

МИНИСТЕРСТВО  
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ  
ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

*Нам 50!*

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

4/2008

Москва  
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал  
Издается с 1958 года

**Редакционный совет журнала “Философские науки”**

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

**Редакция журнала:**

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Ермишин О.Т., Пантин В.И.,  
Розин В.М., Северикова Н.М., Федоров В.М.

Ответственный секретарь: Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

**Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.**

**<http://www.academyRH.info>**

**E-mail: [academyRH@list.ru](mailto:academyRH@list.ru)**

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

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

---

**Подписные индексы журнала:**

– в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490

– в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

---

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

Подписано в печать 25.04.2008 г. Формат 60x90/16.  
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.  
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

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

© Философские науки, 2008

© Академия гуманитарных исследований, 2008

© Издательский дом «Гуманитарий», 2008

ISSN 0235-1188

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

#### Доминанта ■

- Х.Э. МАРИНОСЯН* Пространство толерантности 5

#### Грани толерантности ■

- Н.И. КИЯЩЕНКО* Может ли быть толерантным диалог цивилизаций? 10
- В.И. САМОХВАЛОВА* Идентичность, норма и пределы толерантности 26
- Е.В. ХЛЫЩЕВА*  
(*Астрахань*) Проблема толерантности в диалоге культур 46
- М.С. БЕРЕЖНАЯ* Развитие толерантного сознания личности в социокультурном пространстве образования и искусства 58
- А.Ю. АЛЕКСЕЕВ* Проблема другого в компьютерных коммуникациях 69

### ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

#### *К 125-летию со дня рождения Ивана Александровича Ильина*

- О.Т. ЕРМИШИН,*  
*К.Б. ЕРМИШИНА* Духовный путь и религиозно-философский идеал И.А. Ильина 87
- М.Г. ГАЛАХТИН* Право в духовном измерении личности (к характеристике философии права И.А. Ильина) 101

#### Неизвестное прошлое ■

- О.А. НАЗАРОВА*  
(*Германия*) Философия толерантности С.Л. Франка (VIII международный философский конгресс. Прага, 1934) 106

С. ФРАНК	Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия	122
----------	--	-----

oo

### Дебют ■

М.А. МАКСИМОВ	Антисистемное движение в контексте теории социальной самоорганизации	128
Г.А. ХАКИМОВ	Мир-системный анализ динамики капитализма: смена парадигм и поиск альтернатив	136

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

#### Рецензии, аннотации, отзывы ■

Н.И. КУЗНЕЦОВА	С.Н. Бычков. «Греческое чудо» и теоретическая математика. М., 2007	151
	■	
	Наши авторы	159
	■	
	Contents	160

#### От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводится лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

#### Материалы, полученные редакцией, не рецензируются и не возвращаются.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.

**Журнал является безгонорарным.**



## АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



### Доминанта



## ПРОСТРАНСТВО ТОЛЕРАНТНОСТИ

Мир, современный тому или иному историческому отрезку времени, безусловно, характеризуется присущими именно данному отрезку времени особенностями, определяющими и общую картину мира и характеризующими конкретные фрагменты этой общей картины, порой неповторимыми по яркости выражения специфическими красками. Мир в контексте времени всегда специфичен. А культура и время не просто взаимосвязаны и взаимообусловлены, но и неразрывно переплетены друг с другом. Описывая ту или иную картину мира, мы отчетливо представляем себе историческое время, соответствующее этой картине, и совершенно естественно, что поэтому справедливо и обратное суждение.

Безусловно, сказанное полностью касается и мира, современниками которого являемся мы с вами.

Так в чем же особенности современности? Какие социальные процессы характеризуют ее и выделяют среди прочих, ушедших в историю картин мира?

На наш взгляд, одной из наиболее выраженных особенностей современности является сосуществование в текущем времени двух процессов – примерно равнозначных по своей мощи, а поэтому в целом находящихся в состоянии равновесия. Однако по своей сути они различны и, кроме того, диаметрально противоположны по своей направленности.

Первый процесс характеризуется сближением различных позиций, взглядов, мнений, относящихся к разным культурам; это интеграционный путь развития. Для второго же, наоборот, характерны фрагментация, акцент на специфичном, уникальном, как правило, противопоставлен-

ном иному, захват собственного пространства; это путь локального развития.

Признавая объективный характер этих взаимоисключающих процессов, необходимо отметить, что если интеграционные процессы возникают как следствие глобализации, то выбор локального пути развития во многом является реакцией на эти процессы, выражением стремления смягчить их, минимизировать их последствия, выражающиеся, в частности, в утрате собственной идентичности.

Но почему в последние десятилетия начали усиливаться процессы, по своей направленности противоположные интеграционным? Почему и в силу каких объективных и субъективных предпосылок возникло и продолжает нарастать стремление, порой приобретающее болезненный характер, не просто максимально ярко выразить собственную специфику, подчеркнуть свою уникальность, но и — в чем и заключается основной смысл этого стремления — выделиться своей непохожестью на другого? Этот вопрос, безусловно, является предметом отдельного исследования, к которому мы вернемся в последующих номерах журнала.

Сейчас же хотелось бы обратить внимание на следующую интересную особенность современных социальных процессов. Обозначение и отстаивание собственной самости подтверждает тот факт, что наряду с осознанием и конкретной оценкой своей позиции, своей культуры (или субкультуры) признается существование и культуры иной. Более того, ведь именно на основе ее изучения и описания, и в результате сравнения «своего» и «чужого» делается вывод (нередко ошибочный и зачастую, мягко говоря, научно не обоснованный) о своей уникальности. Но ведь этот процесс — изучение другой культуры, ее сопоставление со своей, сравнение их отличительных качеств (сопровожаемое сравнением, но нередко и умышленным замалчиванием обнаруживаемого сходства) — сам по себе уже и есть своего рода диалог. Справедливы рассуждения и от обратного: в случае необнаружения различий, отличительных особенностей возможен только монолог, ограниченный единственной точкой зрения, в рамках одной культуры. Современный же мир требует диалога и, все в большей степени, полилога для проявления истинной толерантности.

Но, к сожалению, в настоящее время немало людей и, как ни странно, даже в среде интеллигенции — представителей творческих профессий, среди наших коллег, проявляющих свое, мягко говоря, нетолерантное отношение к мнению другого, к научной позиции исследователя, да и к самому слову «толерантность», называя его чужеродным, вредным, примитивизирующим наш язык и даже незаконным. Но при этом они с уверенностью считают, что их поведение и есть достойный подражания образец толерантности!

Хотя, впрочем, справедливости ради нужно отметить, что, возникнув в русском языке как синоним слова «терпимость», в настоящее время, как нам кажется, слово «толерантность» обрело несоизмеримо более глубокую смысловую нагрузку и стало емким термином, употребление которого располагает нас уже не просто к вынужденному терпению, на что настраивает нас собственное подсознание при употреблении слова «терпимость» в силу его связи с глаголом «терпеть» (необходимость стерпеть, вытерпеть, вынужденно согласиться, смириться с чем-то, на самом деле не желая этого), а в большей степени — к стремлению, в первую очередь, услышать, а затем — понять, признать и принять другого.

***А это и есть процесс конструирования пространства толерантности!***

Вряд ли сегодня требуются дополнительные аргументы для доказательства того, что за последние десятилетия ситуация в мире отнюдь не стала спокойнее и стабильнее, что всевозможные конфликты только и делали, что умножались и обострялись, что нескладные взаимоотношения между людьми нередко становились и продолжают становиться причиной стрессов и болезней и, в итоге, многих наших бед. И, конечно, вряд ли существует возможность обнаружить единственную причину, устранение которой позволило бы радикальным образом улучшить сложившуюся ситуацию. Тем не менее, во всех обстоятельствах, приводящих к еще большему ухудшению или хотя бы сохранению явно неудовлетворительного качества последней, можно обнаружить и нечто общее, а именно недостаток или даже полное отсутствие терпимости к иному, другому, чужому,

неизвестному, непонятному, или, говоря научным языком, интолерантность. Исходя из этого можно, во-первых, смело утверждать, что проблема толерантности в начале XXI века становится одной из наиболее важных во многих отношениях проблем в области гуманитаристики, а, во-вторых, выразить надежду, что ее углубленное изучение способно принести разнообразные в теоретическом отношении плоды, от использования которых – хочется в это верить – выиграет и социальная практика.

