт, что кафедра философии, а впоследствии и философский факультет всегда отличались здоровой нравственной атмосферой, – немалая личная заслуга М.Б. Садыкова.

В повседневной жизни Марат Борисович был скромным человеком – без малейшего намека на высокомерие или собственную исключительность, которые, к сожалению, встречаются у некоторых представителей нашей профессии. Отзывчивый, демократичный, доступный для общения, он снискал этими качествами огромное уваже-

ние не только со стороны коллег, но особенно со стороны учащихся молодых людей – студентов и аспирантов.

Марат Борисович обладал неподражаемым чувством юмора. Большинство его шуточных высказываний были настоящими перлами остроумия. При этом шутки, подтрунивания, «приколы» никогда не носили скабрезного характера и уж тем более не унижали и не оскорбляли его собеседников.

Университет был смыслом жизни и деятельности М.Б. Садыкова. Марат Борисович был патриотом альма-матер, прекрасно знал историю университета, его выдающихся представителей – ученых, педагогов, общественных деятелей. Был убежден, что миссия классического университета – формирование и развитие полноценной личности, которое нельзя сводить только к профессиональной подготовке учащихся. В этом отношении Марат Борисович всегда оставался ярким поборником гуманизации и гуманитаризации образования, справедливо полагая, что без них университет теряет свою главную – личностно-образующую – функцию.

В своей жизни Марат Борисович стал свидетелем смены различных социально-исторических эпох: он застал «оттепель», период «застоя», перестройку и постперестроечный период. Как любому человеку, ему приходилось адаптироваться к новым социальным условиям. Но в некоторых вещах Марат Борисович оставался сыном своего времени. Было видно, что отдельные новации в жизни, образовании, равно как и в самой философии – особенно в постперестроечные годы – с трудом воспринимаются его сознанием. Но я не помню случая, когда бы несогласие с идеями меняло отношение Марата Борисовича к носителю этих идей – коллеге, студенту. Он не подменял противоборство идей противоборством людей, что, впрочем, не мешало ему отстаивать собственные убеждения идейно-теоретическим путем.

До сих пор сохраняю в памяти последнюю встречу с Маратом Борисовичем. Вышло так, что в силу различных бюрократических проволочек он оказался в последнее время несправедливо обойденным профессиональными наградами, которые он давно и по праву заслужил. Не без труда удалось все же представить его к почетному званию «Заслуженный работник высшей школы РФ» и пройти все необходимые процедуры оформления документов. Весной 2009 г. долгожданный Указ Президента РФ о присвоении М.Б. Садыкову почетного звания был принят и опубликован, и вскоре все наградные атрибуты были доставлены в Казань. Однако Марат Борисович по

причине резкого ухудшения здоровья не смог принять участие в торжественной церемонии награждения, которая по традиции проходит в Казанском Кремле. Кое-как удалось в порядке исключения выхлопотать разрешение вручить наградные атрибуты у него на дому.

Помню, как солнечным летним днем мы вместе с замдекана по науке Т.М. Шатуновой, нарядные, с букетом цветов поднялись в хорошо знакомую квартиру университетского дома по ул. Чехова. Нас встретила жена Марата Борисовича Ирма Павловна и попросила немного подождать в гостиной. Через несколько минут из своей комнаты вышел сам Марат Борисович. Было видно, что чувствует он себя очень неважно, но старается держаться соответственно моменту. Мы с Татьяной Михайловной, как могли, провели церемонию награждения. Потом за небольшим чаепитием состоялся душевный разговор с виновником торжества. Марат Борисович был растроган нашим визитом и даже внешне преобразился к лучшему: в глазах заиграли знакомые искорки, на губах появилась улыбка. На какое-то время показалось, что все его болезни в прошлом, и перед нами опять наш прежний, энергичный, вполне здоровый Марат Борисович. Но что-то внутри подсказывало, что больше я его «вживую» вряд ли увижу. Так оно, к несчастью, и оказалось...

О Марате Борисовиче

В.А. Киносьян

Прежде всего, я хотел бы сказать, что из многолетнего общения, которое мне довелось иметь с Маратом Борисовичем, я всегда отмечал для себя, что имею дело с очень порядочным, интересным, многосторонне образованным человеком, с настоящим, да будет позволено сказать, товарищем, искренним, надежным и отзывчивым.

У него был особенный, ненавязчивый, глубоко тактичный и внимательный, открытый, вместе с тем взыскательный стиль общения с нами – коллегами по казанскому философскому цеху.

С ним можно было поделиться непростыми житейскими и служебными проблемами, по-доброму поиронизировать над всякими жизненными неурядицами.

Он, по-моему, просто не был способен как-то очернить другого человека. Разговаривая с ним, я делился своими мыслями, «не

озираясь», ни разу не заметив чего-то похожего на лицемерие или высокомерие.

Хочу сказать и о том, что я воспринимал Марата Борисовича в кругу дорогих мне людей по кафедре философии КГУ – М.И. Абдрахманова, Г.А. Щельванова, Л.Л. Тузова, Б.К. Лебедева.

Я часто отмечал для себя, что Марат Борисович в своей научной, служебной деятельности, в общении с коллегами, учениками продолжает и их добрые традиции, развивая дух, уровень высочайшего профессионализма.

Очень часто вспоминаются мне первые годы знакомства, общения с Маратом Борисовичем, когда я стал аспирантом кафедры философии КГУ по открывшейся специализации «философские вопросы естествознания».

И вспомнить я хочу это время не как аспирант-исследователь, а как человек, отягощенный своими непростыми, можно сказать, социально-политическими проблемами.

Скажу только, что я поступал в аспирантуру, имея на себе большой груз взаимоотношений с КПСС. Дело в том, что я отказался стать кандидатом в члены партии. Это особая история. Много потом пришлось передумать, исправить. В учетной карточке есть запись: «отказано в приеме (1963 г.) как неподготовленному».

Я говорю об этом только потому, что в столь нелегкое, просто опасное для меня время на кафедре философии КГУ от меня не отвернулись, я сдал вступительные экзамены.

Мне было поистине дорого корректное, доброе отношение ко мне.

И я очень хорошо помню ровное, спокойное, без показной участливости отношение Марата Борисовича.

Таким же запомнился мне он и во время защиты кандидатской диссертации. Это было первое заседание специализированного Совета после кончины М.И. Абдрахманова.

Сложность у меня возникла в связи с темой кандидатской диссертации – «Логико-методологические аспекты теории относительности». Тема по тем временам была, конечно, рискованной. В философских словарях еще можно было встретить об Эйнштейне фразу «мракобес империализма».

Не могу здесь не отдать должное смелости и философской состоятельности моего научного руководителя В.Н. Комарова.

Перед защитой из зала присутствующими были сделаны заявления о том, что Специализированный Совет не компетентен рассмат-

ривать такую диссертацию. Наступило понятное замешательство. Марат Борисович как ученый секретарь Совета вел себя спокойно и весьма корректно. Я смог защититься при единогласном голосовании.

После защиты Марат Борисович поздравил меня и как-то особенно по-доброму сказал мне: «У Вас хорошая, *своя* концепция».

Дорогие для меня воспоминания. Стучилось так, что и во время защиты моей докторской диссертации в Институте философии Марат Борисович был в Москве на ИПК. В общежитии НП (зона Ж) мы иногда встречались. У меня снова возникли сложности с защитой, поскольку в Институт философии поступили анонимные письма о том, что диссертант антимарксист и т.п. Было, по-моему, 5 писем: на имя директора института, председателя Совета по защитам и др.

Я поделился с Маратом Борисовичем своими трудностями и опасностями. Видел, что он мне глубоко сочувствует.

Спасибо москвичам, я защитился весьма успешно, диссертация даже получила гриф: фундаментальные исследования.

Вечером в общежитии мы с Маратом Борисовичем отметили мою защиту. Он искренне радовался за меня.

Такие люди, как Марат Борисович Садыков – не забываются. С ними свободно, интересно, я бы сказал, просторно жить и трудиться.

Надеюсь, и мои воспоминания послужат неизменно доброй памяти о нем – светлом и благородном человеке, который на протяжении многих лет был лидером нашего Казанского философского сообщества.

О Марате Борисовиче...

В.Н. Комаров

Мы с Маратом Борисовичем работали на одной кафедре – кафедре философии КГУ. Естественно, на протяжении этого долгого времени было много ситуаций, в которых мы участвовали сообща, много проблем, которые нам пришлось решать вместе. Но всех их не перечислить и даже не припомнить. Поэтому я выскажусь, прежде всего, о свойствах Марата Борисовича, которые он проявлял при любых ситуациях.

Марат Борисович в человеческом плане был очень мягким человеком, и это было очень большим плюсом при руководстве кафедрой: был достаточно мягким и лояльным начальником. Он давал свободу.

Но в идейном отношении мог проявлять себя в ином качестве. Ему не всегда легко было согласиться с мнением, которое он не разделял. Он очень рьяно, бескомпромиссно отстаивал свою позицию в теоретических спорах и дискуссиях. Но, по всей видимости, в философии иначе быть не может. И это в определенной степени даже полезно для ведения философских дискуссий. Любой философ свою идею отстаивает пристрастно, принимает ее критику очень болезненно, лично. Это и придает особую остроту философскому диалогу.

Одновременно Марат Борисович очень вдумчиво относился к контраргументам своего теоретического оппонента и высказывался всегда по существу, не уходя от вопроса, не используя софистические приемы. Еще он умел слушать, обладал культурой дискуссии. Надо сказать, что он глубоко, а не поверхностно, присутствовал в происходящем. Его можно назвать чрезвычайно увлекающимся человеком: теоретический спор захватывал его полностью, так, что он даже забывал обо всем.

У него была очень положительная черта: при рецензировании работ он искал прежде всего положительное, творческое, оставляя в тени отрицательное. Марат Борисович очень ответственно подходил к этому виду работы. Одновременно он не мог не вложить свое видение проблемы. Его проникновение в поднятые работой проблемы было настолько сильным, он настолько вживался, что мог даже предложить изменить название статьи, диссертации, пособия или монографии. Не могу не сказать, что при этом проявлялся некий дидактический, учительский тон. Но при коллективной работе в редколлегии какого-либо издания он нередко склонял ее членов, в том числе и меня, к более лояльной оценке, к более лояльному отношению к той или иной работе. Он защищал право автора на свою позицию.

Хочется рассказать об одном значимом для меня жизненном эпизоде. После защиты докторской диссертации мне поступило предложение от обкома партии и от ректора КАИ Ю.В. Кожевникова возглавить кафедру философии КАИ. Я руководил ею 5 лет. После окончания срока вернулся в университет. И Марат Борисович с должным пониманием отнесся к моему желанию вернуться в университет. Он выступил с ходатайством перед ректором КГУ А.И. Коноваловым о принятии меня на должность профессора кафедры философии университета.

Еще вспоминаются наши долгие посиделки после работы вчетвером, в таком сочетании: Марат Борисович Садыков, Борис Кон-

стантинович Лебедев, Герман Александрович Щельванов и я. Мы много беседовали, делились своими взглядами, конечно, спорили. Все это проходило как-то тепло и искренне. Нередко мы друг друга провожали, прогуливались, неспешно ведя философские беседы.

Идейно Марат Борисович был социальным философом. Социальная философия – это его *credo*, его жизнь. А меня он иногда называл натурфилософом, и, видимо, очень хотел, чтобы я так же сильно любил социальную философию, как он ее любил.

Эссе о негрозном Марате, или Слово о настоящем человеке Ф.Ф. Серебряков

Он Человек был...
Шекспир «Гамлет»

Когда-то я прочитал немало книг о Великой французской революции. Некоторое время моим героем был грозный Марат, «друг народа», гроза аристократов, спекулянтов и прочих явных и замаскированных «врагов Отечества», изменников и заговорщиков, аскетичный блюститель республиканских добродетелей и безжалостный судья человеческих пороков, вдохновитель террора, «Калигула» и «гунн», как называли его враги.

Но позже я узнал и другого Марата. Негрозного Марата. Доброжелателя народа, с неприязнью относившегося к спекулянтам, патриота Отечества, не возводившего в доблесть аскетизм, но неприхотливого в жизни, совершенно равнодушного к роскоши и мишуре, уважавшего добродетели, но и снисходительно и добродушно относившегося к некоторым, в глазах филистеров, человеческим «порокам», ненавидевшего насилие и унижение человеческой личности и никогда себе, будучи и начальником, не позволявшего этого...

Студенческие годы, и правда, замечательная пора в жизни человека, который знал, что это такое. Быть может, даже самое лучшее, что он может вспомнить по прошествии лет. Убеленный сединой старик или седовласая женщина, все еще кокетливо скрывающая свои годы даже от собственной дочери; олигарх, уставший от своего сытого благополучия, восторга и клятвенных заверений «преданных друзей» и нежно-змеиного шепота «обожаящих» его любовниц; бич, этот бывший интеллигентный человек, дрожащей рукой подносящий

ко рту рюмку и при этом нервно и непроизвольно хватаящийся за то место под горлом, где когда-то был узел галстука; учитель, инженер, профессиональный спортсмен... – все они, предаваясь воспоминаниям в кругу друзей в час веселья, или, одолеваемы ностальгическими думами «во дни сомнений и тягостных раздумий», или «так просто», вспомнив «ненароком», вероятно, думаю: «лучшее, что было».

Но, положив руку на сердце, не лукавя нисколько, все же признаюсь: чаще всего вспоминаю (когда вспоминаю вообще) лета послестуденческие, когда я работал учителем в маленькой русско-татарской деревне с таким никаким, затерянным и незвучным российским названием – Горбуновка. Федорыч, называли меня, двадцатидвухлетнего пацана, деревенские мужики. А еще – учитель. Вы представляете, что это значило тогда для меня: учитель, говорят пожившие жизнь деревенские мужики. Мужики, орудовавшие вилами; переворачивавшие навоз; выгуливая скот, бегавшие за «анархичными» нетелями, выплевывая из уст каждую минуту фейерверк многоцветной брани. А еще помню: поймав меня, идущего из школы, приглашали в Дом животноводов и говорили: расскажи нам «о политическом положении» (таким абстрактным выражением, как я сейчас понимаю, обозначался разговор «за жизнь»). Часто мне и университетское образование не помогало, когда «о политическом положении» заговаривали – вертелся, как уж на сковородке и плюхался не однажды. Но эти простые, в телогрейки одетые, часто небритые, с кривыми усмешками и столь же кривыми, изогнутыми папиросами во рту, мудрые мужики меня и вытаскивали: учитель, говорили они, «очень интересно».

А еще я вспоминаю своих учеников. 39 человек. 39 маленьких человечков их было, помню: от первоклассников до восьмиклассников (школа-то была восьмилетняя, сельская, малокомплектная, из двух деревень еще полусонные ребята приходили).

Вот тогда-то я и понял по-настоящему, во всем значении и звучании этого слова (до тех пор знал только из книг), что это значит для людей – Учитель, что значит в их глазах быть Учителем. И понял, что очень большое от своей искренней простоты, далекое от всякой помпезности и высокопарности, чувство заключено в словах одного стихотворения (автора не помню), которые казались мне до той поры излишне пафосными:

Учитель! Перед именем твоим

Позволь смиренно преклонить колени...

Эти маленькие воспоминания-подсказки пришли на память, когда я пытался осознать (раньше просто «знал»), чем для меня в действительности был «негрозный Марат», Марат Борисович Садыков, как бы я смог обозначить его место в моей жизни (я не мог, не прибегнув к этим личным, быть может, на чей-то взгляд, несколько более объемным, чем приличествует, воспоминаниям, показать это). Чем был и как обозначить? Вот это слово и вот этот образ пришли на ум, просто высветились там – Учитель.

Есть греческое слово «педагог» – воспитатель, преподаватель. И есть другое греческое слово, звучащее более «грозно», – эпимелет – надзиратель, наблюдатель за воспитанием детей (в «Государстве» Платона – самая высшая должность).

Казалось бы, сходные с нашим «учитель», но ни одно из них не выражает даже в малейшей степени всех оттенков, которые в нем заключены. Это потому, что «учитель» (его содержание, его смысл, его «тело», пронзенное многочисленными сосудами) – плоть от плоти произведение именно нашей отечественной культуры и истории. Это не просто средневековое европейское MAGISTER DIXIT – «так сказал учитель», и, пожалуй, меньше всего это. И еще несказанно меньше, чем римское нарицательное «ментор».

Я с тем большей уверенностью могу это сказать, что, будучи студентом, наблюдал и слушал по философии не только Марата Борисовича, но и другого, столь же замечательного Учителя, с кем мне тоже посчастливилось позднее работать на кафедре.

Марат Борисович не был моим научным руководителем по диссертационной работе – другие имели удовольствие с ним общаться в связи с этим или – разные были аспиранты – душевную неприятность выслушивать его нарекания и недовольство (чего ж приятного, когда подводишь?). Поэтому и не могло быть у меня с ним «дискуссий» в годы аспирантуры. Но позже, когда мы говорили о разных научных (философских) и околонучных (чаще всего – политических) вопросах, далеко не во всем я соглашался с ним. И вот одно только это – смел не соглашаться и не находил в этом ничего непозволительного, необычного, недопустимого, наконец, смелого – было и впрямь далеко от ситуации, когда «магистэр диксит». Впрочем, сегодня – в отличие от средневековых времен – это, кажется, является «научно-педагогической нормой», может быть, и всегда являлось таковой там, где живая мысль рождала другую живую мысль.

Но вот что уже здесь, в последнем случае, замечательно; уже здесь выдает его как учителя. А вместе с этим раскрывает и черту (воплощенную и в нем) российского Учителя вообще.

Он был совершенно лишен тщеславия Всезнающего Профессора, вообще гордыни от того, что он – Профессор, магистэр, который диксит, а остальные, казалось бы, должны ему внимать с открытыми ртами. Потому что, будучи умным человеком, не позволявшим тщеславию затмевать свой разум, понимал, что это не совсем обязательно должно быть так. К тому же у него было хорошее чувство юмора. Увы, как часто многие из нас выглядят смешными всего-то из-за такой «малости» – не хватает чувства юмора.

Он умел слушать, вникал в то, что он слышал (от кого бы это ни исходило), умел оценить то, что услышал, вступал в полемику, в спор, если был не согласен. Потому что его всегда интересовало дело, интересовала истина. Ему было, наконец, просто интересно. Мог спорить горячо. Иногда, даже очень разгоряченно, если посчитал нечто несправедливым или недопустимым – я помню один такой случай на заседании кафедры (то ли методического совета – боюсь ошибиться), когда я еще был ассистентом или аспирантом. Но вообще-то любил знание, любил узнавать. И его нисколько не смущало, что при этом его собеседником была «неровня» ему по социальному статусу. Думаю, ему и в голову не приходило что-нибудь подобное. Наверное, вздумай кто-нибудь ему указать на это, он бы не сразу и понял-то о чем идет речь. Только вот порой было любопытно (я не нашел другого, может быть, более точного слова) наблюдать, как он, почти восторженно обращаясь к окружающим, расхваливал собеседника, как-то по-детски любуясь им. Мог при этом и подшучивать, перемежая шутки своим коротким и добродушным смехом. Это – когда видел смущение собеседника.

Я много раз наблюдал его таким. Молодежь тянулась к нему, относилась с нескрываемым уважением и «запросто» вступала в разговор. Не смущалась его. Не робела. И не только с кафедры философии. Некоторые даже первыми заводили разговор и даже первыми протягивали ладонь, чтобы поздороваться. Наверное, последняя «наглость» у некоторых «чиновников по кафедре» (так были обозначены должности в университетском Уставе 1804 года) вызывала бы чувство долго кипящего оскорбления и подозрения в неуважении к «статусу».

Он мог себе все это позволить. Маленькая, но очень характерная деталь: все, кто знал Марата Борисовича в бытность его заведующим

кафедрой, должны помнить, сколь почти по-спартански просто выглядел его кабинет, – словно подчеркивая, что хозяин его, если и не относится равнодушно к должности, которую олицетворяет этот кабинет (в противном случае, зачем было ее занимать – Марат не был лицемером), но и не считает ее «священной коровой», которой следует молиться. Впрочем, допускаю, что здесь могли сказаться также и его неприхотливость, и его – на этот раз уж точно: равнодушие – к помпезности, тщеславию.

Я говорю о другом. Он был Большим человеком. Сам был даровитым. И, как всякий человек такого рода, мог отдать должное способностям других людей, не боясь быть «униженным» и «оскорбленным». Потому что сам мог одаривать. Ему было, что дарить. Было, что дать. Он был настоящим Учителем.

Пишу эти строки, а где-то в подсознании колотится: ему бы это не понравилось, он бы хмурился. Марата Борисовича и юбилеи-то смущали оттого, что он оказывался в центре внимания и ему «курили фишиам». Однажды какую-то свою «дату», что отмечали у него дома, он решил даже провести в форме фуршета. Видимо, думал, что люди будут в таком случае меньше говорить о нем, но люди есть люди: просто постепенно «разбрелись по стульям».

Но, несмотря на это «недремлющее подсознание», я все же продолжу. Продолжу потому, что ему уже ничего не нужно, его уже ничто не может смущать. Это нужно другим. Люди нашего времени, втянутые или охотно втянувшиеся в омут ценностей, очень далеких от тех, которым следовал в своей жизни «негрозный Марат», склонны быстро, увы, все забывать. А это все же несправедливо – забывать и думать, что и не может быть других-то людей, кроме многих нынешних, столь непохожих на «странного» Марата, конечно, «хорошего, несомненно, вызывающего симпатию и даже ностальгию по временам рыцарей», но «больно уж несовременного». Может.

Это вовсе не значит, что он был начисто лишен честолюбия, что у него не было самолюбия, не было «эгоизма», то есть «я». Нет, все это было.

«Я» есть даже у людей, у которых подозревать-то его наличие порой бывает затруднительно. Однажды на улице Баумана я невольно прислушался к разговору двух молодых людей, что шли чуть поодаль от меня, слева. Замедлил шаг, стал бросать на них взгляды искоса: интересно стало. Типажи. Она – пигалица, на лице много краски, юбка по самую «здрасьте». Он – обхватил ее сзади рукой за шею, почти

сжал ее, повис на ней, едва не пригибая девицу к земле. Она, кажется, от этого «ярма» и не испытывала никакого неудовольствия, неудобства или смущения. Напротив, выглядело так, что для нее это было очень естественно и привычно. Слушала и время от времени поддакивала ему. На двоих у них было слов 25 – 30, в остальном они изъяснялись междометиями, которые, видимо, согласованно выражали всю гамму их чувств. И вот, когда он выплюнул очередное междометие, она как-то встрепенулась, едва не сбросила его руку со своего плеча, вскинула голову и, полуобернувшись к нему, стала выстреливать слова, перебивая его и нетерпеливо, быстро и капризно похлопывая ладонью по его боку: «А, я-то, я-то! Помнишь? Помнишь, что я-то ему сказала? ...». Мне стало жаль эту обреченную на страдания девицу. Но ведь и у нее было «Я». И у нее тоже.

Боюсь, и эти наблюдения не понравились бы «Марату» – наверное, он в них усмотрел бы (насколько я его знал) некое неуважение, даже пренебрежение к человеку, высокомерие, которого он терпеть не мог. Но ведь это не воспоминания просто, а эссе – значит, здесь и я могу говорить.

Так, был ли он честолюбив? Был ли эгоистичен (в буквальном – от «я», а не в сложившемся смысле этого слова)? Конечно. Он мог и обидеться, мог обижаться, и это бывало видно. Но он обладал каким-то еще не каждому известным чувством достоинства. Оно, это чувство, было буквально отлито, выгравировано на его лице, запечатлено в выражении его глаз (посмотрите на фотографию, что висит на стене, на кафедре общей философии КФУ!). Оно пристало к его осанке – не броское, но бросающееся в глаза. Он мог при этом совмещать это с уважительным, даже почтительно-спокойным отношением к власти имущим (может, и были у него максималистские «выходки», но я их не застал). Я помню это; я помню, как он однажды, он, вот такой, спас меня от гнева проректора Ш.Т. – тот, кто работал в университете давно, знает, что это такое.

Но я имею в виду все же другое, когда говорю, что, да, он был честолюбив. Он, конечно, понимал и видел, как к нему относятся его непосредственные ученики, коллеги по кафедре, выпускники. Думаю, что это ему льстило, хотя он и не показывал вида (я не замечал, по крайней мере; только видел, правда, что он с шутками отмахивался, когда некоторые наши девочки не могли скрыть этого отношения во время какого-нибудь застолья). У него, думаю, было другого рода честолюбие, другой эгоизм – он гордился в душе этим к нему отно-

шением. И когда в его сознание вспыхивала искорка этого осознания, – подозреваю, «негрозный Марат» был исполнен настоящей гордыни.

Пишу, пишу, но меня не оставляет все же мысль, что Марат Борисович осудил бы меня за то отношение к людям с улицы Баумана – и впрямь, наверное, не очень... красивое – которое заметно из описанного случая. Потому что сам-то он всегда, прежде всего, старался видеть в людях хорошее. Прежде всего. Это была его «фирменная черта». Это была великая черта русского Учителя, каким он и был всегда. Эту черту его отмечали люди самой разной «породы». Одни спокойно, – потому что и сами не находили здесь ничего особенного (таких было немного – я знаю и таких учителей, и друзей своих); другие – настороженно, словно открывали что-то подозрительное у вида Homo sapiens (эти теперь в фаворе); третьи – уважительно; четвертые носились с этой его чертой, восхищаясь подчеркнута.

Он был, по-моему, действительно, уверен в том, что в каждом человеке есть что-то хорошее и из этого исходил (поэтому терпеть не мог сплетни), хотя, разумеется, видел и недостатки людей, с которыми работал и которыми руководил. Руководитель он, правда, был либерального или демократического типа (не знаю, как правильнее сказать), снисходительный к слабостям и невинным недостаткам других, особенно когда находил в них способности.

У него, впрочем, был и один свой «выдающийся» недостаток, который совсем не нравился (нравятся ли вообще недостатки кому-нибудь?), в свою очередь, всем этим людям: на заседаниях кафедры был очень говорлив, вел их очень долго и излишне дотошно разъяснял вещи, которые всем казались и без того ясными. Это не самый большой из человеческих «пороков» – сколько их, немногословных, «застегнутых» и весьма «приятных во всех отношениях» гуманоидов, источающих, между тем, ядовитые газы, на первых порах и не ощутимые-то вовсе, разве что вызывающие некий сладковатый привкус. Это его качество исходило вовсе не из какой-то любви к заседаниям и уж, конечно, не из недоверия к разумению своих коллег. Это было обратной стороной его достоинств, думаю я теперь. Это было своеобразным проявлением его открытости и задушевности. Откровенности даже. Это было вызвано желанием все договорить до конца, ничего не оставлять «за пазухой».

А еще чувством ответственности. Он нередко на этих заседаниях возмущался теми проявлениями безответственности и легкомыслия, которых хватало у некоторых из нас тогда. Он вообще (как и все

тогдашние «старики») был ответственен и дисциплинирован. Мне попадало тоже.

Ни тогда, ни теперь тем более, я не разделял и не разделяю эту его «фирменную черту» – находить в людях, прежде всего, хорошее. И не потому вовсе, что не предполагаю в них этого. Нет, во многих, быть может, даже у большинства из них есть и это (если только не задевать их удобства и эгоистических интересов, «не трогать» их). Просто быть Человеком – это трудная работа, быть может, самая трудная. Не каждому по плечу. Марату Борисовичу она была под силу.

Но он вовсе не был прекрасодушен. Не так уж было мало вещей и людей, которые его возмущали. И чаще всего в одном плане. Но в его устах это было приговором, не подлежащим обжалованию. Ибо его нельзя было обжаловать в принципе. «Ну, это же *непорядочно!*» – вот что не раз слышал я от него о каком-нибудь поступке или высказывании (нередко о публичном, сделанном, например, о советском прошлом бывшими «попами марксистского прихода»). То, что было *непорядочно*, обжаловать было нельзя. Даже преступление могло заслуживать снисхождения, но только не это, полагал, кажется, он, судя по той гримасе, близкой к отвращению, которую я видел на лице его, когда он произносил эти слова: «Ну, это же *непорядочно!*».

Вот таким был «негрозный Марат» – «мой» Марат Борисович Садыков. Он был настоящим Учителем, российским Учителем, учившим своими поступками, своим отношением к людям, даже своими слабостями – и, правда, ничто человеческое ему не было чуждо. Он был, наконец, из тех, кто, говоря словами поэта Андрея Дементьева, «радуется каждый раз за тех, Кто снова где-то выдержал экзамен».

Я ни на минуту не сомневаюсь, что мог бы услышать в ответ несогласные, даже ворчащие, что-то бурчащие голоса, быть может, и некоторый строй несогласных голосов – по-другому никогда не было и не может быть, когда речь идет о Настоящем человеке. В противном случае я был бы очень огорчен – знать, где-то слукавил, где-то был неискренен, где-то соврал. А так, услышав эти голоса, даже предположив, что они не могут не быть, я буду доволен: не слукавил и не соврал. Был искренен.

Чуть выше я повторил очень банальную, по существу, вещь: быть Человеком – трудная работа. Эта вещь проста и правдива до кристальной очевидности, но и «эпохальна» в своей простоте, подобно, например, «четырем благородным истинам» Будды.

И, быть может, шаг к этой работе начинается с того, чтобы помнить, говоря словами того же поэта, вот о чем: «не смейте забывать учителей». Не смейте.

Докторская диссертация

Т.М. Шатунова

Мое знакомство с Маратом Борисовичем Садыковым состоялось, когда я была студенткой четвертого курса отделения научного коммунизма историко-филологического факультета Казанского государственного университета. Закончив третий курс, весной мы сдали самый трудный экзамен за все годы обучения – исторический материализм – Борису Константиновичу Лебедеву, который читал этот курс нашей группе целых три семестра, и уже стало понятно, что именно он – мой научный руководитель на долгие годы. А Марат Борисович? На четвертом курсе я обнаружила какие-то пробелы в своих знаниях по предмету, на базе которого выросла современная российская социальная философия и который в наши студенческие годы назывался коротко «истмат». Попросилась слушать лекции к М.Б. Садыкову, работавшему по этому курсу в паре с Борисом Константиновичем, и – была допущена! Так я попала на младший курс «вольнотрушатель» еще одного варианта истмата. И первое, что обнаружила – что этот курс был во многом другим. Марат Борисович читал его страстно (он всегда потом любил повторять слова Гегеля о том, что ничто великое не делается без страсти), увлеченно.

А на пятом курсе произошло еще одно замечательное для меня событие: Борис Константинович одобрил один фрагмент из моей дипломной работы и предложил опубликовать этот фрагмент во «взрослом» научном сборнике. Я очень гордилась этим предложением, но, как оказалось, надо было еще показать текст редактору, а редактором был – Марат Борисович!

Пропустит или нет? Удостоюсь ли я чести быть опубликованной вместе с корифеями кафедры философии КГУ?

В этой студенческой статье рассматривался вопрос о единстве опредмечивания и распредмечивания человеческих сущностных сил. Сюжет гегельянско-марксистский, но я придумала, как мне казалось, интересное дополнение к этому хорошо известному сюжету. Опредмечивание и распредмечивание как стороны одного и того же про-

цесса человеческой деятельности не равны друг другу. И сами себе тоже не равны. Определенное предполагает непосредственный результат – предмет, в котором воплотились замыслы, цели, умения-знания-навыки человека. Однако за непосредственным результатом всегда скрываются результаты более отдаленные, опосредованные. Например, если девушка учится печь пироги, то результатом будет не только пирог. Пирог вообще есть вещь эфемерная, съел его, и дело с концом. Как говорил Маркс, продукт на самом деле есть лишь мимолетный момент процесса производства, а настоящим результатом выступает сам человек. В нашем случае, видимо тот, кто съел пирог и теперь сыт и доволен жизнью. Однако есть и еще более интересный результат данного процесса – пирожница. Первый пирог, как известно, комом, но зато потом... А самое главное, что свойства муки, теста, печки, огня – превращаются в знания-умения-навыки нашей хозяйки. И этих сущностных сил гораздо больше, чем то, что потребует от нее один отдельно взятый пирог. Получается, что определенное никогда не равно распределенному. Внутри каждого из этих процессов, равно как и между ними всегда существует система «зазоров», несовпадений. Одно всегда больше и самого себя, и другого. Определенное и распределенное – как инструменты для высекания огня. В этом несовпадении – источник творческого, Прометеева начала в человеке.

Марат Борисович читает статью, долго молчит, держит паузу. Таинственно улыбается. И вдруг говорит: «Мне понравилось вот это, про прометеево начало в человеке. Поставьте недостающие запятые, я Вам все отметил, и быстрее – в печать».

Это была моя первая студенческая публикация. Марат Борисович всегда видел в нас не просто «подопечных», но и, если можно так сказать, младших коллег. Позже, когда я была уже аспиранткой, он стал заведующим кафедрой, маститым профессором, председателем Совета по защите кандидатских диссертаций.

А его собственная докторская диссертация написана на тему, актуальность которой в современных культурно-исторических реалиях постоянно возрастает: «Государственное единство советских наций и общность их интересов (социально-философский аспект)». Конечно, сейчас никто не пишет о «советских нациях», жизнь пошла по другому руслу. Однако вряд ли кому-то нужно объяснять, что для многонациональных государств, каковым по сию пору является в том числе и Россия, вопрос о формах государственного единства наций остается

жизненно важным. Достаточно остро стоит и вопрос о сочетании и взаимодействии интересов различных социальных субъектов в едином полиэтничном политическом образовании. Получается, что диссертация, написанная в самые «советские» годы (защитил ее Марат Борисович в 1979 году в Минске, в Институте философии и права Академии наук Белорусской советской социалистической республики), актуальна и в наши «постсоветские» времена.

С первых страниц работы читатель понимает, что перед ним серьезный, глубоко продуманный и по-настоящему философский труд. Конечно, как и любому ученому, Марату Борисовичу не было дано уйти от реалий своего времени. «Может ли историческое существо мыслить историю исторически?» – этим вопросом, сформулированным видным французским мыслителем Полем Рикером, Марат Борисович неоднократно задавался, читая студентам философского факультета курс философии истории. Вот и я теперь обнаруживаю в его работе идеи, в которых воплотилось мастерство историка и правоведа, стремящегося мыслить историю исторически и одновременно философски.

Неожиданно для себя открываю, что Марат Борисович в тексте своей докторской совершенно не приемлет советские политизированные идеологические штампы. Люди старшего поколения прекрасно помнят, что среди этих штампов бытовало, например, клише о советской культуре, которую считали социалистической и одновременно интернациональной по содержанию и многообразно национальной по форме. Марат Борисович не соглашается с этим клише и пишет о том, что национальное далеко не только форма культуры, оно «и само содержательно» [1, с. 6]. М.Б. Садыков вносит существенные коррективы в анализ полиэтничности российской политической и культурной жизни. Так, например, он утверждает, что интересы нации и интересы республики – далеко не одно и то же, размышляет о том, что необходимо различать подлинные интересы нации и мнимые, которые формулируются в целях достижения чьих-то эгоистических амбиций и сиюминутной выгоды. Разве не звучит это требование и сегодня суровым приговором некоторым современным политическим деятелям?

Кроме того, Марат Борисович предлагает отличать объективный интерес от субъективной заинтересованности. Это касается и личности, и любой исторической общности. Причем сегодня видеть эти различия не только политически актуально, но и жизненно важно. Человек, как и нация, может не осознавать своих подлинных интере-

сов, не узнавать их в том, что обнаруживает, например, философ или историк. И в то же время «вестись» на игры с этничностью, которые Марат Борисович считал проявлением мнимонационального интереса. Нация, республика, народ и даже отдельный человек должны проявлять в этих вопросах зрелость позиции. Инфантилизм личности уже не является в наши дни ее личным делом, от него могут пострадать близкие люди и не только они. Насколько же страшней, когда инфантилизм проявляют целые государства, где политические деятели выдают свою личную заинтересованность за государственный интерес. Овладеть процедурой различения субъективной заинтересованности и объективного социального, в том числе, национального, интереса как раз и позволяет надежный методологический инструментальный исследовательской работы М.Б. Садыкова.

Еще одна простая, но важная идея научного проекта Марата Борисовича заключается в том, что в федеративном государстве общегосударственные интересы должны превалировать над интересами отдельных республик, политических партий и политических деятелей. Конечно, эта идея не новая и не во всех своих редакциях бесспорная. И все же: постперестроечная Россия неоднократно сталкивалась с ситуацией, когда интерес какой-то отдельной корпорации или частной торговой организации ставился выше интересов народов России или в целом государства Российского. Последствия подобных «неразличений» трудно переоценить.

И еще одна мысль: необходимость реального и осознаваемого участия рабочего класса России во всех ее сложных социальных трансформациях, в формировании национальных интересов, национальной идеи России. Сегодня на меня эта, в общем-то, несложная мысль производит ощущение глотка свежего воздуха после душного помещения. Откуда такое впечатление?