За последние годы в нашей стране предпринимались и предпринимаются конкретные шаги по теоретическому осмыслению этой проблемы. Одним из подтверждений этого факта может служить пример группы известных российских ученых, руководителем которой является главный научный сотрудник Института философии Российской Академии наук, действительный член Академии гуманитарных исследований доктор философских наук, профессор Николай Иванович Киященко и которая уже на протяжении ряда лет работает над изучением проблемы толерантности.

В то же время следует отметить, что исследовательская группа под руководством названного ученого уже неоднократно заявляла о себе в многочисленных публикациях по другим проблемам. Так, ею были подготовлены и выпущены в свет две фундаментальные коллективные монографии – «Массовая культура и массовое искусство. “За” и “против”» и «Творчество как принцип антропогенеза» (обе книги были изданы в Москве издательством «Гуманитарий» Академии гуманитарных исследований – в 2003 и 2006 гг. соответственно).

Деятельность этого творческого коллектива хорошо знакома читателям журнала «Философские науки». Журнал уже много лет сотрудничает как непосредственно со многими из членов этого творческого коллектива, так и с исследовательской группой в целом, результатом чего стали многочисленные публикации входящих в ее состав ученых, которые появлялись на страницах нашего журнала, а также целый ряд совместных семинаров, проведенных общими усилиями ученых-исследователей и редакции.

В настоящее время исследовательская группа завершает работу над новой темой — «Толерантность культуры и глобализация мира», которая осуществляется благодаря финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

Журнал «Философские науки», продолжая уже ставшим постоянным творческое сотрудничество с исследовательским коллективом, принял решение последовательно публиковать работы входящих в его состав ученых, и тем самым способствовать введению в научный оборот теоретических результатов проведенных ими исследований задолго до выхода итоговой монографии в свет.

В этом номере мы начинаем публикацию статей не только участников названной исследовательской группы, но и других авторов, успешно разрабатывающих эту проблему. Надеемся, что вы, уважаемые читатели журнала «Философские науки», с интересом встретите эти работы и откликнетесь на них своими соображениями, замечаниями и пожеланиями.

Еще раз хочется подчеркнуть, что проблема толерантности никого сегодня не может оставить равнодушным, поскольку она затрагивает каждого из тех, кто живет в *уже реально сложившемся поликонфессиональном полиэтническом поликультуральном полифоничном мире*, охваченном центростремительным процессом глобализации, с одной стороны, а с другой — разрываемом центробежными силами, порождаемыми, в том числе и теми многочисленными конфликтами, о которых уже было упомянуто.

И мы очень рассчитываем на то, что среди вас, дорогие читатели, окажется немало людей, неравнодушных к этой проблеме и что вокруг заявленной темы на страницах нашего журнала состоится заинтересованный, обстоятельный и содержательный диалог.

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



**МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ТОЛЕРАНТНЫМ ДИАЛОГ  
ЦИВИЛИЗАЦИЙ?\***

*Н.И. КИЯЩЕНКО*

Разработка коммуникационных технологий и диалогических форм взаимодействий народов, государств и иных различных социумных образований в период перехода человечества от техногенной цивилизации к цивилизации информационной становится одной из самых актуальных проблем современного человечества. С особой остротой эта проблема волнует современную социальную философию. Она призвана найти пути разрешения противостояния между человеческим и природным мирами, между западной и восточной цивилизациями, демократическими и авторитарными политическими системами современного мира. Это же характерно и для религиозных отношений: противостояние христианской (западной) и мусульманской (восточной) цивилизациями, напряженность между иудейской и мусульманской религиями и соответствующими им культурами. Ныне многие страны и народы, лишь недавно обретшие свою политическую независимость или еще только борющиеся за нее, постоянно живут в ощущении противоречия, на грани конфликта, между техногенной или технократической цивилизацией и аграрными типами цивилизаций.

Именно поэтому для более или менее приемлемого решения проблем взаимодействий между такими мощными социальными явлениями, каковыми являются культура и цивилизация, следует, прежде всего, решить вопрос определения самих этих явлений, выявить их сущностную природу, содержание которой может обусловить возможность или невозможность их диалогического общения и взаимодействия. Тем самым могут быть намечены моменты совпа-

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Толерантность культуры и глобализация мира», грант № 06-03-00009а.

дения в них культурных и цивилизационных начал глобализирующегося мира. В этом контексте представляется перспективным рассмотреть понятие толерантности, его смысл и применимость для решения выше указанных проблем. Обращение к этому понятию, начиная с XX века, все чаще встречается в научной и публицистической литературе, обнаруживая его широкий эвристический потенциал в решении как теоретических, так и практических задач.

Поскольку в процесс глобализации оказались втянутыми не только развитые, но и развивающиеся страны, до конца не определившиеся в своей культурной и цивилизационной идентичности, перед исследователями возникла довольно сложная проблема их философского осмысления. И, прежде всего, с моей точки зрения, важно решить вопросы, связанные, с одной стороны, с определением автономной самодостаточности понятий культуры и цивилизации, а с другой – с поиском толерантных форм их взаимодействия.

Попытка выявить природу цивилизации была предпринята Ф. Гизо (XVIII в.). Он писал об этом явлении следующее: «Мне кажется, что сущность, заключающаяся в слове *цивилизация*... есть прогресс, развитие; термин этот неизбежно связан с представлением о народе, который движется вперед... Идея прогресса, развития кажется мне основной идеей *цивилизации* (курсив мой. – *Авт.*)». Но, чувствуя недостаточность соотнесения понятия цивилизации только с общественным развитием, он далее добавляет: «Таким образом, в цивилизации заключается два главных факта, она существует при двух условиях и характеризуется двумя признаками: развитием общественной деятельности и развитием деятельности личной, – прогрессом общества и прогрессом человека»<sup>2</sup>. Уже здесь намечаются особые, дополнительные во многом взаимоотношения между развитием общественным (цивилизационным) и развитием индивидуальным, личностным, связанным с миром творческих способностей и их воплощений. И именно последняя составляющая вошла существенной частью в появившееся позднее понятие культуры.

Мне представляется, что для полного ответа на вопросы, связанные с определением самодостаточности понятий

культуры и цивилизации, и с поиском толерантных форм их взаимодействия, необходимо рассмотреть следующие вопросы. Во-первых, надо посмотреть, на каких этапах, в каких условиях исторического развития человечества возникают явления культуры и цивилизации? Во-вторых, достаточно ли вычленил главный или основной принцип различения культурных и цивилизационных процессов и явлений, чтобы стала ясна принципиально разная их природа, которая исключает подведение их под одно общее определение? Ответы на эти вопросы выходят за формат статьи, поэтому мы остановимся только на их функциональном различении, которое можно наблюдать в общественном развитии.

Культура будет пониматься в этой статье как результат целенаправленной, в первую очередь духовной, деятельности человека, связанной с выработкой и реализацией в жизни системы ценностей и ценностных ориентаций людей, которые определяют их поступки и деятельность, их нравственные и эстетические, жизненные позиции. Или, по В.С. Степину, культура предстает как «система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях»<sup>3</sup>, особенно во всех сферах духовной жизни человека. Если учесть и то, что я определяю культуру как способ бытия человека в мире и способ развертывания всех видов его взаимодействий с миром, нацеленных преимущественно на гармонизацию этих взаимодействий, то вполне правомерно утверждать, что явления культуры (далеко до возникновения самого термина) зародились вместе с человеком, с параллельно осуществлявшимся в процессе естественной эволюции формированием и развитием человеческого мозга. Человек с таким мозгом, по современным представлениям, существует уже в течение от 6 и даже 10 миллионов лет, а по некоторым данным – до трехсот миллионов лет<sup>4</sup>, и поэтому должно быть ясно, что культура гораздо более древнее творение человеческой истории, чем цивилизация. Культура возникает в пределах самых первых и элементарных человеческих сообществ. Цивилизация же, можно смело предположить, возникает в

уже организованных и упорядоченных сообществах, вооруженных более или менее приемлемыми техническими и технологическими средствами обеспечения своего материального существования.