Россия всегда была своеобразным полигоном истории, местом, где осуществлялся «парад» культурно-исторических форм. Здесь за фантастически короткий для мировой истории период сменили друг друга крепостное право и капитализм, капитализм и социализм, социализм и снова капитализм. Естественно, в социальных процессах, протекающих в нашей стране, всегда оставались следы всех этих формаций. Нелишним было бы знать, остались ли теперь какие-то следы социализма и коммунизма, какова их историческая перспектива. Известно, что социальной базой социализма всегда считался именно пролетариат с перспективой развития в рабочий класс, спо-

собный быть коллективным и сознательным хозяином достаточно больших участков общественного производства. Российский пролетариат неоднократно проверялся историей на социальную и политическую зрелость, и, скажем без преувеличения, на него с надеждой смотрели трудящиеся всего мира. Сейчас население нашей страны практически полностью вовлечено в два противоположно направленных, но, как оказывается, параллельных процесса. С одной стороны, это процесс предельной пролетаризации, в котором наемными работниками становятся представители практически всех слоев населения [2]. С другой стороны, это своего рода депролетаризация, когда бывшие наемные работники, в том числе бывшие работники государственных учреждений, оказываются выброшенными на свободный рынок труда и вынуждены торговать на базаре или дрожать за каждую найденную даже временную работу. Эта часть населения, как правило, еще и стоящая в очереди на работу на бирже труда, нередко бывает полностью деморализована, духовно обобрана и утрачивает чувство естественной гордости человека, способного что-либо созидать. Жизнь таких людей превращается в выживание, в погоню за деньгами, в которой полностью теряются все человеческие качества. Если Маркс писал когда-то о «частичном рабочем», который в условиях капитализма становился придатком машины, то теперь такой депролетаризированный человек становится мельчайшим элементарным придатком движения мировых капиталов. Вряд ли у него есть историческая перспектива стать когда-то гордым представителем какой-то рабочей профессии. Пролетариат в современной России размыт и морально дезориентирован. Он почти уже не существует, и его исторические задачи (миссия), конечно же, не выполняются. Колесо истории зависло над Россией и осуществляет холостые обороты. Но без ведущей роли рабочего класса процессы интернационализации будут буксовать и подменяться глобализационными процессами, в которых под вопрос ставится и Российская идея, и национальная (этническая) идентичность народов России. Вот почему хорошо известные в советском марксизме положения о ведущей роли рабочего класса, как в формировании национальных интересов, так и в развитии процессов интернационализации, сегодня звучат не ностальгически, а по-новому актуально.

В многонациональном и поликонфессиональном регионе, каким является Татарстан, эти вопросы навсегда останутся важными, поскольку решить все проблемы «диалога культур» раз и навсегда ни-

когда не представляется возможным. Мы можем их только решать, вечно находиться в процессе поиска адекватных решений. Это процесс, который имеет свое начало, но не имеет завершения. Становление многонационального государства, будь то Татарстан или Россия – не событие, а процесс, и об этом напоминают многие страницы докторской диссертации М.Б. Садыкова.

Однако Марат Борисович никогда не был «чистым» философом, теоретиком. Он был абсолютно, причем, естественно талантливым руководителем. Руководил крупной общеуниверситетской кафедрой, на которой в итоге было открыто отделение философии, преобразованное позже уже под руководством М.Д. Щелкунова в философский факультет. Кафедра, таким образом, в течение довольно долгого времени, нескольких лет, выполняла учебную нагрузку, соответствующую учебному плану целого философского факультета МГУ. Нас было в это время примерно двадцать человек. И ни одному из нас даже в голову прийти не могло, что руководить нами ему трудно. Казалось, все решалось легко и само собой, шло по накатанному пути. Только теперь я понимаю, что это было лишь кажимостью. И все же, руководя этим непростым коллективом, Марат Борисович был очень органичен в своей деятельности. Как бы «между прочим» воспитывал нас в лучших университетских традициях. Без видимых усилий, между делом «сподвигал» многих из нас на интересные научные проекты, и мы писали книги и статьи иногда просто потому, что стыдно, неудобно было обмануть его надежды. Под его «нажимом», а лучше скажем, «благотворным влиянием» в 1995 году мы с Натальей Терещенко выиграли фантастический по тем временам трехгодичный грант РГНФ и впоследствии написали книжку «Постмодерн как ситуация философствования» (СПб., Алетейя, 2003). Меня он не только убедил писать докторскую диссертацию, но и стал моим научным консультантом. Он консультировал и мог бы консультировать еще многие наши работы. Просто не успел.

Литература

1. *Садыков М.Б.* Государственное единство советских наций и общность их интересов (социально-философский аспект): автореф. дис. ... д-ра философск. наук / М.Б. Садыков. – Минск, 1979.

2. См.: *Юринов В.Ю.* Социально-философский статус категории «пролетаризация» и его методологические возможности / В.Ю. Юринов // Проблема культурной идентичности в глобализирующемся обществе. – Казань: Изд-во КГУ, 2009. – С. 55 – 60.

Философ духа

О.Д. Агапов

Радость от события встречи, ученичества и содружества с профессором, доктором философских наук Маратом Борисовичем Садыковым до сих пор со мной. Даже его уход в мир иной кажется именно уходом, а не утратой. Каждое свое новое дело, инициативу внутренне стремлюсь соотносить с теми принципами, идеями, подходом своего научного руководителя, как по кандидатской, так и по докторской диссертации. Также, по мере сил, стремлюсь сообщить этот дух открытости и доброжелательства, принципиальности и высокой теоретико-методологической культуры, гражданской ответственности, всем, кто работает со мной на научно-педагогическом, социально-гуманитарном или общественно-политическом поприще.

Наше знакомство состоялось в 1997 г. Марат Борисович радушно встретил меня как заведующий кафедрой и председатель диссертационного совета, пообещав, что он подумает над предлагаемой мною темой кандидатского исследования, а также над тем, кто станет моим научным руководителем. В итоге, после еще двух консультационных встреч, он сам выступил с инициативой научного руководства, предложив совершенно новую проблематику для исследования и решительно заявив, что именно тема интерпретации, развития герменевтического сознания станет ведущей для российского философского сообщества в ближайшие 10-15 лет. Как видим, его философская интуиция не подвела, поскольку, полагаю, не будет преувеличением утверждение о том, что разум современного человека носит принципиально интерпретативный характер. Вместе с тем сразу следует отметить, что Марат Борисович не разделял господствующей в то время эйфории по поводу методологии постмодернизма, перспектив постнеклассического мышления в целом. В историко-философском плане он был оптимистом относительно судьбы классической линии философии, полагая, что в истории человеческого рода еще не раскрыт весь потенциал и мощь классического античного разума. Иными словами, он был убежден, что только хорошее знание античной философии, ее принципов, методологии позволяет преодолеть мощнейшие вызовы эпохи *post* (постсоветизма, постмодернизма, постколониализма, постсекуляризма).

Он был чрезвычайно щепетилен относительно авторских прав и «презумпции ума» каждого философа, стремясь адекватно донести на

лекциях и в статьях мысль, идеи, методологию каждой философской фигуры, к характеристике которой он обращался. Примечательно, что это касалось не только философов, которые по духу близки ему, но и тех мыслителей, которые, по ряду моментов, были абсолютно не комплиментарны его взглядам. В связи с этим вспоминаются наши долгие разговоры, в течение как минимум пяти лет, о значении, месте и роли социальной философии Карла Раймунда Поппера или о теоретико-методологическом значении философии Мишеля Фуко. Полагаю, что, осуществив в течение всей жизни глубокое исследование идей К. Маркса, он в 90-е гг. стал ближе не к марксизму / неомарксизму, а к И. Канту (шире – неокантианцам), к теоретическим поискам В. Дильтея, М. Вебера. В одной из последних бесед мы говорили об истоках тоталитаризма, об истоках тотальности в мышлении и поступках людей. В частности, он, отмечая значение Х. Аренд в разработке темы тоталитарности, говорил о том, что она, вероятно, задала излишне политизированный контекст всей проблемы.

В целом, думаю, что Марата Борисовича можно смело назвать философом духа / духовной реальности, поскольку его интересовало богатство проявлений человека / человеческого рода. Неслучайно, он не одно десятилетие с любовью и всей страстью его исследовательской натуры читал и развивал курсы по философии истории, истории философии, социальной философии, философии образования. Неслучаен также его интерес к герменевтике, к основаниям, формам и пределам интерпретации в различных сферах общественного бытия.

Стремясь постичь духовный космос личности Марата Борисовича, необходимо отметить его талант организатора и инициатора научной работы на практически всех известных уровнях: это и руководство диссертационным советом, кафедрой, оргкомитетами всероссийских конференций и теоретико-методологических семинаров, коллективами авторов учебников и тематических изданий. Широта взгляда, злободневность проблематики, теоретико-методологическое разнообразие в аналитике, высокая историко-философская культура, смелость суждений стали «визитной карточкой» диссертационного совета при КГУ именно во время руководства М.Б. Садыкова, а его имя снискало добрую славу в философском сообществе России. Оно стало гарантом строгой, ясной и максимально объективной позиции в деле поиска истины, служения Отечеству и обществу. Действительно, участвуя на конференциях в любом из университетских городов Российской Федерации, не только старшее, но и младшее поколения фи-

лософов всегда интересовались планами и материалами деятельности Марата Борисовича. Более того, было реальное ощущение того, что многие не только в Татарстане, но и в России буквально «сверяют часы» по заведующему кафедрой философии КГУ. В 90-е гг. он смог сохранить коллектив кафедры, минимально, скудными бюджетными средствами, но поддержать аспирантов и соискателей, развивать философское сообщество Татарстана. Мне не раз приходилось слышать от ведущих фигур в философском мире Казани и республики, что Марат Борисович явил для них пример политически неангажированного мыслителя и человека большой культуры, позволившей им изжить многие мифологемы постсоветского периода.

Отдельной гранью научно-педагогического таланта Марата Борисовича было искусство ведения научных форумов, мастерство создавать дискуссионное поле, где даже непримиримые оппоненты начинали «работать» не на конфронтацию, а на конструктивное разрешение проблем онтологического или гносеологического, этического или эстетического плана. Он ценил живую мысль, умел слышать и слушать других, умел как-то незаметно переводить поверхностные суждения в плоскость метафизического вопрошания.

Относительно стиля научного руководства Марата Борисовича можно сказать одно – *отеческая забота и любовь*, возможность проявления потенциала и дара аспиранта или соискателя. Не только сам аспирант, но все его близкие входили в сферу заботы Марата Борисовича. Практически все его аспиранты и соискатели становились членами его дружной семьи. Для каждого у него было ободряющее слово, улыбка, дельный совет.

Он был чрезвычайно деликатен и терпелив, но, вместе с тем, настойчив в продвижении идей, составляющих гипотезу диссертационного исследования. Он создавал своему аспиранту информационное и коммуникационное пространство созидательной творческой деятельности, роста его методологической культуры, личностного подхода к проблематике социальной философии. В отличие от многих научных руководителей-«снобов» Марат Борисович никогда не боялся признать, что что-то не понимает или не до совершенства знает суть вопроса. В нем явно был сократовский архетип философа, готового ради постижения истины сказать, что «я знаю, что ничего не знаю». Тогда он вместе в соискателем «нарабатывал» материал, советовался с коллегами, работающими в этой сфере не первый год. В итоге появлялся синергетический / синергийный эффект, дающий всем пережи-

вание подлинной радости бытия, радости освобождающей от мифологием повседневности мысли. Написание диссертационного исследования превращалось в подлинный катарсис – очищение от «ходячих» банальностей.

Безусловно, о Марате Борисовиче Садыкове, как человеке, философе, ученом-гуманитарии, гражданине можно еще немало вспомнить, рассказать, но я знаю одно: на таких искренних и светлых тружениках держится мир. Наше дело, учеников и коллег, хотя бы, в меру сил, продолжить его путь.

**Слово и дело: воспоминания об одном споре
на семинарском занятии Марата Борисовича Садыкова
Е.А. Бугарчёва**

В мою студенческую бытность Марат Борисович читал нам два курса лекций. Первый из них был в рамках курса социальной философии, второй – самостоятельный курс – философия истории. Мы знали его как лектора, одного из старейших преподавателей кафедры философии КГУ, мудрого руководителя кафедры и просто приятного в общении человека. В то время, когда молодые преподаватели предпочитали педагогические методы «шоковой терапии», «мозгового штурма», неожиданных вопросов, лекции и семинары Марата Борисовича проходили в настолько спокойной обстановке, что он не раз пенял нам за нашу неспособность спорить и дополнять материал. Впрочем, когда шла лекция, Марат Борисович неспешно рассказывал те вещи, спорить с которыми не хотелось. С виду сухая, подробная, излишне теоретичная лекция легко превращалась в удобнейший конспект, так что даже нерадивому студенту во время сессии оставалось удивляться, насколько полны и исчерпывающи его записи.

Сам Марат Борисович неоднократно вспоминал, что за всю свою жизнь ни разу не пытался писать стихов. Он говорил это с иронией, часто задавая нам вопрос «Вы-то писали стихи?». Вот я, признавался он, честное слово, сам никогда не пробовал, даже в молодости. Только позже нам стало ясно, что такова была натура и дар этого человека – не писать стихов, но быть глубоким, всесторонним Теоретиком. Это имело свое проявление и в жизни. Будучи теоретиком, он вел размеренный образ жизни, продиктованный его способом мыслить всегда спокойно, в своем ритме. Для нас, молодых, дисциплина, ритм пред-

ставлялись чем-то скучным, а Марат Борисович с легкостью рассказывал о своей диете, которой он придерживался последние годы, о распорядке дня, существовавшем и в его студенческие времена, и 500 лет назад в европейских университетах.

Однажды на семинаре по духовному производству (входившем в курс социальной философии для отделения «философия») произошел спор. Лектор и студенты скрестили копья не на шутку. Предметом спора стал рассказ А.И. Куприна «Брегет». Марат Борисович в красках описал сюжет, и даже те, кто не читал этого рассказа, не остались равнодушными к герою. Тогда профессор сказал: «Этот молодой человек (имея в виду поручика Чекмарева [см. 1]) был сильный духом». Мы заспорили. Ведь главный герой покончил жизнь самоубийством, не сумевши рассказать правду сослуживцам! Марат Борисович стоял на своем, а нам тем вечером показалось, что этот рассказ – символ слабости закабаленного предрассудками человека. Может быть сейчас настало время продолжить тот спор или, по крайней мере, разобраться, почему наши студенческие взгляды так не совпали со взглядом профессора Садыкова?

Сегодня мне вспоминается, как мы, студенты философского отделения, были настроены все объяснять. Эту процедуру проделывали преподаватели разных дисциплин, это требовалось от нас на семинарах... Так что попытки все объяснять скоро стали привычной процедурой, способом мышления. Достаточно сказать, что в быту мы все время сталкивались с одними и теми же вопросами: «Что вы делаете на философии? Что такое философия? Зачем она нужна?». Отбиваться от подобных вопрошаний приходилось когда шуткой, а когда и серьезным разговором. По этой причине нам казалось естественным, что любые недоразумения надо решать с помощью разъяснений. Герою рассказа Куприна, нам казалось, стоило объясниться перед сослуживцами. Он мог пострадать, ему могли не поверить, но обнаружить правду он был обязан. В этом поступке – объяснении – как нам казалось, заложены мудрость, скромность и мужество.

Марат Борисович стоял на своем: поручик Чекмарев был честен и мужественен в своем поступке. И вот парадокс: студенты, чей ум с трудом перестраивается на теоретические рассуждения, ратовали за «слово», а лектор-теоретик выступал за «дело». Ведь герой «Брегета» не стал не только объясняться, но и даже долго размышлять над произошедшим. Его собственная жизнь, честь, достоинство как бы скрепились в одном моменте – когда он был опозорен перед сослуживца-

ми, офицерами! Не словом, объяснениями или извинениями он проявил уважение и любовь к ним, а делом, стоившим ему жизни. Недаром рассказчик вспоминает о Чекмареве как об одном из самых ценных людей, с кем ему приходилось сталкиваться в жизни. Что могло еще тронуть грубые сердца офицеров? Гибель невинного, самого славного из них осталась в душе каждого пронзительным воспоминанием, трагедией и проявлением героизма одновременно, напоминая невинную христианскую жертву за нравы эпохи.

Говорят: либо жить, либо мудрствовать. Тем более, сегодня мне кажется удивительным, что «теоретик» Марат Борисович встал на сторону «практика» поручика Чекмарева. Это было нам уроком. Объясняя, понимая мир, умея с помощью слова достигать результатов, мы иногда можем забыть, что «приходит день, приходит час» – совершить Дело. И быть готовым к нему надо уже в сознании, в мировоззрении и просто в своих отношениях с окружающими (перед которыми лицо, честь боишься потерять).

Пожалуй, все сказанное является лишь небольшим воспоминанием о когда-то произошедшем споре. Тогда, на семинарском занятии, позиция лектора осталась непонятой. Однако всегда есть соблазн и удовольствие додумать даже маленькую проблему до конца и поставить в споре своего рода точку.

Литература

1. *Куприн А.И.* Брегет / А.И. Куприн. – URL: <http://www.vekserebra.ru/kuprin/breget.htm> (дата обращения: 10.09.2012).

Есть, а не был...

(О философе – на философском языке)

Г.К. Сайкина

Философия – это не только череда и приключение идей. Она есть чрезвычайно персонифицированная – личностная – познавательная форма. Сама философская идея культурно значима именно в привязке к личности философа, ее выдвинувшего. Поэтому философия – это не только и не столько история философии, сколько история философов, их жизненных судеб. Конечно, идея и личность философа, а значит, и его персональный жизненный путь и опыт – неразделимы. Но в том-то и дело, что история философии увлекатель-

на еще тем, как сам философ «общается» с идеями, своими и чужими, живет ли он в соответствии с требованиями, которые «содержатся» в его собственных идеях, или же он выдвигает их «вопреки» своему образу жизни. Поэтому то, как соотносятся идеи философа и его поступки, его жизненный путь, так или иначе также включается в историю философии.

Кто-то из философов оставил след не только благодаря своему оригинальному видению мира, интересным постановкам проблем и таким же увлекательным их решением, но и благодаря своему проживанию жизни, своей жизненной форме. Это, по всей видимости, происходит прежде всего потому, что каждый философ постоянно живет ввиду задачи поиска жизненного смысла такой абстрактной дисциплины, как философия. Каждая философская жизнь – это своеобразный опыт *философиодии*: оправдания философии как таковой и оправдания присутствия философии в своей собственной жизни. В результате умозрительное философствование оборачивается практикой реализации смысла жизни.

Следует иметь в виду, что само философствование влияет не только на жизнь самого философствующего. Для меня философия – самая *прикладная* дисциплина, так как «прикладывается» не в какой-то абстрактный предмет или идею, а непосредственно в образ мысли, а значит, в образ жизни автора и адресата философских идей. Подлинный философ, легендарный философ, безусловно, влияет на судьбы других людей, на их мировоззрение и способ бытия. К примеру, Сократ как бесспорный философ-легенда, по всей видимости, и обрел «легендарный» облик прежде всего благодаря тому, что лишь одно его при-сут-ствие кардинальным образом меняло не только способ общения и поступания людей, но в пределе всю *действительность*.

Не будем забывать, что сама философия возникала особым путем. Интересную характеристику данному процессу дал Э. Гуссерль. Он отмечал, что через *личностную* форму древнегреческих философов вызревало не только философское сообщество, но и «новое человечество». Да, да, именно новое человечество – человечество, в разряд ценностей которого попала безусловная истина. И, согласно его мнению, данное аксиологическое изменение конституирует новое «общественное движение», включающее в себя новое «образовательное движение». И все это, повторяюсь, происходило в рамках личностной формы. Но в связи с этим сама история возникновения философии накладывает особые требования к

философствующему субъекту. И действительно, та или иная авторская философская система заново устанавливает мир, заново его переструктурирует в смысловом отношении. Поэтому, конечно, можно сказать, что благодаря философской идее постоянно возникает пусть не совсем новое человечество, но новое общественное движение и уж точно – новое философское сообщество, школа, направление. И в этом плане философ – это тот, кто переворачивает своим образом жизни именно саму реальность.

И именно поэтому у подлинного философа появляется Имя. Кстати говоря, по мнению О. Розенштока-Хюсси, бытие человека всегда неразрывно связано с Именем; и у каждого *бытийствующего* человека его творческая миссия прочерчена именно именем. На наш взгляд, совпадением именованя и бытия знаменуется такая форма человека, как личность. Интересно, что для философа Ю. Тишнера добро существует только как Имя. Так, он отмечает: «У добра в мире есть свое имя, а не название. Оно не предмет и не вещь, не система структур. Оно – Адам, Ева, Авраам. Имя – это *иной*: иной, чем мир, в котором находишься. У имени свои задачи, определенные ценностями» [1].

У Марата Борисовича есть Имя – имя в семье, имя в университете, имя в городе и стране и, конечно, имя в философии. И когда мы называем Имя: «Марат Борисович Садыков», то вспоминается все то добро, что он сделал своим близким, коллегам и подчиненным, да и просто чужим людям. И, конечно, вспоминаем, как он трепетно и ответственно вынашивал свои философские идеи, по которым и жил, которым никогда не изменял.

Марат Борисович Садыков не любил высокопарных слов, особенно в свой адрес. Это был чрезвычайно скромный человек. Что удивительно, он мог сохранять это важное качество, несмотря на высокие посты, которые он занимал. У него был огромный авторитет среди людей. При этом он никогда не позволял себе ставить себя выше других людей. И, конечно, он хмурил бы брови, стеснительно сжимал бы губы и опускал глаза, нервничал бы и даже злился, если бы услышал, что мы его сравниваем с именитыми философами, с философами-легендами. Мы даже представляем, какое у него было бы лицо в такой ситуации, так как хорошо помним его состояние на его юбилеях. Искренние хвалебные речи в его адрес его смущали и очень мешали ему, приносили сильные неудобства.

Поэтому человек, который хочет написать о нем воспоминания, сталкивается с определенным противоречием или с трудностью. С одной стороны, столько хочется сказать об этом особом человеке и именно в высоких восторженных тонах, потому что это – чистейшая правда, а с другой стороны, внутренне спрашиваешь себя, понравилось ли бы это такому скромнейшему человеку, как Марат Борисович, не остановил бы он тебя, не пресек бы бескомпромиссным взором. В принципе ощущаешь некоторые смятения, потому что понимаешь, что в этом разговоре о Марате Борисовиче то, что нужно именно нам (и в определенной степени – нашему эгоизму), возможно, несколько не совпадает с тем, что было бы нужно именно ему. А потому задаешься предельным вопросом: хотел бы он увековечивания своего имени в «Садыковских чтениях»? Но и молчание в этой ситуации было бы предательством по отношению к тому, что он сделал для каждого из нас. Поэтому (чтобы не смущать его) мы и говорим о нем больше иносказательно – через философские идеи, через примеры других людей.

Человек, который действительно жил, жил «живой жизнью», полнотой бытия, бытийствовал, по всей видимости, не нуждается в каких-то особых (институционально созданных) катализаторах памяти о нем. Человек, который истинно бытийствовал, он не был, а всегда есть – есть по законам бытия, есть сам по себе. И по большому счету есть даже не столько память о Марате Борисовиче, сколько именно он сам: есть в нас, потому что мы стали другими рядом с ним, есть в наших отношениях, потому что в коллективе, которым он заведовал, не могло быть интриг и подвохов, есть в наших традициях, потому что они живы и поддерживаются в совершенно новых условиях, вопреки введению новых правил. Но Марат Борисович еще *есть сам по себе*: повторяюсь, это не зависит от нашей памяти о нем. Он есть не тогда, когда о нем вспоминаешь (а в памяти есть что-то, что воспроизводится нашим усилием, волей вспомнить), он есть сам как таковой, есть очень естественно, очень органично.

Конечно, такой разговор нужен именно нам, ведь Марат Борисович уже *есть, состоялся, сбылся* (речь в данном случае идет не о прошедшем времени, вовсе не о том, что человека сейчас уже нет, речь идет о вечности, о законах бытия, в соответствии с которыми сбываться можно только при жизни). Это нужно нам – для того, чтобы мы сбывались, для того, чтобы мы были живы. М.К. Мамардашвили в размышлениях о подлинной жизни произносит замечательную фразу:

мы живы, пока держим живыми других. И я ее всегда интерпретировала так: именно тогда, когда мы держим других живыми, мы сами живем живой, а не мертвой жизнью. Но в данном случае ее можно понимать и по-другому: наша жизнь продолжается до тех пор, пока благодаря нам кто-то жив. Марат Борисович постоянно держит нас живыми, и поэтому он жив даже после смерти. И вот именно такой замысел чтений в его память – дать нам состояться, жить подлинной жизнью – конечно бы, принял Марат Борисович. Ради общего дела, ради других он пренебрег бы своим личным неудобством.

Нам интересно было встретить у Ю. Хабермаса такой подзаголовок в одном его выступлении: «Интеллектуал и его общественность». И он заставляет задуматься. В этой части работы Хабермас пишет об особой публике интеллектуала – бодрствующей, откликающейся. Так вот, Марат Борисович собирал вокруг себя именно такую публику. И сам он был очень открытым для общественности, всегда жил в состоянии активного бодрствования. Но мы хотим сказать, что при этом на тех, кто хочет считаться общественностью Марата Борисовича, это накладывает определенные обязательства.

Мы хотели бы обратить внимание в связи с этим еще на слова Ж.-Л. Нанси, который писал, что модальность философствования – сообщаемость смысла, что философствование происходит посредством присутствия «в-сообществе». И когда мы говорим о Марате Борисовиче, мы особенно ясно понимаем справедливость этих слов. У Марата Борисовича была удивительная способность разделять с другими смыслы и сообщать их другим. И он очень трепетно относился к любым чужим идеям – с уважением и почтением. Относился по законам «научного этоса» Р. Мертона, согласно которым ученый ценит идеи вне зависимости от того, кто их выдвигает – молодой или старый, известный или неизвестный ученый, мужчина или женщина. Я бы даже сказала, что он более трепетно относился именно к тому содержанию, которое высказывали молодые философы.

Конечно, философия была главным делом жизни Марата Борисовича. И когда в университете начались сокращения часов по гуманитарным предметам, он боролся за каждый час по философским дисциплинам. Боролся, как мог. Ради философии, ради преданных философии людей, ради всех своих подчиненных и коллег.

Марат Борисович обладал не просто активной позицией по отношению к жизни, но и «героизмом разума» (Э. Гуссерль), «метафизическим мужеством» (Г. Померанц). Он не избегал острых вопросов.

Но это был не какой-то «воинствующий» героизм, а, скорее, героизм спокойствия и мудрости, умиротворяющий героизм разума. Он имел мужество додумывать мысль до конца. Он имел мужество предельно углубляться в самого себя и спрашивать с себя по максимуму.

К сожалению, я не была студенткой или аспиранткой Марата Борисовича, но, будучи лаборантом кафедры, я к нему ходила на лекции на «добровольных началах». И было чему поучиться! При этом можно было учиться не только в чисто содержательном плане, но и в методологическом. Меня поражало и до сих пор поражает, как можно так кратко, сжато и одновременно емко, объемно передать содержание истории философии. Я никак не могу этому научиться. А при семестровом курсе философии такая способность – просто необходимость. При этом некая фиксируемая тезисность (что позволяет студентам легко усваивать, записывать и запоминать материал) не превращалась в сухие схематизмы. Все было живо, интересно, увлекательно, с пояснениями. На некоторую структуру нанизывались бусинки полезных иллюстраций, примеров, собственных раздумий. Это были живые лекции с множеством импровизаций, с отсылками к проблемам, которыми непосредственно в силу своей специальности занимались студенты. Это была живая риторика, живая работа со словом (лекции Марат Борисович не читал, а рассказывал) И всегда присутствовала очень красивая мимика, очень красивые жесты, ведь в философе-преподавателе всегда есть что-то от артиста.

В философии имеют место быть примеры асоциальности или аполитичности тех или иных философов. Марат Борисович не относится к их числу. Как ни странно, он, будучи настоящим философом, очень органично вписывался в социальные структуры. При этом Марат Борисович ни в коем случае не был конформистом, приспособленцем, одномерным функционером. Просто он мог сохранять человеческое достоинство, выполняя любое социально востребованное дело. Просто он мог всегда думать о нуждах людей. В его руках социальные институты функционировали именно ради человека. Так, будучи заведующим кафедрой философии КГУ, он знал обо всех проблемах своих подчиненных, о проблемах членов их семей, обо всех планах, мечтах своих коллег, о самом сокровенном. Это было не просто знание ради знания, это было знание ради конкретных действий, ради реальной помощи другим людям. Когда Гуссерль называл философа «функционером человечества», то мною это мыслилось прежде всего как философствование исходя из позиции человека во-

обще (человека как такового, взятого вне социальных, возрастных, половых, этнических различий). Но применительно к жизни и делу Марата Борисовича этот эпитет может обозначать и практический отклик на нужды человека как такового, отклик, не взирающий на различия между людьми.

Марат Борисович был чрезвычайно требовательным к себе человеком. Он жил по принципу: управляя людьми, ты можешь требовать от них чего-либо только в том случае, если сам эти требования выполняешь. Вспоминается, что он, будучи заведующим кафедрой, каждый день приходил ровно в час дня на кафедру. И мы все его ждали, даже готовились к встрече. Когда я пришла на кафедру, сразу после студенческой скамьи, меня по-детски удивляло, как человек, являясь заведующим кафедрой, не делает для себя никаких послаблений, не ленится, приходит вовремя (хотя это время для него никто не определял, он его сам для себя определил), во все кафедральные дела и проблемы включается сам, вдумываясь в любую деталь, в любую мелочь. И всегда было очень спокойно рядом и вместе с ним, спокойно за кафедру, за коллег, за себя. Даже когда он перестал быть заведующим кафедрой философии и работал в должности профессора, просто его присутствие на любых заседаниях – заседаниях кафедры, Ученого Совета факультета, диссертационного совета – гарантировало справедливое решение дел, решение без всякой фальши, выгоды, корысти.

В заключение позволим себе одно очень личное примечание. У меня есть собственная телефонная книжка, в которой записаны телефоны моих коллег и друзей, но есть и общая телефонная книжка для всей семьи, в которой записаны телефоны родственников и друзей семьи. Так вот, как оказалось, в моей личной телефонной книге телефона Марата Борисовича нет, но этот номер записан во второй телефонной книге – домашней, причем записан не моей рукой. Когда я это обнаружила, я нашла вполне понятное объяснение: Марат Борисович – это родственник, но не столько мой личный, сколько родственник всей моей семьи. Это очень близкий моей семье человек, хотя мои родственники и не были с ним лично знакомы. Это близкий мне лично человек, ведь именно благодаря ему моя жизнь связана с Казанским университетом и с философией.

Литература

1. *Тишнер Ю.* Спор о существовании человека / Ю. Тишнер // Избранное: пер. с польского. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – Т. II: Философия драмы. Спор о существовании человека. – С. 334.

II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Разидентификация и эстетизация как стратегии поиска новых форм социальности

Г.Э. Галанова

Сегодня социальные науки являются свидетелями кризиса социального [см.: 1, 2]. При этом речь идет об исчерпании ресурсов «большой» современной социальности, которая базировалась, в частности 1) на доверии индивидов к идеологии и крупномасштабным общественным структурам, как то класс, национальные формы государственности; 2) традиционных представлениях о человеке (субъекте) как о носителе таких атрибутивных характеристик, как интеллект, воля, целеполагание, способность к преобразовательной деятельности. Однако еще в 80-е годы XX века французский социолог М. Маффесоли обратил внимание на эстезис именно малых групп, коллективная чувственность которых противостоит традиционно понимаемому социуму; Ж. Делёз и Ф. Гваттари сформулировали понятие «новый трайбализм» [3, с. 181 – 183]; М. Фуко вскрыл анатомию устройства новоевропейских государств, сравнив их с конкурирующими за человеческие ресурсы предприятиями [см.: 4]. «Большая» современная социальность опиралась на образ жизни мужчины, задавала определенную (как мы сегодня замечаем) гендерную норму. Не случайно в «маргиналы» Ж. Бодрийяр «записывает», наряду с умалишенными, наркоманами и преступниками, женщин [1, с. 79]. В постмодерном мире именно телесный маргинал обладает большими антропологическими ресурсами социальной рефлексивности в силу акцентуации телесности, иррационализации реальности, универсализации опыта маргинальности. Параллельно с этим, новые социальные движения доходчиво и в эстетизированной форме доводят до аудитории мысли о перспективах «нового мирового порядка», обнажая и вскрывая намерения «авторов» тех конкретно-исторических и политических тенденций, в результате которых и возникли негативные интерпретации «большой» современной социальности [см.: 5]. Все это заставляет социальных деятелей реинтерпретировать социальное, призывает социальных философов к необходимости исследовать и формулировать иные, альтернативные формы социальности. В частности речь идет о «новой социальности малых групп», которая базируется на автоном-

ности индивида, акцентирует бытие человека в частной сфере, учитывает тенденции социальной приватизации.

В связи с описанными тенденциями кризиса идеи социального обозначим две стратегии формирования новой социальности: 1) разидентификация как персональная стратегия субъектогенеза и 2) эстетизация как форма *интерпретации* реальности в постмодерном мире.

Способом формирования субъекта, стратегией экзистенциально-антропологического поиска в условиях «смерти социального» становится разидентификация (синоним – дезидентификация), когда человеку предлагается путь к себе через направленную и осознанную редукцию социального. В условиях современного быстро изменяющегося мира (текучей современности, в терминологии З. Баумана) разидентифицирующее направление духовного поиска человека выступает необходимым противовесом негативным тенденциям «*догоняющей идентификации*», когда человек пытается и никогда не успевает соответствовать все новым и новым общественным изменениям. Разидентификация обращает внимание человека к себе, акцентуализирует его бытие в приватной жизни, мобилизует его подлинные антропологические ресурсы. В социальных науках уже давно говорится о перманентном кризисе идентичности, о вневходимой антропной идентичности как о норме, об адаптации гендерной категории «квир-идентичность» в исследованиях «обычных», «нормальных» людей [см.: 6, с. 9 – 10]. В результате постоянная процессуальность «идентификации», *транзиторное состояние* становится нормой в антропологической динамике. Однако разидентификация (дезидентификация) еще не рассматривалась как форма субъектогенеза, напротив, это явление осмысливалось, как правило, в негативном ключе, в качестве приметы, сопровождающей:

1) бродяжничество с последующим полным отказом от социальной идентичности;

2) деструктивные кризисы перехода, например, кризис пожилого возраста;

3) виртуальную расщепленность интернавта. В качестве иллюстрации такой расщепленности приведу (сохраняя пунктуацию автора) стихотворение В. Куприянова с характерным названием «Дезидентификация»:

Я умножаюсь во чревах
многочисленных компьютеров
во мраке разных бюро

под гнетом персональных актов
в канцеляриях консульствах
тайных приказах
спецслужбах комиссиях
За все эти общие лица
я не несу
никакой ответственности [7].

Действительно, посетитель социальной сети может одновременно отметить себя как участника разных мероприятий, проходящих одновременно в противоположных концах света.

Адаптация понятия разидентификации (дезидентификации) в социально-философском исследовании может показаться провокационным шагом, камуфлирующим крайний индивидуализм и антисоциальную направленность. Однако постмодерное общественное состояние уже не впервые провоцирует исследователей на позитивное переосмысление, казалось бы, негативных явлений. Вспомним «шизофренический дискурс» (Ж. Делез и Ф. Гваттари), который является культурно приемлемой и, более того, наиболее адекватной формой восприятия реальности, номадизм (Ж. Делез, Ж. Аттали), который является культурно приемлемой формой бездомности, вневременности, так как образ кочевника в пути хорошо отражает лиминальность и социальную незакрепленность современного человека. Парадоксальный факт: человек сегодня имеет шанс стать субъектом тогда, когда он перестает быть субъектом с точки зрения модерного типа социальности, обретая субъектность в совсем неожиданных формах, лакунах, ситуациях. Разидентификация как стратегия субъектогенеза полезна в частности в терапии семейных историй, и как следствие – в преодолении ситуации «заката» российской цивилизации в условиях текущего демографического кризиса.

Эстетизация социальной реальности – это социальный процесс, который набрал силу в обществе, начиная с 60-х годов XX столетия, «процесс стирания различий между искусством и повседневной жизнью в силу 1) обращения художниками предметов повседневности в художественные объекты и 2) обращения людьми своей повседневной жизни в некоторый эстетический проект при стремлении к определенному стилю в одежде, внешнем виде и домашней обстановке» [8, с. 369]. Речь идет об усилении эстетического начала в рефлексивности социальных деятелей, когда на смену рациональному «расколдовыванию» мира (М. Вебер) приходит его эстетизированная интер-

претация. Эстетизация реальности предшествует появлению новой практической философии, следовательно, может быть рассмотрена в качестве стратегии реструктурирования социальности. «Социальное – это отношение к общественному отношению» [2, с. 173]. А оно начинается с того, «нравится» либо «не нравится» человеку устройство окружающей его социальной действительности, и это суждение вкуса непререкаемо, хотя и не нуждается в разумных аргументах. Именно это суждение вкуса может породить желание растождествиться с традиционно понимаемым социумом. Именно это суждение становится источником практических жизненных стратегий, смысложизненных нарративов и прочих составляющих сферы нравов, которая традиционно изучается не только социальной философией, но и этикой.

В постмодерном обществе социальность существует в причудливой форме. Возможно ли в принципе «глобальное мировое сообщество крайних индивидуалистов»? Оно, тем не менее, существует, составляя то самое «молчаливое большинство», о котором писал З. Бауман. Крайне индивидуалистическая установка, высокий статус частной жизни в культуре, тенденции социальной приватизации, а именно ухода в частную жизнь и упадка традиционной общественной стороны жизни – все это приметы новой социальности. Например, в социальных сетях (первая социальная сеть Classmates.com Рэнди Конрада была открыта в 1995 г.) наши друзья и «френды», составляющие с нами одну «социальную стаю», являются нашими персональными корреспондентами в мире новостей, в результате чего мы уже не так нуждаемся в «больших» официальных медиа, разотождествляясь с безликой «массой». В социальных сетях нет «основной аудитории», а есть персонифицированная медиасреда. Новые социальные медиа более мобильны: мы уже утром знаем из Твиттера то, о чем расскажут (или промолчат) вечерние новостные программы. Маркетинг откликнулся на эту ситуацию и уже предлагает человеку продукты, бренды, исходя из того, что написано о нем в Сети, на его персональных страницах. Страницы в соцсетях становятся для их обладателей персональным аналогом гляцевых журналов, создают возможность и (к сожалению многих интеллектуалов) императив *гляцевой отчетности* о собственной жизни, когда подчас главной целью посещения знаковых культурных или политических мероприятий становится цель «зачекиться» (отметиться на фотографиях события, размещенных в сети), пусть даже в форме «самострела» (так профессиональные фотографы называют практики фотографирования самого себя на телефон или фотоап-

парат). Выражая критическое отношение к императиву глянцевого отчетности, тем не менее, отметим значимость этих явлений в качестве исследовательской площадки изучения разидентификации и эстетизации как стратегий поиска и «новой сборки» социальности в общественной ситуации постмодерна.

Литература

1. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального: пер.с фр. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 95 с.
2. *Терещенко Н.А.* Социальная философия после «смерти социального» / Н.А. Терещенко. – Казань: Казан. ун-т, 2011. – 368 с.
3. *Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 255 с.
4. *Фуко М.* Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Колледж де Франс в 1978 – 1979 учебном году / пер. с фр. А.В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.
5. Международная русскоязычная группа. Неполитическое движение «Дух времени». – URL: <http://thezeitgeistmovement.ru/> (дата обращения: 07.09.12).
6. *Галанова Г.Э.* Предисловие / Г.Э. Галанова // Антропологическая экспертиза Российского законодательства: материалы Всероссийской научно-практической конференции / отв. ред. Г.Э. Галанова. – Казань: Изд-во «Таглитат» Института экономики, управления и права, 2005. – 312 с.
7. *Куприянов В.* Дезидентификация / В. Куприянов // Стихи.ру. – URL: <http://stihi.ru/2010/10/10/5207> (дата обращения: 07.09.12)
8. *Аберкромби Н.* Социологический словарь / Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. Тернер. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1997. – 420 с.

Медиативность социально-утопических проектов телесности

в античности

Л.В. Жигунина

Утопия – «место, которого нет», мир должного, недостижимый идеал, потенциальность, неосязаемая форма вещей (казалось бы, лишённая телесных характеристик), противоположность реально существующей предметной среды. Очевидно, что этот «недостижимый идеал» существовал и существует в объективированных формах – в виде различных проектов его реализации, поэтому мы будем говорить об утопических проектах телесности традиционного общества, а именно античности. Почему вместо понятия культуры мы употребля-

ем термин «телесность»? На наш взгляд, в нем отражено противоречие чувственно-сверхчувственной природы культуры, а пару несубстратному субстрату и составляет понятие утопии. В нашем понимании, утопический проект – это проект-переход от сущего к должному, содержащий в себе видение автором идеального положения вещей и вариантов осуществления на практике этого образа.

Что касается медиативности, то, разумеется, нельзя говорить о том, что в традиционном обществе были средства массовой информации и массовой коммуникации, но, несмотря на это, медиа уже существовали в виде продуктов духовного труда, направленных на изменение, преобразование сознания потребителя. Говорить о медиа применительно к античности можно в иносказательном смысле, используя его изначальную трактовку от латинского слова *medium*, что означает «промежуточное», «посредствующее», «посредник». Понятие *medium* охватывает концепт середины, чего-то среднего, «находящегося между»; оно включает в себя понимание медиа в качестве различных культурных практик и форм. Итак, ключевым в определении медиа является то, что они есть совокупность средств-посредников между индивидами и группами; соответственно, медиативность, медийность или медиальность – это способность быть медиумом. Этим качеством обладал весь комплекс культуры в таких ее формах, как знания, навыки, нормы и идеалы, образцы деятельности и поведения, идеи и гипотезы, верования, социальные цели и ценностные ориентации. Наш тезис следующий: утопические проекты, начиная с эпохи античности, носили медиативный характер, то есть играли роль проектов-посредников между «телесностью», миром сущего, и «утопией», миром должного, а значит, были точками роста медийности как таковой, впоследствии ставшей основой для классических и неклассических медиа уже в их современном понимании как СМК.

Зарождение социально-утопической мысли в эпоху античности обусловлено множеством факторов, хронологически оно совпадает с эпохой утверждения нового типа мировоззрения – философского. На возникновение утопических проектов повлиял преобладавший в эпоху античности тип коммуникации. «При малой распространенности книг и полном отсутствии газет беседа была единственным средством учиться и развивать себя...» [1, с. 130]. Устная диалоговая форма общения была удачной коммуникационной моделью, потому что обсуждавшиеся проекты идеального общественного устройства генериро-

вались коллективно, могли быть видоизменены в ходе беседы как самим автором, так и участниками диалога, если, конечно, собеседникам удавалось переубедить друг друга. «Переубедимость, этот залог умственной свободы и умственного прогресса – вот самое драгоценное нам наследие античной философии как литературного произведения. Его соответственная форма – диалог» [2, с. 93].

Утопии великих античных мыслителей были родом из мифа: вспомним финал мифа о химере в пересказе Ф.Ф. Зелинского. В древнегреческой мифологии химера – это ужасающе прекрасное существо с телом козы, головой льва и хвостом змеи, извергающее пламя из медной пасти. «...Что за странное соединение несоединимых, противоречащих друг другу частей! Никто не поверит, чтоб такое существо было возможно – но как оно, все-таки, смело, благородно, красиво! ... и мы называем поныне красивые, но несбыточные мечты химерами; и нам порой бывает жаль, когда они умирают под безжалостным ударом действительности» [3, с. 49]. Химеру – манящую и отталкивающую, красивую и несбыточную мечту – победил Беллефонт, но был сброшен своим конем Пегасом, потому что захотел добраться до Олимпа. Пегас, сбросив своего седока, опускается на землю, ударяет копытом, из почвы брызгает фонтаном струя чистой воды, и крылатый конь говорит: «... пусть из тебя черпают вдохновение те, которым боги велели здесь, на земле вызывать прекрасно-несбыточные химеры и бороться с ними, и на крыльях безумно смелого дерзания взлетать на Олимп, недоступный человеческой стопе. На этот подвиг, поэты, вас благословляет крылатый конь, рожденный из кипящей крови Медузы – «владыка родника», Пегас!» [3, с. 49]. Такое вот не то благословление, не то проклятие оставляет Пегас земным медиумам богов: отныне миссией всех поэтов, философов, творцов будет создание и уничтожение химер – прекрасно-несбыточных утопий. В этом напутствии мыслителям содержится также идея проективности: химера – это проект поэта, который содержит в себе все знания творца о том, как «взлететь на Олимп», и будет тут же уничтожен автором, достигнув совершенства. Таким образом, химера – мифопоэтический образ идеи утопического, один из мифологических прообразов утопии; абсурдный, но от этого не менее прекрасный проект.

Первым для традиционного общества системным медиапроектом телесности была утопия Платона. Его философия базируется на идее универсального посредничества. «Боги – посредники между

идеями и людьми. Все идеи подчинены одной, идее добра; добрые боги вводят среди людей добро, но отнюдь не зло. В добре оправдание всего, исходящего от богов. ... Но боги, общаясь с людьми, пользуются для этого общения опять-таки посредниками; эти посредники – демоны. ... Есть у каждого человека его демон, его дух-хранитель, доставшийся ему при рождении и даже до рождения; есть и демоны общие, вестники богов» [4, с. 96–97]. В своем описании идеального государства Платон выставляет общее благосостояние государства как руководящий принцип гражданской добродетели, причем политическим приоритетом в идеальном государстве должно было быть не благосостояние греческого народа, а осуществление добра ради него самого. Добровольное принесение себя в жертву во имя общего интереса государства – залог справедливости и счастья. Для идеального государства характерны такие признаки, как отсутствие частной собственности, наемный труд, рабовладение и работорговля, денежные операции, развитый торговый обмен, равное участие мужчин и женщин в делах государства, общность жен и детей, единство философии и власти: «пока в государствах не будут царствовать философы... государствам не избавиться от зол...» [5, с. 408].

Продолжателем утопической традиции Платона был Аристотель, изложивший в «Политике» свои представления о совершенном обществе. Для Аристотеля справедливость не могла быть целью, только средством регулирования взаимоотношений, в отличие от благосостояния граждан, синонима общего блага. Задачу реализовать утопический проект он старался разрешить в самой тесной связи с существующим естественным порядком вещей и выступил явным противником воззрений Платона. В частности, Аристотель критиковал принципы общности жен и детей, отсутствия частной собственности в качестве основополагающих в платоновском проекте идеального общества. Государство, с точки зрения Аристотеля, есть множество, поэтому общность как единство всех со всеми не может быть признаком государственности [см.: 6, с. 50]. Идеальное государство существует по закону «золотой середины»: оно не должно быть ни большим, ни маленьким, ни многонаселенным, ни малонаселенным. Все граждане добродетельны и участвуют в государственном управлении. Территория государства поделена на две части: одна находится в общем пользовании, другая – в частном владении. Совершенное государство должно стремиться жить в мире. Как и каждому гражданину идеального общества, «...государству надлежит быть и воздер-

жанным, и мужественным, и закаленным» [6, с. 265]. Аристотель критикует Сократа, Платона и других авторов проектов государственного устройства за то, что они, создавая предположения по своему желанию, начинают фантазировать, уходят в область умозрительных построений, забывая о реальной практике. Проект идеального общества Аристотеля – это призыв создавать модели принципиально реализуемых проектов, неутопические проекты утопии.

С началом эпохи эллинизма полис – идеальная форма совершенной телесности, гармоничный космос – претерпевает необратимые кризисные изменения, поэтому для социально-утопической мысли эллинистического периода характерны нигилистические взгляды на возможность достижения идеала в рамках полисной структуры, «Государство» Зенона Китийского – прямое тому подтверждение. «В том же «Государстве» он утверждает общность жен, а на 200-й строке запрещает строить в городах храмы, суды и училища; и о деньгах пишет так: «Денег не следует заводить ни для обмена, ни для поездок в чужие края» [7]. В зеноновском государстве нет привычных для античного общества социальных институтов: торговли, ремесла, брака, военного дела, судопроизводства. Отказ от базовых институтов общества был необходим Зенону для того, что бы его утопический проект соответствовал стоическому принципу жизни в соответствии с природой. Такие крайности подтверждают то, что утопический идеал стоиков был далек от представлений Платона и Аристотеля об идеальном полисе. Зеноновская утопия – пример возникновения в эпоху эллинизма анархической линии социально-утопической мысли наряду с консервативной. Таким образом, эпоха греческой античности была периодом *зарождающейся утопической проективности как медиапродукта в его традиционном, для нас иносказательном, понимании как посредника между миром телесного сущего и утопического должного.*

Литература

1. *Зелинский Ф.Ф.* История античной культуры / Ф.Ф. Зелинский. – СПб.: Марс, 1995. – 380 с.
2. *Зелинский Ф.Ф.* Древний мир и мы: лекции / Ф.Ф. Зелинский. – СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1911. – 412 с.
3. *Зелинский Ф.Ф.* Античный мир / Ф.Ф. Зелинский. – Петроград: Издание М. и С. Сабашниковых, 1922. – Т. 1. Эллада. Ч. 1. Сказочная древность, 99 с.
4. *Зелинский Ф.Ф.* Древнегреческая религия / Ф.Ф. Зелинский. – URL: http://az.lib.ru/z/zelinskij_f_f/text_0250.shtml (дата обращения: 29.08.2012).

5. *Платон. Диалоги* / Платон. – М.: АСТ, 2006. – 560 с.
6. *Аристотель. Политика* / Аристотель. – М.: АСТ, 2008. – 400 с.
7. *Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. Зенон.* – URL: http://krotov.info/lib_sec/05_d/dio/gen_06.htm

Проблема необходимости и отсутствия философского сообщества

Э.А. Исламов

Человек всегда одинок. Я в полной мере ощутил состоятельность этой теоретической «максимы», когда столкнулся с очень глубоким замечанием М. К. Мамардашвили в «физической метафизике», в котором он утверждает, что обязательно настанет какой-то конкретный момент, где никто за нас не поймет, не извлечет опыт, не совершит усилие и поступок (я вдруг ощутил страх причастности к сказанному, поэтому сейчас и назвал его глубоким)[см.: 1]. И если мы этого не сделали, то сама реальность, говорит Мамардашвили, цитируя Пруста, уходит в «песок потерянного времени». Известно, что человек – это только возможность человека, возможность в некоторый острый момент собраться, сосредоточиться, сфокусировать все свои жизненные силы и сделать, может быть, единственный стоящий поступок в своей жизни. Человек одинок, и это состояние одиночества всегда скрыто за повседневностью, опосредовано самим устройством нашего социального существования, как бы смягчено им и одновременно с этим растянуто во времени. Поэтому, когда вдруг возникает необходимость действовать, мы оказываемся к этому не подготовленными должным образом и, как следствие, становимся «подломленными» той или иной ситуаций. Во многом, в этом и состоит трагедия человека – в том, что возможно, он единственное существо, способное (обреченное) продолжать жить, будучи подломленным, «не смотря» и «вопреки». В этом же и иная сторона его одиночества. Интересно, что в подобном тупиковом положении, когда все точки «невозврата» остались далеко позади, в опрокинутой на повседневность, выхолощенной философии, называемой также житейской мудростью, существует такая форма канализации, снятия неразрешимого противоречия, выраженная в устойчивом понятии «относиться по-философски». И когда так говорят, становится еще хуже, потому что от тебя требуют, по сути, предательского, почти

болезненного бегства от реальности. Болезненного, потому что здравый рассудок подсказывает, что нельзя по собственной прихоти менять всю систему координат, нельзя, если хотите, только на время стать солипсистом, растворяя мир за закрытыми веками глаз, а потом снова заискивать перед его фундаментальной основательностью. В отношениях с миром все же должна присутствовать некоторая степень искренности, в противном случае под сомнение ставится сама целесообразность человеческого существования. Здесь тоже скрывается один важный момент – его суть состоит в том, что потерянная, тупиковая ситуация еще не лишает возможности для человека артикулироваться, возникнуть, заявить о себе, но наоборот – является неким кристаллизатором, вынуждает его к некоторому экзистенциальному выбору. Таким образом, даже из «потерянной реальности» мы можем извлечь одинокую искру (стать искренним), подобно потерпевшему крушение и оказавшемуся на необитаемом острове «Робинзону», промокшему, голодному. Искру, от которой из жалкой и непригодной трухи нашей упущенной жизни ненадолго может разгореться жаркое пламя настоящего человека. И слово «может» здесь принципиально. Этот «кубический сантиметр шанса», на чем особо настаивает Кастанеда, когда-нибудь предоставляется каждому, но далеко не каждый оказывается в силах его использовать. И можно делать вид, что мы что-то планируем или к чему-то готовимся, прогнозируя и рассчитывая, но на обочине реальности для каждого из нас уже заботливо разлита золотистая лужица масла, и эта встреча всегда будет неожиданной, нежданной. И пока наша голова крепко сидит на плечах – самое время начать по-философски относиться ко всему, с философской внимательностью и сосредоточенностью действовать и нести себя в мир. Тогда, возможно, нам повезет, и мы не упустим свой кубический сантиметр шанса; и философская голова, летящая с философских плеч – это уже совсем другая картина, совершенно таинственная, неоднозначная, оставляющая в своей неопределенности место для того, чтобы можно было отнестись по-философски, занять эту философскую позицию...

Человек всегда одинок. Философствующий человек одинок с еще более четким, однако ситуативным, единичным осознанием – в эти мгновения он ясно понимает, что вместо него никто не предстанет, не реализуется, не высветится. Философствующий человек в осознании своего одинокого положения равен другому такому же. И вот, разделенные пропастью своего экзистенциального и метафизиче-

ского одиночества, они в пустоте молча смотрят друг на друга понимающим взглядом, и пока от них не требует того суровая необходимость, они как порядочные граждане, глубоко прячут свое понимание в рыхлое тело повседневности с ее институтами, отношениями, частными мнениями, амбициями и т.д. В этом, пожалуй, и заключается первый уровень парадоксальности данной ситуации – мы, человеческие существа, способные на редкие прозрения и осознания своего одиночества, вместо того, чтобы лихорадочно впитывать в себя стоическую мудрость древних, с не менее жарким пылом сбиваемся в стаю и, хватая за пуговицы всех попадающихся под руку, навязываем иногда косвенно, а иногда и открыто, напрямую, приглашение разделить с нами априорно неделимые, непередаваемые и от этого не перестающие пугать состояния. На мой взгляд, наличие или отсутствие такого поведения и характеризует качество философского сообщества и ни что иное. И если нет качества, то, к сожалению, нет и философского сообщества, хотя всегда есть нечто другое – некое сообщество людей, объединенное любыми иными признаками. Парадоксальность этой ситуации на другом уровне выражается в том, что сам способ существования человека требует от него не только сообщества в частности, но и общества в целом. И вместе с тем, по «воле» все той же глубинной природной причинности, только человек может осознавать себя и бытие – и как следствие понимать себя, свое место, а следовательно, он одинок в самом изначальном акте своей родовой данности. Однако это факт уже достаточно обговоренный, так что столь поверхностные рассуждения на данную тему обречены прослыть по меньшей мере тривиальными.

Когда говорят о философском сообществе, зачастую под этим понимают некую традицию, преемственность поколений, обязательно близкое отношение участников философского действия, профессионалов, выраженное либо через личное знакомство, либо как крепкая и непрерывная связь «ученик-учитель». Но и не только. Еще некое единство, определенным образом соотносящийся круг рассматриваемых явлений, диалектика, развитие через принятие, синтез или противопоставление тех или иных философских концепций. И конечно, когда говорят о сообществе, то всегда подразумеваются Личности – во многом за счет их авторитета выстраиваются течения – генеральные и оппозиционные. Именно такой «сад явлений» и принято считать философским сообществом. Однако такое понимание кажется недостаточно глубоким именно в философском плане,

не учитывающем и не берущем в расчет того одинокого и осознающего себя философствующего человека. И я не стремлюсь непременно «посчитать» и определить-ограничить его, вписать в систему, но лишь осознавая его влияние на общее рассматриваемое здесь пространство самим фактом своего существования, с философской осторожностью взглянуть на проблему сообщества свежим и свободным от предрассудков взглядом. И мне хочется это сделать не для того, чтобы проанализировать и расчленил или что-то констатировать, но напротив – осуществить некий продуктивный синтез, ведь, как хорошо известно, современное мнение о философском сообществе (например, см. статью В. Фурса «Нищета социальной философии») однозначно и меланхолично заявляет о кризисе этого образования. Говоря о недостаточности философской глубины подобного подхода к пониманию сущности философского сообщества, я прежде всего хотел бы обратить внимание на тот факт, что зачастую за словами о преемственности традиции, направлениями, школами и великими личностями молчаливо понимаются непременно выдающиеся представители такого явления, прочно вошедшие в историю не только философии, но и в историю самого человечества. Другими словами, необходимым и зачастую не проговариваемым критерием сообщества считают его общепризнанный статус, масштаб, резонанс его идей; и если при всех прочих качествах, не будет доставать именно этого, то сообщество не возникнет только потому, что никто не станет считать его таковым, никто не скажет ему, что оно есть. То есть как бы это ни прозвучало парадоксально, но, видимо, существует какой-то негласный порог – уровень статуса, авторитетности, не преодолев который, философское сообщество не сможет заглянуть в зеркало мнения, не сможет не только надеть на себя тот или иной ярлык, но даже не сможет себя узнать. Поэтому члены такого не артикулированного сообщества будут обречены на непрерывное скитание, разочаровываясь в философии, растрачиваясь в постоянном стремлении к самоидентификации или медленно угасая от осознания своей отдаленности от «острия атаки», от периферийности своих позиций, теряя самообладание от окружающего их пестрого мещанства. Мы постоянно оборачиваемся назад и, в силу того, что живем в искусственном пространстве истории, можем мыслить себя только в ее контексте, что неизбежно приводит к оценке, соотношению ее проявлений, к построению и протяжению из недр исторического прошлого линейных связей и описательных, смыслообразующих

конструктов. Как результат, создается эффект центральности или периферийности, следствием чего, в свою очередь, является переживание первостепенной важности или второсортности, ненужности того или иного явления. Таким образом, выстраивается не совсем удачная и заведомо проигрышная логика соотношения и преемственности, из которой всегда будет следовать некое клишированное «раз-умное» понимание, что современное нам положение дел весьма плачевно, что где-то мы не дотягиваем, а поколения все мельчают и тому подобное. Вместе с тем из виду упускается сама реальность. Можно сказать, используя метафору Мамардашвили, что таким образом она тоже уходит в песок потерянного времени. И дело не сводится только к классическому «там не будет вечно здесь». Проблема в том, что в этой ситуации срабатывает политика двойных стандартов. С одной стороны, философ – это тот, кто занимается философией так же, как, к примеру, химик занимается химией. И с этой точки зрения можно быть плохим специалистом или хорошим, но так или иначе перед нами вновь разворачивается бездна ссылок, оговорок, связей, подтекстов – чистой философской формы не получается. Другими словами, институционализированная форма философии как структура дает обществу его сцепление, является для него в некотором роде каркасом, но тогда она уже перестает быть собственно философией. И получается достаточно странное явление – человек *пытается* заниматься философией, и это процесс мучительный и растянутый в пространстве и во времени. Этот человек, со всем своим «слишком человеческим», ходит на работу, философствует и тогда получается «разруха в головах», как верно заметил профессор Преображенский. Хотя, если мне правильно понятна сущность философии, не может быть плохой и хорошей, сильной и слабой философии – она просто либо есть, либо ее нет. И согласно этому пониманию, философское сообщество безотносительно и несравнимо ни с чем, кроме себя самого – оно, состоящее из философствующих единиц, осознающих свое принципиальное одиночество в тех пограничных моментах, о которых мы говорили, существует в конкретный момент, локально и тотально одновременно. Локально, потому что это лишь проходящий временный момент реальности. Но вместе с тем тотально – потому что как явление эмпирической реальности, оно занимает ее всю без остатка.

Говоря выше о явлении философии как о чем-то таком, что категорично либо есть, либо нет, нужно признать, что я выразился не со-

всем развернуто, что непременно будет воспринято как существенная погрешность в ущерб истине. Суть в том, что, когда философия есть, ее все равно нельзя ухватить как некоторую конкретную ограниченную данность. Поэтому даже когда она есть, ее все равно как бы нет. Но что действительно существует, так это стремление к философии. А стремление – это вещь неуязвимая для амбиций, важности самомнения и различного рода центрирования, соотношения и сравнения. Что касается остальных критериев философского сообщества, то нужно сказать, что они всегда представлены в том или ином соотношении, и эта представленность существует с железной необходимостью, иначе философия закончилась бы с первым философом. Убедиться в этом несложно, т.к. читающий эти строки наверняка подтвердит, что он по праву может считаться учеником своего учителя и учителем своих учеников.

Литература

1. *Мамардашвили М.К.* Опыт Физической метафизики / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс-традиция, 2009. – 304 с.
2. *Коллинз Р.* Социология Философий / Р. Коллинз. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1284 с.
3. Антропологическая соразмерность: сб. научных трудов. – Казань: КНИТУ, 2011. – 303 с.

Маркетизация социальной реальности как феномен общества потребления

М.С. Николаев, Е.М. Николаева

На рубеже XX – XXI вв. особую роль приобретает безличная форма власти, формирующаяся под влиянием экономических, политических, культурных, информационных процессов – власть потребления. Эта власть есть результат экономической эволюции общества, которое, достигнув стадии развитой рыночной экономики, сталкивается с проблемой сбыта произведенных товаров. Как следствие, одной из основных проблем становится поиск новых рынков сбыта.

Примерно в 60 – 70-е годы XX века в ведущих капиталистических странах модель развития, основанная на удовлетворении нормальных (базовых), разумных потребностей на заработанные людьми деньги, исчерпала себя. У людей не было и не предвиделось ни роста

наличных денег, ни роста потребностей. Бизнес мог расти только при условии роста населения, а оно к этому времени прекратило рост в развитых странах. Выход был найден в том, что новые рынки сбыта были найдены в сознании людей. С этого времени капитализм начинает уже не удовлетворять имеющиеся, а сначала формировать все новые и новые потребности и во вторую очередь с огромным успехом их удовлетворять.

С этой целью используется целая совокупность средств: психологических, культурных, которые всячески провоцируют людей почувствовать необходимость в приобретении тех или иных вещей. Подобная деятельность направлена на качественную трансформацию потребителей, которые служат средой, обеспечивающей необходимые условия для процветания потребления. Однако это уже не просто потребление как материальная практика, а его иная форма – потребительство. Если потребление есть отношение человека к вещи, то потребительство является системой общественных отношений по поводу вещи. Опыт потребления образует психосоциальное посредующее звено между индивидом и обществом [1].

Катализатором этих процессов становится маркетинг. Маркетинг – это стихийная философия, которая пронизывает все сферы жизни общества. Эту практическую философию используют сегодня повсюду: в бизнесе, политике, искусстве, образовании, спорте. Современный человек одновременно и жертва, и носитель этой философии. Центральной категорией философии маркетинга является человеческое желание. При этом желание не исходит от самого человека, его природы. Его желания умело создаются, взращиваются и в этом смысле человек уже не принадлежит себе. Подобная философия убивает в человеке самопознающую личность и культивирует ненасытного потребителя.

По своей сути, маркетинг – это учение о том, как принудить человека приобрести ненужное (при условии, что ненужное должно показаться нужным). Маркетинг понадобился бизнесу тогда, когда стало необходимо выдумывать ложные потребности. Идеология маркетинга не приемлет рационального поведения. Навязывание потребностей происходит строго на эмоциональном уровне, а потому рациональное сознание является препятствием в деле маркетинга социальной реальности.

Маркетинг стал индикатором качественного изменения потребления, он обозначил эпоху, в которой потребление уже не подчиняет-

ся рациональному удовлетворению потребностей, как это было представлено в классическом и неоклассическом вариантах экономической теории. Сегодня социальное пространство пронизано потребительскими знаками, которые активно использует маркетинг, запуская процессы коммодификации. Коммодификация (англ. commodity – продукт для продажи) представляет собой системный процесс овеществления, товаризации изначально нерыночных областей социального, когда происходит экстраполяция потребительских механизмов на такие области, как искусство, спорт, политика, наука, образование, медицина и т.д. Следствием коммодификации является то, что эффективность функционирования социальных институтов оценивается в терминах прибыли.

К примеру, образование переживает сегодня процесс активной трансформации из классического социального института в экономический субъект, занимающийся производством образовательных услуг. Маркерами этого процесса являются коммерческий характер обучения, использование экономических критериев эффективности, резкое сокращение образовательных компонентов, которые не имеют непосредственного отношения к профессиональной подготовке, а следовательно, являются бездоходными и т.д.

В сфере образования активно внедряются идеология, техники и практики, лежащие в основании частного сектора экономики. Чрезвычайно востребованным становится предпринимательский тип управления образовательным учреждением. Такой тип нацелен на максимальную коммерциализацию производимого продукта, активный поиск новых источников обеспечения ресурсами. «Из академического объединения образовательное сообщество превращается в экономическую корпорацию, функционирующую по правилам деятельности хозяйствующего субъекта и занятую производством особого вида продукта — научного знания, которое может быть успешно капитализировано в человеке» [2, с. 68].

Дискурс Истины, господствовавший в образовании начиная с Нового времени, уступает место дискурсу Полезности. В таком контексте актуальным является знание, успешно продаваемое и приносящее быструю экономическую выгоду. Образование становится одним из видов предпринимательской деятельности.

Стремительно возрастает роль маркетинговых инструментов управления в политике. Политический маркетинг стал частью повседневной деятельности для государственных и политических институ-

тов и политиков. Рост влияния маркетинговых технологий, ведет к увеличению дистанции между «виртуальной» и «реальной» политикой. Символы и образы начинают оказывать большее влияние на сознание людей, чем реальные факты и события, что позволяет конструировать симулякр политического поля в соответствии с пожеланиями и чаяниями электората. При этом созданный симулякр может беспредельно далеко отстоять от реального положения дел.

Глубокое влияние потребительства как образа жизни претерпевает сегодня спорт. В этом плане характерны социально-культурные контексты спорта. Если некогда в увлечении спортом воплощалась идея активности, то теперь в большинстве своем любитель спорта – это пассивный потребитель зрелищ. Кроме того, сегодняшней болельщик имеет лишь формальные основания отождествлять себя со «своей командой». Современный спорт является огромным рынком капиталовложений, а спортивные клубы, равно как и игроки, являются товаром на этом рынке. Соответственно, исходя из соображений прибыли, они могут продаваться и покупаться. Спортсмен представляет и продает исключительно самого себя, свою квалификацию и профессиональную подготовленность, его сложно воспринимать как представителя национальной или региональной общности.

Значимыми видами спорта сегодня являются те, которые полноценно представлены в массмедиа и, соответственно, позволяют развертывать эффективные рекламные кампании. Организационные основы этих видов дрейфуют в сторону преобладания интернациональных коммерческих лиг. Кроме того, соревновательный процесс и его участники стремительно интернационализируются, становятся синкретичным олицетворением бренда. Сама природа спорта сегодня подчиняется коммерческой логике, а это подрывает его традиционный образ.

Сущность коммодификации заключается в превращении всего сущего в товар. В рамках капиталистической цивилизации весь мир предстает как глобальный супермаркет, в котором предлагаются любые товары и услуги. Не существует ни общественных групп, ни географических регионов, которые хотя бы теоретически не могли бы быть вовлечены в процесс тотальной коммодификации.

Чтобы «отобрать» деньги у потребителя, создаются мощные маркетинговые стратегии. Принципы их действия различаются, но они имеют один универсальный механизм *consumer targeting* – эффективная охота за потребителем, отмечают Л. Келли и М. Сазерленд

[3; 4]. Основным инструментом подобной «охоты» уже давно является рекламная деятельность. По мнению многих исследователей, тотальный рекламный прессинг, кроме прямого непосредственного «вытягивания денег» из кошельков потребителей имеет серьезные латентные эффекты. Одним из наиболее опасных является снижение уровня эмоционального восприятия, что в итоге ведет к формированию «постэмоционального общества».

С. Мештрович вводит концепт «постэмоциональность», благодаря которому, на его взгляд, можно более точно схватить суть постмодернистской ситуации в современном обществе [5]. Согласно этому исследователю, современные западные общества, пройдя этап социокультурного постмодернизма, вступили в новую фазу своего развития, которая характеризуется тем, что «синтетические квази-эмоции стали основой для широко распространяющейся манипуляции собой, другими и культурной индустрией в целом» [5, с. 11].

Автор показывает, что «постэмоциональные типы» способны ощущать широкий спектр эмоций без реальной вовлеченности в конкретное действие. В постэмоциональном обществе эмоции не исчезают. Скорее всего, появляются «новые гибриды интеллектуализированных, механических, массово воспроизводимых эмоций, возникающих на мировой сцене» [5, с. 26]. Исследуя параметры постэмоционального общества, Мештрович показывает, что эпоха модерна принципиально отличается от постсовременности, для которой характерны постоянные колебания от хаотичных состояний к упорядоченным. Как результат, формируется новый гибридный мир, моделью которого может служить рационально организованная квазиэмоциональная микрокультура, сосредоточенная в ресторанах быстрого питания «Макдональдс».

С. Мештрович констатирует, что беспредельная эксплуатация эмоций различными индустриями массовой культуры неизбежно приводит к разрушительному эффекту. Психоэмоциональное истощение, сопровождающееся отчуждением, поскольку эмоции, подвергаясь гиперэксплуатации, отделяются от содержания самой деятельности. Отчуждение эмоций проблематизирует социальную солидарность. Квази-эмоции становятся средством тотальной манипуляции и ведут к политической безответственности [5, с. 150]. Теоретический конструкт «постэмоциональное общество», по мнению исследователя, позволяет глубже понять природу таких высокоэмоциональных

трагических событий конца 90-х годов XX века, как этнические конфликты на Балканах [5, с. 33, 40].

Ф. Джеймсон среди черт, характерных для постсовременного общества (культуры), называет отсутствие глубины и поверхностный взгляд на мир, а также ослабление эмоций. Последнее, на его взгляд, связано с особенностями образа жизни, которая отличается фрагментированностью. Фрагментация, по мнению Джеймсона, приходит на смену отчуждению. Она порождается логикой существования человека в постсовременном обществе, когда социальная среда и сам человек как бы распадаются на части, лишаются качества целостности. Поскольку человек становится фрагментированным, его чувства также фрагментируются, не охватывают его личность целиком. На смену глубоким чувствам приходит постоянное возбуждение, то, что Джеймсон называет «накалом». Он проявляется, в частности, в поиске разного рода развлечений, в увлеченности чем-то новым [6, с. 544 – 549].

Существенно меняется структура стоимости товаров и услуг. К традиционным – меновой (рыночной) и потребительной – формам стоимости добавляется стоимость символическая, играющая все более заметную роль в ценообразовании. Это означает, что товар все больше ценится как средство коммуникации, позволяющее передать окружающим информацию о социальном статусе (реальном или желаемом), индивидуальности, других свойствах его обладателя на языке потребления. В итоге подлинным результатом производства становятся не только, а зачастую и не столько товары, обладающие какими-либо функциональными свойствами, а бренды – торговые марки, которые в массовом сознании ассоциируются с имиджем, оценкой, символами. Происходит замена экзистенциальной сущности вещи знаковой. «Эйдос вещи заменяется брендом, искусственно созданной «нужностью», делающей необходимой для потребителя не саму вещь, а ее знак (бренд)» [7, с. 165].

Производство и продажа брендов становятся наиболее эффективными видами экономической деятельности, поскольку человек оплачивает не только конкретные потребительские свойства товара, но и собственные представления и ожидания. Бренд – это программа поведения потребителя в отношении объекта брендинга. Если это товар или услуга – покупай, если это партия или деятель в политическом поле – голосуй, если представитель шоу-бизнеса – подражай. Бренд обладает свойством инвариантности, поскольку как универсальная структура работает в различных сферах – экономика, политика, культура и

т.д. Брендирование, мифологизируя социальность, постепенно захватывает функцию формирования мировоззренческих установок личности. Как отмечает С. Тихонова, «брендовые товары вызывают на время у потребителя ощущение приближения или даже достижения цели своего существования, приобщения к высшему. Затем оно неизбежно сменяется новым голодом потребления, когда для возрождения связи с сакрализованными ценностями требуется новое «причащение» брендом. Глобальные бренды составили мощную конкуренцию религиям в реализации мировоззренческой роли. Они все больше настаивают на том, во что сами верят, и предлагают приобщиться к своей вере потребителям. Фактически сегодня бренд даже не обещает служить человеку, как наивные товарные имиджи раннего общества потребления. Он требует от человека служения себе...» [8, с. 49].

Брендирование осуществляется на основе массовой культуры, подвергшейся коммодификации. Оно носит глобальный характер, поскольку инвестиции зависят от степени прибыльности конкретного культурного продукта (проекта) или бренда. Некоторые авторы, например, М. Линдстром, говорят о философии бренда, которая занимается осмыслением «вездесущности» брендов, изучает феномен тотального брендирования продукта. М. Линдстром вводит понятие «сенсорный брендинг» и призывает маркетологов выйти за пределы привычного, двухмерного маркетинга и окунуться в пятимерное маркетинговое пространство, в котором визуальные и звуковые сигналы используются одновременно с вкусовыми, обонятельными и осязательными средствами воздействия. По мнению исследователя, информация о продукте, полученная потребителем через различные каналы сенсорного восприятия, остается в его долгосрочной памяти и используется при принятии решения о покупке [9].

Потребитель часто испытывает опустошение, приобретя объект, который он долго желал и на который копил средства. Предвкушение покупки, желание зачастую переживается как приносящее большее удовольствие, нежели сам акт приобретения. А это значит, что «У потребления нет пределов. Наивно было бы предполагать, что оно может быть насыщено и удовлетворено. Мы знаем, что это не так: мы желаем потреблять все больше и больше. Это навязчивое стремление потреблять не есть следствие некоторых психологических причин или чего-то еще подобного и не вызвано только силой подражания. Если потребление представляется чем-то неукротимым, то потому, что это полностью идеальная практика, которая не имеет ничего об-

щего (после определенного момента) ни с удовлетворением потребностей, ни с принципом реальности... Следовательно, желание «укротить» потребление или выработать нормы системы потребностей есть наивный и абсурдный морализм» [10, с. 24 – 25].

Итак, потребляются идеи, а не вещи, потребление связано с культурными знаками и отношениями между знаками. Поскольку это идеальная практика, у нее не может быть конечного, физического насыщения. Мы обречены продолжать желать при том типе социальной формации, которую принято называть обществом потребления. Перепотребление (сверхпотребление) – это избыточная социальная деятельность, которую можно зафиксировать как на индивидуальном уровне, так и на уровне массовом, где оно выступает уже как общественный феномен. Современное рыночное пространство, пестрящее бесконечными модификациями товаров и отличающееся огромным числом брендов, настолько расширяет амплитуду выбора, что зачастую превращает его в заведомо бессмысленный акт, в процедуру «сверхвыбора» [11, с. 487 – 531].

Перепотребление характеризуется чрезмерностью, превышением нормальных потребностей и, тем самым, приводит к резкому уменьшению ценности потребляемого. Обратной стороной сверхпотребления, его «изнанкой» выступает недопотребление. Речь о том, что сверхпотребление детерминирует процессы редукции экзистенциального и социального, существенно снижают степень удовлетворенности человека процессами распределения (извлечения и присвоения благ).