Добавлю к этому, что первый акт целенаправленного использования первобытным человеком палки для любого способа добывания пищи может рассматриваться и как первый культурный акт, породивший затем самые разнообразные акты повседневной человеческой практики.

А появление понятия цивилизации связывается исторической наукой преимущественно только с античностью, когда культура уже накопила мощный человекотворческий и человекообразующий капитал и опыт выработки и постоянного использования во всей жизненной практике и поведении человека ценностных установок и значимых для жизни человека ориентаций. Хотя некоторыми исследователями появление цивилизации связывается с государством шумеров, Месопотамией и Древним Египтом. При этом понятие цивилизации используется для обозначения определенной «стадии всемирно-исторического процесса и ценностей гражданского общества (гораздо более позднего явления), основанного на началах разума, справедливости и законности. Может быть, это последнее обстоятельство и явилось причиной столь позднего периода начала разработки проблем цивилизации, когда культура уже наработала значительный потенциал развития и ресурс материальных ценностей духовного значения для человека (Вольтер, В.Ф. Гизо, Р. Мирабо, А. Фергюссон, И.Г. Гердер и др.)<sup>5</sup>. Хотя наш современник Дж. М. Робертс, связывающий появление цивилизации с шумерами, объясняет это тем, что именно там якобы появились первые в истории человечества поселения как центры жизни еще преимущественно сельскохозяйственного, чисто земледельческого рода занятий населения.

И по утверждению Дж.М. Робертса, именно культура стала мощным фактором, подготовившим рождение цивилизации, поднявшей «на совершенно новый уровень сознательные попытки управлять людьми и организовывать их жизнь по определенным правилам и нормам. Эти правила и нормы сплачивали социумы в единые социальные обра-

зования, в которых позже выкристаллизовывались правовые отношения и законы, признаваемые определенными группами людей, которые постепенно сплачивались в этносы. Быстрее начинает развиваться каждая область или сфера взаимодействий человека с миром: техническое воздействие на окружающую среду, улучшение и усиление умственных способностей, изменение социальной организации, накопление богатства, рост населения»<sup>6</sup>. Он полагает, что именно с рождения цивилизации начинается история сознания, т.е. отсчет исторического времени, в котором значительно ускоряется течение всех процессов пребывания человека на земле, потому что созданные человеком культура и традиция сами становятся решающим фактором перемен.

История развития самосознания имела место и в тех странах, которые долгое время считались варварскими, а для некоторых историков цивилизаций они существуют такими и до сих пор. Но цивилизованное или нет решение этой проблемы зависит от того, кто и почему те или иные явления и типы общественных устройств считает варварскими или цивилизованными. Некоторые исследователи истории становления и развития социальных процессов полагают, что варварство является оборотной стороной цивилизации, чему наше время дает многочисленные подтверждения. Н.В. Мотрошилова в небольшой, но емкой статье «Варварство как оборотная сторона цивилизации» показала, что в конце XX в. цивилизованные страны Западной техногенной цивилизации на Ближнем Востоке, особенно в Персидском заливе и в Югославии, показали такие образцы варварства, каких не могли представить и так называемые варварские времена прошлого, когда еще и в помине не было ни политической, ни правовой культуры в жизни стран, народов и континентов<sup>7</sup>, когда еще и речь не заходила о возможности гражданских обществ.

Стоит отметить, что с самого начала исследования явления «цивилизация» как совокупности определенного опыта социальной жизни вызывали практически у всех исследователей или настороженное или просто негативное отношение, наиболее ярко выраженное у Ж.-Ж. Руссо, О. Шпенглера, Н. Бердяева. В этой связи уместно напомнить, что

практически ни у кого не вызывало критическую реакцию обсуждение феномена культур — шла ли при этом речь о самом примитивном практическом действии или ритуальном, магическом и мифологическом, а потом и религиозном опыте или о высших достижениях человека-творца — художника-ученого, постигающего тайны мироздания и самого себя, составляющих ныне главный ценностный духовный капитал человечества. Н.А. Бердяев в работе «Философия творчества, культуры и искусства» писал: «Культура всегда идет сверху вниз, путь ее *аристократический*. Цивилизация идет снизу вверх, путь ее *буржуазный и демократический*. **Культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое, цивилизация же есть явление общее и повсюду повторяющееся**» (выделено мной. — Авт.).

Во-первых, культура каждого этноса или социального образования определяется природными и климатическими условиями, в которых она складывается, действует, развивается и живет. В этих взаимодействиях человека с природными условиями и рождаются неповторимые и специфические культуры, которые, как известно, в свое время были названы почвенными. Н.А. Бердяев, как и многие «веховцы», был убежден, что культура возникает и существует до зарождения цивилизации, а цивилизация возникает уже на определенном этапе развития культуры, используя в основном средства и способы орудийной (технической) деятельности, развивающейся в результате познавательной деятельности человека, без соотнесения с ценностями культуры.

Культура, соотнесенная с человеческими ценностями и идеалами, совместима с наличием плюрализма мнений. Она, воздействуя на разум и чувства человека, с неизбежностью формирует из него способного к духовно-культурной творческой деятельности субъекта. Цивилизация научает человека расширять и обогащать мир жизни материальными благами и предметами, способствующими сохранению и продолжению благополучия и устроенности человеческой жизни. Но она же склонна навязывать свои требования, что особенно сказывается при ее агрессивных завоевательных действиях и навязывании себя, своих представ-

лений, способов действий и ценностных ориентаций завоеванным народам и государствам<sup>8</sup>.

При этом важно обратить внимание на то обстоятельство, что всякое культурное действие человека не только культивируется и повторяется, но и передается другим представителям рода, племени, вообще социума любого вида, порождая тем самым ту составляющую культуры, которая называется образовательным или педагогическим процессом. Участниками этого процесса становятся все творцы культурных явлений.

Основной изъян в выявлении сущностного различия природы культуры и цивилизации, как мне представляется, заключается в том, что упускается из вида принципиально духовная природа любой целеустремленной, глубоко прочувствованной и осмысленной культуротворческой человеческой деятельности. И принципиальная нацеленность любого вида цивилизационной деятельности на решение преимущественно прагматических проблем, прежде всего сосредоточенных на решении вопросов материального обеспечения жизни любыми дозволенными и не дозволенными методами и способами, становится фундаментальной основой, как показывает история человечества, всех известных человечеству конфликтов. Цивилизация рождает также идеологию властных, политических отношений и устанавливает мировую табель о рангах, которая в истории человеческого рода всегда становилась причиной зарождения в мире эксплуатационных и неравноправных отношений между этносами и иными социальными образованиями. Думается, можно утверждать, что культура справедлива по отношению к каждому человеку независимо от его социального положения, цивилизация пока не приближается к утверждению принципа справедливости во взаимоотношениях между людьми, особенно во взаимоотношениях личности и любых властных образований в социуме.

Иначе говоря, все виды цивилизационных типов деятельности человека подчинены достижению материального интереса в его самых различных выражениях, за которым естественно вырастает проблема собственности на средства производства и на произведенные продукты, обеспечиваю-

щие господство одного человека над другим, одной части социума над всеми другими. И даже появление в жизни человечества проблемы власти и властных отношений господства и подчинения, нацеленных на присвоение богатств, в том числе и созданных трудом, потом и кровью принуждаемых и нещадно эксплуатируемых единокровцев и единоверцев, — явление цивилизационного характера. Цивилизация фундируется на расширении пространства жизни за счет захвата чужих земель и установления на них права собственности, на беспощадной эксплуатации открытых природных ресурсов, даже вопреки угрозе самому существованию человека и человечества.