Суть феномена потребительства не в том, может ли человек, исходя из материальных ресурсов, которыми он располагает, приобрести товар, а желает ли он этого. Потребительство располагается не в сфере финансовых возможностей, а в сознании, где возникает желание стать обладателем некоего товара. Оно связано не с аксиологической проблематикой «мещанства», а скорее с особыми культурными ценностями, символами, кодами. В обществе постмодерна потребление охватывает все слои населения, даже те, чья платежеспособность является очень низкой. Человек вовлекается в процесс потребления еще на этапе формирования желания. Это желание, вменяемое культурой и приобретаемое через социализацию. Состояние социальности сегодня таково, что по замечанию Л. Далакишвили, культура, «назначенная» для придания смысла человеческому бытию, приостановлена в своем действии или даже выключена [12, с. 86 – 92]. Культура «потребительства» вытесняет личностно ориентированную культуру или нивелиру-

ет ее ценности. Поскольку это вытеснение санкционировано обществом, а потому не только не осуждается, а даже культивируется, поощряется, восхваляется, человеку сложно пойти наперекор социальным нормам и «вынести» себя за пределы происходящего. В этой связи можно говорить о возврате к мифологическому сознанию в условиях общества потребления. Однако генезис современного мифа не носит стихийного характера, поскольку современный миф целенаправленно создается маркетинговыми технологиями. Он не является как прежде когнитивным средством познания реальности, а, уводя человека от реальности, выполняет функцию ее сокрытия и трансформации.

Литература

1. *Miles St.* Consumerism as a way of life / St. Miles. – London: SAGE Publications, 1998. – 174 p.
2. *Щелкунов М.Д.* Образование в XXI веке: перед лицом новых вызовов / М.Д. Щелкунов. – Казань: Казан. ун-т, 2010. – 156 с.
3. *Kelley Larry D.* Advertising Media Planning: A Brand Management Approach. – Armonk N.Y. Publisher: M.E. Sharpe, 2003. – 152 p.
4. *Sutherland Max.* Advertising and the Mind of the Consumer: What Works, What Doesn't and Why. – Bel Air, CA. Publisher: Allen & Unwin, 2009. – 352 p.
5. *Mestrovic Stjepan.* Postemotional Society. – L.: Publisher: Sage Publications Ltd, 1997. – 192 p.
6. *Ритцер Дж.* Современные социологические теории / Дж. Ритцер. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с.
7. *Резник Н.Ю.* Вещный мир постмодернизма / Н.Ю. Резник // Вестник Нижегородского ун-та, 2007. – №1(6). – С.163 –167.
8. *Тихонова С.* Мифология брэндинга в обществе глобального потребления / С. Тихонова // Власть, 2008. – №9. – С. 45 – 49.
9. *Линдстром М.* Чувство бренда. Роль пяти органов чувств в создании выдающихся брендов. – М.: «Эксмо», 2006. – 272 с.
10. *Baudrillard J.* Selected Writings / J. Baudrillard. – Cambridge: Cambridge University Press 1988. – 230 p.
11. *Тоффлер Э.* Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557 с.
12. *Далакишвили Л.* Человек и нация в информационном обществе / Л. Далакишвили // Россия и Грузия: диалог и родство культур: сб. материалов симпозиума. – Вып.1 – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 86 – 92.

Скучающий субъект как фигура социальной философии

А.М. Сафина, А.М. Сафин

В 1989 году А.И. Бродский, будучи преподавателем дармутского колледжа, выступил перед выпускниками с прощальной речью [1]. Выступление касалось столь повседневного в нашей жизни явления скуки. На первый взгляд может показаться, что его выбор темы не обусловлен соответствующими мероприятию причинами. Однако, как поясняет сам автор: «причина состоит в том, что ни один гуманитарный колледж не готовит вас к такой... встрече с психологической Сахарой, которая начинается прямо в вашей спальне и теснит горизонт» [1]. Конечно же, Бродский здесь говорит о скуке как об экзистенциальном феномене; готовить к нему необходимо постольку, поскольку он стал явлением повсеместным, неизбежным и крайне важным. На это уже обратила внимание философия Новейшего времени. А. Камю считал, что скука есть один из источников философии: «Бывает, что привычные декорации рушатся. Однажды встает вопрос «зачем?». Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки. «Начинается» – вот что важно. Скука является результатом *машинальной жизни*, но она же приводит в движение сознание. Скука пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение» [2]. Скучность есть одна из наиболее сильных и распространенных экзистенций современного западного общества, отсылающих человека к Другому, к рефлексии.

Однако, на наш взгляд, с определенного момента времени скука перестала выполнять свои экзистенциальные функции. Одна из причин этого состоит в появлении высокоорганизованной отрасли капиталистического производства, нацеленной на развлечение (или от-влечение) широких масс. Это дает нам повод рассматривать скуку как проблему образа жизни современного западного человека в частности и индивидуализированного общества в целом. В данной перспективе явление скуки предстает перед нами как объект социальной философии.

Мы считаем необходимым начать с того, что скука как феномен общественного масштаба есть продукт развития капиталистических отношений. В самой природе капиталистического производства заложено постоянное саморасширение и самовозрастание объемов выпускаемой им продукции. Очевидно, что конвейерный способ производства был неизбежен. Вслед за Марксом, утверждавшим при-

оритет общественного бытия над общественным сознанием [3], мы предполагаем, что данный способ производства оказал соответствующее воздействие на мировоззрение и мировосприятие западного общества. Иными словами, конвейер как апогей повторения становится структурообразующим элементом новой системы ценностей, создавая при этом новый тип человека. Именно в таком контексте и возникает скука как всеобщее явление. До этого мы могли говорить о скуке только как о феномене, характерном для определенных экономически независимых слоев общества. Несмотря на внутреннюю устойчивость, сама форма капиталистических отношений все же менялась: по мере совершенствования средств производства капитал становился все менее предсказуемым и более независимым от традиционных условий своего развития и существования [4]. На современном этапе развития капиталистических отношений, по мнению З. Баумана, человек не имеет средств и способов воздействия на ту общественную ситуацию, в которой он находится: «В условиях, когда занятость становится краткосрочной, лишается четких (не говоря уже о гарантированных) перспектив и тем самым превращается в эпизодическую, когда фактически все правила, касающиеся игры в карьерное продвижение или увольнение, отменяются либо имеют тенденцию изменяться задолго до окончания игры, остается мало шансов для укоренения и укрепления взаимной лояльности и солидарности» [4]. Выраженный здесь кризис доверия скорее имеет последствия не для непосредственного процесса производства, хотя и на нем сказывается [5], но скорее это кризис последней из возможных метаоснов общественного бытия.

Высвободившееся при эмансипации человека время стало благодатной почвой для возникновения феномена скуки. При определенных оговорках, можно утверждать, что человек в условиях отсутствия метаоснов бытия (отсутствие религиозной, идеологической, научной догм) впервые за всю свою историю остается наедине с чистым временем. «Человек, – пишет Хайдеггер, – не имея трансцендентной опоры, не может стойко перенести жестокие невзгоды, он впадает в житейский страх. Этот страх калечит первооснову человека, его изначальная тоска по безусловному теряет свою чистоту и требовательность. Индивид начинает смешивать безусловное и самые вульгарные его суррогаты» [6]. Мы можем усмотреть в этом весьма изощренную трансформацию капиталистического производства: создав т.н. досуг, оно породило условия для нового производ-

ственного витка, а именно для индустрии развлечения. Последняя отнюдь не решает проблемы соотношения человека с его временем, более того, индустрия развлечения провоцирует индивида на использование «некачественных» продуктов общественного производства (серийность, много-серийность, раздробленность, воздействие на психофизиологические свойства организма потребителя, система брендов). Иными словами, производство пользуется открывшейся перед человеком экзистенциальной «черной дырой» под названием время, если не утверждать большего, что именно оно является причиной этого экзистенциального вакуума. За всем этим прослеживается кризис человеческой субъектности. Если Маркс еще признавал за общественным человеком функцию субъекта исторических действий, то сегодня мы наблюдаем парадокс: несмотря на возросшую роль субъективного фактора, человек испытывает дефицит субъектности. Остается все меньше подконтрольного человеку пространства. В конечном счете, остается только одно пространство – область личной жизни. Жизнь современного человека превращается в объект – иных объектов воздействия у него просто нет (девиз ток-шоу «Дом-2» – «построй свою любовь!»). Возрастание значения индивидуальности человека в обществе лишь подчеркивает границы его полномочий. Современный человек, будучи отчужденным от экономических и политических процессов, протекающих в обществе, не способен быть субъектом своей личной жизни. Он не в состоянии вынести встречи со скукой, личным временем, собой. В связи с этим Бродский определяет скуку следующим образом: «Это ваше окно на бесконечность времени, на вашу незначительность в нем (...), это вторжение времени в вашу систему ценностей» [1]. Действительно ли ситуация столь безвыходная? Как мы можем прочитать у Камю, смена «декораций» не будет иметь смысла [2], впрочем, как и попытка изменить структуру капиталистического производства. И потому, это не решает проблему человеческой значимости по отношению ко времени как таковому. В данных условиях мы можем лишь наметить пути, точнее, путь выхода из ситуации – приятие скуки, ведь «лучший выход – всегда насквозь» [1]. Бродский говорит об этом следующим образом: «Вы незначительны, потому что вы конечны. Однако, чем вещь конечней, тем больше она заряжена жизнью, эмоциями, радостью, страхами, состраданием. (...) именно предчувствие этой бездушной бесконечности объясняет интенсивность человеческих чувств... Страсть, прежде всего, – лекарство от

скуки. Однако, если эти средства не подействуют, впустите ее (скуку – А.С., А.С.). Раскройте объятия или дайте себя обнять скуке и тоске, которые в любом случае больше вас» [1]. Хайдеггеровская категория Здесь-Бытия во многом созвучна с идеей Бродского. В «Основных понятиях метафизики» Хайдеггер пишет: «Конечность (...) фундаментальный способ нашего бытия. А в этой последней (сокровеннейшей обращенности к концу – А.С., А.С.) совершается в конечном итоге уединение человека до его неповторимого присутствия. Такое уединение есть, наоборот, то одиночество, в котором каждый человек только и достигает близости к существованию всех вещей, к миру. Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? ...не есть ли все это в нем только тень (...) того, что именуем *присутствием?*» [7]. На практике это означает пересмотр существующей системы ценностей в корне. Человек не должен избегать встречи со скукой, ведь она есть по существу Ничто. Именно в перспективе Ничто, как уже было отмечено, открывается взгляд на себя в отношении к бытию. Это также означает постоянную бдительность по отношению к себе и своему времени, даже/тем более тогда, когда человек менее всего к этому подготовлен. Если мы еще раз пересмотрим основания скуки как экзистенциального феномена, то обнаружим, что она содержит в себе огромное поле смыслов, причем не только пассивно-деструктивного характера, но и положительных по содержанию (примером может служить т.н. логотерапия В. Франкла). Главным образом, нам необходимо помнить, что скука обладает своей экзистенциальной функцией, которая в правильных условиях способна дать огромный толчок к развитию не только мировоззрения отдельного человека, но и всей современной философии.

Литература

1. *Бродский И.* Похвала скуке / И. Бродский // Знамя. – 1996. – №4. – <http://lib.ru/BRODSKIJ/skuka.txt> (дата обращения: 02.09.12).
2. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю // Мыслители XX века. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с. – URL: http://lib.ru/INPROZ/KAMU/chelovek_buntuuyushij.txt (дата обращения: 25.08.12).
3. *Маркс К.* К критике политической экономии / К. Маркс, Ф. Энгельс, В. Ленин // О диалектическом и историческом материализме. – М.: Политиздат. – 1984. – Соч. Т. 13. – С. 491. – URL: <http://psylib.org.ua/books/maenl01/index.htm> (дата обращения: 03.05.12)
4. *Бауман З.* Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М.: Логос, 2002. – 390 с.

5. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. – М.: Изд-во АСТ «Ермак», 2004. – 730 с.

6. Соловьев Э. Экзистенциализм (историко-критический очерк) / Э. Соловьев // Скепсис (журнал). – URL: http://scepsis.ru/library/id_2660.html (дата обращения: 02.09.12)

7. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Вопросы философии. –1989. – № 9. – С. 116 – 122.

Прогрессивно-регрессивное развитие общества

В.И. Сырадов

Существует аксиоматическое утверждение о противоречивости бытия. Под ней в большинстве случаев понимают конфликтные и проблемные ситуации в общественной жизни или просто существование различных сторон или противоположностей: положительное и отрицательное, добро и зло, прекрасное и безобразное, богатство и бедность и т.д. Движение по пути прогресса в этом случае большинство людей понимают как уменьшение или уничтожение отрицательного и значительное увеличение или полное торжество положительного. Предполагается, что результаты прогрессивных реформ проявят себя сразу же после их начала. Однако ожидания не оправдываются. Согласно закону Токвиля «революция происходит тогда, когда период подъема сопровождается ростом обоснованных ожиданий, сменяется периодом спада ... однако ожидания продолжают расти... Следствием становится рост недовольства (фрустрация), а основным способом ее преодоления – социальная агрессия» [1, с. 17]. К. Поппер, ссылаясь на Платона, говорит об общественной закономерности, согласно которой по мере углубления реформ все больше их сторонников становятся противниками [2, с. 32].

Иллюстрацией негативного отношения народа к прогрессивным социально-экономическим преобразованиям является жизнь Великих российских реформаторов. Павел I, Александр II, П. Столыпин были убиты. Н.С. Хрущев, несмотря на то, что период его правления был самым успешным [3] в советское время, отстранен от всех должностей. А вот что пишет философ Д. Мережковский по поводу самого Великого отечественного реформатора Петра I: «А я опять скажу: швед ли, немец ли, жид ли, – черт его знает... Как его Бог на царство послал, так мы и светлых дней не видели... Хоть бы нашего брата служивого взять: пятнадцать лет, как со шведом вою-

ем, нигде худо не сделали и кровь свою, не жалеючи, проливали, а и поныне себе не видим покою... А государство свое все разорил в иных местах не сыщешь и овцы у мужика... Какой он царь? Царишка! ... Мироед! Весь мир переел, только на него, кутилку, переводу нет... Взял бы я его, да в мелкие части изрезал и тело его истерзал». [4, с. 359, 360.] То же самое происходило и происходит в буржуазных революциях других стран. Вождей французской буржуазной революции народ носил на руках. Но по мере ухудшения социально-экономической ситуации в стране отчаявшийся народ поочередно обвинил их в предательстве, коррупции, воровстве и приговорил к смертной казни. В живых, из всех вождей, остался только генерал Лафайет, эмигрировавший из Франции.

Почему люди, живущие в период реформ, а порой и дальнейшая история, как, например, время Н.С. Хрущева, несправедливо оценивают действия своих реформаторов-двигателей прогресса?

Прежняя социально-экономическая система в период реформ в значительной степени разрушается, а новая еще не создана. В результате возникает спад производства, рост беззакония, агрессии, усиливается коррупция, воровство, беспредел и т.д. Трагизм ситуации усиливается тем, что люди надеются на руководителей реформ, считая, что они знают эффективные пути выхода из создавшейся ситуации. Но все люди сильны прошлым опытом. Опыта жизни в новых условиях нет. В этой ситуации люди склонны объяснять возникшие трудности недостатками лидеров. Чтобы обвинить их в создавшемся положении, не требуется каких-то доказательств, достаточно простых мифологем. Например, во время выборов А. Коржаков решил, что корабль Ельцина тонет, и ему, чтобы остаться на плаву, нужно было сделать какое-то сенсационное заявление против него и его окружения. И появилось слово «семья», которая берет взятки чемоданами, наполненными валютой. С тех пор прошло более 15 лет. Где же факты, подтверждающие наличие этих чемоданов или хотя бы косвенное их проявление в богатстве тех, кто входил в эту «семью»? То же самое произошло и с одиннадцатью чемоданами компромата А. Руцкого.

Основной проблемой жизни общества в этот период становится: преодоление старого и наработка нового жизненного опыта жизни. Происходит это путем проб и ошибок. Поэтому часть реформ не приносят ожидаемого эффекта, а некоторые действия реформаторов ошибочны. Естественно, эти периоды в жизни общества очень опасны. Заканчиваются они нередко смутой и гражданской войной. В

других случаях реформы остаются как бы незавершенными, или не оправдывают завышенных ожиданий населения.

Результатом революционных реформ является не только ожидаемое улучшение жизни, но и ее ухудшение для части населения. В ходе петровских реформ произошло ущемление прав бояр и духовенства. Традиционная стрелецкая армия в конце концов оказалась не нужной. Многими это воспринималось как уничтожение армии вообще. Отмена крепостного права лишила часть помещиков возможности продолжать вести хозяйство. Примером являются Раневская и Гай из пьесы «Вишневый сад» А.П. Чехова. А растерянный Фирс, не понимающий, что происходит вокруг него, олицетворяет огромный слой дворовых крестьян, многие из которых оказались без жилья и какого-либо имущества.

В хрущевский период улучшилось благосостояние значительной части населения и в первую очередь колхозников, которые составляли примерно 50 % жителей страны. В сельской местности были отменены натуральные налоги, самообложение, подписка на заем, повышена оплата труда и закупочные цены на сельскохозяйственную продукцию и т.д. Повысилась минимальная оплата труда рабочих и их зарплата в целом. Однако оплата труда учителей, преподавателей вузов, врачей, творческой и научно-технической интеллигенции не повышалась, а если повышалась в отдельных случаях, то незначительно. Поэтому при Хрущеве и в дальнейшем произошло относительное обнищание этого общественного слоя по сравнению с колхозниками и рабочим классом. Ухудшилось положение интеллигенции и в том плане, что при Сталине, благодаря более высокой зарплате, она могла свободно покупать продукты питания и деликатесы (колбаса в то время для большинства городского, не говоря уже о сельском населении, была деликатесом) в магазинах. С повышением зарплат рабочим и увеличением доходов колхозников возник дефицит в снабжении населения мясо-молочной продукцией, то есть прогресс и улучшение жизни в одной сфере породил новые проблемы в другой.

В условиях реформ хрущевского периода усложнялось положение чиновников партийного и государственного аппаратов. Критика культа личности Сталина и реформы наносили удар по командно-административной системе в целом. Чиновникам нужно было изменять формы и методы управления. Показательно, что отставка Хрущева произошла тогда, когда он дал членам политбюро материалы по внедрению хозрасчета в сельском хозяйстве для об-

суждения их на Пленуме ЦК КПСС. Большинство членов политбюро были против. Обновленный руководящий аппарат страны хотел не новых реформ, а возможности пользоваться привилегиями от полученной власти. «И даже уход Н.С. Хрущева не остановил дела. В сентябре 1965 года, – говорит известный политолог того времени Ф. Бурлацкий, – состоялся-таки пленум ЦК КПСС по хозяйственной реформе. Отрицательное отношение к ней Брежнева свело, однако, на нет усилия предыдущей эпохи» [5, с. 21].

В целом чистого социального прогресса, о котором мечтает большинство населения, включая и значительную часть интеллигенции, не существует. Во-первых, революционные реформы всегда связаны с борьбой различных слоев населения, вызванной ломкой старых, привычных для большинства людей порядков, систем управления, технологий и отношений в производстве и утверждением новых законов, ценностей, которые не уничтожают старые. Просто их доля в общей системе ценностей уменьшается. Но в пылу борьбы этого не замечают. Во-вторых, сужение доли старых ценностей в жизни общества многими воспринимается как крушение всех ценностей вообще. В-третьих, некоторые трудовые навыки и умения, виды досуга, развлечения теряют свое значение, уходят из повседневной жизни и превращаются только в историческую или фольклорную ценность. В-четвертых, в результате прогресса понижается уровень жизни или остается прежним у одной части населения (у семьи Раневской в пьесе А.П. Чехова «Вишневый сад») и повышается у других (у Лопахина в указанном произведении). В-пятых, при возникновении новой жизни появляются новые проблемы, новые виды преступлений и т.д. При Сталине у колхозников и рабочих не хватало денег для приобретения самого необходимого. При Хрущеве у народа появились деньги, но тут же возникла проблема нехватки товаров. В 90-е годы появились товары, но снова возникла проблема нехватки денег.

Прогресс для многих людей выступает как регресс и зло. Кант в работе «Конец всего сущего» отмечал, что социальный прогресс настолько противоречив, что стал бесконечным рядом зол и бедствий [6]. Отсюда можно сделать вывод, что развитие общества носит прогрессивно-регрессивный характер, и однажды в будущем глобальное общество не сможет выйти из начальной стадии прогресса. Поэтому в школьных и вузовских программах по истории, философии и другим общественным дисциплинам нужно больше уделять внимания данной проблеме.

Литература

1. Медушинский А.Н. Великая реформа и модернизация России / А.Н. Медушинский // Российская история. – 2011. – № 1. – С. 3 – 27.
2. См.: Поппер К. Нищета историцизма / К. Поппер // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 28 – 37.
3. См.: Сырадоев В.И. Суд истории: мнения и факты / В.И. Сырадоев // Ученые записки. – Казань, 2009. – Т. V. – С. 557 – 563.
4. Мережковский Д.С. Христос и антихрист / Д.С. Мережковский. – М.: «Правда», «Огонек». – 1990. – Т.3. – С. 759.
5. Бурлацкий Ф. Хрущев. Штрихи к политическому портрету / Ф. Бурлацкий Никита Сергеевич Хрущев. Материалы к биографии. – М.: Изд: Политической литературы. – 1989. – С. 9 – 23.
6. Нарский И.С. Кант / И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1976. – С. 6 – 224.

О некоторых факторах формирования социального чувства доверия в современном общественном сознании Ю.Г. Хаерова

Современное массовое общество оказалось в ситуации недоверия к рациональным доводам и структурам, когда за критерии истинности принимаются общественные мнения, чувства и настроения. Сегодняшний массовый человек не верит науке, религиозным институтам, государству, закону, медицине, другому человеку и т.д. Разум, не способный помочь человеку в жизненном постижении и освоении мира и, как кажется, состоящий на службе у «недругов» массового человека, не рассматривается им как полезное или эффективное средство жизнедеятельности. В итоге человек массового общества оказывается в условиях дефицита доверия – верить некому и нечему! Общественная психология – сплав чувств, эмоций, настроений массового человека утверждается, по сути, как единственный авторитетный способ понимания им мира.

Массовый человек приходит к выводу, что в решении некоторых жизненных проблем рациональными средствами ему не справиться с общественными силами, природа и действия которых ему не понятны и (или) не подвластны. Часто, когда человек оказывается в ситуации «перед глухой стеной», он обращается к высшим силам вообще и к экстрасенсам в частности. Поэтому в исследовании специфики современного общественного сознания будет небеспо-

лезно, на мой взгляд, затронуть такое массовое социальное явление, как популярность «дурного», с позитивной научной точки зрения, реалити-шоу «Битва экстрасенсов», которое выпускается в России с 2007 года, а шоу подобного рода также производится более чем в 12 странах мира. Причем особого внимания заслуживает изучение массового восприятия феномена, подающегося в шоу как экстрасенсорика – явления, внерационального по определению. Досадно, что факт огромной популярности шоу никак не отражается в научной литературе – ни в культурологической, ни в социологической, ни в философской. Тем не менее само обыденное существование подобного рода «неклассических» для восприятия телешоу указывает, на мой взгляд, на симптоматичные изменения в современном общественном сознании.

Конечно, мистическим действиям свойственно вызывать интерес у зрителя. Но удивительно, что передачи, пытающиеся использовать научные и псевдонаучные «объективные» методы для постижения мистических явлений, не производят столь глубокого впечатления на психически здорового массового человека, как передачи вроде «Битвы экстрасенсов», где рациональные методы отодвигаются глубоко на задний план сознания. К примеру, разнообразные мистические и псевдомистические истории, муссирующиеся каналом ТВ-3, или реалити-шоу «По следам призраков» (США, 2008 – 2009 гг.) оставляют впечатление скептического недоверия – им «не верится». Значит, во-первых, «обычные» рациональные методы очевидно не убедительны в вопросах сверхъестественного (что, в-общем, естественно) и, во-вторых, в этих передачах для зрителя все-таки важно не подтверждение существования или отсутствия сверхъестественного, а нечто другое.

Для классической культуры, к сравнению, характерно признание существования сакральной, тайной, но умопостигаемой области истины (сократовский принцип познания самого себя с помощью разума, платоновский образ познания мира как приближение к миру истины). Критерием истинности в данном случае выступает близость к миру истины (логике, здравому смыслу или чистому разуму), который является отражением по сути своей разумно устроенного мира. Даже попытки обращения к области сверхъестественного характеризуются здесь стремлением к разумному (даже научно-му) постижению и объяснению.

Сознание массового человека демонстрирует иное положение дел. Классический принцип разумности мироустройства подвергается глубокому сомнению в массовом сознании. Особого внимания также заслуживает то, что исконная область тайного уже не обладает сакральными характеристиками – она теряет свойство закрытости от масс. Так, в телешоу «Битва экстрасенсов» экстрасенсорика становится предметом оценивания со стороны профанного человека, причем реально в области сверхъестественного качеством профанности обладает не только зритель, но и ведущий, и съемочная группа. Эта необычная ситуация, помимо прочего, обнаруживает окончательное падение границы между двумя сторонами шоу – его производителями и реципиентами.

Критерием истинности оказывается не столько здравый смысл, сколько накал испытываемых эмоций, к которому, как считается, все люди «от природы» способны примерно в равной мере. Это позволяет пренебрегать сферой разума, которая расставляла приоритеты и выстраивала вертикали иерархии в классической культуре. В результате массовый профанный зритель даже не допускает «неудобной» мысли, что он не вправе оценивать то, в чем не разбирается в принципе! Напротив, массовому человеку сама возможность оценки сверхъестественных способностей участников реалити-шоу придает ощущение приобщенности к области сакрального, утверждает в нем чувство собственной уникальности, значимости, даже превосходства.

Любопытно, что зритель или испытующий в телешоу, подобных «Битве экстрасенсов», отнюдь не получает убедительное знание о сверхъестественном, он, по сути, и не нацелен на его получение. Здесь мы вторгаемся в область веры. Но веры в классическом ее понимании, в смысле веры в бога или веры в идею, в подобных телепередачах нет. Речь здесь идет скорее о готовности «принять на веру» чьи-то слова или наличие какого-то феномена. Причем количество «принятых на веру» слов участника шоу или их близость к реальным фактам не влияет решающе на формирование у испытующего человека общего чувства доверия к говорившему. Необходимым фактором формирования веры является прежде всего глубина специфического отклика, степень эмоционального переживания, вызванного словами, действиями «экстрасенса». Это ярко проявляется в наборе слов, употребляемых при оценке действий того или иного участника шоу, сводимых к выражениям «я ему не верю, он меня не поразил, поэтому он

не прав» и «я ему верю, он меня впечатлил, дал мне надежду, следовательно, он лучше, сильнее своих соперников».

Уровень оценки массовым человеком чьих-либо экстрасенсорных способностей тем самым зависит не от близости испытуемого «экстрасенса» к истине, а от степени психологического и эмоционального удовлетворения индивида, просившего о сверхъестественной помощи. Таким образом, обратившийся к экстрасенсорным силам – как зритель или как ищущий их помощи – прежде всего ищет не истину, а подтверждение своей вере, поощрение своей надежде, когда кажется, что места вере и надежде уже не осталось. Правомерен, на мой взгляд, парадоксальный вывод, что, по сути, шоу, подобные «Битве экстрасенсов», представляют собой массовое производство надежды в современном обществе дефицита доверия, дефицита сакрального.

В начале было слово...

(опыт анализа виртуализации социального)

А.Х. Хазиев, Н.О. Хазиева

Нарастающий интерес исследователей к проблемам виртуализации жизни общества и человека основывается на стремлении осознать возможные процессы, результатами которых является социальная трансформация. Вынесенная в качестве названия известная библейская мудрость (точнее, только часть ее) есть ключ к пониманию замысла авторов работы: рассмотреть процесс виртуализации как способ преодоления наличного социального бытия. При этом понятия «виртуальное», «виртуализация» сопрягаются ими с миром, существующим, в значительной степени, только в слове.

В качестве предмета исследования взят язык повседневности советского общества эпохи развитого социализма. Дело в том, что большую часть жизни человека составляет его повседневное бытие, и именно здесь, прежде всего, он приобщается к ценностям общества и становится самим собой. А поскольку «язык – дом бытия», постольку анализ языка повседневности позволяет понять бытие человека и общества.

Развитой социализм (с точки зрения теории и практики мирового социалистического движения) – в целом представляет собой максимальное воплощение совершенства, возможного для социального бытия. Официально о достижении такого состояния в строительстве

социализма в Советском Союзе было заявлено примерно в середине 70-х годов прошлого века [1]. Начиная с этого времени не только в официальных СМИ, но и в лексиконе простых советских граждан прочно закрепляются такие выражения, как, например, «общенародное государство», «советский народ – новая историческая общность людей», «народ и партия едины», став практически обиходными. Тем самым утверждается, пожалуй, главное: страна достигла пика гармонии общего, особенного и единичного. И, если и возможно более совершенное состояние общества, то оно – непременно на пути дальнейшего укоренения социалистических ценностей. Иного, как говорилось в то время, было не дано: народ советский не приемлет всего несоциалистического.

Но так ли было на самом деле, и не выдавалось ли желаемое, неподлинное, виртуальное за реально существующее?

Не подвергая сомнению безусловные достижения СССР на пути социалистических преобразований страны, отметим, что внимательное «прочтение» языка советской повседневности, на наш взгляд, дает основание говорить о справедливости поставленных вопросов. И дело не в наличии некоторых недостатков, характерных для жизни даже высокоразвитых стран.

Важно другое. Суть дела в том, что наряду с высокой оценкой степени зрелости произошедших в стране перемен существовала и другая, противоположная ей. И звучала она не со стороны принципиальных врагов, что, кстати, было бы вполне ожидаемым. Эта оценка давалась самими советскими гражданами и отражала их повседневную жизнь. Следовательно, по главному критерию – приятию социалистических ценностей – в обществе существовало инакомыслие. Оно проявлялось в разных языковых формах, за которыми, соответственно, скрывалось неоднозначное отношение к анализируемому типу социального бытия.

Первая группа слов, выражений, например, таких как «дефицит», «достать», «продуктовые электрички» и т.п., отражает сомнение в возможностях социализма удовлетворять нужды и потребности человека. Такие же сомнения отражены и в следующих (и им подобных) выражениях: «спецбуфет», «спецполиклиника», «спецпаек», «построившие коммунизм для себя». В них, помимо констатации ограниченных возможностей социалистического общества удовлетворять, зачастую, элементарные повседневные потребности человека, содержался явный намек на отсутствие справедливости в советской стране.

Гораздо ярче свое принципиальное несогласие с социалистическими ценностями общество выражало так: «теневая экономика», «спекулянт», «валютчик», «рвач». Затевая теневые экономические отношения, спекулируя всем дефицитным, стремясь к большим деньгам, человек практически откровенно заявлял о том, что советский социализм узок для реализации его желаний и возможностей.

Следующие выражения – «невыездной», «эмигрант», «невозвращенец», «диссидент» – составляли особую группу в повседневном лексиконе советских людей эпохи развитого социализма. В них – открытое неприятие, хотя бы и небольшой частью общества, установившегося образа жизни.

Таким образом, язык повседневности СССР эпохи развитого социализма демонстрирует наличие в обществе зачастую полярных отношений к социалистическим ценностям: от закономерной критики до полного их неприятия. По меньшей мере, данное исследование позволяет сделать вывод о том, что подобное состояние общества не давало оснований для ощущения удовлетворения достигнутым. Скорее, наоборот – налицо были все причины тревожиться. Неспроста этап развитого социализма в Советском Союзе заканчивается признанием на уровне высшего политического руководства страны противоречий как движущих сил не только эксплуататорских типов общества [2]. Следующим шагом было требование гласности, нового мышления, построения демократического социализма.

И, пожалуй, главный вывод: развитой социализм в СССР есть некое виртуальное бытие, идеологема, отождествляющая должное и сущее. В действительности разрыв между должным и сущим, виртуальным и актуальным бытием оказался столь значительным, что страна постепенно стала погружаться в состояние хаоса. Результат известен: было решено, что далее «так жить нельзя!», надо возвращаться «на столбовую дорогу человечества», коей была признана западная модель развития общества. Но не содержит ли это решение признаков очередной виртуализации социального?

Литература

1. Конституция общенародного государства. – М.: Политиздат, 1978.
2. Андропов Ю.В. Учение Карла Маркса и некоторые вопросы социалистического строительства в СССР / Ю.В. Андропов. – М.: Политиздат, 1983.

III. НАЦИИ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ. ОБЩЕСТВО И ОБРАЗОВАНИЕ

Национальный интерес в современном мире

Г.К. Гизатова, О.Г. Иванова

В последние десятилетия теория социального интереса в целом и национального интереса в частности не нашла основательной разработки в отечественной общественной науке. Однако интерес как феномен, лежащий в основе всех видов человеческой жизнедеятельности, определяющий направленность активности человека и различных групп общества, на наш взгляд, требует тщательного исследования.

Проблема социального интереса чрезвычайно широка. Ее анализ предполагает различные подходы, наиболее распространенные среди которых – это анализ проявления социальных интересов в различных сферах общественной жизни. Не меньший интерес представляет эта проблема, ее исследование с точки зрения субъектности, носителя того или иного интереса.

В то же время необходимо учитывать, что реально интерес в обществе не может функционировать в «чистом виде», представляя собой лишь одну из единиц классификации. А.А. Прохожев предпринимает попытку классификации социальных интересов. Так, он пишет, что интересы можно классифицировать: по степени общности – индивидуальные (личные), групповые, корпоративные, общественные (общие), национальные и общечеловеческие; по субъектам (носителям интересов) – личности, общества, региона, государства, коалиции государств, мирового сообщества; по степени социальной значимости – жизненно важные, важные, маловажные; по сферам жизнедеятельности – в экономической сфере, во внешнеполитической сфере, во внутривнутриполитической сфере, в асоциальной сфере, в духовно-культурной сфере и т.д.; по продолжительности действия – постоянные, долгосрочные, кратковременные; по характеру взаимодействия – совпадающие, параллельные, расходящиеся, конфронтационные (встречные) и т.д. [см.: 1].

В условиях глобализационных процессов, разворачивающихся в мире, проявляющихся зачастую как экспансия интересов западного мира, как процессы вестернизации и гомогенизации, в особенности в

сфере культуры, особую значимость представляет изучение национальных интересов

Надо отметить, что, хотя понятие «национальный интерес» давно и широко используется в социогуманитарных исследованиях, до сих пор существуют различные подходы к его трактовке, отсутствует четкое определение феномена. В западной англоязычной политической литературе под национальным интересом понимают национально-государственный интерес, и в этом значении термин пришел в отечественную политологию. В то же время в российской политической науке вопрос, какой интерес следует называть «национальным»: государства, гражданского общества или этноса, является дискуссионным.

Представляется, было бы целесообразно классифицировать национальные интересы по субъекту-носителю. Как отмечает А.Л. Андреев, «интересы присутствуют лишь там, где есть субъекты,.. проблема национальных интересов должна рассматриваться только в связи с тем, как именно данная нация или национальная группа проявляет себя в различных социальных и политических процессах. Если как особый коллективный субъект, то у нее обязательно есть и собственные национальные интересы. Если же просто как некая общность, лишенная качеств субъектности, такие интересы, по крайней мере, в сформулированном виде, отсутствуют» [2, с. 104].

В качестве субъекта национально-государственного интереса можно рассматривать нацию-государство, а национально-этнического – этнос. По нашему мнению, такое разграничение (различение) способствует более адекватному исследованию этого сложного и внутренне противоречивого явления. В предлагаемой статье предметом анализа является проблема национально-этнического интереса.

Надо отметить, что наиболее активно феномен национального интереса исследуется в рамках политической науки. Так, осмыслению различных сторон этого феномена были посвящены дискуссии, состоявшиеся на страницах журналов «Полис», «МЭ и МО», «Международная жизнь» в конце 90-х годов прошлого века. Предметом анализа в этих дискуссиях является национально-государственный интерес, интересы нации-государства, в то время как различные аспекты проблемы национально-этнического интереса остаются вне поля зрения ученых.

Рассматривая проблему национально-государственного интереса, многие западные исследователи высказывают мнение, что в условиях глобализации, основной движущей силой которой являются

транснациональные корпорации, понятие «национальный интерес» не имеет большого значения при анализе современной социально-политической реальности. На наш взгляд, ситуация в мире, прежде всего в Европе, в условиях экономического кризиса демонстрирует некоторую упрощенность такого подхода. Сегодня внутри объединенной Европы мы видим столкновение национальных интересов прежде всего Германии, как наиболее могущественной европейской экономической державы, с одной стороны, и стран-«аутсайдеров» – с другой, что проявляется не только на государственно-политическом уровне, но и на уровне национальной психологии. Как известно, в последнее время население Греции, Испании и некоторых других стран воспринимают Германию и ее лидера А. Меркель как враждебную, репрессивную силу. В то же время многие жители Германии выражают недовольство тем, что им приходится помогать странам, население которых, по их мнению, не очень эффективно работает и хочет жить не по средствам.

У некоторых отечественных ученых также существует мнение, что понятие «национальный интерес» в современных условиях утратило свое значение. Так, Д.Е. Фурман считает, что национальный интерес является псевдопонятием, аналогичным другому псевдопонятию «классового интереса», которое очень удобно, в силу своей неопределенности и эмоциональной «заряженности», для политической полемики, но непригодно для научного обсуждения и анализа. Б.Г. Капустин высказывает мнение, что идея «национального интереса» – крайне несовершенный инструмент познания, если она вообще является таковым» [См.: 3]. Представляется, такой подход к проблеме является односторонним, не способствующим адекватному анализу национально-этнических отношений.

Для России же, с нашей точки зрения, проблема национального интереса имеет очень большое значение как в смысле национально-государственного, так и национально-этнического интереса отдельных народов. Что касается первого, то Россия на протяжении всей своей истории находилась и до сих пор находится в процессе своей цивилизационной идентификации, цивилизационного выбора, что является одной из основ ее национального интереса. Кроме того, Россия является многонациональным государством, и для решения национальных проблем и возникающих национальных противоречий глубокое, всестороннее исследование феномена национального интереса как важнейшего, объективно существующего явления социально-

политической жизни многонационального государства, выступает в качестве одной из наиболее значимых задач отечественной социально-гуманитарной науки.

С нашей точки зрения, проблема национально-этнических интересов в современных условиях становится все более актуальной. Это обусловлено, прежде всего, глобализационными процессами, когда важнейшей составляющей национального интереса становится стремление к сохранению культурного своеобразия, традиционных культурных ценностей, поскольку национальный интерес и культура представляют собой диалектическое единство.

С одной стороны, в формировании национального интереса наряду с социально-экономическими условиями большую роль играет и культура, а с другой, – национальный интерес является одной из основ формирования ценностной системы данного народа, его культуры. Б.В. Межуев в статье «Понятие «национальный интерес» в российской общественно-политической мысли», анализируя историю развития исследуемого понятия, выделяет идеологическую или культуроцентристскую его интерпретацию и прагматическую. Культуроцентристская трактовка национального интереса, по его мнению, была присуща представителям позднего славянофильства и основывалась на отождествлении этого понятия с приоритетными культурными ценностями (в понимании славянофилов, с православием и славянством) [см.: 4, с. 6-10]. С точки зрения автора, прагматическая трактовка является более приемлемой, но подчеркнем, что в статье речь идет о национально-государственном интересе. При исследовании же национально-этнического интереса, представляется, наиболее важной является его социально-культурная составляющая.

Как уже отмечалось, одним из факторов усиления роли национальных интересов в современном мире являются глобализационные процессы, которые вызывают в качестве реакции рост национального сознания, самосознания, а национальный интерес выступает как объективная основа национальной психологии, национального самосознания. Условием, обостряющим проблему этнической идентичности, а значит, и национального интереса как одного из ее проявлений, является распространение во всем мире массовой культуры, которое породило, как реакцию, стремление к сохранению национального своеобразия культур, обращение к их корням. Не менее важной сферой изучения национального интереса является его функционирование в условиях мультикультурного общества,

особенности которого, безусловно, оказывают существенное влияние как на отдельных индивидов, так и на деятельность различных социальных групп, перед которыми встает двуединая задача одновременного отстаивания своих национальных интересов, с одной стороны, и объективной необходимости их сочетания с интересами иных национальных общностей – с другой. В этом смысле национальный интерес может рассматриваться как детерминирующий фактор разворачивания национальных процессов в условиях глобализирующегося общества.

В чем проявляется специфика национальных интересов в системе социальных интересов в целом? М.Б. Садыков отмечает: «Национальные особенности выступают в двух своих значениях: как общественно-исторические и социально-этнические черты жизни народов». И со ссылкой на С.М. Арутюняна он продолжает: «Понятие «национальная особенность» ... употребляется в двух отношениях: во-первых, в значении совокупности социальных условий, определяющих своеобразие экономического и политического развития страны; во-вторых, в смысле национальных особенностей языка, быта, традиций, психического склада и культуры народа» [5, с. 128]. Л. Фламанд подчеркивает, что все то, что предпринимается в национальных интересах, предполагает достижение пользы для определенной нации. Действия, предпринятые в национальных интересах, тем не менее, не обязательно должны быть направлены на общее благо всех граждан [см.: 6]. Таким образом, автор отмечает, что национальные интересы, существуя на различных уровнях, могут не совпадать у различных социальных групп, а также между обществом и отдельным индивидом.

М.Б. Садыков разграничивал понятия «сочетание» и «совпадение» интересов, подчеркивая, что они не идентичны: «посредством первого выражается сходство интересов, их единство, общность, а с помощью второго – их тождество. Сочетание интересов уже содержит в себе возможность их совпадения, но в действительности, как правило, полного совпадения не происходит...» [5, с. 143]. Раскрытие особенностей формирования национальных интересов как социального явления – это сложный процесс, поскольку национальные интересы возникают во взаимосвязи с целым комплексом феноменов: национальным сознанием, национальным самосознанием, национальной идентичностью, культурой данного народа, его традициями, ценностями и т.д. В современном мультикультурном мире

особую важность приобретает феномен несовпадения интересов различных национально-этнических общностей, отмеченный М.Б. Садыковым, выявление объективных и субъективных детерминант этого явления, а также исследование механизмов, определяющих формирование национальных интересов с целью анализа вероятностных сценариев их функционирования.

В. Трухачев предпринимает попытку дать свою характеристику национального интереса и выявляет следующие его особенности. Он определяет данный феномен как совокупность причинно обусловленных потребностей и неотъемлемых ценностей исторически сложившейся, объединенной социокультурными связями и организованной в государство социальной общности, удовлетворение и защита которых объективно необходимы для будущего существования и развития последней и возможны в полной мере лишь благодаря осознанным совместным усилиям ее представителей. При этом он выделяет пять важнейших характеристик, раскрывающих сущность данного явления, а именно: системность, причинная обусловленность, осознанность, интегративность и конкретно-историчность [см.: 7]. Соглашаясь в целом с данной характеристикой, хотелось бы возразить в отношении такой черты национального интереса, выделенной автором, как осознанность. На наш взгляд, является недостаточным вычленение при рассмотрении интереса лишь его рационального уровня, поскольку национальный интерес аккумулирует в себе этнопсихические черты народа, поэтому такой элемент национального сознания, как национальные чувства, включающий в себя широкий пласт бессознательного, бесспорно, оказывает существенное влияние на формирование национального интереса. Кроме того, национальный интерес, безусловно, испытывает влияние психического склада народа, который различными авторами, в том числе и М.Б. Садыковым, рассматривается как фактор, оказывающий влияние на проявления национальных особенностей в целом. На наш взгляд, исключение из анализа национального интереса влияния на него психического склада его субъекта, а, значит, и определенного пласта бессознательного, приводит к его ограниченному познанию. Думается, что учет этой особенности особенно важен для исследования межнациональных конфликтов, в формировании и разворачивании которых огромную роль играют национальные чувства.

Практика развития межнациональных отношений в современном мире показывает, что сейчас возрастает роль субъективных факторов, среди которых наибольшую значимость в формировании на-

ционального самосознания людей имеют этнокультурные связи и личностные отношения. Дело в том, что нация как система этнической организации людей является не только объективной формой человеческой экзистенции, ее характеризуют и субъективные, идеальные компоненты [см.: 8, с. 3]. Обращение к рассмотрению субъективных факторов в формировании национальных интересов, на наш взгляд, обладает широким эвристическим потенциалом при анализе противоречивых реалий современной национальной жизни. При этом учет роли бессознательных мотивов, играющих, к примеру, важнейшую роль в развитии защитной функции национального интереса в частности и национального самосознания в целом определяет актуальность исследования этнопсихологических компонентов в сфере национальных отношений современного общества.

Литература

1. Прохожев А.А. Общая теория национальной безопасности / А.А. Прохожев. – URL: <file:///C:/Users/123/Desktop/sotsialnyie-interesy-lichnosti-obschestva.html>
2. Андреев А.Л. Субъектность и объективность / А.Л. Андреев // Полис. – 1995. – № 1. – С.104 – 105.
3. Заочный круглый стол «Концепция национальных интересов: общие параметры и специфика» // «МЭ и МО». – 1996. – № 7. – С. 5 – 60.
4. Межуев Б.В. Понятие «национальный интерес» в российской общественно-политической мысли / Б.В. Межуев // «Полис». – 1997. – № 1. – С. 6 – 10.
5. Садыков М.Б. Единство интернациональных и национальных интересов в советском многонациональном государстве / М.Б. Садыков. – Казань: Изд-во КГУ, 1975. – 215 с.
6. Lee Flamand. SocialInterestTheory // Desktop/about_5467551_social-interest-theory.html
7. Трухачев В. Национальные интересы: сущность, структура, политические механизмы формирования / В. Трухачев // Desktop/16-1-0-41.htm
8. Болотоков В.Х. Национально-психологические проблемы в социологии русского зарубежья / В.Х. Болотоков, А.М. Кумыхов. – Нальчик: Логос, 1996. – 261 с.

Популяризация научных знаний – составная часть деятельности преподавателей кафедры философии Казанского университета
Ю.Н. Иванов

Сегодня как никогда остро стоит проблема популяризации научного знания среди широких слоев населения и, прежде всего, среди молодежи. Средства массовой информации, кажется, соревнуясь между собой, активно пропагандируют лженаучные и откровенно антинаучные идеи. Особенно преуспело в этом отношении телевидение и другие электронные средства. Действующие в советский период общественные организации по пропаганде научных знаний, прежде всего общество «Знание», фактически прекратили популяризацию науки. Засилье лженаучного знания, порой, откровенного мракобесия, вынудило ученую общественность Российской академии наук сформировать общественную комиссию по противодействию оккультизму и псевдонауке, однако деятельность этой организации также неизвестна широкой общественности. Мало того, ее деятельность, так же как и выступления крупнейших ученых, подвергается воинственному неприятию со стороны определенных сил. В этих условиях актуальное значение имеет изучение и в определенной степени возрождение положительного опыта в пропаганде и популяризации научного знания, накопленного в советский период.

Целью данной статьи является попытка проанализировать организацию и практическую деятельность по пропаганде достижений науки профессорско-преподавательским составом одного из старейших университетов России – Казанского. Традиции пропаганды среди населения страны научного знания сформировались в Казанском университете еще в XIX столетии. Однако наиболее широко эта практика получила свое развитие в советский период. Наше внимание будет обращено к 50 – 80-м годам прошлого века. Это ни в коей мере не означает, что в предшествующий период популяризация науки не имела места. Нет, можно сказать, что 20 – 40-е годы в этом отношении не менее, а может быть, даже более интересны. Но именно к 50-м годам в стране сформировалась единая система популяризации и пропаганды научного знания среди различных социальных групп населения.

В Казанском университете, как и в целом по стране, структуру пропаганды и популяризации науки можно представить как систему партийно-политического просвещения и самопросвещения, лекцион-

ную пропаганду среди населения по линии общества «Знание» и по линии КПСС и популяризацию средствами печати, радио и телевидения. На всех этих уровнях преподаватели кафедры философии университета принимали самое активное участие.

Университетская организация общества «Знание» была едва ли не самой крупной в городе. Еще на стадии ее становления профессорско-преподавательский коллектив университета активно поддержал инициативу московских ученых, предложивших создать общественную организацию по распространению научных знаний, преобразованную в дальнейшем во Всесоюзное общество «Знание». Многие преподаватели философских кафедр города активно принимали участие не только в чтении лекций по линии этого общества, но и возглавляли его районные, городские и республиканские органы. Некоторые лекторы в течение года прочитывали до 100 и более лекций. Традиционными для преподавателей кафедры университета были коллективные выходы и выезды в трудовые коллективы предприятий города и республики. В 50 – 60-е годы популярны были и такие формы пропаганды, как шефство над отдельными колхозами, совхозами и промышленными предприятиями. Сообщениями о подобного рода работе пестрят страницы газеты «Ленинец» за эти годы. Так, коллектив кафедры диалектического и исторического материализма шефствовал над коллективами двух казанских оборонных заводов (№ 230 и 237) [1. Д. 82. Л. 10.], над колхозами Арского района. Большая помощь методического и теоретического характера оказывалась организаторам лекционной пропаганды на предприятиях. С этой целью на предприятиях создавались постоянные семинары, на которых организаторы слушали лекции ведущих специалистов в той или иной области знания. Наиболее активные лекторы постоянно приглашались на всевозможные семинары организаторов атеистического воспитания, лекторов-международников и т.п. Популярными были циклы лекций, читаемых в различных коллективах, в том числе и на летней эстраде Центрального парка культуры и отдыха им. М. Горького. Многие преподаватели были постоянными внештатными лекторами районных, городского и областного комитетов партии. Осуществлялись массовые выезды в районы республики с разъяснением политических решений партии и правительства. Подобного рода деятельность обогащала преподавателей знанием реальной жизни и настроений общества, хотя и была серьезной нагрузкой.

Большую роль в подготовке лекторских кадров из среды студентов играл университетский факультет общественных профессий (ФОП).

На факультете шла подготовка лекторов по пропаганде международной политики (международники), жизни и деятельности В.И. Ленина (лениниана), атеистических знаний и др. Нужно отметить, что университет уделял огромное значение участию студентов в пропаганде научных знаний. Об этом свидетельствуют регулярные конкурсы на лучшего лектора, лучшую студенческую лекторскую группу. Многие студенты, прошедшие школу ФОПа, в дальнейшем сформировались как преподаватели гуманитарных кафедр. Лекционная пропаганда была неотъемлемой частью деятельности таких популярных в это время студенческих движений, как стройотряды, «Снежный десант» и др.

Кроме публичных лекций большое место занимала организация и практическая деятельность преподавателей философских кафедр в организации системы политического образования и самообразования как среди сотрудников вузов, так и на других предприятиях города. О напряженном характере такой деятельности, например, свидетельствуют как годовые отчеты кафедры философии университета, так и страницы «Ленинца». Чтобы не быть голословными, приведем только один пример из одного годового отчета кафедры философии. «Доц. Морозов Д.Г. руководит семинаром по языкознанию преподавателей лингвистических кафедр... Доц. Абдрахманов М.И. является консультантом группы научных работников химфака... Доц. Тузов Л.Л. является консультантом... Доц. Кузин В.А. является консультантом научных работников биофака... Аспирант III года обучения Петрухин А.И. работает консультантом для изучающих диалектический и исторический материализм» [1. Д. 82. Л. 10-11]. Система политического образования в вузах и не только, может стать темой самостоятельного и интересного исследования. Здесь мы приведем лишь один характерный пример для понимания той нагрузки, которая ложилась на плечи сотрудников кафедры. Д.Г. Морозов, подробно описывая работу кафедры в политико-воспитательной области в годовом отчете, вынужден был признать, что «здесь, несомненно, имела место перегрузка преподавателя лекционной нагрузкой, устранение чего силами только кафедры безусловно невозможно» [1. Д. 80. Л. 5].

В связи с развитием системы политпросвещения важно отметить один принципиальный момент. Многие сотрудники естественных кафедр не только активно включались в процесс изучения марксизма (для некоторых это была естественная потребность, о чем свидетельствуют материалы газеты «Ленинец»), но и делали серьезные доклады по некоторым философским проблемам естествознания. В газете появляются

теоретические статьи с философским анализом проблем современного естествознания (физики, химии, математики, биологии). Авторами выступают как преподаватели, так и студенты. Появляются статьи с призывом к обсуждению. Однако откликов не обнаружено. На некоторых факультетах создаются постоянно действующие философские семинары (химфак, физфак, биофак). Философский семинар физиков (руководитель Альтшулер) в 1959 г. приобрел статус городского. Так, например, 27 сентября 1960 г. на первом в этом году семинаре обсуждался доклад Ш.Т. Хабибуллина и Ананьева «К критике теории тепловой смерти Вселенной» [2. № 29. 8 октября. См. также № 37. 9 декабря].

К сожалению, в рамках одной статьи невозможно подробно и всесторонне охарактеризовать многообразную деятельность по пропаганде научных знаний сотрудниками университета. В заключение можно сказать, что эта деятельность была необходимой, актуальной, ее ждали в аудитории, и часто встреча с ученым-лектором была едва ли не единственным достоверным источником информации о достижениях и состоянии научного знания для широкой аудитории.

Литература

1. Национальный Архив Республики Татарстан. Ф. Р-1337.
2. Ленинец. 1960.

О плюсах некоторых поражений

Н.К. Мустафин

В год торжеств 200-летия Отечественной войны благодаря постоянному рефрену СМИ ее основных событий поневоле приходишь к мысли, что путь поражений и утрат, тем не менее, не закрывает возможности к победе. На ум приходят также и вполне явные параллели. «Отшумели» и утихают «жгучие» дискуссии о вреде и «пагубности» Болонского процесса для нашего, выстроенного по классической модели специалитета, образования. Мы проиграли (или по аналогии с Бородинским сражением не выиграли, но устояли) и вынуждены были отступить. Полчища «иноземных» бакалавров и движущаяся (о нет, конечно же, не в обозе) в почетном отдалении гвардия магистров вторглись и вскоре окончательно заполонят пространство отечественного вузовского образования. А проиг-

равшие должны из своих поражений извлекать уроки и перегруппироваться для «реванша». Но так ли это?

Вот уже 2 года (обрядившиеся в халаты и фартуки «подсобного люда», со стремительно исчезающей для большинства из них надеждой когда-либо увидеть на своих головах «плюмаж» вместе с магистерскими «шлемами») как бакалавры заняли сидения в аудиториях и бродят по университетским коридорам. А мы, «несломленные в душе» и с благородным презрением к коллаборационистам, вузовские преподаватели продолжаем верить в свою «призрачную» победу, в то, что еще придет «наш час», а покуда изо всех сил будем защищать свою «цитадель» – ментальность высококлассного специалиста. Ну, ничего, что в окружении и даже в блокаде («обложили» со всех сторон) и вынуждены пойти на урезание офицерского пайка (академических часов на освоение дисциплины), все равно устоим! А покуда не будем их, бакалавров, замечать, по-страусиному засунув голову в «песок» ушедшей эпохи.

Применительно к философии, означает сие, что ни на йоту не отступили мы от укоренившегося в университетской традиции высокого предназначения подготовки элиты (теологов на заре появления университетов, «жрецов науки» – ученых, в Новое время). Философия преподается так, как будто основная масса сегодняшнего студенчества ставит своей целью (а хоть бы и ставили, кто им позволит) пополнить ряды научного сообщества. Из известных 3-х типов рефлексивности – обыденная, научная и философская (пренебрежительно отмахиваясь от низшего ее уровня и постоянно сетуя о невозможности в рамках убогой сетки часов, отведенных на усвоение некогда важнейшей университетской дисциплины [см. 1, с. 150] осуществить третий, высший тип) – упор делается по-прежнему на научную рефлексю: «Культура философского мышления в познании и образовании включает в себя понимание и осмысление научно-методологической направленности всего философского инструментария ... значение философии в образовании, основы которого заложены культурой Нового времени и идеологией Просвещения, определяется в подавляющей степени контекстом научного познания... При этом осваиваемые в образовательном процессе научные знания, как правило, не подвергаются критическим оценкам, воспринимаются в постулирующих режимах, предстают в относительно самостоятельном значении, не обосновывают своего научного статуса...» [1, с. 154, 151, 150 – 151]. Тогда как, напротив «...философская рефлексия, как никакая другая, включает в себе воз-

возможность острого критического анализа, новых оценок ранее полученных философских знаний, порождающую непрекращающиеся дискуссии и противостояния по поводу взглядов и учений в разных философских школах и направлениях – верные приметы этого уровня рефлексивности» [1, с. 153].

Учитывая проигрыш в битве за доступность научного инструментария большинству студенческого сообщества (а не только магистрам), а также в целом кризис сциентизма и проблемы, переживаемые самой наукой, отметим, что сейчас появляется уникальная возможность приблизиться к философской рефлексии, столь долго бывшей в тени и подчинении своего «босса», самодовольного «монополиста истины». «Капитальный ремонт», затеянный на втором, основном, этаже рефлексивного «особняка» и смена «кода доступности» на этот этаж позволит по непарадной, запасной лестнице наладить более-менее регулярное сообщение между почти «зарывшимся в землю» (под тяжестью отделок и украшательств более успешного и респектабельного соседа сверху) нижним этажом и легкомысленной, неопределившейся и открытой всем ветрам мансардой (чердаком, по сути). «Бесспорно, что рефлексия начинает осуществляться уже в повседневно-общественном сознании – осмысление человеком простейших опытных знаний, действий и целеполаганий людей, придание мысли и психологическим данным экзистенциальных и интенциональных значений» [1, с. 152].

Тем более что ситуация, сложившаяся в социуме, все чаще заставляет стремительно по этой задней лесенке «взлетать» на чердак за очередным советом и опытом его обитателей.

Судите сами. Основу философской рефлексии составляет критичность ко всему, в том числе и к «себе любимым». Тогда как естественным, комфортным и притягательным для любого человека является прямо противоположное – стремление погрузить себя в атмосферу доверия; в режиме кратчайшего и максимального овладения информацией – принятие на веру в виду надежности, авторитетности, несомненности источника информации; ближайшее окружение, надеяемое презумпцией доверия; социальные институты, «пекущиеся» о благе народа; экспертные сообщества, стоящие «на страже» истинности циркулируемой в обществе информации. Снять с себя бремя сомнений (а критичность невозможна без него), отрешиться от психологической тревоги, связанной с недоверием – удел нормального человека, закрывающий ему путь наверх, да и отвораживающий его от

тех, кто намеренно постоянно воспроизводит в себе состояние недоверия, ведущее к необходимости проверки всех и вся.

В эпохи стабильности и предсказуемости тесное общение здравого смысла и критического разума маловероятно. А потому «не дай Бог жить в эпоху перемен». А если все же дал? И тогда «тихой и уютной гавани» для своих мнений и чувств человека насильно лишают, оставляя его один на один с множеством судьбоносных проблем и при отсутствии, вдобавок, умения самостоятельно с ними справляться.

Лживость и демагогичность практически всех обещаний и громких заявлений «власть предержащих», на поверку оказывающихся операциями прикрытия для разорения и обнищания собственного населения.

Беспрецедентное возрастание всевозможных, невиданных и весьма изощренных видов мошенничества, от борьбы с которыми власти все чаще самоустраиваются (попустительствуя дальнейшему его разгулу).

Официальные СМИ, все чаще попадающие на дезинформации, манипулирование сознанием, безответственной рекламе и содействию, порой, открытому шарлатанству.

Интернет (неофициальные СМИ), в разы увеличивший объем доступной информации и уже одним этим затруднивший неимоверно, а порой и лишаящий возможности ее верификации. Отсутствие маломальской цензуры, экспертизы, анонимность, а также целенаправленные «сливы» и информационные «взрывы» таят все больше опасностей для его пользователей.

Наука, в связи с нарастанием системно-структурного кризиса (а кто-то уже в открытую заявляет об утрате доверия к ней со стороны народа) все реже может выступать экспертом в ситуации засилья в общественном сознании паранаучных, а зачастую совсем ненаучных (и кичащихся этим) влияний и фактов (необъяснимо, но факт).

Все это и многое другое, о чем просто нет места для упоминания, делает состояние обеспокоенности, озабоченности, неуверенности в будущем обычным настроением громадных людских масс по контрасту с жившими в стабильных, традиционных или хотя бы идеологизированных социумах, дающих пусть даже ложное успокоение, видимость следования сложившемуся порядку.

Сама жизнь, вернее, борьба за выживание, политика властей, низводящих свои функции лишь к постоянному напоминанию гражданам о бдительности, настороженности, готовности к попаданию в

различные аферы, а главное, транслирующих непрерывно максимум о «спасении силами самих утопающих», переводит контроль и ответственность за все последствия своих решений и поступков на самих граждан. Однозначно это толкает людей искать доверия не только в мутных и авантюрных комбинациях, но и сближаться с философией, гораздо уверенней чувствующей себя в обстановке смуты и перемен.

Особенно молодежь, лишенную возрастного консерватизма и предубеждения против философии как «Большого Брата». Трудно обходиться без философской рефлексии, без обращения к полисубъектности внутри одного человека, которого власти и обстоятельства заставляют становиться хотя бы «полузнайкой» во множестве сфер за пределами избранной профессии (что-нибудь да «кумекать» в экономике и финансах, юриспруденции и праве, лингвистике и психологии и многом другом). Взять хотя бы столь модную среди современной молодежи практику получения 2-го, а то и 3-го высшего образования. Наивно полагать, что полученные бонусы легко и гармонично встроятся в уже имеющееся знания. Предвидение «раздрая», нестыковки различных знаний и способов мышления, свойственных разным профессиям, объективно требует «метатеории», позволяющей сорганизовать полученный хаос.

Плюс имеющаяся хотя бы и минимальная возможность воспользоваться еще одной ветвью (на самом деле главной, но пока еще не в нашей стране) власти. Научить чувствовать себя свободно в режиме как будто бы судебного разбирательства дела в составе суда присяжных, где изначально борются две стороны и царит недоверие к обеим, растворить которое по отношению к одному из участников могут только аргументы и правильно подобранные слова. Обучить навыкам свободно и незакомплексованно действовать и говорить в недоброжелательно настроенной атмосфере. Выбивать победу, преодолевая колоссальное противодействие – такова общегражданская задача философии по подготовке человека к жизни в обществе, где большинство решений многочисленных дел возможно только через суд.

Необходимо перегруппировать философские силы. Как некогда Сократ, предлагавший человеку вначале познать себя, а лишь затем «фюсис», так и ныне на уровне бакалавриата социальная философия должна играть «первую скрипку», отодвинув научную философию на ступень магистратуры. Для бакалавров прежде всего разрушить «бастيون» академизма – лекции. Все занятия проводить в форме семинаров в сократовской манере, в диалогах, благо стандарты 3-го поколе-

ния лишь приветствуют подобное. Так что шанс на то, что философствующие «казаки (а не одни лишь гвардейцы) еще проскачут по Парижу», теоретически еще есть. Важно его не упустить на практике.

Литература

1. Щелкунов М.Д. Философия в образовании человека, или зачем студенту философия. / М.Д. Щелкунов, М.Б. Садыков // Образование как пространство и время человеческого бытия / отв. ред. Ф.Ф. Серебряков. – Казань: Изд-во Казанск. гос. ун-та, 2007. – С. 150 – 162.

Некоторые замечания о проблемах татарской интеллигенции, истории и культуры

Л.И. Фархутдинов

В данной статье мы попытаемся осмыслить тот специфический характер, который имеет интеллектуальная деятельность национальной интеллигенции в условиях включенности в более широкое поле общероссийской интеллектуальной сферы. Одной из специфически местных особенностей является то, что можно условно назвать «парадоксом инородца» (хотя здесь могут возразить, что татары никогда и не относились официально к этой категории лиц, но образная емкость здесь кажется нам важнее исторической точности). Этим понятием мы обозначаем такое специфически локальное явление, когда все больший всеобщий труд оборачивается все большим отчуждением от своей национальной составляющей; империя (культура-гегемон) отделяет способность заниматься всеобщим трудом от родного языка и культуры, разделяет и властвует, держа в относительном невежестве тех, кто не желает обратиться, и осваивая и ассимилируя (в долгосрочной перспективе) тех, кто желает приобщиться к всеобщему труду. Это раздвоение, расщепление народного сознания между национальной самостью и всеобщим трудом есть коренная, наиважнейшая проблема, стоящая перед татарским народом, его самая глубокая травма, исторически наиважнейший духовный разрыв.

Итак, рассеченное *тело духа* татарского народа пребывает в смятении. Чем больше этот дух поднимается над абстрактностью к всеобщему труду, тем более он отчуждается от своей национальной культуры, усваивает чужую родовую сущность или, лучше сказать, поднимается к родовой сущности по чужим ступенькам. Снимая

отчуждение – отчуждается все более; отчуждаясь все более – обогащается духовно. Занимаясь интеллектуальной деятельностью в условиях господства культуры-гегемона, татарский интеллигент переживает некоторую извращенность ситуации; достигая успехов на интеллектуальном поприще – грустит о своем народе, о том мире частной жизни, из которого он выходит в мир, на форум, в публичную жизнь. Это своего рода интеллектуальное оборотничество: мы не имеем выхода в публичную жизнь (не можем полностью реализоваться в обществе, не можем полноценно участвовать в создании и обмене культурных знаков) пока не обратимся; когда обратимся – переживаем о том, что вынуждены были для этого оставить. Таким образом, необходимо направить усилия на создание таких условий, которые не приводили бы к расщеплению между интеллектуальной деятельностью и национальной культурой; чтобы занятие всеобщим трудом не отчуждало от своей культуры, приводя к неврозам татарской интеллигенции.

I. Травматичное прошлое: проблема исторического образования в Республике Татарстан.

Обыкновенно знание истории мыслится как несомненное благо, обязательное для всякого, мнящего себя интеллигентом и/или интеллектуалом; знание прошлого считается необходимым для понимания настоящего и определенной перспективы на будущее. Курсы истории занимают положенное им место в системе среднего и высшего образования, пишутся учебники и защищаются диссертации, и мы хотели бы сейчас задаться вопросом о том значении, которое имеет этот процесс трансляции исторического знания в условиях нашей республики.

«Полезно ли знание вообще?» – сам по себе это достаточно древний вопрос, возникающий еще на уровне мифологического мышления, вспомним хотя бы библейское «во многия мудрости...». В другом древнем мифе, передаваемом нам Ницше в работе «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм», говорится о мудром Силене, который, понуждаемый желающим знать, что для него лучшее, царем Мидасом, в итоге говорит ему то, что ему «полезнее было бы не слышать», ведь оказывается, что лучшее для царя – не быть вовсе, а второе по достоинству – поскорее умереть [1, с. 41]. Царь в этой ситуации жаждет знания, оно представляется ему обладающим позитивной ценностью, иначе он не гонялся бы за ним столь долгое время; Силен дает ему это знание, но оказывается, что это знание обладает скорее отрицательной ценностью, чем положительной. Силен – божество, то

есть абсолютный эпистемический авторитет для человека, пусть и царя, Мидаса, то есть он необходимо говорит истину. Эта легенда – одна из первых попыток образного осмысления проблемы ценности «познания самого себя»; она показывает, что незнание может быть полезнее, чем знание, то есть истина может принести вред. В том или ином виде эта проблема, кстати, находит отражение в античной драматургии: вспомним того же Эдипа, главной трагедией в жизни которого оказалось именно знание, «узнавание», без которого он был счастлив. Истина оказалась для него, как и для многих других героев античных трагедий, смертельной.

Занятия историей предполагают поиск истины, достоверного знания о пошлом, истины о прошлом настоящего. Историк ищет своего прошлого, себя как родового существа, то есть, с точки зрения родовой сущности, занимается самопознанием. Перед нами та же ситуация поиска истины о себе. Но будет ли это знание полезным? Достаточно подробно этот вопрос разбирает уже упомянутый Ницше в другой своей работе, которая так и называется «О пользе и вреде истории для жизни». Ницше приходит к выводу, что ситуация, когда история, то есть знание истории, вредит жизни – вполне возможна и повсеместно распространена. Этот труд чрезвычайно актуален для нашего республиканского сообщества, особенно той его части, которая занята интеллектуальным трудом.

Первое, что необходимо уяснить: истина обладает ценностью, положительной или отрицательной; в социально-культурной сфере нет ценностно нейтрального знания. И именно аксиологическая окрашенность знания, его фундаментальная, сущностная необъективность есть главная причина, по которой мы вообще ставим под вопрос пользу исторического образования в республике. В нашем прошлом сокрыта память о насилии; насилии, совершившимся не с какими-то древними народами, от которых только имена и остались, а с нами самими, ныне живущими здесь людьми. Нам свойственно продолжать себя в пространстве и времени; ощущать свою принадлежность роду и иметь не только индивидуальную, но и родовую память. Идентичность человека выходит далеко за пределы его самого, и чем более развит человек духовно, тем шире идентичность этого человека; он начинает мыслить себя как родовое существо, и потому его духовное тело продолжается гораздо дальше его тела физического. Мое тело, тело моего народа продолжается в прошлое и чувствует его, и уколы прошлого бегут по нервам памяти к мозгу настоящего; живы

эти нервы или мертвы, зависит от исторического образования. Именно историческое образование ответственно за расширение индивидуального сознания до масштабов родового. Вопрос, следовательно, стоит таким образом: какой ценностью обладает для нас истина о нашем прошлом, если это прошлое – насилие, кровь, несправедливость? Не та ли эта память, не то ли знание, которое получили Мидас и Эдип? Какое влияние это знание прошлого может оказать на наше настоящее? Знание прошлого влияет на действия в настоящем. Чего мы хотим, знания или жизни, если уж необходимо выбирать между ними? А выбирать, по всей видимости, необходимо, потому что такая жизнь, которую мы имеем в республике (спокойная, мирная), несовместима с хорошим знанием такого прошлого.

Вряд ли нас можно обвинить в излишнем драматизировании ситуации. Российские и республиканские министерства корпят над образовательными стандартами для преподавания истории, пытаются прийти к компромиссу и призывая уделять достаточное внимание как истории России, написанной как история русских, так и истории Татарстана, из которой, как из песни, слов не выкинешь. А как результат, на выходе мы имеем рост ксенофобских настроений у молодежи: если раньше ксенофобии были подвержены главным образом люди старшего возраста, то теперь это явление заметно помолодело [3]. Реальность состоит в том, что история России – это большая проблема. История России такова, что ее надо как-то объяснять, интерпретировать, проговаривать по возможности безопасным способом; она не может быть усвоена безболезненно нашим обществом в сыром виде. Современная Россия расплачивается за свое имперское прошлое.

Наша история трагична, и она нуждается в крайне бережном обращении; в нашем прошлом, в нашей памяти – тяжелая травма. Изучая историю, мы вспоминаем эту травму, и это причиняет нам боль. Можем ли мы надеяться на понимание, могут ли наши чувства получить должное признание в обществе? Нет, наше общество не готово принять и признать это чувство, потому что приятие, признание их разрушит само это общество, этот *status quo*, который так часто называют уникальным. Чудо татарстанского общежития основано на умалчивании, деликатном обхождении. Знание прошлого не дает силы народу республики, не сплачивает его; это знание, которое несет «не мир, но меч», который действительно может разделить и действительно разделяет. Наше общество действительно хрупко и уникально. Это удивительный пример практического навыка общежития,

существования на основе умолчания. Ницше писал, что счастье заключается в забвении истории, в умении забывать, чтобы не быть поглощенным памятью прошлого без остатка для жизни, и наше дело, дело народа Татарстана – «определить границу, за пределами которой прошедшее подлежит забвению... если мы не хотим, чтобы оно стало могильщиком настоящего» [2, с. 128]. Мы должны определить для себя, в какой степени наша жизнь нуждается в услугах нашей истории; с одной стороны, мы не можем допустить, чтобы наше сознание уподобилось сознанию животного, прикованного, по выражению Ницше, к «столбу мгновения» [2, с. 126] и потому абсолютно счастливого; с другой стороны, необходимость совместного проживания требует иметь память покороче.

Историческое знание доступно нам в значительном объеме, и может оказаться, что «сохранить себя мы можем лишь при помощи преднамеренной тупости чувств» [2, с. 164]. Мы, жители республики, должны последовать ницшеанской рекомендации о «гигиене жизни», когда неисторическое и надисторическое становятся «противоядием против исторической болезни» [2, с. 186], с большой долей вероятности смертельной для нашего общества. Мы должны мыслить неисторически, чтобы сохраниться.

II. *O rus! Рурализация татарской культуры и ее историческая болезнь.*

1. Говоря о культуре и духовной жизни татарского народа, нельзя обойти вниманием феномен его рурализации. Известно, что центрами культуры и духовной жизни являются города; и если поставлена задача уничтожения той или иной культуры, то за этим следует разрушение именно городской культуры, уничтожение города и горожан. Трагедия 1552 года является наглядной иллюстрацией этого тезиса. Истребление городского населения, разрушение мечетей, выселение оставшихся горожан за пределы самого города (т.е. превращение их в сельских жителей), черта оседлости и последующее допущение к городской жизни в форме гетто, разрушение системы образования и недопущение во вновь созданную, принудительное крещение, создание экономических и социальных препятствий для татарской самоидентификации – все эти меры имели своим результатом неизбежное снижение культурного уровня и выхолащивание татарской идентичности. Даже учитывая изменения последних десятилетий, татарская культура до сих пор прочно ассоциируется с деревней; изгнанная однажды, она еще далека от полноценного возвращения в город.

Развитие культуры не есть функция деревни, ее функция – сохранять ее. Развиваться культура может только в городе, и потому главная задача, стоящая перед татарской культурой – ее урбанизация, культурная Реконкиста города, возвращение, вхождение во все его институты и инфраструктуру. Именно рурализация татарского народа и тяжелые духовные последствия этого есть то главное, что препятствует действительному возрождению нации, то главное, что должно преодолеть. Город – это важный символ; изгнание из города – это тоже символический акт, и исправление ситуации еще только начинается. Невозможно переоценить роль городского сознания, городской ментальности в деле духовного сплочения нации. Только городская, преимущественно интеллектуальная жизнь может поднять сознание до уровня, когда становится возможным мыслить масштабами нации, мыслить всеобще, подняться в мышлении до уровня рода. Деревенское сознание не выходит за границы своей деревни, и одна из главных причин нынешней разобщенности татарского народа, на наш взгляд, кроется именно в слишком долгой погруженности в сельскую жизнь.

Город является центром вращения культуры, центром ее постоянного притяжения, и с его разрушением, с исчезновением этой точки притяжения, начинает разбегаться вся система культуры, вся духовная жизнь. Духовная энергия народа, не кирпичики даже, но пылинки культуры не стягиваются более к одному месту, превращаясь в нечто большее, но рассеиваются в бездуховном пространстве. Можно сказать, что город противостоит энтропии культуры, это одна из его функций. Интеллектуальные силы народа будут тратиться попусту до тех пор, пока не будет возвращен город, пока он не станет действительным центром притяжения, силой, достаточной для возобновления системы вращения нашей культуры, и как только это вращение наберет достаточную силу, восстановится нормальная циркуляция духовного производства и потребления.

2. В этой ситуации рурализации татарской культуры есть еще один немаловажный момент. Не секрет, что даже в мононациональных сообществах, то есть без отягчающих обстоятельств в виде разных наций, между городом и деревней существует взаимная антипатия. Деревня презирует город, а город свысока смотрит на деревню, даже если и там, и там живут люди одной национальности. То есть определенная доля напряжения, почва для конфликта есть уже в самой этой ситуации. В случае же татарстанского сообщества, в силу указанных исторических причин, оказывается, что граница между го-

родом и древней в значительной степени совпадает с границей между национальными сообществами. Все татарское в городском сознании отягчено деревенскими коннотациями настолько сильно, что попытки татарской интеллигенции осваивать те или иные формы современной городской культуры вызывают смех, а смех – это очень серьезно. Смех в данном случае возникает как реакция на одновременное восприятие вещей, которые мыслятся как не сочетаемые. Если в вашей жизни никогда прежде не встречалось сочетание двух явлений, то, неожиданно поставленные перед фактом, вы можете рассмеяться. Комическое восприятие попыток татарской культуры осваивать новые для себя формы имеет одну причину: устойчивую коннотацию татарского и деревенского, всего отсталого, периферийного. Городская культура-гегемон готова воспринимать татарскую культуру только в мертвом, обеззараженном, законсервированном виде, то есть только исторически, но ни в коем случае не в живом виде. Культура-гегемон (назовем ее общероссийской) готова принять татарскую культуру в виде чак-чака или сувенирной тюбетейки на память, но не как живое явление. Та же тюбетейка, но не как сувенир на полке, а надетая на голову как элемент повседневной одежды – это уже нонсенс, притягивающий косые взгляды, это настоящий культурный (а вместе с тем неизбежно и политический) протест.