Вот это порождение социальной жизни мною относится к принципиально интолерантным, т.е. внекультурным явлениям, и хотя всегда цивилизации опираются на науку как явление культуры, но используют не ее культурный, а лишь цивилизационный потенциал. Идеология как явление человеческой жизни и человеческих отношений сравнительно поздно стала объектом исследовательского внимания философов и обществоведов: только в XIX в. француз Дестют де Траси выделил идеологию как учение об идеях, способное стать инструментом осознанного достижения и удержания власти, т.е. оформлением представлений и идей, выражающих интересы и мировоззрение субъектов политики и властных отношений в социуме. Именно от уровня развития сознания и культуры властвующих элит зависит направление развития социумов: к равенству и справедливости или же к разным формам проявления варварства.

Не потому ли современный нам мир, окунувшийся в последней трети XX в. в процессы глобализации на цивилизационной прежде всего основе — территориально-пространственной, технико-технологической, финансово-экономической, торговой, юридически-правовой, даже научно-исследовательской и экспериментальной, но не на культурно-духовной почве, — сразу же оказался в состоянии чрезвычайной напряженности и яростной борьбы.

Я бы обратил внимание на тот факт, что первые и основные признаки глобализации возникли и стали все острее и острее проявляться не в культурных процессах и не в

духовной сфере взаимодействий народов, стран и континентов после второй половины XX в., не в духовных и культурных взаимообменах и взаимоотношениях, а именно в сфере собственнических, промышленно-производственных, торговых и политических, финансовых. А между тем еще Франсуа Гизо отмечал необычайно сильное влияние культуры и культурных процессов на развитие цивилизации. Он писал: «Всегда и везде религия принимала большое участие в цивилизации народов; наука, литература, искусства, все умственные и нравственные наслаждения человека также претендовали на такую же роль, и признание ее за ними считалось для них высшею почестью и похвалою... есть случаи, когда упомянутые нами факты, т.е. религиозные верования, философские идеи, литература, искусство рассматриваются и обсуждаются больше всего на основании их влияния на цивилизацию — влияния, которое до известной степени и в течение известного времени служит решительным мерилом их заслуг и действительного значения»<sup>9</sup>.

Этот момент становления глобализационных процессов совпал с началом крушения колониальных империй и завоевания политической независимости народами колониальных стран, что, разумеется, вызвало яростное сопротивление метрополий. Ни одна из стран, находившихся в колониальной зависимости, не получила независимость от правящих империй мирными средствами и договорами. Все колониальные страны вели национально-освободительные войны. И только таким путем они получали право на независимое существование в современном цивилизованно-варварском мире.

Отмеченное мной неразличение явлений культуры и цивилизации сегодня перенесено и на процессы глобализации, которые, с моей точки зрения, порождены именно цивилизационными, а не культурными взаимодействиями. Особенно это сказывается на том, что в современной Англии философы-исследователи, пожалуй, первыми начали разрабатывать и философски обосновывать и переносить проблемы глобализации на проблему формирования гражданских обществ в странах, втягивающихся ныне в процессы глобализации. Они же начали говорить теперь о возмож-

ности формирования глобального гражданского общества. Так, социальные философы Уорвикского Университета Англии во главе с профессором Яном Аартом Шольте давно и усиленно работают над этой проблемой. Сначала они издали 2-х томную Энциклопедию глобализации, а теперь исследуют распространение процессов глобализации на формирование мирового гражданского общества. Их занимают следующие вопросы: какое влияние глобализация оказывает на гражданское общество? В какой мере формирование глобального гражданского общества сказывается на развитии демократии, на демократизации общественной жизни и на глобальной политике, на разрешении политических конфликтов и противоречий между западной и восточной цивилизациями?

Но не очень строгое разведение процессов глобализации в цивилизации и культуре рождает многие неопределенности в социальной жизни современного человечества. Необходимость различения понятий глобализма и глобализации еще только начала осознаваться, а их сущностное различие пока не состоялось, поскольку глобализация пока не коснулась еще процессов демократизации многих стран и народов. Стало ясно только, что без наращивания темпов демократизации всех властных структур и системы государственных отношений пока рано говорить о глобальном гражданском обществе как форме жизни всего человечества. Сам принцип справедливости в социальных, межгосударственных и международных отношениях еще не вошел основательно в системы ценностных ориентаций и идеалов народов и государств, чтобы стать движущим стимулом исторического процесса. Вот здесь, со всей определенностью и вырастает значимость культуры и присущих ей технологий толерантных отношений между самыми различными субъектами культуры — от социума до отдельной личности творца и потребителя культурных ценностей.

Думается мне, что не только проблема мирового гражданского общества, но и разработка теории космополитического общества обязательно столкнется с трудностями диалогового взаимопонимания или толерантности при выявлении в этих процессах роли культуры и цивилизации как особых явлений социальной жизни человечества<sup>10</sup>.

Сегодня уже совершенно очевидно, что без широких и разносторонних культурных контактов и диалогических обменов очень трудно будет, если не невозможно, добиться взаимопонимания и превращения сферы культурных обменов и культурного сотрудничества в постоянно расширяющуюся сферу межгосударственных и международных толерантных взаимодействий и взаимоотношений. Именно идеей международных культурных контактов и значением роли в международных отношениях научной и художественной интеллигенции руководствуются организаторы уже шести международных научных конференций, организовываемых и проводимых Бурятским государственным университетом в содружестве с университетами других стран под общим названием «Байкальская встреча». Под эгидой ЮНЕСКО кафедрой культурологии Астраханского государственного университета в 2007 г. была проведена конференция под названием «Россия и Восток: Проблема толерантности в диалоге цивилизаций». Я как участник и той и другой конференций был свидетелем серьезной озабоченности научной интеллигенции стран Ближнего и Среднего Востока состоянием взаимоотношений между культурами и цивилизациями многих ближневосточных и европейских стран. Но что же мешает толерантному диалогу между Западной, или техногенной, а теперь становящейся информационной, цивилизацией, с одной стороны, и традиционной, или сельскохозяйственной, Восточной цивилизацией, с другой?<sup>11</sup>

В социальной философии современности усиленно разрабатывается теория интернациональной или глобальной справедливости, обозначенной в связи с переходом от «социальной справедливости в мире государств» к «глобальной социальной справедливости»<sup>12</sup>. При этом ставится вопрос не столько о справедливости отношений между индивидами, сколько о справедливости отношений между обществами. Таким образом, проблема утверждения принципа справедливости в мире переносится в область цивилизационных отношений, что отодвигает его реализацию в самое неопределенное будущее. Хотя в мире взаимодействия и диалоговых взаимоотношений культур эта проблема могла бы реализоваться в более близкой перспективе.

Так уж случилось с историей человечества: с тех пор, как появились государственные властные образования, следовательно, появились и политические деятели самого разнообразного ранга, естественно потянувшие за собой конфликты, войны, жесточайшие сражения и беспощадные уничтожения народов, их культур и их социальных образований, ставшие обычным явлением истории. Еще можно добавить и то, как цивилизованные европейские народы Великобритании, Франции, Испании, хлынувшие после открытия Х. Колумбом Американского континента, безжалостно и беспощадно уничтожали, грабили, огнем и мечом выжигали великие культуры многих и многих индейских племен. Об этом написано немало книг и поставлено немало фильмов. Достаточно посмотреть фильм американского режиссера Артура Пена «Маленький большой человек», поставленный им в Голливуде в 1961 г., и вспомнить, что последние резервации индейцев в США были ликвидированы только в 1978 г., чтобы понять, каким страшным явлением оказывается цивилизация, которая фундируется не на культуре.