Национальные костюмы, национальная еда, музеи, народные песни и пляски – вот то, что предъясняется в качестве татарской культуры, но на самом деле таковой не является, так как представляет собой окаменелости, и именно в качестве окаменелостей господствующая культура допускает их функционирование. Но как только татарская культура пытается выйти за отведенные ей исторические рамки и начать действительную, актуальную культурную жизнь, то есть как только она пытается вести себя не- и надисторически, то наталкивается на непонимание, ироническое и предвзятое отношение. Господствующая культура задает определенные русла, по которым допускается безопасное течение потока означенных национальной «культуры», но если этот поток выходит из заданных берегов и начинает свободно разливаться по местности (т. е. осваивать новые для себя формы), то это создает определенный дискомфорт.

3. Татарский народ страдает от недостатка живой культуры и перенасыщенности исторической наукой. Проблема татарской культуры в том, что она очень редко умеет просто жить, а все чаще пребывает в состоянии маниакальной исторической рефлексии своей

«татарскости». Наше культурное сознание живет прошлым, обращено вспять, полностью поглощено историческим чувством, тогда как необходимо освободиться от него и жить в настоящем; неспособная к жизни, наша культура занята бесконечным перебором своего прошлого и позорным, поверхностным, неумелым заимствованием чужого настоящего. Слишком многие продукты нашей культуры представляют собой историческую рефлексию; мы как будто ищем свою самость, свою культуру в прошлом, тогда как она может быть только в настоящем; необходима культурная жизнь, естественная, как дыхание. Слишком часто попытки оживить татарскую культуру приводят к тому, что многие ее продукты напоминают мебель гоголевского Собакевича. Каждое такое произведение как будто кричит: «Я татарин! И я! И я тоже татарин!». И этот голос заглушает все остальные мотивы произведений. Пытаясь создавать культуру, мы хороним ее чрезмерным историческим чувством, тогда как действительная жизнь культуры – неисторична, это именно жизнь, свободная от стенаний о своей исторической судьбе и биения в национальную грудь.

Литература

1. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Ф. Ницше // Так говорил Заратустра / пер. с нем. – М.: Эксмо; СПб.: Мидград, 2006. – 1024 с.
2. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Так говорил Заратустра / пер. с нем. – М.: Эксмо; СПб.: Мидград, 2006. – 1024 с.
3. Почему помолодела ксенофобия. О масштабах и механизмах формирования этнических предрассудков. – ULR: http://www.ng.ru/ideas/2003-10-14/11_xenofobia.html

IV. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Философия духовной жизни Ф.А. Степуна

О.Д. Агапов

Духовная реальность общества, духовность – весьма тонкий предмет для социально-гуманитарных наук по целому ряду обстоятельств. Прежде всего, потому что это сфера свидетельствования / манифестации человеком, большими / малыми социальными сообществами, своей приверженности определенным ценностям, идеалам, смыслам. В ряде случаев речь идет не столько о приоритетах, сколько о том, ради чего человек готов отдать свою жизнь/реально отдает жизнь, выстраивая ее как подвижничество/подвиг. Вместе с тем мы знаем, что провозглашенное не значит осуществленное и не только в силу желания ввести в заблуждение других людей. Иными словами, духовная реальность общества – это весьма подвижная область, конституируемая интенциями, импульсами и инерцией различных субъектов социальных отношений, которые пытаются выявить и прояснить целерациональные и ценностно-нормативные основания своего совместного бытия, превратить его из среды случайной сингулярности в человекосоразмерную сферу, сферу развития. Путь выявления и прояснения тесно связан с выработкой представлений, некой типологией наблюдаемых социальных связей. Причем каждая социально-историческая эпоха обладает своими критериями, своей персонажностью. Конкретнее, в этом был убежден один из интереснейших философов русского зарубежья Ф.А. Степун, испытавший сильное влияние понимающей социологии М. Вебера и феноменологии Э. Гуссерля. Он считал, что «метод идеало-типического конструктивизма весьма близок к той форме познания, которую в сфере искусства представляет собой портрет. Феноменологическое описание предмета есть в некотором смысле не что иное, как научное портретирование его». В частности, он в своих «Мыслях о России» пишет о том, что «персонажность есть бессмертная форма внутренней смерти каждого поколения, т.е. вечная форма восстания мертвой вещи на живую душу» [1, с. 308].

Речь о «восстании мертвой вещи» у Ф.А. Степуна заходит не случайно и выступает не только красивым оборотом. В его методологии социального познания российского общества начала XX в. (от Первой русской революции до анализа типов человеческого поведе-

ния Советской России и России в изгнании в 30-е гг.) большое значение имели именно *живые схемы*. Он убежден, что «говоря о людях: поэт, социалист, неврастеник, земец, мужчина, – мы, в сущности, все время говорим схемами, отнюдь не улавливающими всей конкретности нарекаемых ими личностей» [1, с. 309]. Каждая такая схема – это инструмент/основание для осуществления нашей духовной и практической жизни. Отличие между *мертвой* и *живой* схемами состоит в том, что последняя всегда порождение интуиции, «всегда высказанный на территории Логоса результат сверхлогического подхода к жизни». Главное, схема для каждого исследователя есть типический образ, позволяющий реконструировать образы действующих в людях энергий. Например, в работе «Религиозный смысл революции» Ф.А. Степун называет ведущим или подлинным субъектом революции не класс и т.д., а «особый дух, дух нетерпения, дух отчаяния, дух преступления, дух утопизма и фантастики», черпающий себя в «метафизическом малодушии, в недоверии к органическому вызреванию идеи жизни» [1, с. 489]. Революция, таким образом, не есть только ряд внешних фактов, «а есть внутреннее событие духа, поскольку ее бытие и состоит не в чем ином, как осмысливании, обесмысливании переосмысливании жизни» [1, с. 477].

Действительно, осмысляя проблему развития демократии в перспективе трех революций и гражданской войны в России в XX в. Ф.А. Степун пишет о том, что «обыватели, ренегаты, покаянники, черносотенные персонажи, оборотни, идеологи – все это, в моем ощущении, типизированные обличья борющихся против демократии социально-психологических энергий», которые влияют на поведение людей. Ключевым концептом здесь выступает понятие «типизированные обличья», ибо Ф.А. Степун различает *обличье* и *человеческое лицо лик*. За обличьем, как правило, нет глубины/содержания – это маска, лицо же есть вполне конкретная личность, способная к поступку, к служению, поскольку «всякий человек, где бы не стоял, силен только верою в то, чему он служит» [1, с. 311]. «Человек революции и гражданской войны», по убеждению мыслителя, тесно связан с отказом от направленности на абсолютное, на развитие живого чувства Бога. Он пишет, что «все самое жуткое, что было в русской революции, родилось ...из сочетания безбожия и религиозной стилистики». Иными словами, отказавшись от Абсолютной Личности, от Бога, русские оказались во власти революционной стихии, которая «питается» низинами человеческой экзистенции.

Ф.А. Степун напрямую называет данную стихию *демоническими силами*, исток которых в «тоске по сорвавшейся жизни», в «ощущении роковой непохожести своего внутреннего лица на лицо своей судьбы». Он пишет, что «живет человек в своей судьбе как в тюрьме, и все мучается мечтой – вырваться наружу, дойти до своей настоящей, большой, Богом обещанной жизни или же развернуться на весь мир всеми своими не дожившими до жизни душами, всеми своими неизжитыми жадностями, всей своей тоской и срамотой» [1, с. 493 – 496]. Революция, смещая все социально-культурные структуры и институты, дает импульс для реализации всем загнанным в подполье страстям: «начинается реализация всех несбыточностей жизни, отречение от реальности, погоня за химерами. Все начинают жить ультрафиолетовыми лучами своего жизненного спектра. Мечты о прекрасной даме разрушают семьи, прекрасные дамы оказываются проститутками, проститутки становятся уездными комиссаршами» [1, с. 496]. Выход из этой затягивающей в небытие воронки Ф.А. Степун видит в сращении/синергии воедино ее национально-религиозных и демократических сил. Он убежден, что противопоставление данных сил российского общества лишено основания, поскольку существо демократической веры – в *«утверждении человеческого лица»*, которое, в свою очередь, невозможно вне Бога и вне нации. «Только в нации лицо человека конкретно и только в Боге оно священно. Всякий демократизм по существу и национален, и религиозен» [1, с. 341].

Характерно, что Ф.А. Степун, сравнивая большевизм и романовскую монархию, отмечает, что «кошмар коммунистического пафоса не что иное, как инобытие той безликости, которую насаждал в России режим монархизма». Будущее России, таким образом, по представлению Ф.А. Степуна связано с демократией как политической проекцией верховной гуманистической веры с эпохи Возрождения. Русский философ показал, что Возрождение было полно не только духом человекобожия, но и новой версией Богочеловечества, *«в Божьем утверждении свободного человека как религиозной основы истории»*. Демократия вместе со всей культурой гуманизма утверждает *Лицо* человека как верховную ценность жизни и форму автономии как форму богопослушного делания» [1, с. 343]. Более того, он убежден, что не является препятствием для демократического развития Русская Православная Церковь, поскольку «православие, в своем мистически более глубоком чувстве правды всего относительного – земли, особи, всякого конкретного лица, строит земную церковную

жизнь на определенно демократическом основании. В православной церкви епископы равны друг другу, патриарх есть лишь «первый среди равных» и высшей инстанцией является собор» [1, с. 344]. В другой своей работе – «Христианство и политика» Ф.А. Степун показывает, что развитие общества после падения большевизма будет связано с реализацией трех условий: 1) отделение Церкви о государства, 2) неустанной религиозной заботой Церкви о праведности государственных путей, 3) внутренней мистической связью церковной жизни и национальной культуры» [1, с. 509].

В целом, разбирая многие силы и направления российского общества, Ф.А. Степун утверждает, что за демократический строй в России говорит и весь ее пластический образ, не пронизанный сословным чванством и мещанством. В конечном итоге, философ указывает на четыре ошибки, в которые впадают критики демократического развития России. Первое заблуждение: пафос демократии – уравниательство. Однако демократия выступает за политическое равноправие для того, «чтобы облегчить людям выявление всего разнообразия своих размеров и дарований, всего своего подлинного и существенного неравенства» [1, с. 342]. Второе заблуждение в понимании демократии как формализма. Вместе с тем «не форму народовластия как таковую защищает демократия, а народовластие как ту единственную форму, в которой каждому заинтересованному в жизни своего народа человеку открывается прямой путь к существенному участию в его жизни». Также несостоятельными Ф.А. Степун считает мнения революционеров и реакционеров о том, что демократия отрицает качество и органическое восприятие истории.

В концептуальной статье «О свободе (Демократия, диктатура и «Новый град»)», написанной в 1938 г., философ обращает внимание на триединую реальность истины, свободы и личности в рамках конституирования демократии как общественного строя. Именно указанное триединство обеспечивает развитие в обществе *персонализма* и *соборности*, что позволяет преодолевать индивидуализм и коллективизм, на которые делает ставку в первом случае либерализм, а во втором случае тоталитаризм/фашизм. Персонализм утверждает личность человека/личность Бога, а соборность утверждает реальность бытия личностей. Персонализм и соборность опираются на свободу как духовную реальность. Но, как показывает Ф.А. Степун, после *метафизической инфляции* начала XX в. в Европе «свободой называется все что угодно, но только не свобода. Право раздувать «мировой пожар» и

право огнем и мечом вразумлять революционеров, право капиталистически покупать и полицейски насилловать общественное мнение, право разжигать националистические самолюбия меньшинств в чужих странах и подавлять элементарные меньшинствуемые требования у себя дома, право отменять веру в целях спасения пролетариата от опиума и право подменять веру в целях взращивания расовой чистоты – все это оправдывается именем свободы» [1, 677]. Свобода, по Ф.А. Степуну, есть путь утверждения истины жизни, истины христианства, истины Духа. «Христос сказал: «Я есмь путь и истина, и жизнь». Как истина – Он один и тот же у всех нас и для нас всех. Как путь – Он каждому из нас иной путь, ибо разными неисповедимыми путями ведет каждого человека к Себе». Путь истины есть путь творчества, ибо послушание истине не терпит «пассивного подчинения ее раз навсегда готовой и для всех одинаковой форме». Главная задача творчества – «связывание единой и предвечной общезначимой и общеобязательной истины со всегда единственной, качественно от всех отличною и тем самым незаменимою личностью человека». Это и есть свобода. «В отрыве от истины свобода превращается в произвол, в анархию, в борьбу против всех; в отрыве от личности она превращается в пассивное послушание, в дисциплинарный батальон иезуитско-орденского, прусско-казарменного, или большевистски-партийного типа» [1, 678]. Секулярный/раскрепощенный либерализм трактует истину как среднестатистический итог/аккорд мнений. Такое изменение в понимании истины ведет к изменению и восприятия свободы. Свобода отныне связана с правом провозглашения ее, а не предстояния / послушания.

Таким образом, свобода без реальности Бога, свобода как секулярный феномен оказывается прямым путем метафизической инфляции всех измерений человеческого существования, «исходом» духовного измерения из социальных отношений. Возвращение свободы невозможно без принятия евангельской истины. Именно в недостатке христиански-гуманитарного понимания свободы состоит, по Ф.А. Степуну, основная проблема современности. В этом были с ним солидарны крупнейшие философы русского зарубежья П.Б. Струве, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Г.П. Федотов, В. Вейдле, И. Берлин.

Литература

1. *Степун Ф.А. Жизнь и творчество / Ф.А. Степун.* – М.: Астрель, 2009. – 807 с.

Становление и развитие социальных практик Русской Православной Церкви в современной России

Э.И. Агапова

Одной из ведущих тем, постоянно находящихся в ситуации обсуждения на протяжении последних двадцати лет в российском обществе, выступает тема влияния Православия на историческое развитие русского/российского общества, место и роль Русской Православной Церкви в условиях постсоветской реальности и стремительно глобализирующегося мира. Диапазон мнений, подходов, оценок чрезвычайно большой: от абсолютного притяжения до не менее радикального неприятия. Однако ближайшее рассмотрение устойчивых клише и парадигм относительно Русской Православной Церкви демонстрирует ангажированность и однобокость, идеологическую принадлежность, где верность либеральной (любой иной) догме выступает главным критерием, даже если это не согласуется ни с историческим опытом, ни с социально-культурными и духовными реалиями. В неприятии Православия многие видят неприятие исторического развития Византии, исторического пути самой Руси/России.

Вместе с тем в современных спорах о судьбе Православия больше всего, на наш взгляд, игнорируется позиция самой Русской Православной Церкви, ее Патриарха, иерархов, мирян, игнорируется опыт Церкви в XX в. и настоящем. Исключение «голоса» Церкви, непризнание ее субъектом социальных отношений существенно сужает перспективы развития гражданского общества в России. К сожалению, «гуру» зарубежного и российского либерализма идут путем практики тоталитарных обществ XX в., аргументируя, что место религии в целом, и Русской Православной Церкви в частности находится в маргинальной или периферийной сфере общества глобализации. Иными словами, они готовы искать источник вдохновения, спасения от стремительно нарастающих глобальных проблем где угодно и у кого угодно, но только не в вытесненной, как им казалось в XX в., религиозной составляющей бытия человеческого рода. Таким образом, либеральный дискурс показывает свою одномерность, с одной стороны, и верность заветам новоевропейской секуляризации – с другой. В то же время ученые и философы, далекие от идеологических шаблонов и следующие критериям исторической феноменологии, даже при крайне скептическом отношении к способности Православия дать ответ на вызовы модерни-

зации и глобализации вынуждены признать, что «общества православного культурного круга сложными, часто драматическими, путями вписываются в мир общеисторической динамики, об этом свидетельствует вся история XX в.» [1, с. 117].

Более того, исторические реалии периода с 80-х гг. XX в. и до настоящего времени свидетельствуют о том, что при всех разговорах о безнадежной архаичности Русской Православной Церкви именно она стала *авангардом* в создании условий для формирования институтов гражданского общества в Российской Федерации, отстаивая развитие социальных отношений в постсоветский период в русле защиты человеческого достоинства и справедливости. Один из серьезных концептуальных документов эпохи новой российской идентичности – это «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», принятые Архиерейским Собором в 2000 г. В этом документе с позиций христианского вероучения раскрываются ключевые для современности вопросы с точки зрения исторической перспективы. Конкретнее, в «Основах» закрепляются и засвидетельствованы основные богословские положения о Церкви, о ее месте и роли в жизни каждого человека, общества, народа, государства. Также в документе определяются области соработничества Церкви и государства, задаются контуры взаимоотношений христианской этики и светского права, раскрываются вопросы участия христиан в политической жизни страны, отношение к экономической активности, труду и собственности. Среди наиболее зрелых и обращенных к реалиям сегодняшнего дня являются темы войны и мира, источника преступности, вопросы личной, семейной и общественной нравственности, здоровья личности и народа, проблемы биоэтики, генной инженерии, экологии, эвтаназии, достижения светской науки, культуры и образования, отношения к СМИ. Отдельный блок в «Основах социальной концепции РПЦ» занимает проблематика международных отношений, критериев оценки глобализации и секуляризма.

Иными словами, каждый, кто ознакомится с основными моментами указанного документа, получит, прежде всего, общие, необходимые для восприятия христианского православия знания по фундаментальным вопросам церковной и религиозной жизни. Во-вторых, социальный философ/социальный теоретик получит возможность сравнить, что из положений нашло воплощение в 2000 – 2012 гг., а что нет. В-третьих, исследователь откроет для себя духовный космос

Православия, который, на наш взгляд, далеко не всегда адекватно раскрывается в социально-гуманитарных науках.

Вместе с тем историческая реальность бытия Русской Православной Церкви в XXI в. показывает ее как творческую силу, как действительно несломленного трагическими испытаниями *эпохи секуляризма* (XIV – XX вв.) субъекта бытия человеческого рода. Церковь и сегодня жива. Более того, даже в эпоху «пост» (постсекулярную эпоху) она в лице свих иерархов и мирян способна предложить альтернативу тенденциям аннигиляции человеческого рода, альтернативу сценарию эвтаназии человека. Одним из достижений последних лет следует считать «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», принятые в 2008 г. В этом документе продолжается линия «Основ социальной концепции РПЦ» на осмысление проблем современности с позиций христианской этики и морали, явленной в Священном Писании, Предании, учении Святых Отцов. Можно сказать, что два указанных документа (2000 и 2008 гг.) дают основание говорить, что российская богословская школа обрела «новое дыхание», подтвердила способность к преобразению, к «неопатристическому синтезу» (о. Г. Флоровский), к «бесконечной патристике» (С.С. Хоружий). «Центральный тезис концепции можно выразить так: всякое продвижение мысли в русле православного умозрения требует обращения к патристике, святоотеческому Преданию, как непреходящему истоку этого русла; и это обращение должно означать живую связь с истоком, своего рода общение с ним, в котором он выступает в качестве духовного авторитета, ориентира и меры» [2, с. 18].

И, действительно, усилиями о. Г. Флоровского, В.Н. Лосского, о. И. Мейндорфа, о. Александра (Шмемана) в 30 – 70 гг. в среде русского зарубежья, а сегодня – усилиями о. Александра (Меня), митрополита Иллариона, Патриарха Кирилла создана богословско-философская школа мирового уровня, способная выдвигать онтологически полновесные идеи относительно существа тех глобальных вызовов, с которыми столкнулся человеческий род в XX – XXI вв. В частности, можно утверждать, что в современной мировой социально-гуманитарной мысли сформировалось целое сообщество мыслителей, которые осмысливают вызовы современности, опираясь на принципы *восточнохристианского дискурса* (И. Зизилуас, Х Яннарас, В. Йеротич, о. Каллист Уэр и др.). Их позиция и голос становятся все более полновесными, находя множество сторонников среди представителей других конфессий, ученых, политиков и т.д. Хотя, безусловно, наряду

с теми, кто признает значение этого восточнохристианского социально-гуманитарного дискурса, есть и те, кто не видит в нем смысла и достаточных сил для исторического творчества. Однако, несмотря на все усилия последовательных либеральных атеистов, в российском обществе уже достаточно определилась постсекулярная традиция, где секуляризм, ни либерального, ни советского/коммунистического варианта не имеет достаточной легитимной силы, чтобы воздействовать на широкие слои граждан России. О большом концептуальном значении *православной интеллектуальной традиции* для философского дискурса политического модерна говорит и Кристина Штекль, Андреано Роккучи, Стефано Каприо и др. Под православной интеллектуальной традицией К. Штекль понимает не только русскую религиозную философию XIX – начала XX в., но и богословско-религиозную мысль, сложившуюся в XX в. под воздействием противостояния тоталитаризму. Указанная традиция стоит на грани между теологией и философией, учитывает опыт тоталитаризма, ибо не только западная философия оспорила свой собственный философский путь, но и православная мысль «под воздействием коммунизма и эмиграции, пересмотрела свои истоки и развитие» [3, с. 36].

Таким образом, для нас, как во многих других случаях (с Г.Г. Шпетом, М.М. Бахтиным и др.), наши собственные философские идеи получают легитимацию только благодаря признанию в западных интеллектуальных кругах. Прискорбно, но в постсоветский период идеи о. Г. Флоровского, В.Н. Лосского действительно оказались «в тени». Между тем концепция неопатристического синтеза о. Георгия Флоровского может быть уподоблена хайдеггеровскому онтологическому повороту, ибо он предлагал освободиться от *западного способа осмысления проблем современности*, обрести Православию собственные догматические основы. По мнению К. Штекль, Флоровский стал одним из основателей богословского Возрождения Православия, его «движение вперед в верности духу прошлого». Первый шаг – это шаг исторического движения, заключающийся в обретении восточнохристианским дискурсом собственного языка, способного не только в новом свете описать, но и понять социокультурные и антропологические реалии XX в. Примечательно, что Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, И.А. Ильин, несмотря на многочисленные работы, посвященные трагическим событиям в бытии человеческого рода в первой половине XX в., остались на дореволюционных позициях («Вехи»), поворота «от марксизма к идеализму» и «от идеализма к Православию».

Именно поэтому после крушения тоталитаризма в СССР восстановить русскую религиозную мысль как живую интеллектуальную традицию не удалось. В этом она солидаризируется с С. Хоружим и В. Бибихиным, которые еще в 90-е гг. XX в. писали о том, что русская религиозная философия оказалась слишком утопической, оптимистической и искусственной и что ее возрождение приведет к реконструкции старых идеологием антагонизма между Западом и Россией.

Большой теоретико-методологический потенциал и творческое влияние на интеллектуальное движение политической (социально-философской) мысли оказывают Сергей Хоружий и Христос Яннарас, расширяющие неопатристическое богословие до неопаламизма и предлагающие вместо эссенциальной онтологии – энергийную. И самое главное: «Яннарас излагает паламистское богословие на языке М. Хайдеггера, а Хоружий связывает свою собственную «синергийную антропологию» с работами постмодернистских философов, таких как Жиль Делез и Мишель Фуко». Фактически К. Штекль приходит к выводу о том, что и современная западная политическая философия, и православная интеллектуальная традиция принимают «участие в одной и той же борьбе с современной ситуацией, причем изнутри самой этой ситуации, в силу общего для них европейского опыта тоталитаризма» [3, с. 44].

В другой статье К. Штекль, цитируя митрополита Иллариона (Алфеева), недвусмысленно пишет о том, что Православная Церковь находит в лице Ю. Хабермаса и других экспонентов постсекулярной политической философии своих союзников, когда говорит о неадекватности «воинствующего секуляризма», а также выражает уверенность в том, что РПЦ обладает достаточным потенциалом для того, чтобы быть важным участником дискуссии, ведущейся в нынешнем постсекулярном мире – мире, характерной чертой которого является не конфронтация между секуляризмом и религией или между Западом и Востоком, а *постсекулярная дискуссия о месте религии в современную эпоху*» [4]. Продолжая мысль Кристины Штекль, на наш взгляд, необходимо признать, что не только религия оказалась под знаком вопроса у мыслителей и идеологов постмодернизма: фактически под сомнение поставлена вся социально-гуманитарная сфера (философия, искусство, наука), область универсалий и ценностей – всего того, что связано с трансценденцией, абсолютом и т.д. Поэтому нам близка идея митрополита Иллариона (Алфеева), высказанная им в докладе в ИФ РАН. Так, он справедливо указал на то, что и богословие (религия), и философия в современном гедонистическом и потребительском обще-

стве игнорируются, заменяются эрзацами. «Однако это совсем не значит, что современный человек утратил потребность в обретении смысла жизни, что он не нуждается в ответах на самые глубокие вопросы об основаниях своего бытия, о том, откуда он пришел и куда идет, о мире и о Боге» [5]. В связи с этим у богословия и философии появляется один предмет для взаимного «неслиянного и нераздельного» приложения сил – *возвращение и реабилитация* жизненного мира человека/человеческого рода. Другой «точкой пересечения» интересов между богословием и философией является взаимное преодоление стереотипов (о насильственной практике навязывания веры Русской Православной Церковью, о мощном административном «ресурсе», о давлении на науку и образование), обсуждение и осмысление экзистенциальных и социальных проблем бытия человека.

Литература

1. Яковенко И.Г. Познание России: цивилизационный анализ / И.Г. Яковенко. – М.: РОССПЭН, 2012. – 671с.
2. Хоружий С.С. О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
3. Штекль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна / К. Штекль // Вопросы философии. – 2007. – №8. – С. 34 – 46.
4. Штекль К. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию / К. Штекль. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1489841> (дата обращения: 9.09.12)
5. Илларион (Алфеев) митр. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма. – URL: <http://hilarion.ru/2010/02/25/1044> (дата обращения: 9.09.12).

К вопросу соотношения методологий гуманитарных и естественных наук в историческом познании

Р.К. Смирнов

Проблема сложности и специфики методологии познания в гуманитарной сфере со времени В. Дильтея продолжает оставаться актуальной, своевременной и дискуссионной, особенно на фоне ныне происходящего поиска общенаучного методологического концепта.

На сегодняшний день можно выделить два крупных подхода к проблеме методологии гуманитаристики. Первый исходит из Дильте-

евского принципа коренного различия гуманитарных и естественных наук. Сторонники методологии понимания, вслед за Дильтеем, утверждают, что там, где идет речь об области человеческого духа, о мире личностного и вытекающей из него логики человеческих отношений, образующих ткань истории, естественно-научный подход с его абстрактным схематизмом не применим. Альтернативой этой точке зрения выступает позитивистский концепт. Исследователи, его разделяющие, утверждают, что только возможность объяснения придает получаемой информации статус научности.

Второй подход можно обозначить как конвергенционный, где обе методологии дополняют друг друга. Так, к примеру, крупный отечественный специалист по вопросам методологии науки Г.И. Рузавин пишет: «Действительно, в реальной практике исторического исследования осмысление и понимание ...следует не противопоставлять друг другу, а рассматривать как взаимодополняющие элементы единой, целостной системы научного исследования» [1]. Данная позиция сегодня является преобладающей в среде научной общественности. В то же время вопрос, как же совместить столь несхожие методологические концепты, остается открытым. От ответа на него зависит не только эффективность и статус гуманитарного познания, но и вектор развития общенаучной методологии в целом.

В рамках этой статьи мы бы хотели обозначить основные подходы к решению данного вопроса, а также представить свою точку зрения на предмет возможности синтеза методологии объяснения и понимания применительно к нуждам познания истории.

Первый подход преимущественно представлен в рамках западноевропейской философской традиции и делает акцент на необходимости дополнения понимания объяснением или наоборот. В первом случае это позволяет проблематизировать, рационализировать, включить в ткань научного дискурса получаемый результат. Во втором – дополнить рациональные схемы «логикой» живой жизни. В основе такого дополнения лежит принцип механической комплементарности, основанный на ущемлении одной методологии в угоду другой, на которой делается главный акцент. В качестве примера приведем концепцию Фон Вригта.

Финский философ, анализируя возможности исторического познания, в рамках традиции естествознания пришел к выводу, что законы, выводимые в истории, могут объяснить лишь то, что было, и не могут выполнять ту же функцию в отношении будущего. Та же

мысль, но выраженная менее остро, широко используется сегодня в методологическом принципе стохастических закономерностей.

Отстаивание такой точки зрения, как прекрасно показал в своей работе «Философия истории» Лев Карсавин, часто противоречит не только выводам специалистов этой науки, но и элементарному здравому смыслу. Так, он пишет: «Надо совсем не заниматься историей или заниматься ею совершенно безотчетно, чтобы не видеть всех этих объяснений, дивинаций и предсказаний... Напомню об удивительно точных и обоснованных предвидениях: Флетчером – смуты XVI – XVII веков, Жозефом де Местером – течения и исхода Французской Революции или последствий культурно-просветительской деятельности русского правительства, П.Н. Дурново – последней европейской войны и русской революции» [2].

Второй подход содержательно аморфен и выражен в работах историков, которые по мере своих нужд осуществляют синтез обеих методологий. Правда, вопрос их единения, как правило, остается без серьезной рефлексии и должного внимания и разрешается преимущественно интуитивным путем.

Последний подход можно обозначить как установку на поиск формулы (возможности) гармоничного синтеза обеих методологий. Она разрабатывалась в лоне отечественной религиозно-философской мысли серебряного века, представленной творчеством В. Соловьева, Л. Карсавина, Н. Трубецкого в рамках развиваемой ими концепции всеединства. Правда, в силу известных исторических обстоятельств, а также отсутствия в их работах систематизированного изложения этого вопроса, развиваемые ими идеи не получили должного внимания, анализа и последующего развития. Этим объясняется, что обозначенный нами подход так и остался эвристической установкой, «Клондайком», ждущим своего исследователя, который смог бы продолжить начатое дело.

Отсюда, как мы видим, ни одна из представленных точек зрения не включает в себе удовлетворительного ответа на поставленную нами проблему соотношения обеих методологий в рамках единства их рассмотрения. Тем не менее думается, что наиболее предпочтителен из них последний подход. Так как именно в нем предлагается вариант гармоничного синтеза составляющих обеих методологий. Обозначим свой вариант его видения.

Прежде чем мы начнем, уточним, в чем же заключается коренное различие естественной и гуманитарной методологий. Оно проис-

текает из характера предмета исследования. В естествознании он, как правило, непосредственно дан ученому в своей завершенности при отсутствии тесной эмоциональной связи с ним. В гуманитарном познании, в частности истории, предмет исследования является более сложным по содержанию (здесь историк вынужден извлекать смысл, присущий изучаемой им индивидуальной или коллективной личности, и постоянно соотносить его при этом с собственной) и незавершенным по своему характеру. В этих условиях эмоциональная связь становится не просто элементом познания, но и выполняет в нем одну из главных ролей. Вследствие чего возникают всем известные различия в возможностях схватывания и оценивания точности, ясности, эффективности результатов познания в естественных и гуманитарных науках.

В рамках учения о всеединстве способ их разрешения может быть представлен в системе нескольких взаимосвязанных положений.

1. Вне зависимости от области познавательной деятельности ее целью является раскрытие окружающего человека мира и выявления его связи с ним. То есть естественная и гуманитарная методологии преследуют общую цель – получение мировоззренческого, цельного знания, которое по своей природе не внешне человеку, а наличествует в нем в форме смысла. Здесь важно подчеркнуть, что последнее касается не только сферы гуманитарного, но и естественно-научного знания. Несмотря на то что субъект-объектные отношения в естествознании не предполагают эмоционального отношения как важной основы познания в отличие от гуманитарных наук, получаемый здесь результат формирует личностный мир человека и, стало быть, лично-стно с ним взаимосвязан.

2. Целостное знание о мире как цель, как стремление к истине непосредственно не дано человеку. Наиболее остро с этим столкнулась зарождавшаяся в XIX веке область гуманитарного знания. К примеру, чтобы точно, в смысле истинно, вскрыть суть, логику тех или иных исторических явлений, нужно обозреть историю в целом. Не исключением из этого ряда выступает и естественно-научное познание. Несмотря на относительную завершенность объектов, которые мы можем всесторонне изучать, глубина получаемых результатов будет зависеть от степени их интеграции с окружающим индивида универсумом. Афористично эта мысль была выражена в древнеиндийской школе вайшешиков «Чтобы узнать одну вещь, нужно узнать все вещи».

Такое положение усугубляется еще и тем, что целостность знания не может быть схвачена нами по частям в перспективе. Дело в

том, что целостность в принципе не может быть делима на ее составляющие. Так, апельсин и его дольки – несопоставимые величины. Ведь если апельсин – это целое, то он не может быть противопоставлен его части, в противном случае он потеряет статус целого. То есть сравниваться могут только части, целое же остается всегда за гранью этого. Если в гуманитарной сфере этот факт никогда не отрицался и является методологической проблемой, одной из причин обвинений в ненаучности и зыбкости получаемых данных, то он также характерен, пусть это и не бросается в глаза, и для естествознания. Получается, что индивид всегда обречен в своей познавательной деятельности на неполноту знания о предмете исследования, вне зависимости от методологической установки.

3. Невозможность непосредственного постижения знания в его полноте не исключает опосредованного пути его схватывания.

Сегодня можно выделить два способа реализации этого варианта – восточный и западный. Первый исходит из возможностей медитативных практик, холотропного дыхания, ребефинга, посредством которых человек «очищает» свое сознание и расширяет горизонты целостного видения мира. Второй основывается на западно-европейской традиции Нового времени, в которой предлагается «сужение» предмета исследования применительно к возможностям рационального познания. Так как опыт гносеологических практик востока только входит в ткань современного научного дискурса и не получил еще здесь широкого распространения, мы сосредоточим свое внимание на последнем варианте.

Одним из вариантов «сужения» области исследования выступает понятие система, которая аккумулирует в себе иные подходы к «упрощению» целостности. Это работа с рациональными схемами, идеальными типами, моделями и т.д.

Система, – пишет Сергей Булгаков, – «...есть не что иное, как сведение многого и всего к одному и, обратно, выведение этого всего или многого из одного. Логическая непрерывность или, что то же, непрерывное логическое выведение всего из одного, которое делает систему кругом около одного центра, непрерывно проходимым во всех направлениях и не знающим никаких...перерывов, вот здание, к которому естественно и неизбежно стремится человеческая мысль, не останавливаясь при этом перед насилием и самообманом, обходами и иллюзиями» [3].

Используя этот концепт, в рамках европейской традиции удалось создать упрощенную модель целого, которую можно схватить посредством возможностей человеческого разума, выявить и разделить на составляющие ее элементы, определить характер взаимосвязей между ними. Тем самым сделать возможным раскрытие природы изучаемых явлений. Естественно, что наиболее плодотворно системный подход стал работать в области естествознания, которое позволяло достаточно «просто» выявлять завершенные предметы исследования, вне глубокого контекста их связи друг с другом, чего нельзя сказать о гуманитарном знании. Здесь, в частности, в истории, можно выявить схематичные цельности с высокой степенью условности. Каждая из них легко распадается на серию схем, благодаря чему невозможно установить однозначные причинно-следственные взаимосвязи между ними. Французский философ Р. Арон в связи с этим афористично замечает: «Различие между событием и совокупностью, таким образом, носит относительный характер, и мы имеем, так сказать, русскую матрешку: микро вкладывается в макро так, что никогда нельзя найти ни малейшую часть, ни все целое» [4]. В то же время это не говорит о том, в гуманитарном познании бессмысленно применение системных конструктов. Просто их природа иная, чем в естествознании. Ее суть состоит в том, что она исходит не из однозначно обозначенных границ системы, а предполагает их открытость, готовность к постоянному пересмотру полученного результата.

Таким конструктом здесь выступает понятие герменевтического круга, который предполагает постоянное взаимодействие элементов системы с ее целым, при отсутствии перспективы поставить в этом процессе однозначную «точку». Шведский философ Д. Фоллесдал в связи с этим отмечает, что сам герменевтический метод по существу сводится к применению гипотетико-дедуктивного метода к специфическому материалу, с которым имеют дело социально-гуманитарные науки.

Особенность применимости системного подхода в гуманитарной области не свидетельствует об ее неполноценности, неточности получаемых данных, а лишь указывает на сложность объекта изучения, который только и можно, видимо, схватить подобным образом. В рамках направления синергетики ученые, столкнувшись с изучением сложных, нелинейных явлений естествознания (близко похожих на изучение такого трудного, неоднозначного феномена, как человек в гуманитарной сфере), не только признают подобную

неточность получаемых результатов, но и в чем-то пытаются переинтерпретировать «язык» гуманитарных наук. В качестве примера, можно привести работу Д.А. Клеопова «Концепция времени в синергетике: история и телеология в естествознании», где он предлагает основывать познание не на строгом однозначном расчете, характерном для Нового времени, а на повествовательной логике, посредством диалога исследователя с познаваемым. «Так, – пишет Клеопов – в «Словаре сложного» Г. Николис и И. Пригожин говорят об информации, генерируемой нелинейными хаотическими структурами и о символической динамике – науке, описывающей систему в символах, отчасти созданных самой системой» [5].

Таким образом, в рамках учения о всеединстве мы можем говорить об отсутствии коренных различий между обеими методологиями в исходных познавательных установках. В то же время это не означает их тождественность друг другу. Различие между естественной и гуманитарной методологией заключается в характере подхода к познавательной деятельности. То есть там, где идет речь об относительно устойчивых, замкнутых в своих границах объектах, более приемлем естественно-научный подход с его претензией на строгость (пусть и относительную в рамках синергетики) и исчислимость входящих в них элементов. Там же, где это сделать невозможно, где речь идет не о раскрытии, а вскрытии смысловой логики, присущей условно выделенной области изучения, применима методология понимания с ее ставкой на осознанную интуицию и бесконечную открытость результата познания.

В связи с этим, в рамках постижения истории, естественная и понимающая методологии, выраженные здесь в моделях Гемпеля и Дрея, не противоречат, а взаимодополняют друг друга, в зависимости от характера предмета изучения. Поясним.

Гемпель, доказывая возможность объяснения в истории, никогда не отрицал его сложности в сравнении с естествознанием. Он вводит понятие «набросок объяснения», которое означает: «Этот набросок состоит из более или менее смутного указания законов и исходных условий, рассматриваемых как важные, и должен быть дополнен для того, чтобы стать законченным объяснением. Это дополнение требует дальнейшего эмпирического исследования, для которого набросок указывает направление» [6]. Другими словами, историки по мере охвата, глубины исследования того или иного условного фрагмента прошлого постоянно уточняют эмпирическую базу как основу экспаланса. Чем

полнее она будет, тем точнее объяснительный результат экспаландумма. Если нет подобной полноты условий изучаемого фрагмента или есть необходимость интеграции его в более широкий контекст прошлого, другими словами, там, где трудно установить ясную исчислимость, становятся приемлемы процедуры, основанные на феноменологическом основании диалога, профессиональной интуиции. Здесь многовариантность становится исходной установкой исследования, историк ставит не «точки», а «многоточие». Последнее не означает неясности. Точность интуитивного видения определяется степенью глубины личности исследователя и уровнем владения материалом.

Эта «неясность» не противоречит принципу исчислимости, а выполняет роль его наброска, который по мере уточнения фактологического содержания экспаланса будет все более точным в классическом смысле этого слова. Если историкам уже нечего добавить к видению определенного фрагмента прошлого, то мы получаем «закрытую» систему, в которой при учете всех составляющих можно делать точные и ясные в классическом понимании выводы. Установленные здесь закономерности при повторении тех же условий будут так же верно давать результат, как и в естествознании. В случае появления новых данных или новых ракурсов в выстраивании смысловой цепочки «система» вновь становится открытой и приобретает статус наброска объяснения с максимально доступной для него точностью в условиях неполноты исходных сведений.

При этом не следует забывать, что Гемпель проводил важное разграничение между наброском объяснения и псевдообъяснением, которое не подкрепляется аргументированной эмпирической базой. Только скрупулезно собираемый фактологический материал является как основой профессионального исторического интуитивного предвидения, так и объяснения.

Заканчивая наше изложение, хотелось бы отметить, что принцип всеединства, развиваемый в рамках отечественной философской мысли, является крайне плодотворным по своему эвристическому потенциалу, и мы считаем, что именно на основании его можно гармонично синтезировать возможности методологий объяснения и понимания, при учете их когнитивных особенностей. Надеемся, что предложенная нами модель такого решения будет не лишена интереса для всех, кто интересуется методологией познания.

Литература

1. Рузавин Г.И. Методология научного познания / Г.И. Рузавин. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. – 287 с.
2. Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 510 с.
3. Адо П. Философия как тринитарная ересь (по поводу книги Сергея Булгакова «Трагедия философии») / П. Адо // Вопросы философии, 2009. – №7. – С. 158 – 171.
4. Арон Р. Историческое объяснение / Р. Арон. – URL: attachment:/33/aron_istob.htm
5. Клеопов Д.А. Концепция времени в синергетике: история и телеология в естествознании / Д.А. Клеопов. – URL: www.chronos.msu.ru/RREPORTS/kleopov_kontseptsia.htm
6. Гемпель К.Г. Функция общих законов в истории / К.Г. Гемпель. – URL: attachment:/51/gemp_funk.htm

Утопия как способ расшифровки истории

Ю.Д. Смирнова

Что, в сущности, такое – история, рассказ или роман, в стихах, биографический или роман-эпопея?

История – это повествование о жизни человечества, гигантское многотомное произведение с развитой системой героев (главных и не очень), охватывающее безграничное пространство и огромный временной промежуток. Размеры исторического хронотопа уникальны и ни с чем не сравнимы, он разворачивается, расширяется от одной исторической эпохи к другой. Первобытное пространство было равно территории, занимаемой той или иной родовой общиной, завоевательные походы все больше и больше расширяли его, пока оно не стало, в конечном итоге, равно территории целой планеты. Глобализация человечества дает реальную возможность для существования действительно всемирной истории, существующей не на бумаге в качестве теоретической конструкции, а в качестве реально существующего процесса: «В современном мире человечество впервые живет единой жизнью» [1, с. 170].

Первобытное время было а-социальным, человек жил по природному времени, ориентируясь по восходу и заходу солнца. «Планетарное» время было внутренним временем самого человека, неотъемлемой его частью. Древние греки также знают лишь «космическое» время, они живут в гармонии с законами природы и космо-

са. Их жизнь циклична, как циклична природа, в которой они живут. В них жизни социальное время, время событийное играет еще не очень большую роль.

Мифологическое сознание центрирует пространство в одной точке, сакральном месте (месте жертвоприношений, обиталище богов, храме), и чем дальше от него, тем опаснее и страшнее. Всегда необходим герой, отправляющийся «за тридевять земель» бороться со злом, победа будет символизировать завоевание пространства, расширение территории. Мифологическое время линейно и в то же время циклично – циклично в своей линейности. Время имеет свою сакральную точку, начало отсчета – «первовремя» или правремя, включающее в себя некие прасобытия, способствующие формированию бытия (мира и человека) таким, каким оно представлено в той или иной версии. И далее время развивается по линии, оно – цепочка причинно-следственных связей, творящих историю. Вместе с тем, время совершает и циклические обороты, связанные со сменой времен года и выраженные в календарях и различных праздниках.

История – особый вид искусства, сочетающий в себе все прочие жанры и виды. Уникальность истории в ее «триадичности»: автор, читатель и главный герой один – человечество, и все ипостаси равны между собой. И здесь вновь можно говорить об уникальности человечества, об удивительной возможности человечества – читать, а главное, писать историю.

Роман – это единственный литературный жанр, не имеющий канона, «исторически действительны только отдельные образцы» [2]. М.М. Бахтин в статье «Эпос и роман» выделяет четыре отличительные черты романа, которые можно отнести и к истории:

1. Герой должен быть естественным, не приукрашенным, обладать положительными и отрицательными чертами;
2. Герой не должен быть статичным, должен развиваться и становиться;
3. Роман стилистически трехмерен, это связано с многоязычностью сознания;
4. Новая область построения литературного образа – максимальный контакт с настоящим в его незавершенности.

Роман – «теория познания» для человека, история – «теория познания» для человечества. Эта особая гносеология раскрывает себя в историческом бытии. Историческое бытие в сжатом виде содержит в себе не-бытие, все то, чего уже нет, того, что осталось в прошлом.

Суть исторического бытия довольно проста – «в нем происходит встреча времен» [3], этот вид бытия – «мост» для трансляции миропонимания и мирозерцания. Это зеркало, в котором отражается все человечество, и если взглянуть в него внимательнее, то каждый человек увидит в этой толпе себя, свою сущность. Это один из способов знакомства с самим собой.

Человек самостоятельно может выбрать способ, каким лично ему будет транслироваться информация – история живописи, музыки, литературы или политических учений и государственных устройств. Социальная философия выбирает для этого марксистское деление типов социальности.

Художник изображает социальный тип – анонимные греческие курсы, кустодиевская купчиха или мадонны Рафаэля. Философ же имеет дело с типом социальности. История имеет смысл, если она раскрывает человеку историю его собственного развития. Реальный же исторический процесс «обесчеловечивает» историю, бытие человека. И чтобы прорваться к себе, человеку нужно избавиться от этого «обесчеловечивания». Одним из способов избавления является «философский кентавр» со своей триадой: литературный жанр, социальный проект и форма сознания. Это утопия.

Утопия – жанр, безусловно, философский. И потому утопическое произведение ценно не только и не столько художественными сторонами, сколько своим критическим взглядом на действительность, высвечиванием сторон реального исторического процесса, «раскрепощенным» воображением и адекватной формой для выражения недостижимого идеала. Утопия является одним из старейших литературных жанров, и это тот случай, когда возраст – достоинство, т.к. в утопических произведениях отражены различные эпохи и различные типы человека, проанализировав которые мы, возможно, обнаружим сущностные черты человека и осуществим прорыв к себе.

На историю утопических произведений-проектов, на утопическую мысль можно набросить канву марксистской типологии социальности. Маркс выделял три типа социальности¹: отношения личной зависимости, отношения вещной зависимости, отношения свободных индивидуальностей [4, с. 164]. Пользуясь этой классификацией, мож-

¹ Тип социальности – синтетическая характеристика совокупности условий, формирующих человеческого индивида и определяющих способ его взаимодействия с обществом.

но сравнить историческую эпоху, какой она предстает перед нами в исторических документах и исследованиях, и ее отражение в утопиях.

Античность, например, характеризуется Марксом как период отношений личной зависимости, для которых характерно неразрывное единение индивида и малого круга «общественных связей» (род или община, в нашем случае – полис). До времени так называемого культурного переворота – VIII в. до н.э. – греческое общество можно назвать обществом равнозависимых. Люди зависят друг от друга, но эта зависимость – «познанная необходимость», нет отношений господства-подчинения. Они появляются позднее, с появлением первых рабов. Однако в произведениях Гомера встречаются утопические элементы, утверждающие, что «мечтали» греки о еще более совершенной жизни. «Идеализированный образ архаического полиса» – одиссеевская Схерия [5, с. 74]: впервые мы встречаемся с противопоставлением идеала и наличного мира (классический пример – диаметрально противоположность Англии и моровской «Утопии»). Гомер говорит и о богоизбранности острова, он защищается самими богами, которые еще и напрямую общаются с островитянами, что подчеркивает добродетельность последних. Гесиод в это же время создает свою концепцию «золотого века», рассказывая о деградации человечества и невозможности вернуться в «идеальное» состояние гармонии космоса.

Мы утверждаем, что, внимательно изучив утопические произведения разных эпох или формаций (если следовать за Марксом), можно сделать выводы не только о характере общества, но и о человеке, который жил в тех или иных исторических условиях.

Литература

1. *Гобозов И.А.* Смысл и направленность исторического процесса / И.А. Гобозов. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – 225 с.
2. *Бахтин М.М.* Эпос и роман / М.М. Бахтин. – URL: <http://mmbakhtin.narod.ru/eposrom.html> (дата обращения: 5.10.2012)
3. *Садыков М.Б.* Историческое бытие в аспекте постмодерна // Образование и культура постмодерна. – Казань: Изд-во КГУ, 2005. – С. 3 – 5. – URL: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:http://z3950.ksu.ru/phil/0754327/003-005.pdf> (дата обращения: 5.10.2012).
4. *Келле В.Ж.* История и теория / В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзон. – М.: Наука, 1981. – 290 с.
5. *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: (Вопросы истории и теории) / В.А. Гуторов. – Л.: ЛГУ, 1989. – 289 с.

Несколько тезисов к идее истории

Н.А. Терещенко

Из всех идей, порожденных мыслью, зараженной болезнью апокалипсиса (или «эндизма», как называет эту апокалиптически настроенную мысль Мих. Эпштейн), идея конца истории представляется наиболее идеологически заряженной. Действительно, Ф. Фукуяма, этот певец «конца истории» слишком уж откровенно пытается создать апологию глобализации по американскому образцу. Ценности либеральной демократии (которая объявляется высшим политическим достижением человечества), отсутствие антагонистических противоречий (которое на деле говорит лишь о большой сложности общественных процессов, обнаруживающих на поверхности свои превращенные формы), нивелировка культурных различий, размываемых в бесконечной процедуре различания, сужение пространства культуры, ограниченной лишь стереотипами ценностей протестантской версии христианства – все это слишком явно говорило о социальном заказе на данную версию прочтения истории. Подобная идеология явила свою несостоятельность. К тому же события 11 сентября, как известно, показали обратное: «отпуск от истории», который для Америки длился практически два века, закончился (Сл. Жижек), и до ее, истории, конца, как и до конца света, вероятно, еще далеко.

Конечно, версия Фукуямы не так гротескна и, безусловно, достаточно талантлива, но нас интересовали вещи, в фокус размышлений автора никак не попадающие. Во-первых, любая идея корнями уходит в историю культуры: мысль не возникает на пустом месте. Во-вторых, любая, даже самая фантастическая идея, имеет свои корни в реальной жизни человека. В-третьих, любая идея имеет некоторое продуктивное эвристическое зерно. В противном случае – если это лишь суррогат мысли, – то некоторая рябь на поверхности, слабое возмущение сна незрелого сознания вряд ли имело бы резонанс в культуре.

Начнем сначала, с «во-первых». Надо сказать, что своих единомышленников в истории мысли называет и сам Фукуяма, что вполне понятно, ибо любой мифологический конструкт должен доказать свою вневременную природу. Найти же в истории обращения к собственной проблематике – прекрасный повод говорить о вневременности самой идеи. И Фукуяма говорит о том, что идея конца истории принадлежит самому Гегелю, видевшему такой вариант развития событий при реализации человечеством лозунгов Великой французской революции.

Иными словами, когда будут достигнуты Свобода, Равенство и Братство (все с заглавной буквы, естественно), то и наступит конец истории. Довольно логично, ведь, по Гегелю, история есть развертывание принципа свободы. Когда принцип свободы будет реализован на практике для всех, история, действительно, должна завершиться, ведь дальнейшее движение в этом направлении будет невозможно. Однако, как известно, энтузиазм молодого Гегеля, с восторгом принявшего Великую французскую революцию, позже заметно убавился, что привело к коренному пересмотру им оснований своей философии. Философ, одним из первых анализирувавший последствия процесса отчуждения, вряд ли ожидал конца истории столь быстро.

Но и при всем при том оставался открытым главный вопрос: что же, собственно, будет (или не будет) завершено? Что есть история? Понимая, что, отвечая на него, можно написать целый трактат, ограничимся лишь некоторыми замечаниями. Итак, история есть пространство жизни человека и только человека. Боги, герои, природа имеют историю только и исключительно потому, что в историческую перспективу эти феномены ставит человек. Далее. История есть форма понимания стадийности и качественности процессов развертывания жизни человека. Так, идея стадийности выражалась самым разным образом: от метафор (образов) золотого, серебряного, железного и т.д. веков, что присутствует практически в любой мифологической системе, до разделения предыстории и подлинной истории человечества (Маркс), той же идеи конца истории и т.д.

Идея стадийности, в свою очередь, предполагает идею качественности, а не количественности в диагностировании исторических феноменов. Сошлемся лишь на один пример. Античность часто называют эпохой, лишенной чувства исторического. Кроме того, человечество довольно долго жило без истории. История – сравнительно позднее изобретение человека, свидетельствующее о том, что прошлое попало в фокус его интереса.

Становление исторического сознания традиционно связывают только с эпохой Средневековья. И все же Античность тоже знает феномен истории. Во-первых, это рассказ, жанр литературы (к этому мы еще вернемся), во-вторых, как говорят специалисты по античной культуре, Гомер полагал, что история – это священные деяния людей (видимо, им же и описанные). Заметим: определение «священный», казалось бы, не может непосредственно относиться к человеку. Но если есть некоторые деяния, которые можно определить как

«священные», значит, мы подмечаем особое качество этих деяний. Таким образом, историческое становится фактом особого качества, что и позволяет, возможно, попасть этим событиям в пространство рассказа, стать сюжетом литературного произведения.

Средневековая культура привнесла в идею истории первые нотки необратимости. История стала пространством, в котором правит бал время. И если событийность античной культуры разворачивается в горизонте вечного возвращения, то средневековый человек знает: у истории есть направление, некоторое начало, драматичное сегодня и неизбежно трагичный, но овеянный надеждой завтрашний день. Исправить содеянное нельзя, но можно искупить грех покаянием. Именно с этого момента, возможно, начинается превращение истории в большую Историю, существующую как некоторая личность, которая вершит суд над человеком еще до того, как он предстанет перед Судом Божиим. История отделяется от людей, становится внешней рамкой их существования (здесь можно вспомнить и «общий удел» экзистенциализма), а не живой тканью их жизни.

Новое время продолжает выводить историю в пространство объективации. «В Новое время общественная деятельность человека приняла такую форму, через призму которой ему «открылся» вещный, безличный характер взаимодействия в мире. Вот почему мы придаем большое значение факту изоморфности двух типов отношения к миру в эпоху Нового времени: первый тип был характерен для всей сферы практической деятельности, второй сложился в сфере научной деятельности. Оба состояли, коротко говоря, в установлении объективно-вещного отношения к окружающему миру» [1, с. 82]. Речь идет о специфическом механистическом взгляде на мир, который господствует в обществе, а не только в теории модерна (разобрать механизм и собрать его, не оставив лишних деталей). Видимо именно этот тип изоморфизма различных видов деятельности имел в виду А. Данто, когда говорил, что модерн также «навязал определенный тип механизированной политики. В том смысле, что мы должны относиться к обществу так же, как части механизма относятся к нему целиком» [2, с. 244]. Механизм, коль скоро он хорошо сложен, не нуждается в постоянном присутствии человека. Здесь мы плавно подходим к нашему второму тезису, согласно которому у любой идеи есть некоторые основания в реальности. Оставим в стороне вопрос о генезисе явлений: мы говорим о реалиях рубежа XIX – XX веков, которые, конечно, сло-

жились под воздействием теории, но для теории XX века стали исходной точкой помысления истории.

Итак, человек стал лишним в истории. Точнее – в том событийном контексте, который иногда принято называть историей. Вероятно, этот контекст лучше назвать собранием случаев, происшествий, так как слово событие содержит в себе оттенок бытийственности, а «склад событий», в который превратилась история, скорее представляет собой собрание того, что случилось, произошло. Эту ситуацию прекрасно описал Ницше в работе «О пользе и вреде истории для жизни». Кстати, у Ницше не вполне понятно, что есть история: историческая наука? историческое событие, в разряд которых попадают и факты, и люди, и идеи? Он говорит о трех типах отношения человека к истории: монументальном, объективистском (гербарийном, архивном) и критическом. Нас в данном случае будет интересовать первый, согласно которому история предстает перед человеком как собрание некоторых памятников прошлому, которое включает описание великих событий, личностей, идей. Ницше пишет, что у человека может возникнуть и возникает странное чувство: все в этой истории уже произошло. Для него там места нет. Наряду с великими мира сего человек ощущает свою ничтожность и незначительность. Он готов добровольно покинуть эту сцену, на которой разыгрывается историческая драма. Он готов в лучшем случае быть читателем этой истории, зрителем этой исторической битвы гигантов. Но потом, после спектакля, он уйдет в свой маленький мир, в котором никто не будет его сравнивать с великими. А тут еще, как на грех случится кризис больших нарративов, и историческое повествование потеряет в своем пафосе. Как будет писать Р. Барт, за короткое время от Бальзака до Флобера История с большой буквы, пусть трагичная, но прекрасная, превратилась для человека в небольшой рассказ, невнятный, скучный и начисто лишенный сакрального пафоса.

Но если человек покидает пространство истории, то что тогда в ней остается? Неслучайно, наверное, у Ницше и у Ясперса появляется странное понятие – неисторическое событие. Получается интересная вещь: как только человек покинул историю, она стала неисторией, превратилась в «механизированный» тип теории, общества, связей между людьми. И еще одна немаловажная деталь: этот механизм существует практически вне времени. Разве что сломается. Или морально устареет. Но вот развиваться, эволюционировать,

как живой организм, он не может. Получается, что история закончилась еще до того, как нам об этом объявил Фукуяма. В чем причина? Почему мы оказались без истории, сами того не заметив? Кто в этом виноват? Есть ли это идеологическая провокация, злой рок, чья-то злая воля?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к определению истории, которое представляется наиболее продуктивным: история есть деятельность преследующего свои цели человека (Маркс). (Я не настаиваю, а лишь предлагаю взять его как рабочее). Это определение позволяет собрать в клубок все возможные определения истории: деятельность исторического субъекта, деятельность исторического описания, историческую науку. Эта деятельность, если следовать определению Маркса, составляет ткань общественного производства и представляет собой некоторую разновидность труда как атрибутивной характеристики человека (понимаем труд в широком философском смысле, а не узко-примитивно-обыденно: «Чернорабочий с лопатой забрасывал в кузов мел/ Чернорабочий с лопатой был ослепительно бел...»). В качестве разновидности труда эта деятельность предстает как целеполагающая («преследующего свои цели»), то есть она включена в четырехфазный цикл общественного производства (производство – распределение – обмен – потребление).

Так как в наши задачи не входит рассматривать весь этот цикл подробно, скажем только, что самые серьезные трансформации и искажения данного процесса начинают происходить, когда деятельность человека теряет составляющую целеполагания. Начинается цепочка, в которой каждое звено взаимно усиливает другое: отчуждение (труда, от труда и т.д.), рождение абстрактного индивида, ставшего постепенно придатком пока еще производственного процесса и т.д. – в общем, становление той самой механизированной системы общественных отношений, которая практически не нуждается в человеке. Человек покинул не только агору (Бауман). Он покинул историю, которая может быть только моей историей и никакой больше. А история, под которой мы продолжаем понимать некоторый «склад событий», теперь представляет собой деятельность бегущего своих целей человека. Но это уже и не история вовсе.

Итак, идея конца истории появляется в результате того, что человек выпадает из общественного производства как целостное и целеполагающее существо. Так, например, в обществе потребления сама функция целеполагания (пусть суррогатного, пусть имитации целеполагания) отдана на откуп структурам, обеспечивающим обвальное растущее потреб-

ление, заикливание на настоящем моменте, отказ от обращения к прошлому и от заглядывания в будущее.

И все же возникает вопрос (и это «в-третьих»): что продуктивного может быть в идее конца истории? Эта идея, как предупреждение, говорит о том, что может стать с человеком. Сегодня все чаще в рядах представителей общественной науки раздается пафосный призыв вернуть человека в историю. Получается все как-то однобоко: надо де вернуть человека в историописание. Так рождается идея исследования повседневности в самых разных вариантах. Но, думается, сделать это в рамках общественности и только него невозможно, это может произойти только на практике. Человек должен обрести полноту своего существования, именно вернув себе способность стать полноценным сознательным субъектом общественного производства, вновь стать «преследующим свои цели человеком». И тогда ничто не закончится, а человек обретет вновь свою (!) отечественную и всемирную историю.

Литература

1. *Кемеров В.Е.* Общество, социальность, полисубъектность / В.Е. Кемеров. – М.: Академический Проект, Фонд «Мир», 2012. – 252 с.

2. *Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма / Э. Доманска. – М.: Канон+: Реабилитация, 2010. – 400 с.

V. ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ: МЫШЛЕНИЕ, ЛОГИКА, СИМВОЛ

Деструктивность феминности – онтологическая логика постмодерна

Л.М. Богатова

Перерождение современной культуры в качественно новое цивилизационное состояние во многом предопределяет генеральную стратегию теоретического исследования гендерных проблем. Поиск наиболее значимых и существенных причин, обуславливающих нарастающий темп и динамику деструктивных процессов, приобрел особую актуальность. В этом отношении определенным интересом представляет позиция тех исследователей, которые полагают, что социальное неравенство между мужчиной и женщиной в культурах патриархального типа имеет более глубокие, метафизические корни, уходящие в самую природу пола, в его рассеченность на две, «невозможные друг без друга» онтологические субстанции. «Мужчина» и «женщина» рассматриваются как самостоятельные инстанции онтологического порядка, которые, находясь между собой в неразрывной взаимосвязи в качестве противоположных сторон противоречивого двуединства, не только взаимопредполагают и взаимодополняют, но и *взаимоотрицают* друг друга.

В философской антропологии сложилась солидная традиция, восходящая в истоках к ранним формам религиозно-мифологического сознания, согласно которой неравное с мужчиной положение женщины является лишь внешним проявлением глубоко сокрытого, универсального онтологического противоречия, связанного с исходной раздвоенностью бытия на «мужское» и «женское» начало. С точки зрения онтологии, мужчина и женщина как противоположные, взаимоотрицающие формы человеческой бытийственности, изначально неравнозначны между собой. С позиций онтологической разобщенности пола на две полярные, качественно различные составляющие, «природно-родовая стихия пола есть стихия *женственная*» [1, с. 189]. Так, рассуждая на тему «вселенско-космической» различности мужчины и женщины, Н.А. Бердяев прямо указывал: «Женщина – существо совсем иного порядка, чем мужчина. ... В миропорядке мужчина есть по преимуществу антропологическое, человеческое начало, женщина –

начало природное, космическое. Женщина гораздо менее человек, гораздо *более природа*. Она по преимуществу – носительница половой стихии. В поле мужчина значит меньше, чем женщина. Женщина вся пол, ее половая жизнь – вся ее жизнь, захватывающая ее целиком. В мужчине пол гораздо более дифференцирован. Женщина по природе своей всегда живет одним, не вмещает в себе многого. Женщина плохо понимает эту способность мужчины вмещать в себе полноту бытия. Мужчина не склонен отдаваться исключительно и безраздельно радости любви или страсти, у него всегда есть еще его творчество, его дело, вся полнота его сил. Женщина отдается исключительно и безраздельно радости любви или страданию от несчастья, она растворяется в этом одном» [1, с. 212 – 213].

Восприятие женщины как носительницы «космической, мировой половой стихии», у которой «нет ничего не сексуального, она сексуальна и своей силе и в своей слабости, сексуальна даже в слабости сексуального стремления» [1, с. 189] – во многом объясняет стремление женщины к «свободе соединения с мужчиной», в котором для женщины заключается высшая онтологическая цель и смысл ее бытия.

Противостояние между мужчиной и женщиной как двумя взаимоисключающими онтологическими началами правомерно расценивать в качестве имманентного свойства бытия, его неотъемлемой атрибутивной характеристики. В реалиях конкретно-исторической практики разрешение конфликтного противоборства между полами, снятие социального напряжения в системе взаимоотношений между ними, исторически приобретало разнообразные формы. Одной из них стала эмансипация.

Следуя логике классической диалектической методологии, можно предположить, что в рамках феноменологического подхода социальное раскрепощение женщины явно недостаточно ограничивать рассмотрением в качестве значительного, масштабного культурно-исторического явления. В целях раскрытия природы и постижения сущности феномена эмансипации его необходимо исследовать как явление *онтологического порядка*, уходящее в своих истоках в глубинные «пласты» бытия. Более того, рассмотрение эмансипации в онтологическом разрезе представляется одним из продуктивных и перспективных направлений исследования, поскольку, с одной стороны, позволит значительно расширить спектр причин, обуславливающих кардинальное изменение баланса гендерных сил в ситуации постмодерна, а с другой, даст возможность выявить наибо-

лее существенные следствия бурно развернувшихся в последнее время процессов феминизации современной культуры, определить тенденции и перспективы дальнейшего развития гендерных отношений, спрогнозировать их будущность.

Острота противоречий в системе современных гендерных отношений в первую очередь заключается в том, что эмансипация, избавляя женщину от социальной зависимости и преодолевая ее подчиненно-зависимое от мужчины положение, вместе с тем лишает женщину *женственности* в социокультурном измерении, отчуждает ее от самое себя, т.е. освобождает от истинно женской бытийственности. Современная культура, создавая наиболее благоприятные условия для самореализации женщины, объективно ставит ее перед трагическим онтологическим выбором: «Быть или не быть». Известный тезис лидера интеллектуального феминизма Симоны де Бовуар «женщиной не рождаются, женщиной становятся» в ситуации постмодерна приобретает более глубокий онтологический смысл.

Имеются весомые основания, чтобы предположить, что при всех позитивных сдвигах, которые происходят по мере разрушения приоритетного положения мужчины в бинарной оппозиции полов, сложившегося в условиях общества патриархального типа, усиление лидерства феминного фактора может иметь для дальнейшего развития культуры непредсказуемые, по существу трагические последствия. Происходящие под влиянием эмансипации процессы гендерной конвергенции и радикальная пермутация гендерного «текста» культуры, в результате которых полоролевые, гендерные различия между «мужчиной» и «женщиной» все более становятся эфемерными и превращаются по большому счету в фикцию, можно расценивать в качестве важнейших симптомов, набирающих силу деструктивных тенденций, предопределяющих крушение основ культуры, перерождение ее в совершенно новое в гендерном отношении состояние. Доминацию феминного фактора можно рассматривать как своеобразный «закат», «смерть», «крах» *Культуры*, ее заключительный аккорд, преддверье того состояния, которое О. Шпенглер обозначил как «цивилизацию». Парадоксальность ситуации заключается в том, что, если на заре истории женская природно-родовая стихия выступила своеобразным «первотолчком» зарождения культуры, а в последующем вдохновляла и побуждала «мужчину» к творению и созиданию культуры, то в ситуации по-

стмодерна феминный фактор стал оказывать сильнейшее воздействие на разрушение и самоуничтожение культуры.

У столь неутешительного, пессимистического по сути прогноза относительно будущности культуры, помимо конкретно-исторических предпосылок, имеются основания сугубо онтологического характера. С точки зрения диалектической методологии в онтологическом смысле исторического реванша «за поражение в прошлом» в противостоянии между «мужчиной» и «женщиной» ожидать не приходится. Доминанция феминности в пространствах современной культуры – это иллюзия победы, поскольку в ходе эмансипации возобладала тенденция приоритета «женщины» над «мужчиной», но отнюдь не онтологическая доминанция *женского начала* над *мужским*. Несмотря на то, что вследствие эмансипации социально освобожденная и во всех отношениях полностью раскрепощенная «женщина» все активнее присваивает и персонифицирует маскулинные полоролевые характеристики, тем не менее «женщина» не становится (да, видимо, по ряду важных объективных причин и не может стать) продуцирующей, созидательной силой. Онтологически «женщина» не превращается в равного с «мужчиной», равноценного с ним, субъекта творческой исторической деятельности, опредмеченной формой которой культура в целом и является. Напротив, в силу ряда существенных характеристик, феминность выступает деструктивным фактором, который инициирует онтологическое завершение культуры, ее уход в историческое Небытие, осуществляя поэтапный демонтаж ее основных институтов и базовых ценностей.

Наглядной иллюстрацией деструктивного характера доминирования феминного фактора являются качественные изменения, произошедшие в иерархии ценностных установок эмансипированной женщины, в жизненной программе которой брак, семья и материнство на сегодняшний день занимают далеко не лидирующие, первостепенные позиции, что может иметь для дальнейшего развития культуры поистине катастрофические последствия. Смещение мотивации у подавляющего большинства современных женщин на самореализацию в профессиональной сфере и карьерный рост, отсутствие интереса и эмоционально-психологической потребности к самоутверждению в семейно-брачных отношениях неизбежно привели к девальвации ряда базовых культурных ценностей – в первую очередь, материнства. Обозначилась тревожная тенденция укоренения установки на сознательный отказ от рождения детей у определенной

части, успешных в профессиональном отношении женщин, так называемые Children-free, т.е. «свободные от детей». Исследователей настораживает и в определенном отношении удивляет тот факт, что значительная часть молодых женщин активного детородного возраста совершенно равнодушна к радости материнства, о чем свидетельствует резкое снижение уровня рождаемости. При этом специалисты констатируют, что одним из превалирующих факторов, сдерживающих реализацию так называемого «инстинкта материнства» является не столько профессиональная занятость женщины или причины материально-экономического, социально-бытового порядка, сколько полное отсутствие эмоционально-психологической потребности в рождении и заботе о детях.

Масштабы, которые принимает явление равнодушно-прохладного отношения к материнству на современном этапе и многочисленные эпизоды из глубокого исторического прошлого, к примеру, широкая практика инфантицида, заставляют серьезно усомниться в бесспорности глубоко укоренившегося мнения об универсальности природно-инстинктивных оснований материнских чувств. Драматизм ситуации в том и состоит, что культура, достигнув определенной зрелости, заложила в свой фундамент ценности материнства, но, по мере выхода на вираж постмодернистского фазиса, по разным направлениям, массивно, сама же их и разрушает. В этой связи можно предположить, что находящаяся в глубоком духовном кризисе культура постмодерна, значительно осложняет ситуацию еще и тем, что медленно, но верно атрофирует материнство в качестве уникального социокультурного феномена. С сожалением можно отметить, что, вследствие эмансипации, в облике современной женщины вместе с «Вечно-Женственным» постепенно исчезает и образ Матери. Очевидно, прав был Н.А. Бердяев, когда, предвидя, какими трагическими последствиями для культуры обернется высвобождение разбушевавшейся стихии женского пола, писал: «Для грядущей мировой эпохи и для новой мировой жизни женственность утверждается в аспекте девственности, а не материнства. Весь мировой кризис заостряется в роковой гибели материнства, а тем самым и матери. Наступает футуристически-технический конец религии рода, религии материнства и матери, и нет сил охранить и предотвратить от гибели родовую, материнскую, материальную органическую жизнь. От матери останется лишь преобразенная чувственность и вечная форма просветленной

телесности, свободной от всякой тяжести и органически-родовой необходимости» [1, с. 200].

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества / Н.А. Бердяев // Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. Сер. Русские философы XX века. – М.: Искусство, 1994. – Т.1. – 542 с.

Текстуальная форма мышления

К.Н. Гедзь

Мышление следовало бы рассматривать как осмысление бытия посредством синтеза способностей воображения и речи на основании определенных правил осуществления данного типа деятельности.

Э. Ильенков в статьях «Соображения по вопросу об отношении мышления и языка (речи)» и «Диалектика и герменевтика» последовательно проводит идею примата логики над речью в мыслительной деятельности. Однако, прежде всего, он имеет в виду логику не формальную, а диалектическую. Суть последней состоит в последовательном применении метода дихотомии: деления бытия на противоположные категории, которые в ходе мыслительного процесса все более и более конкретизируются. Прежде всего, стоит обратить внимание на понятие «категории», которое с легкостью характеризуется Э. Ильенковым (и многими другими, особенно логиками) как логическое, но ни в коем случае не речевое.

Забывая о речевой форме мышления, марксисты нарушают основополагающий принцип К. Маркса: исследовать действительность, исходя из деятельности. Заметим, что этот принцип лежит в основании структурно-функционального подхода вообще. Вместо того чтобы задаться вопросом о том, что представляет собой акт мышления, взятый в его действительности, рассмотреть его как процесс, Э. Ильенков склоняется к логоцентристскому подходу. Вместо того чтобы пойти феноменологическим путем, путем саморефлексии, который представляется нам единственно адекватным способом «мышления о мышлении», Ильенков сохраняет верность известным положениям Гегеля. То есть тем положениям, к которым «пришел» Гегель, когда он рефлексировал собственное мышление.

Понятие идеального как формы представленности всеобщей природы одного материального тела в другом материальном теле требует уточнения. Феномены, составляющие содержание понятия идеального – это понятия и образы в широком смысле. Особое внимание марксистская философия уделяет именно образам, или схемам деятельности, поскольку ценности, нормы, установки и т.п. осуществляются именно посредством этих схем. Таков традиционный взгляд на идеальное.

Но призвание философии – двигаться все дальше и дальше по пути конкретизации бытия настолько, насколько это возможно. На современном этапе достижимо прояснение понятия идеального с учетом открытий в рамках философских направлений, ориентированных на проблемы языка и речи. Что представляет собой, например, понятие в действительном процессе мышления? Мы рассматриваем *понятие как систему высказываний, осуществленных по определенным правилам*. На языке традиционной логики можно было бы говорить о системе суждений, но понятие суждения как раз и приводит к сужению интересующего нас феномена, заводя философию в логоцентристскую парадигму. Разумеется, логика (во всяком случае, формальная) имманентна научному мышлению, но *ее отношение к мышлению мы рассматриваем как отношение правил деятельности к собственно деятельности*.

Причем нужно иметь в виду, что понятия существуют не только в рамках научного познания. Научным же понятие становится при условии, что высказывания осуществляются по определенным специфическим правилам научного *жанра*. Эти правила, разумеется, включают и законы логики, но также и законы языка, и речи...

С точки зрения структуралистского подхода понятие представляет собой означаемое. То есть все то, что открывается (и может открыться) при осмыслении бытия посредством определенных означающих. Пожалуй, после Соссюра ничего более конкретного на этот счет сказано не было. Точнее эта идея и обозначает в истории философии пункт расхождения путей структурализма и рационализма. Структуралисты занялись изучением мира означающих, не обращая внимания на означаемые, критикуя рационалистов за «метафизичность». Рационалисты остались со своими понятиями, объявляя структуралистов, например, классом людей, занятых исключительно речевой деятельностью, а потому классом ограниченным. Причем, как всегда, верны одновре-

менно обе указанные противоположные позиции. Но истинна – позиция автора, который эти противоположности схватил.

Э. Ильенков же, на наш взгляд, отрицая речевой характер мышления, гипостазирует научную истину и мышление, ошибочно смешивая бытие (логику деятельности) и мышление (логику мышления). Мы полагаем, что существует фундаментальный разрыв между речевой деятельностью и деятельностью, так скажем, мануальной.

Утверждая укорененность логики научного мышления в системе деятельности, Э. Ильенков занимает гегельянскую позицию, видя научные суждения вписанными в саму действительность. Данная позиция, по нашему мнению, представляет собой акт натурализации: категории логики, как и сама логика, выдаются за природные образования. Конечно, природа для марксиста Э. Ильенкова – это общественный труд, а не физиология или физика, но это не повод для смешения мышления и бытия. В статье «Соображения по вопросу об отношении мышления и языка (речи)» читаем: «сенсомоторные схемы, как их именует Пиаже, или «глубинные структуры», как их предпочитают называть лингвисты, и есть то самое, что философия издавна титулует логическими формами, или формами «мышления как такового» [2, с. 94].