Пора бы человечеству осознать, есть ли в цивилизации хоть какие-то признаки толерантности. Если окажется, что есть, то тогда и нужно разрабатывать и опробовать в реальной политической практике диалого-коммуникационные технологии возможного взаимодействия Западной и Восточной, техногенной и отсталой, как считается в науке, сельскохозяйственной цивилизаций. Хотя с общефилософской точки зрения уже очевидно, что усиленная разработка современной философией указанных технологий несомненно является отрадным явлением современной философии и всего процесса современного философского образования. Сегодня фундаментальные труды по проблеме диалога цивилизаций становятся уже обыденным явлением обществоведения<sup>13</sup>. Они обсуждаются на многих международных и региональных конференциях и научных съездах.

К сожалению, с самого момента возникновения в процессах цивилизационного развития признаков глобализации, т.е. возникновения транснациональных компаний, концернов, холдингов, синдикатов, банков и мировых тор-

говых бирж ни философия, особенно социальная философия, ни социология, ни культурология, ни экономика, ни политология и прочие гуманитарные науки не забили тревогу о том, что история человечества подошла к новому барьеру медленного, но верного самоуничтожения и ускоренного движения к коллапсу, который вместе с экологическим коллапсом поставит человечество на грань вселенского краха. Об этом предупреждал человечество наш великий современник академик Н.Н. Моисеев, разработавший теорию коэволюции. Он писал в журнале «Вопросы философии» (1995, № 1): «Из общих соображений эволюционизма разнообразие цивилизаций – великое благо для человечества как единого вида, единой живой системы. Вместе с тем это и источник опаснейших противостояний. Они могут иметь своим следствием настоящий «конец истории», а не тот, о котором говорили Гегель, Фукуяма и другие философы и политологи»<sup>14</sup>.

Вспомним в связи с этим о том, что США сначала согласились подписать в 1992 г. Киотский протокол, а в 1998 г. заявили, что они не будут его выполнять, оскорбив своим решением все мировое сообщество. Почему внимание привлекается к США? Да по той простой причине, что США ежегодно выбрасывают в атмосферу 14 000 000 тонн углекислого газа, чего не делают в совокупности все остальные страны мира. И ООН проглотила эту пилюлю молча, хотя хартия всеобщности под эгидой ООН одним этим актом была американцами растоптана в пух и прах.

В связи с этими проблемами в образовательном процессе всех современных стран неплохо было бы вернуться к внимательному изучению и дискуссионному обсуждению в дисциплине истории философии принципа всеединства В. Соловьева и вообще русской религиозной философии конца XIX – начала XX вв. Русский философ еще в конце XIX в. предвидел обострение цивилизационных отношений в мире, потому и выдвинул идею всеединства для разработки ее всеми философами мира.

Если что и может проложить или сначала хотя бы протоптать какие-то тропочки ко всеобщему мирному сосуще-

ствованию, отношению народов, стран и континентов, то только и только культура, причем подлинная ментальная культура народов и стран (а не массовая культура). Т.е. та культура, которая ставит на всеобщее обсуждение и делает всеобщим достоянием высшие подлинно человеческие духовные ценности и проблемы, к решению которых подошло человечество. К сожалению, массовая культура по преимуществу обращается в своих образцах к человеку, лишенному личностных приоритетов, нацеленных на поддержание уникальных творческих способностей, обогащающих общество в целом. Естественно, что с такими членами социума коэволюция и торжество принципа справедливости в межгосударственных отношениях невозможны.

Именно в связи с этим в современной философии культуры и в культурологии особенно актуальными и злободневными становятся исследования по выработке развития культур стран и народов на основе содействия процессам культурно-духовного их развития и выработки таких систем ценностных ориентаций, которые действительно сближают все культуры на основе взаимопонимания и взаимоважания. Это и будет в дальнейшей жизни человечества обеспечивать торжество принципа справедливости и мирного сосуществования стран, народов и континентов.

Кстати говоря, в культуре параллельно глобализационным процессам в цивилизациях, также в последней трети XX в. начались совершенно мирные, не конфликтные интеграционные процессы в культурных взаимодействиях современного мира, что в полной мере отвечает природе культуры как основополагающего для всего человечества социального явления. Интеграция культур вместе с нарастающими процессами идентификации каждого народа и каждой личности будет представлять собой естественный процесс и результат свободного и непринужденного взаимодействия культур, взаимообогащающихся в процессах их интеграции и диалоговых отношений народов, стран и континентов. Если неповторимость и духовное своеобразие какой-либо культуры привлекает внимание других народов и социокультурных образований, это не вызывает желаний и не должно вызывать стремления к обладанию культурными цен-

ностями других народов. К счастью, в XX веке зародился и с каждым днем набирает силу опыт культурных обменов, осуществляющийся в самых разных формах.

Кому-то может показаться, что в такой ситуации и благодатной творческой атмосфере самобытные народные культуры, народные искусства, ремесла и промыслы теряют своеобразие и неповторимость. Однако современная философия уже обратила серьезное внимание на осмысленные вставшей во весь рост проблемы идентичности и самоидентификации, стоящих абсолютно перед каждым человеком, а тем более перед каждым самоопределяющимся в независимое государство народом.

Если бы в последней трети XX в. одновременно с глобализацией в цивилизации родились, например, такие явления, как интеграция и глобальный диалог культур, тогда бы по всему пространству жизни современного человечества не гуляли ветры и ураганы конфликтов, противостояний, гонки вооружений, съедающей основные капиталы и богатства, не говоря уже об уничтожении миллионов и миллионов жизней, не было бы на нашей маленькой и все еще по-человечески необжитой планете гангстеризма, бандитизма, терроризма, вандализма.

Современная информационная цивилизация пока не меняет характер взаимоотношений народов, стран и континентов, хотя в мире и существуют многие международные организации. От диктата и принуждения как практики межгосударственных, преимущественно межцивилизационных отношений, человечество еще не готово отказаться.

Беда всей социальной жизни человечества состоит в том, что (с момента возникновения цивилизации и до наших дней) возникшие государственно-властные и управляющие структуры смотрели на процессы развития культуры как на приложение к процессам развития цивилизации. Сегодня ситуация не очень сильно изменилась по сравнению с цивилизацией шумеров и древних царств Египта. А между тем подлинные перспективы для формирования мирового гражданского общества кроются не в глобализации на цивилизационный лад, а в интеграции и идентификации на культурной почве и на культурный лад.

*Примечания*

- <sup>2</sup> Гизо Ф. История цивилизации в Европе. М., 2007. С. 25, 27.
- <sup>3</sup> См.: Культура // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 341 – 347.
- <sup>4</sup> См.: Кремо Майкл, Томпсон Ричард. Неизвестная история человечества. М., 2001.
- <sup>5</sup> См.: Цивилизация // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 332.
- <sup>6</sup> Там же. С. 60.
- <sup>7</sup> См.: Мотрошилова Н.В. Варварство как оборотная сторона цивилизации // Философия. Наука. Цивилизация. М., 1999. С. 256 – 269.
- <sup>8</sup> См.: Бердяев Н.А. Воля к жизни, воля к культуре, приложение к книге «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы».
- <sup>9</sup> Гизо Ф. Цит. соч. С. 21.
- <sup>10</sup> См. об этом: Бек Ульрих. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия. М., 2007.
- <sup>11</sup> См.: Диалог культур в глобализирующемся мире. М., 2005. С. 135 – 143.
- <sup>12</sup> Brown C. International social justice // Social justice: From Humeto Walzer / Ed. By D. Boucher, P. Kelli.L. N.Y., 1998. P. 102 – 119.
- <sup>13</sup> См.: Мировой общественный форум «Диалог цивилизаций» // Вестник. 2005. № 2; Диалог культур в глобализирующемся мире. М., 2005; Егоров В.С. Философия открытого мира. М. – Воронеж. 2002. Россия и Восток: Проблема толерантности в диалоге цивилизаций. Ч. I и II. Астрахань, 2007; Человек. Наука. Цивилизация. М., 2004; Философия. Наука. Культура. «Вопросам философии» 60 лет. М., 2008 и др.
- <sup>14</sup> Мусеев Н.Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политиологический анализ // Философия. Наука. Культура. «Вопросам философии» 60 лет. С. 491.