Однако конкретное мышление конкретной личности не тождественно мышлению вообще.

Логические категории фило- и онтогенетически несомненно *происходят* из схем, образующихся в ходе физической деятельности, то есть из структуризации реальности, которая имеет место в любой деятельности, просто потому, что позволяет последнюю успешнее осуществлять. Здесь в примитивном виде обнаруживается один из аспектов родового характера человеческой деятельности. То, что сходно по своему характеру или значению, воспринимается человеком как тождественное. В этом акте абстрагирования от действительной сложности бытия безусловно обнаруживаются возможные основания мышления, но мышления как такового на этом уровне нет. Нет хотя бы потому, что для физического труда достаточно использования визуальной структуризации. Схемы физической деятельности имеют эстетическо-моторный, или эстетическо-телесный характер, а схемы умственной деятельности – эстетическо-речевой. Очевидно, что схемы эти разнородны.

Процитированное высказывание Э.В. Ильенкова отчасти верно, любая деятельность имеет свою логику в смысле имманентных правил собственного осуществления, но научными эти правила назвать

нельзя. Что в то же время вовсе не означает, что физическая деятельность не может быть приведена в соответствие с научной логикой или частично быть познанной при помощи последней. Но это разные уровни бытия, существующие по разным «правилам» («логикам»), которые в науке называются закономерностями.

Именно поэтому деятельностный подход в педагогике при всех его положительных и даже незаменимых сторонах не может стать всеобщим лекарством от «глупости». Подобно тому, как Э. Ильенков критикует включение И. Сталиным программ по формальной логике в школьные курсы [3, с. 6-7], можно постулировать бессмысленность одного лишь трудового подхода к развитию мышления. Каждый интеллектual может на собственном опыте убедиться, что логичнее всего человек рассуждает после глубоко проникновения в речевой текст, а не после вскапывания огорода. Однако заметим, рассуждает еще лучше, если вскапывает огород в перерывах систематической глубокой работы с текстами.

Вернемся к речевому характеру мышления. Существует множество жанров общения, различающихся в зависимости от предмета, по поводу которого общение ведется. Эти жанры предполагают особые правила конструирования высказываний и особые правила сообщения их адресату. Так мы выделяем науку, искусство, бытовое общение, общение по поводу управления чем-либо. Продуктом каждого из этих общений, а в то же время и их средством является *текст*. В рамках научного жанра не понятие создается мышлением, но научный текст, включающий научные понятия. Понятие представляет собой лишь момент текстуального мышления. Если быть еще более точным, то следует говорить о логико-текстуальном мышлении посредством понятий. Но вне специфических речевых связей, ничто *понято* быть не может. Если бы дело обстояло иначе, то наука с удовольствием отказалась бы от языка с его полисемантичностью. Но даже современная физика, кажется, отчаявшаяся понимать (в гуманитарном смысле) и взявшая за правило осуществлять расчеты, пользуется языком формул и речевыми способами их интерпретации, потому что иных способов выражения рационального смысла, кроме как речевых, в арсенале человека не имеется.

Мы уже отмечали, что мышление представляет собой совокупность процессов воображения, речи и логики. Здесь роль субъекта мысли сводится к согласованию этих разнородных процессов и выведению их к тем смысловым полям, которые интересуют именно его.

Эти способности характеризуются известным автоматизмом, субъект путем присвоения отчужденных способностей движется навстречу проблемам с целью их решения. К проблемам не столько своим или общественным, сколько к бытийственным, то есть к тем и другим одновременно, даже если ни субъект, ни общество их не замечают.

В мыслительном акте мы имеем дело со следующими компонентами-посредниками:

- определенное означающее, фиксирующее данную категорию в определенном социально-культурном дискурсе;
- образ предмета, выступающего в качестве конкретного репрезентанта рода вещей, относящихся к данной категории, а также образы, ассоциирующиеся с указанным;
- разнообразные схемы, правила осуществления этого типа деятельности.

Соответственно мы выделяем в мышлении уровень абстрактно-означающий, конкретно-эстетический и схематический.

Отсюда видно, что каждое средство мыслительного акта – это единство абстракций и конкретных образов. Причем мы указали только на те феномены, которые относятся собственно к мыслительной категории или понятию. Наряду с ними мы имеем дело с огромным количеством иррациональных «вставок», как на уровне означающих в речи, так и на уровне воображения, возникающих в сознании вне зависимости от нашей воли. Однако эти «вставки» детерминируют в той или иной степени ход мышления. Для субъекта мысли вопрос заключается в том, допустить ли эти бессознательные феномены в процесс мышления или усилить функцию вытеснения.

Само же мышление, его цель заключается в акте понимания. В акте, текстуальном по характеру и неразрывно связанным с устойчивыми означающими и эстетическими рядами, образованными текстом.

Существует два способа самоопределения общества: духовное и материальное, которые мы рассматриваем соответственно как текстуальное и физическое. Причем, как духовное производство невозможно без производства материального, так и человечность как всеобщая мера общественного бытия невозможна вне текстуального творчества каждого человека. Текст – это тело культуры.

Литература

1. Ильенков Э.В. Диалектика и герменевтика / Э.В. Ильенков // «Современные зарубежные концепции диалектики. Критические очерки». – М.: Наука, 1987. – С. 133 – 163.
2. Ильенков Э.В. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка (речи) / Э.В. Ильенков // «Вопросы философии», 1977. – №6. – С. 92 – 96.
3. Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить / Э.В. Ильенков. – М.: МПСИ, МОДЭК, 2009. – 2-е изд. – С. 6 – 55.

Философская беседа как духовное упражнение (заметки)

Г.В. Мелихов

*М.Б. Садыкову с благодарностью
за возможность оставаться самим собой*

Философия издавна существовала в двух формах: устной и письменной речи. В свою очередь, устная философская речь традиционно распадалась на монолог и диалог: философ излагал некое содержание и участвовал в его публичном обсуждении. Своеобразие настоящего времени состоит в том, что письменные формы репрезентации философствования возобладали над устными, а монолог над диалогом. Свидетельств тому достаточно: это и ориентация философского творчества на просчитываемый (руководством) результат (баллы, рейтинги: нет статьи – нет философии), и дистанционные формы обучения, при всех их достоинствах исключают непредсказуемость живого контакта лектора с аудиторией, и всевозможные презентации, облегчающие понимание материала слушателям, но сужающие порог их восприятия (в философии не все можно и нужно визуализировать и схематизировать). Философская беседа – бескорыстное искание истины в кругу преданных поклонников мудрости (а не единомышленников) – практически не находит себе места в академическом сообществе. С горечью приходится констатировать: искреннее и заинтересованное обсуждение философских проблем чаще встречается за пределами университетских стен. Но, слава Богу, еще находятся отзывчивые студенты...

Правда, в студенческой аудитории философа подстерегает другая опасность: молодые люди, не обремененные изощренными концепциями, с большей готовностью и благодарностью воспринимают чужие философские размышления. Здесь легче приобрести «заслу-

женный» вес и прослыть «настоящим философом». Поэтому, хотя бы иногда, одному философу в качестве лекарства от «вспучивания» требуется другой зрелый философ, ироничный, насмешливый, но все же ценящий занятия философией больше, чем собственную самость (и потому уважающий право другого мыслить иначе). Что представляет собой в таком случае философская беседа?

* * *

Возможны две стратегии ведения философской беседы: назовем их стратегиями *влияния* и *сотрудничества*. Стратегия влияния имеет своим основанием риторическую традицию. Философская беседа реализуется здесь в форме спора или дискуссии, а философы воспринимают себя как *противники*. Задача: захватить власть над мыслью противника. Любые средства для достижения этой задачи хороши. Важно уметь произвести впечатление, выстроить заметный фасад, привести убедительные аргументы, постепенно или разом склонив оппонента в свою сторону. Философское содержание в стратегии влияния подчиняется внешней для философии задаче – обретению и удержанию власти над другим человеком (в соответствии с той или иной целью). Структура философской беседы, реализующейся как спор или дискуссия сторон, имеет форму поведения обвинения и защиты в зале суда – это состязание в надежде любыми средствами склонить суд в свою сторону.

Стратегия сотрудничества имеет своим истоком сократическую, собственно философскую, традицию. Философская беседа не ограничена здесь техниками оказания влияния и создания нужного впечатления, она опирается на философскую мысль, облаченную в речь, которую древние греки называли «паррезия» (*parrhesia*). Философы воспринимают себя, беседуя на философские темы в стратегии сотрудничества, не как дискутирующие или спорящие противники, а как *собеседники*. Они вместе ищут освобождения, потому что осознают: все мы находимся в одной «тюрьме», но в разных «камерах» – каждый в своей концепции. Но прежде чем совершить «побег» (вместе с хорошим собеседником), нужно изрядно потрудиться, подготавливая задуманное. Философская беседа – это и «место», где может случиться «побег», и «место», где его подготавливают. Поскольку «побег» (узнание себя, понимание) – то, что происходит одномоментно, приходится все время говорить о подготовке побега. Когда же побег совершен, необходимость в разговоре отпадает (до следующего «вспучивания»). Можно сказать и так:

философская беседа заканчивается, когда хотя бы одному из беседующих удастся совершить побег за пределы собственной концепции. Когда же философская беседа продолжается, значит, идет подготовка... Другими словами: философская беседа – *духовное упражнение*, подготовка побега за пределы собственной концепции, самой важной на данный момент, любимой идеи.

* * *

Мыслители – невольники своих концепций. *Любая* философская концепция в какой-то момент начинает функционировать в качестве *детектора ошибок*, который указывает: это нужно воспринимать так, а это – иначе; это следует считать правильным направлением мысли, а это – нет. Философ приобретает *убеждения*. Теперь он не только воспринимает, но и корректирует воспринимаемое. Убеждения и есть детектор ошибок. Все, что не укладывается в наши убеждения, невольно игнорируется или сознательно признается ошибочным. Сказанное не означает, что философ не должен иметь убеждения. Крайне желательно, чтобы он умел *контролировать* свои убеждения. Иногда правильность решения, эффективность общения и достоверность наблюдения зависят от нашей способности заглянуть за пределы *своей* концепции. Философия – это *не только* убеждения, совокупность приведенных к единству или разрозненных идей, но и опыт рефлексии, который позволяет дистанцироваться от любых идей. Понять, «как все это работает в нас», пожалуй, приемлемая форма контроля.

* * *

М. Фуко делает различие между философией (в его понимании), обсуждающей условия и пределы познания истины субъектом, и духовностью – теми поисками, практикой и опытом, «посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине» [1, с. 27]. Всегда считалось, что истина не дается человеку одним актом познания. Она достигается ценой преобразования всего субъекта, ценой его способности стать отличным от самого себя, отличным от той формы жизни, в которой он пребывает на данный момент.

Сегодня имеет хождение и другая точка зрения: философия не нуждается в духовности. Истина постигается с помощью одних познавательных актов, не затрагивающих образ жизни философа. Почему бы не допустить и такую возможность? Истина не подчиняется человеческой воле. Иной раз она взрывается в теле заурядного человека,

ее не ждавшего (случай Адама Фальтера [2]), и обходит стороной тех, кто жизнь положил на разыскания оснований всего. Пусть истина и не требует всецелой трансформации и нуждается в одном уме, но ведь и в этом случае философ имеет свои *убеждения*. Убеждения – идеи, принявшие форму принципов (теоретических или практических), которыми мы руководствуемся в той или иной области. Любые принципы выполняют функцию детектора ошибок, ограничивающего наше восприятие¹. Значит и здесь – в сфере познания – актуальной является задача *контроля* (эпистемологических или методологических) убеждений. Кому-то для постижения истины нужно изменить образ жизни, а кому-то – образ мысли. Но стремимся ли мы к трансформации всей жизни или к преобразованию ума (тренируя его исполнением правил некоего метода²), и в том и в другом случае нам не обойтись без упражнений в рефлексии, устанавливающих дистанцию.

* * *

Нельзя контролировать убеждения средствами самих убеждений. Средствами самих убеждений еще сильнее укореняешься в своих убеждениях, вовлекая в орбиту интерпретации все новые и новые *объекты*. Надобно отойти в сторону. Истина – не убеждение. Она не создается нами, а вот убеждения – явный «продукт» человека. Истина – тот «дух», которым все «дышит» и который всегда есть. Человек не в силах *обладать* истиной, но он может жить *волей к истине*. «Отойти в сторону от убеждений» – означает ощутить недостаток жизни в том, что мы делаем (неживое все это!), и вспомнить о том, что желанно нам более всего.

Убеждения – мировоззренческий детектор ошибок: у нас на все вопросы заранее подготовлен ответ. Нужно вовремя извлечь его из хранилища знаний, то есть из того, о чем мы подумали *раньше*. Идеи могут быть верными, а принципы правильными. Но какой от них

¹ Из чего не следует, что беспринципность – лучший образ жизни. Все принципы выступают в качестве детектора ошибок, но не всегда это плохо. Нравственный детектор ошибок крайне необходим: он позволяет избежать многих глупостей и прожить жизнь с чистой совестью. А вот философский метод в качестве детектора ошибок не только помогает, но и мешает: он заранее решает, куда нам должно идти. Истина неподвластна человеческой воле.

² Метод, таким образом, не путь к истине, а всего лишь упражнение ума, изменение направления мысли.

толк, если человек лишен воли к истине; если его убеждения заменяют ему мышление?

Практика осознания (рефлексия) поддерживает огонь в стремлении к истине, пробуждает мышление. Дистанцироваться от своих убеждений можно осознавая не убеждения, а то, что лежит в их основе – волю к истине. Можно ли мыслить, не имея стремления к истине? В чем природа этого стремления? Кто есть Я, имеющий волю, и может ли Я желать? Философия – это не столько убеждения, сколько одна из форм *духовности* (в том значении, которое придавал этому термину М. Фуко) – практика рефлексивного осмысления, что, в частности, позволяет дистанцироваться и от всего того, что стало убеждением¹.

Тем не менее термин *духовное упражнение* (используемый французским исследователем античной философии П. Адо) предпочтительнее как более точный. Хотя по своему значению он практически тождественен понятию *духовности*². Духовное упражнение, конечно, это и поиск и опыт, но прежде всего – намеренная *практика самотрансформации*, что и подчеркивается словом *упражнение*.

* * *

О какой трансформации идет речь, если мы ничем другим не собираемся заниматься, кроме осознания? В фильме А. Хичкока *Vertigo* («Головокружение») полицейский Джон Скотти Фергюсон (для своих просто Скотти) вынужден уйти в отставку: преследуя преступника, он чудом остался жив, но заработал невроз – страх высоты. Школьный приятель Фергюсона Гейвин Элстер просит об одолжении: в частном порядке проследить за его женой, которая одержима загадочной манией. После недолгого колебания Скотти принимает предложение... Превосходный фильм А. Хичкока обладает множеством достоинств. Одно из них: А. Хичкок показывает человека, который находится в плену у своего невротического состояния. Это состояние придает *свой* смысл всем его действиям, эмоциям, мыслям и работает как фактор искажения восприятия реальности. Главному герою кажется, что он действует осмысленно и рационально. Он знает свое дело и уверенно ведет его. Скотти думает, что спасает, делает благо,

¹ Следовательно, к философии причастны люди, способные иметь и имеющие *свои* убеждения.

² «Лично я, – говорит П. Адо, – определил бы духовное упражнение как волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию» [3, с. 140].

любит, он полагает, что совершает нужные поступки, адекватно реагирует, но в действительности Джон Скотти Фергюсон, бывший сыщик, утратил чувство равновесия. Все его восприятие происходящего – наваждение, вызванное головокружением: и любовь – не любовь, и дружба – не дружба. Все оказалось не тем.

Как выскочить за пределы паттерна, в котором ты увяз с головой и который навязывает тебе свой образ реальности? Скотти знает, что болен, но он не осознает, что уже не тот, каким был раньше. Он поневоле стал другим. Изменилось и его восприятие. В нем образовалась инстанция (невроз), которая действует помимо воли, но от его имени. Возможности рефлексии заблокированы. У нее есть пороги, за которые она переступить не может. Нужна трансформация – еще один серьезный шок. Все события фильма (и наваждение, и попытка понять происходящее) – курс шоковой терапии для главного героя. Выскочить за пределы навязанного нам паттерна можно, но для этого необходимо пройти свой *путь*. Разумеется, это путь испытаний.

Осознание исцеляет, но это осознание не одномоментный акт (хотя никто не будет отрицать возможность результирующего инсайта-понимания). Осознание – путь, в котором сопряжены во времени события и поиск их смысла. Понимание каких-то вещей порою растягивается на годы. В таком случае, осознание – работа самоосмысления, которая не может не оказывать воздействия: мы с ее помощью модифицируем привычные схемы наших действий.

Изменить образ жизни нельзя без понимания себя и воли к истине. Скотти *хотел* понять смысл тех событий, в которые он был вовлечен.

* * *

Но чаще мы упускаем шанс разобраться с тем, что происходит. Л. Толстой *знал* смысл *встречи* Анны Карениной и Вронского, но его *не хотела* знать Анна, хотя смысл этот, освятивший ее будущее, явился ей со всей очевидностью в самом начале отношений с Вронским. В полубредовом состоянии, предшествующем ночному признанию, Анна почувствовала угрозу своему существованию. «В груди давит дыхание... И что я тут? Я сама или другая?.. Что-то страшно закрипело и застучало, как будто раздирали кого-то... Но ей было не страшно, а весело» [4, с. 115]. А еще это чувство недовольства собой, ее преследующее, похожее на состояние притворства, которое Анна испытывала в отношениях своих с мужем. Смысл связи с Вронским был открыт Анне, но она уклонилась от его осознания, потому что ей,

во что бы это ни стало, надо было уйти от прежней жизни, тяготившей ее своей искусственностью. Никакая шоковая терапия не нужна была Анне. Достаточно было вдуматься в то, что есть – в свои ощущения и чувства. И одно это многое могло бы изменить. Но, увы, нельзя ничего обрести убегая.

* * *

Термин *упражнение* указывает на желание овладеть чем-то ценной многократного повторения надлежащих действий (тренировка). Философская беседа является духовным упражнением, когда рассматривается в качестве тренинга самоосмысления во взаимодействии с другим. Собеседники понимают, что находятся в плену, что их воля к истине ослабла: нужна встряска – трансформирующий сдвиг восприятия. Нельзя предугадать сдвиг, но можно тренироваться, удерживая силу намерения на должном уровне. Собеседники в философской беседе попеременно выступают в ролях *тренера* и *ученика*, создавая друг для друга ситуации, требующие осмысления и инициирующие сдвиг восприятия. Философская беседа – тренинг трансформирующего самосознания, в ходе которого человек может пройти путь и даже (если повезет) завершить его пониманием.

* * *

Философская беседа выполняет разные функции. Достойный собеседник может открывать новые знания или вдохновлять на их поиск – все это, безусловно, имеет значение. Еще большей ценностью обладает беседа, в ходе которой мы понимаем, что наши убеждения – уловка, позволяющая избежать необходимости думать. Но нельзя отрицать и возможность беседы, которая позволяет сделать следующий шаг – открыть путь за пределы функционирующего детектора ошибок. Философская беседа *может* изменять наше сознание (а вместе с ним и жизнь). Трансформация – это не только приобретение того, чем не обладал, но и освобождение от того, что имел – избавление от экранов, заслоняющих восприятие смысла, который всегда с нами.

* * *

Основные задачи философской беседы: смещение перспективы, открытие возможности увидеть имеющееся в новом свете, дистанцирование от собственных убеждений, пробуждение воли к истине.

Философская беседа как духовное упражнение не ставит цель покорить собеседника своей воле или наставить в чем-то, это обмен высказываниями, идеями, которые углубляют разрыв между тобой и

твоей концепцией. Собеседники в философской беседе сотрудничают, они работают друг на друга, пребывая в работе рефлексивного осмысления (осознания).

* * *

Важнейшими условиями ведения философской беседы как подготовки к побегу являются: воля к определенному действию (сотрудничеству), воля к определенному образу мысли (пониманию философии как философствования, а не как убеждения или мировоззрения) и воля к необходимости говорить особым образом (паррезия как форма философской речи). К сказанному выше (о первых двух условиях) остается добавить следующее. Сотрудничество состоит не только в желании и умении вести дела сообща (что, конечно, важно), но и в определенном направлении мыслей, которое можно выразить формулой: «другой имеет право на ошибку». Философия как практика рефлексивного осмысления учит терпимости. В ее свете свои собственные убеждения столь же относительны, как и чужие. Эта кажущаяся слабость – одно из оснований сотрудничества.

* * *

Несколько слов о паррезии – той форме речи, в которой может протекать философская беседа, делающая возможным побег. Прокомментируем несколько ее характеристик, которые предлагает для осмысления М. Фуко. Прежде всего он отмечает, что паррезия относится и «к моральной стороне дела, к этосу (ethos), и к технической процедуре, к *techne*...» [1, с. 402]. В философской беседе участвуют люди, недовольные тем, чем они располагают на данный момент, имеющие желание идти дальше, понимающие, что убеждения состоят на службе эго. Разоблачение притязаний эго на власть в душе человека – суть нравственного самосознания. Совершить побег из плена собственных убеждений вряд ли возможно на территории эго. Задача беседующих – помочь друг другу покинуть владения эго.

М. Фуко утверждает, что *паррезия* этимологически означает «говорение всего» [1, с. 403]. В философской беседе как духовном упражнении собеседники говорят все то, что они хотят сказать, у них нет цели оказывать влияние на собеседника, его воспитывать или переубедить. Они говорят то, что думают в данный момент и в той форме, в которой они желают это делать. Искренняя речь, конечно же, оказывает влияние на другого человека, но мотивы беседующих чисты и благородны, собеседники не должны быть заинтересованы в собственном благосос-

тоянии. «Великодушное отношение к другому составляет самую сердцевину морального обязательства *parrhesia*» [1, с. 417].

Другая важная особенность паррезии состоит в том, что в ней, как в речи искренней и свободной, полнее присутствует философ, а это значит, что в этой речи обнаруживается не только его образ мысли, но и его этос. В паррезии субъект высказывания тождествен субъекту поведения. И это, как правило, производит впечатление.

Наконец, паррезия свободна от риторических приемов и украшений, она слагается здесь и сейчас в момент беседы, цепко держась за тот смысл, который имелся в виду только что твоим собеседником.

* * *

Философская беседа (при удачном стечении обстоятельств) позволяет «войти» в «поток смыслов», который воздействует на философов помимо их воли. Приходят идеи, которых не ждали. Происходит понимание. Наблюдение «потока смыслов» (в момент беседы или спустя некоторое время после нее) – еще одна форма контроля убеждений. В ходе этого наблюдения *наши* убеждения рассеиваются – они, оказывается, никому не нужны. Их никто не обосновывает и не опровергает. Открывается иная перспектива. Дышать становится значительно легче.

* * *

И. Кант понимал просвещение как духовную зрелость человека. Взрослость не определяется количеством знаний или умением оперировать ими. Для того, чтобы быть взрослым, недостаточно иметь убеждения. Сколько глупостей совершается «по убеждению»! Просвещение – не некое содержание, которое можно обрести. Просвещение – это свободное мышление, которое по определению есть «мышление иначе». Важно не только иметь убеждения, но и стремиться к истине. Даже самые правильные убеждения всего лишь идеи, указывающие на истину, но ею не являющиеся. Убеждения имеют свойство костенеть. Вместе с ними костенеет и их обладатель. Взрослость – это адекватность. Взрослость – состояние бодрствующего или живого осознания (пребывающего в «потоке смыслов»), бесконечная работа самосознания, потому что мы всегда в плену у чего-нибудь. А раз так, просвещение – это то, в чем мы должны неустанно упражняться, беседуя на философские темы.

Литература

1. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1981 – 1982 учебном году / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
2. Набоков В. *Ultima Thule* / В. Набоков // Собрание сочинений в 4-х томах. – М.: Правда, 1990. – Т. 4. – С. 438 – 462.
3. Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / П. Адо. – М., СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
4. Толстой Л.Н. Анна Каренина / Л.Н. Толстой // Собрание сочинений в 12 т. – М.: Правда, 1987. – Т.7. – 496 с.

К проблеме интерпретации символов

Е.Л. Яковлева

Уже несколько поколений философов постулируют идеи кризиса сознания и утраты человеком способности суждения. Современная культура, особенно сфера СМИ, навязывает определенные истины и ценности, принуждая человека жить по заданным стандартам, не прибегая к критичности мышления и собственному мнению. В результате этого сложилась негативная ситуация, в рамках которой мы можем наблюдать дискредитацию индивидуального мышления, презрение к мысли и мыслящему субъекту. Поэтому сегодня особенно актуальным становится процесс возрождения человека разумного, мыслящего и думающего. Одним из способов подобного возрождения является восстановление рефлексивного отношения к бытию и умения задуматься над сложившейся ситуацией или ее текстом, интерпретируя символы.

Обращение к интерпретации неслучайно: именно она трактуется как осознание сознания или своеобразная «мысль о мысли», «процесс постоянного возрождения мысли в ее проблематичности» [1, с. 144]. В жизни человека интерпретация выступает в роли показателя активно-рефлексивного присутствия в бытии, рождая ситуацию со-бытия, способа творческого создания самого себя, проявления личностной позиции и оправдания опыта. Каждый эпизод жизни обладает собственным значением и смыслом, а сам человек являет стремление понять и истолковать окружающий мир, что способствует снятию проблемы отчужденности человека и мира. В процессе интерпретации на человека нисходит озарение: говоря словами А.Ф. Лосева, «вспышка

мысли на темном фоне абсолютной самости» [2, с. 519]. Вследствие этого, происходит познание и понимание не только окружающего мира, его феноменов, ситуаций, людей, но и понимание человеком самого себя, открытие личностного мира «в-себе», что преобразует интерпретатора, самопревышает его. Таким образом, можно утверждать, что в процессе постижения бытия человек находит не только его смыслы, но и обретает *себя*, изменяясь и преобразаясь.

Интерпретация в современности становится одной из центральных проблем философии науки и эпистемологии, о чем говорит большое количество исследовательской литературы по проблеме. Так, Л.А. Микешина пишет: «В философии мы имеем дело с двумя главными объектами интерпретации – «вещами» (реальные события, объекты природы и человеческой деятельности) и текстами. Интерпретативное философское знание о «вещах» – «первичная» интерпретация, сродни эмпирическому научному знанию, поскольку предлагает толкование конкретных данных и понятий, т.е. осуществляет «работу» в слое фактического знания, делает его доступным пониманию. «Данные» становятся «фактами» лишь вследствие интерпретации. Однако близость к фактам вовсе не может гарантировать обоснованность, достоверность самой интерпретации» [3, с. 7 – 8].

Последнее замечание Л.А. Микешиной объясняется тем, что процесс интерпретации является сложным и здесь необходимо учитывать множество факторов: культурно-историческую среду; реальные отношения и обстоятельства; чувства и представления автора, связанные с содержанием текста; интеллектуальный «горизонт» интерпретатора; воспроизведение в целостности внутренних связей; многозначность слов; зависимость от смысла и контекста. Понимание и интерпретация связаны с игрой внутри герменевтического круга, где целое следует понимать исходя из его частей и входящих в них символов, а часть – исходя из целого. Постоянное возвращение от целого к части и от частей к целому способствует изменению и углублению понимания смысла части, а само целое подвергается постоянному развитию. Во многом это связано с тем, что, интерпретируя, с одной стороны, человек опирается на принятые в обществе шаблоны, стандарты; с другой стороны, он конструирует из себя, своего мировоззрения и жизненного опыта все бытие. Интерпретатор приписывает объектам понимания смысл, который он черпает одновременно из собственных знаний, опыта и внутреннего мира. Заметим, последние являются динамичными: они постоянно приобретаются, обновляют-

ся, трансформируются. Также в процессе интерпретации принимают участие, так называемые Ж. Деррида, компоненты «творческой разумности» – интуиция, фантазия, вымысел. Необходимо помнить и о существовании временной дистанции между текстом и интерпретатором, что может задавать новые смыслы сообщениям автора.

Исходя из сказанного, можно утверждать, что интерпретация диалектична: она концентрирует в своем модусе познания и понимания единичное и общее, индивидуальное и социальное, текстуальное и контекстуальное, авторское и читательское, прошлое и современное, Абсолютное и Относительное. Подобная ситуация рождает специфический закон интерпретации, сформулированный Ж.-П. Сартром: «если я хочу познания субъективного», то оно «отсылает меня к абсолютному бытию», «и отсылает меня ко мне, когда я думаю постигнуть абсолютное» [4, с. 359].

Подводя предварительные итоги, отметим следующее. Вся совокупность компонентов и их динамично-игровое взаимодействие между собой дает возможность для существования множества интерпретаций, подобно тому, что сама действительность открыта для бесконечных толкований. Подтверждение этому дает современное культурное пространство. Сегодня у любого феномена, явления, события, автора и его произведения можно обнаружить наличие огромного количество интерпретаций, претендующих на право быть единственно истинными, что рождает ситуацию *конкуренции интерпретаций*. В связи с этим В.Н. Порус вводит понятие «Мост Интерпретаций», подразумевая под ним «веер философских концепций познания и спектр контекстуальных описаний и объяснений познавательных ситуаций», «полигон исследовательской стратегии: изучения познания в контексте (прежде всего, культурно-историческом)» [5, с. 22]. Между множеством интерпретаций завязывается своеобразный спор, который создает ситуацию неустойчивости и раскачивания на мосту. Подобное описание «Моста Интерпретаций» далеко от устойчивого и стабильного состояния: скорее, это мост, имеющий фиксации только в своих конечных точках, благодаря чему человек, ступивший на него, находится в своеобразном состоянии раскачивания над безбрежным пространством значений. Это рождает азартно-игровую ситуацию пограничности, в которой человек постоянно пребывает: он одновременно и чувствует опору под ногами, и находится в подвешенном состоянии, связанном с рефлексивной работой сознания, полета мысли и фантазии. В связи с этим вспомним А.Ф. Лосева, заметившего, что «интерпретирующая

деятельность человека условна, шатка, гипотетична, капризна, но она есть отражение абсолютных энергий «самого самого» [2, с. 475]. Подобная ситуация пограничности приводит к игре с колоссальным многообразием ощущений: чувствами постоянного страха и опасности, ощущениями радости и экстаза от раскачивания и даже полета, которым можно управлять, приводя противоположные доводы, в результате чего происходит понимание и даже озарение. В итоге, к конечной точке своего путешествия по «Мосту» интерпретатор приходит в ином, преображенном виде. Подобное путешествие, оставляя в памяти неизгладимый след, побуждает к новым интеллектуальным странствиям: размышлениям и изменениям.

Жизнь каждого человека состоит из событий, включающих в себя определенные символы, да и само событие превращается человеком в символ в результате интерпретации. Именно символы создают еще большую амплитуду раскачивания «Моста Интерпретаций». Во многом это объясняется тем, что символы по своей природе имеют множество значений, нередко взаимоисключающих друг друга. Множественность и неоднозначность смысла символов создает интеллектуальную ситуацию «текст-в-тексте» или «текст-ради-текста». Так, например, мобильная связь в еще недалеком прошлом олицетворяла фантастическое будущее и научный прогресс, потом, став реальностью, воплощала избранность и «крутизну» владельца как человека делового и продвинутого. Сегодня мобильная связь стала обыденным, привычным и практически ежеминутным явлением повседневной практики. Сотовый телефон как постоянный спутник человека стал символом мобильности, доступности, быстроты коммуникации. Он подарил человечеству новую форму общения посредством sms'ок, но она, в том числе, способствует отчуждению, лжи и симуляции общения.

Символ книги в древности стал показателем высокой культуры и религии. Книга олицетворяла мудрость и знания, поэтому выступала в качестве одного из основных атрибутов мудреца и ученого, являлась символом библиотек и учебных заведений (в Средневековье – университетов или города, имеющего университет). Книга ассоциируется с творчеством писателя. Эзотерические учения предлагают рассматривать книгу как символ жизни и «сосуд духа». Символ книги имеет и негативные значения, связанные с тем, что «знание умножает человеческую печаль», принося страдания (вспомним грибоедовскую метафору «горе от ума»). В современности, в связи с виртуализацией всех сфер и форм культуры книга выступает как

символ научного работника, интеллектуала, книголюбца, отличника-«ботаника», а также людей, живущих по старинке и отставших от ритма жизни (сегодня все большее число людей активно переходит на iPad'ы). Помимо этого, читающий книгу, например в метро, человек символизирует рациональный подход к жизни, повышенную занятость и загруженность делами.

В целом, любой текст культуры благодаря символам всегда открыт для бесконечного количества интерпретаций, что объясняется множеством смыслов, существующих в системе социальных коммуникаций. Культурный текст предстает для интерпретатора в единстве буквальных и скрытых, явных и неявных значений и смыслов, которые как в калейдоскопе переплетаются между собой, каждый раз находясь в новых конфигурациях. Можно отметить тот факт, что человек, интерпретируя, открывает нередко не один, а множество смыслов, потому что в этом сложном процессе пересекаются линии культурно-исторического, социального, ситуативного и экзистенциального пространств. Процесс интерпретации символов выводит человека из состояния инертного существования, способствует возрождению его способности мышления и выходу из кризиса сознания. Человек с помощью интерпретации может бесконечно расширять свое представление о мире. Самое главное для воспринимающего текст человека – понять, интерпретировать и применять его смысл, представляющий в виде символов.

Литература

1. *Агапов О.Д.* Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия / О.Д. Агапов. – Казань: Познание, 2009. – 248 с.
2. *Лосев А.Ф.* Самое само: Сочинения / А.Ф. Лосев. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 1024 с.
3. *Микешина Л.А.* Специфика философской интерпретации / Л.А. Микешина // Вопросы философии. – 1999. – №11. – С. 3 – 12.
4. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: АСТ, 2009. – 925 с.
5. *Порус В.Н.* Выбор интерпретации как проблема социальной эпистемологии / В.Н. Порус // Эпистемология и философия науки. – 2012. – Т. XXXI. – № 1. – С. 18 – 35.

Об авторах

1. Агапов Олег Дмитриевич, доктор философских наук, зам. директора по НИР Нижнекамского филиала Института экономики, управления и права.
2. Агапова Элеонора Игоревна, ст. преподаватель кафедры социально-политических дисциплин Нижнекамского филиала Института экономики, управления и права.
3. Богатова Лариса Михайловна, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии КФУ.
4. Бугарчева Евгения Алексеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки КНИТУ (КХТИ).
5. Галанова Гульнара Эдуардовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Института экономики, управления и права (г. Казань).
6. Гедзь Кирилл Николаевич, аспирант кафедры социальной философии философского факультета КФУ.
7. Гизатова Гульназ Казбековна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии КФУ.
8. Жигунина Лира Владимировна, ассистент кафедры социальной философии философского факультета КФУ.
9. Иванов Юрий Николаевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения философского факультета КФУ.
10. Иванова Ольга Геннадьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета КФУ.
11. Исламов Эмиль Альбертович, аспирант кафедры социальной философии философского факультета КФУ.
12. Киносьян Владимир Андреевич, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии КГАСУ.
13. Комаров Виктор Николаевич, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии философского факультета КФУ.
14. Мелихов Герман Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии философского факультета КФУ.
15. Мустафин Наиль Котдусович, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии философского факультета КФУ.

16. Николаев Михаил Сергеевич, аспирант кафедры общей философии философского факультета КФУ.
17. Николаева Евгения Михайловна, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии философского факультета КФУ.
18. Сайкина Гузель Кабировна, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии философского факультета КФУ.
19. Сафин Айшат Маратович, аспирант кафедры социальной философии философского факультета КФУ.
20. Сафина Айнур Маратовна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии КГАСУ.
21. Серебряков Фаниль Фагимович, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии философского факультета КФУ.
22. Смирнов Роман Камильевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии философского факультета КФУ.
23. Смирнова Юлия Дмитриевна, аспирант кафедры общей философии философского факультета КФУ.
24. Сырадоев Владимир Иванович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права Казанского государственного аграрного университета.
25. Терещенко Наталья Анатольевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета КФУ.
26. Фархутдинов Линар Илшатович, аспирант кафедры социальной философии философского факультета КФУ.
27. Хаерова Юлия Геннадьевна, кандидат философских наук, ассистент кафедры общей философии философского факультета КФУ.
28. Хазиев Аклим Хатыбович, кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения философского факультета КФУ.
29. Хазиева Наталия Олеговна, аспирант кафедры общей философии философского факультета КФУ.
30. Шатунова Татьяна Михайловна, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии философского факультета КФУ.

31. Щелкунов Михаил Дмитриевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой общей философии КФУ. Декан философского факультета КФУ.

32. Яковлева Елена Людвиговна, кандидат культурологии, доктор философских наук, зав. кафедрой философии Института экономики, управления и права (г. Казань).

САДЫКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ
(К 80-летию со дня рождения профессора М.Б. Садыкова)

ИСТОРИЯ. ОБЩЕСТВО. ЧЕЛОВЕК

Материалы межвузовской научно-практической конференции
2 ноября 2012 года

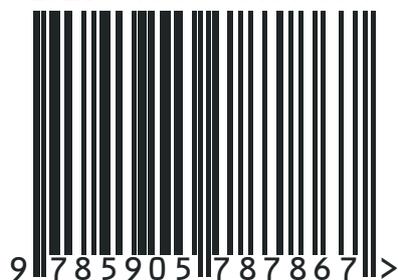
Корректор *А.А. Аксёнова*
Компьютерная верстка и дизайн обложки *Н.С. Загайновой*

Подписано в печать 29.10.12.
Бумага офсетная. Печать ризографическая.
Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 9,0
Уч.-изд. л. 8,5. Тираж 85 экз. Заказ 60/10

Казанский университет

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужи́на, 1/37
тел. (843) 233-73-59, 292-65-60

ISBN 978-5-905787-86-7



9 785905 787867 >