## ИДЕНТИЧНОСТЬ, НОРМА И ПРЕДЕЛЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ\*

В.И. САМОХВАЛОВА

### Онтологические основания и феноменологические проявления толерантности как явления

Достаточно очевидным является тот факт, что жизнь, в ее проявлениях и в ее непрерывности, может реально существовать и поддерживаться двумя противоположными, но едиными в своей цели тенденциями живого: стремлением сохранить себя (утвердив себя в своем бытии) и умением, в случае необходимости, изменить себя (чтобы приспособиться к изменениям мира, его новым состояниям и требованиям). Остаться самим собой, сохранить самостождественность – и, будучи адекватным изменяющемуся миру, изменять себя согласно требованиям экзистенциального контекста. Реальное развитие может осуществляться лишь на фоне наличия разных его вариантов, следовательно, возможности выбора наиболее адекватного «решения» из некоторого наличного «набора» разного. Именно само появление *разного* обеспечивает возможность актуального на всякий соответствующий момент выбора нужного, и реальность отклонения от шаблона, стандарта (выступающих своего рода «нормой») в условиях изменчивости и вероятностного характера развития есть условие продолжения и развития и самой жизни.

Иными словами, следует исходить из того, что механизмы порождения разного, а значит и само явление терпимости к разному, к различным видам отклонений от того, что выступает как норма, необходимо должны быть встроены в изначальные «коды» развития природы и в генетический аппарат человека как ее порождения. Человеческий род существует как совокупность следующих друг за другом поколений, имеющих внутреннее единство природы, специфики адаптации к среде и функционирования в ней. И, с

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Толерантность культуры и глобализация мира», грант № 06-03-00009а.

другой стороны, он сохраняется благодаря гибкости приспособления и умению адаптироваться в изменившихся условиях. Между этими двумя полюсами развивается и длится жизнь, в том числе человеческая.

Например, гений, рождаемый природой, в действительности — это некое иное в сравнении с обычной средней нормой человека; поэтому путь гения (как мы знаем) часто бывает либо чрезвычайно труден, либо весьма короток (Лермонтов, Галуа, Шопен и др.). Так называемая норма обеспечивает витальность вида, в то время как отклонения — даже в сторону гениальности как положительного превосходения нормы — потенциально опасны, ибо непредсказуемы по последствиям (наследственности) и неустойчивы по проявлениям, что может вызвать отклонения от «магистральной» линии существования человеческого вида и его естественного сохранения и развития. И мир существует, пока он нормален. И даже гениям, украшению человеческого рода и «ферментам» его развития, необходимым, чтобы придать массе нормальный динамизм и показать горизонты возможного, природа тем не менее отпустила определенный, весьма небольшой, процент в социуме. Отклонения от нормы даже в положительную сторону в неблагоприятный момент способны сообщить системе в целом неравновесность, неустойчивость.

Новое, разное возникает в силу объективной необходимости, выступая как результат действия и случайности, и процесса самоорганизации. Человек же, сам появившись в мире как новое бытие, способен сделать создание нового и разного содержанием своей сознательной и целенаправленной деятельности, концентрированным выражением чего является творчество. Можно предположить, что и у самого человека как такового в его генетической программе записана эта способность к сознательному и целенаправленному изменению своей среды, своей жизни и самого себя, беспокойное стремление к новому, поиску небывшего и вкус к его осуществлению.

Так к неизбежности взаимопараллельного существования разного в природе прибавляется непрестанно изменяющееся соотношение прежнего и возникающего нового в че-

ловеческой сознательной жизни. И естественное прежде течение процессов принятия нового, разного обогащается тем, что в жизни человека и человеческих сообществ возникает ситуация, когда становится возможно формирование позиции сознательного *отношения* к возникающему новому, которое в то же время есть иное и может быть разным. С известными поправками (на уровень и способ организации) и уточнениями, сказанное может быть отнесено к существованию практически любого явления в социальной и культурной жизни. Так, всякая цивилизация есть интегральный продукт взаимодействия различных сил. Если исчезает какой-то существенный элемент из этого взаимодействия, цивилизация меняет свою характеристику и свое качество. В то же время, сохраняя свое ядро, всякое культурное завоевание, тем не менее, не просто по-иному осмысливается в изменившемся культурном контексте, но и по-иному *существует* в нем, включаясь в новые смысловые и ценностные связи. Необходимость разнообразия для продолжения развития превращает факт существования разного в проблему отношения *между* разным, что становится весьма существенной стороной и важной проблемой для существования социума. Ныне проблема терпимости к иному, ее понимания и отношения к самому этому феномену становится широко и разносторонне обсуждаемой, а термин — одним из наиболее часто употребляемых и значимых по смысловой нагруженности.

*Другой*, по отношению к которому возможно занятие позиции толерантности, может быть другим по ментальности; по образу жизни; по социальному (или возрастному, профессиональному и т.п.) статусу; по происхождению; по этнической принадлежности, культуре; по мировоззрению; наконец, по онтологии (гипотетическая искусственная личность, пришельцы из Космоса или «просто» так называемая умная машина, созданная человеком, и рождающаяся в связи с этим новая компьютерная культура рядом с традиционной). Если аутентично понимаемая толерантность в данных случаях неизбежна, то существует и целый ряд ситуаций, когда она, понимаемая излишне расширительно, может оказаться неразборчивостью или беспринципностью, несущей определенную угрозу некоей общей охранительной норме.

Разнообразие людей, культур, укладов жизни, их качественная специфика развиваются именно в результате взаимодействия с противоположностями, как утверждение именно своих характеристик. В результате полной, доведенной до логического завершения терпимости характеристики могут выравниваться. С исчезновением, например, социалистического уклада весьма изменился и капитализм, ибо прежде его лицо во многом определялось наличием «антипода» и необходимостью взаимодействия с ним. Разное, вплоть до противоположного, необходимо. Это поле, где создается упорядоченный рисунок линий, образующих и определяющих *идентичность*.

Действительно, человек как создание Божие наделен Им неповторимостью и имеет право на развитие собственной уникальности. При этом, как утверждает М. де Монтень в своих «Опытах», «два человека отличаются друг от друга больше, чем два животных разного вида», и потому содержание человеческой толерантности не может быть простым. Человеку необходимо прежде всего правильно определиться с собственной самоидентификацией в оппозициях «я» — «другой», «свой» — «чужой». Затем проанализировать реальные различия и оценить их как нейтральные или опасные (для его идентичности). В зависимости от вывода строить тактику отношений: остановиться на стадии безразличия (благожелательного или отстраненного); вступить в диалог (активный или по необходимости); занять оборонительную позицию (пассивной обороны или активной защиты своих принципов). Как видим, толерантность в полном смысле слова как безразличная терпимость к иному возможна — если имеются в виду сколь-нибудь активные субъекты — только как исключительный случай.

Если вспомнить историю появления в широком обороте термина «толерантность», то он восходит к латинскому слову *tolerantia* — терпение, терпеливость. При этом первоначально термин имел хождение как специализированный медицинский, будучи в 1953 г. введен медиком П. Медавара для обозначения характеристики иммунного состояния организма, отсутствия или снижения его сопротивляемости в ответ на тот или иной антиген. Ныне в расширительном своем значении

толерантность понимается как способность (умение) канализировать возникающие у человека чувства недовольства, возмущения и т.п. в безопасное для объекта этих чувств русло.

Интересное определение толерантности в своей статье «Критика толерантности» дает Славой Жижек: это, по его мнению, абстрактная, безадресная и бессодержательная «любовь» к другому. (Добавим: другой может быть столь же абстрактным и безадресным.) Такая толерантность не слишком похожа на то упомянутое Монтенем «соприкосновение душ, не преследующее никаких выгод»<sup>1</sup>, которое характерно для действительно добросердечных отношений, когда в них искренне *заинтересованы* обе стороны. Толерантность — это лишь как бы *фоновый* феномен, который сам по себе не держателен, но в то же время составляет условия для ровного протекания социальных отношений, неизбежных в обществе, но не предполагающих углубления или развития (ненужных или нежелательных). Таким образом, толерантность может располагаться в довольно широком диапазоне от простого, наивного и бесхитростного равнодушия до тщательно и сознательно организованного и выстроенного лицемерия, преследующего те или иные конъюнктурные цели. Амбивалентность толерантности, позволяющая «добру и злу внимать равнодушно», может становиться способом размывания норм и ценностей, нередко во имя успеха, понимаемого на разных уровнях причинности, проявления и значения, но в любом случае в целях прагматических. В результате толерантность предстает в разных своих возможных обликах, когда она обращена просто к *другому* (всякому, безотносительно к тем или иным конкретным характеристикам), к *иному* (отличному по тем или иным качествам или характеристикам), к *новому* (отличному от имеющегося, возможно, непривычному или нежелательному); к *отступающему от нормы* (в особенности, если имеются в виду разного рода аномалии и перверсии).

Таким образом, в результате оказывается, что идея толерантности, и здесь можно повторить вслед за В.А. Лекторским, «которая выглядит очень простой, в действительности не столь проста»<sup>2</sup>. Она связана с рядом *определений*, которые сами являются проблемными формулировками, и рядом *яв-*

лений, которые нуждаются в анализе и прояснении их сущности. Нетерпимость, конечно, нехороша и может стать опасна, однако хороша ли другая крайность, которая некоторым образом свидетельствует о неумении думать, об известной истеричности мышления? Ведь часто толерантность не существует одна, но в сопровождении готовности не просто терпеть, но не критично принять «иное». Та неразборчивая «любовь» к другому (по С. Жижеку) может тесно соседствовать с равнодушием к собственной идентичности, что не слишком понятно, ибо, действительно, «великое недомыслие — гасить свое собственное сияние, чтобы излучать свет, заимствованный извне»<sup>3</sup>. И если выше говорилось о том, что толерантность первоначально понималась как ослабление иммунитета организма, то способность к самоидентификации можно истолковать как наличие иммунитета на психо-культурном уровне, как способность распознавать «свое» и «чужое», противостоять чуждому чужому, если оно способно нанести ущерб качеству своего или заместить его в «организме».

Толерантность, которая часто определяется как культура согласия, как правило, имеет в виду согласие формальное, вежливо-равнодушное, не предполагающее углубления в суть проблемы. Согласие же «как серьезная проблема гражданского общества, — пишет А.С. Панарин, — выступает как раз в серьезных ситуациях: когда сторонам предстоит поступиться весьма значимыми интересами, когда согласие действительно требует взаимных жертв и нешуточных уступок в пользу *другого*. В этой ситуации мы как раз и замечаем, что субъекты нового либерального образца, прошедшие выучку в школе “последовательного индивидуализма”, качественно не способны к согласию. Они в таких ситуациях стихийно воспроизводят социал-дарвинистскую атмосферу, в которой “горе слабым”. Истина современного индивидуализма состоит не в консенсусе, а, напротив, в готовности вероломно нарушить консенсус, выйти из него, если он в самом деле обязывает к чему-то серьезному»<sup>4</sup>.

У толерантности в активно глобализирующемся мире появляются новые измерения более общего социального и политического характера, требующие нового уровня анализа. В отличие от собственно толерантности, согласие пред-

ставляет собою не внешнюю позицию, а внутреннюю установку на готовность понять другого, признать наличие у него собственных интересов, способность открыться для диалога, который представляется насущно необходимым. Когда уровень и содержание толерантности обусловлены интересами общенациональными, государственными и т.п., весьма естественно и толерантно воспринимаются и «гуманитарные» бомбардировки Белграда, и толерантная демонстрация записи средневековой казни С. Хуссейна, в то время как весьма нетолерантно — военная операция в Чечне, хотя в этом случае Россия действовала на своей собственной территории, защищая безопасность собственных границ, в отличие от США, вторгающихся на территорию суверенных государств, не имеющих вообще с США общей границы. Провозглашая терпимость, неолиберальная идеология на самом деле, когда это ей выгодно, требует войны, похода за свои убеждения, за свои права, выдаваемые за «права человека». Толерантность в области политики оказывается подвержена действию привычных двойных стандартов, определяющих «градус» и направление действия толерантности. Если мир уже поделен на первый, второй и третий мир — с *разными категориями* оценок подхода к ним, не будут ли рассуждения о присутствии толерантности на данном уровне простой данью политкорректности, призванной затушевать реальные проблемы, а сама толерантность — *управляемой* величиной?

Так, часто формирование толерантности как позиции почему-то увязывается и оправдывается профилактикой борьбы с экстремизмом. (Хотя вообще не ставится вопрос: почему невозможна позиция толерантности к самому экстремизму? Может быть, толерантность все-таки не является всеохватывающей, или же она выборочно охватывающая?) И был ли воистину толерантен Иисус Христос, когда бичом изгонял торгующих из Храма? Может быть, существует какая-то более высокая толерантность — к отстаиванию истины, которое может быть бескомпромиссным, к высокому смыслу Храма, который воплощает духовность и ее ценности, к истинно верующим, чьими правами и чувствами также нельзя пренебречь в пользу интересов тех, кто пришел в Храм не молиться, а торговать?

Подобным же образом сложно представить себе разворачивание и последовательное проведение принципа толерантности в науке, где поиск истины проходит через отторжение ошибочных положений и теорий и часто сопряжен с критикой, с необходимостью отказа от прежних заблуждений, неверно занятых позиций. Возможны ли научные споры, полемика, дискуссии, бескомпромиссное отстаивание истины? В свою очередь, возможно ли человеку, воспитанному в уважении безусловной толерантности, при необходимости встать на защиту своих убеждений, принципов, наконец, Родины (пусть апологеты *безусловной* толерантности великодушно извинят этот высокий слог).

Как пишет В.А. Лекторский, бессмысленно говорить о толерантности в отношении истин и норм, которые могут быть «неоспоримо и убедительно для всех установлены и обоснованы»<sup>5</sup>. Действительно, если истина очевидна, отстаивать ее противоположность есть нетолерантность к здравому смыслу. Иначе говоря, толерантность возможна лишь в тех случаях, когда истина *не* может быть однозначно установлена, а потому путь поиска остается открыт. Но ведь тогда говорить о толерантности опять же не имеет смысла, ибо речь идет не о ней, не о возможности ее применения, а об обычном и нормальном в науке поиске и доказательстве. Быть толерантным к утверждению, что Волга впадает в Мраморное море, странно и бессмысленно (но можно терпимо отнестись к человеку, который по каким-то известным только ему причинам искренне так считает. Хотя можно просто предложить ему посмотреть на глобус). Таким образом, позиция толерантности возможна, когда истина неизвестна, норма не установлена, закон не писан. Тогда наличие разных позиций по одному и тому же вопросу не просто естественно, но и желательно, ибо возможен поиск безусловно лучшего или безусловно истинного, просмотр различных вариантов возможного решения проблемы. Но когда истина установлена, норма четко прописана, закон принят к исполнению, тогда толерантность к «вариантам» поведения будет нарушением. Так, сознательная толерантность к преступнику может быть истолкована как соучастие в преступлении.

**Истина, норма, толерантность.**

Как правило, оправдывая толерантность, ссылаются на общеизвестное в истории философии (исходящее от теоретиков классического либерализма) положение о том, что общество состоит из несовершенных людей, поэтому может существовать только при условии тотальной толерантности. При этом толерантность понимают как снисходительность к слабостям и порокам человека.

В связи со сказанным возникают всяческие ассоциации. Например, вспоминается утверждение английского психиатра У. Сарганта, утверждающего, что в будущем обществе завоевание и удержание власти над умами станет гораздо важнее развития самых мощных, самых совершенных систем оружия. Поэтому становится очень важно изучить работу мозга с тем, чтобы научиться оказывать эффективное психологическое воздействие на людей. О том же пишет в «Прекрасном новом мире» О. Хаксли, который утверждает, что можно заставить людей полюбить конформизм, рабство, диктатуру. Для этого надо смешать понятия (как прежде были смешаны языки при строительстве Вавилонской башни), дезориентировать относительно ценностей, лишить способности иметь собственное мнение и вообще быть личностью. Общество будет существовать как неразличимая однородная масса существующих рядом изолированных (установкой каждого), внеположенных объектов. Ввиду пестрого *бесценностного* контекста у людей не будет сформировано четких представлений или убеждений, и это позволит навязать им любое представление и любое правило, облегчающее управление ими.

Новый либерализм провозглашает: «все, что не запрещено, позволено». Это значит, что если нигде специально не написано, что запрещается, например, грызть стулья в зале консерватории, то тем самым это можно делать.

Иными словами, негласно подразумевается, что существуют некие бесспорные истины, общепринятые нормы, общечеловеческие заповеди, законы общежития, некоторые «аксиомы» поведения, которым люди неукоснительно следуют в рамках той или иной общности. Однако современное проведение позиции толерантности часто вызывает вопросы. Почему, например, ненормативная лексика, режущая слух нор-

мальному большинству, или демонстративное представление интимнейших сцен и образцов шокирующего поведения становится нормой в литературе и на телевидении? Почему толерантность к меньшинству в подобных случаях (а их немало) оборачивается вопиющей нетолерантностью по отношению к большинству (вполне добропорядочных в традиционном смысле граждан), представления и принципы которых разрешено свободно нарушать? А иногда это и вовсе оказывается вызовом здравому смыслу, когда нарушаются правила, соблюдаемые на уровне «интуитивных очевидностей».

Практика насаждения толерантности оборачивается терпимостью к злу, греху (тому, что издавна понималось как недопустимый способ поведения, проявления), лжи, несправедливости и т.п. С помощью продвижения толерантности можно пробить брешь в традиционной культуре, сместив все акценты и смешав ориентиры.

Часто оказывается, что под видом защиты толерантности идет процесс отказа от нормы как таковой. В самом деле, плохо, когда и если некая норма навязывается всем в качестве повсеместной и обязательной. Однако вовсе не лучше, если под видом, например, политкорректности и терпимости ко всякому иному навязывается чья-то (иногда конкретная) ненормальность в качестве той же обязательной «нормы» для всех.

В свое время введение института норм было большим культурным завоеванием человечества на пути его познания себя и все более глубокой самоидентификации. Культурно-человеческое значение нормы в том, что ее наличие и знание ее снимают экзистенциальное напряжение, ибо освобождают от каждодневного, ежесекундного неотступного и неизбежного (но часто избыточного) выбора. Соблюдение нормы дает человеку чувство причастности, общности с группой, которой может являться и все человечество в целом, оно повышает для человека значимость его собственного бытия, дает ощущение некоего метафизического бессмертия в роде.

Ныне же все чаще за образец принимается не норма, а именно отступление от нее. Всякая патология в современном культурном контексте возводится в объект интереса, подражания, в моду... Иногда при этом идут ссылки на

З. Фрейда, который говорил о репрессивности культуры. Но репрессивность ее — это по сути *рамки* культурных норм, конституирующих собственно человеческое в отличие от животного. Норма в данном случае есть *добровольное* принятие на себя определенных культурных ограничений (выполняющих *идентифицирующую* роль), соблюдение которых указывает на то, что человек принадлежит к человеческому роду.

Нормальный социализированный человек, как правило, не ощущает репрессивности культуры. Поскольку сама культура — это *парадигма нормативности человечества*, которое хочет быть и оставаться человеческим, вырабатывая для этого человечески общезначимые нормы, ценности, приоритеты в своем бытии и организации жизни. Ощущает норму как прессинг только гений (который весьма редок) или тот, кто склонен к патологии. При этом нарушители норм (как правило, не гении) сами хотели бы, чтобы другие следовали нормам неукоснительно.

Толерантность не может быть понимаема как отсутствие нормы или ее размытость; толерантность — это просто терпимость к не-норме, пока и если она не стала агрессивной, угрожающей чувству нормы большинства. Безусловно, существуют отступления от нормы, которые не только оправданны, но и субъективно обязательны, например, в языке искусства, в который художник вправе вносить свое, созданное лично им выразительное средство, выступающее особым, новым и непривычным для большинства аудитории способом повысить специфическую информативность художественного сообщения. Академик Л.В. Щерба в свое время очень тонко заметил, что только когда у человека воспитано чувство нормы, он способен понимать всю прелесть обоснованных отступлений от нее. Это значит, что законы, принципы, правила следует сначала освоить, прежде чем их нарушать; т.е. чувство нормы должно-таки быть воспитано и присутствовать как некая *точка отсчета* в восприятии и оценке даже необходимых отступлений от нормы. В то же время эти отступления должны быть обоснованными определенными соображениями и необходимыми, исходя из логики наиболее адекватного выражения. Такие отступления подчеркивают норму, а не размывают ее.

Ценность нормы в том, что она выступает в функции *идентификатора* ее носителя и в функции *регулятора* любой формы общественной жизни, будучи обусловлена неким соглашением. Толерантность к отступлению от норм возможна в сравнительно ограниченном диапазоне вокруг нормы, поскольку слишком большое отклонение от нее чревато сломом механизма идентичности, показателем которой она выступает. Не-норма, как мы наблюдаем, может стать не отступлением от нормы (которое должно быть обоснованным, по Щербе), но начинает претендовать на повсеместность и повсюдность, на то, чтобы самой стать нормой.

Изменение нормы, безусловно, происходит и должно происходить. Но в нормальном случае развивающего изменения оно приводит к становлению новой нормы, адекватной новому контексту, а не выступает сломом *любой* нормативности. Мир не может терять определенность в смешении, однородности своих качеств; это ведет к торжеству энтропии, т.е. наступлению бескачественности бытия и в конечном счете его угасанию, растворению в хаосе и небытию.

Своеобразными нормами в культуре выступают некие фундаментальные инвариантные ядра культуры, отступление от которых – ради любой прекрасно понимаемой толерантности – могут представлять опасность для самого ее бытия. В то же время вариативность конкретных проявлений творческого поиска необходима и неизбежна: это поиск, столь же необходимый для развития культуры, как стабильность – для ее существования. Подлинная толерантность основана на понимании собственной идентичности, на отваге быть самоидентичным и готовым понимать и уважать идентичность другого.

Уже XX век показал точки роста новых проблем, которые в веке XXI могут получить интересное развитие. Так, в частности, одним из существеннейших явлений стало бурное оживление диалога между Востоком и Западом, ибо прежний европоцентризм культуры был поколеблен знакомством с культурой других цивилизаций и континентов. «Запад есть Запад, Восток есть Восток. И вместе им не сойтись», – эти известные слова Р. Киплинга, в свое время фиксировавшие безусловную реальность, начали утрачивать свою актуаль-

ность. «Уменьшение» мира с развитием транспортных средств и информационных сетей перевели проблему взаимоотношений Запада и Востока в иную плоскость. Оживившийся диалог культур стал особым способом достичь нового уровня целостности человеческой культуры... Но это и поставило проблему нового *масштаба* толерантности. «Толерантное», но неграмотное заимствование иного может привести к дискредитации заимствованных образцов, разочарованию в контактах и к противоположному результату.

Диалог культур как взаимодействие, как заинтересованное общение является глубоко познавательным явлением для обеих сторон. Одна культура как бы смотрится в другую и, познавая иную, лучше понимает себя, видит свою специфику, определяется с собственной идентичностью. Но диалог — творческая и требующая активности установка. Установка именно на обмен, а не на конформизм или же подавление другого. Диалог основывается на доверии, на восприятии партнера как равного — без снисходительности, но и без заискивания. Для того чтобы диалог был интересен сторонам, должен существовать взаимно интересный предмет общения — общие (и общезначимые) проблемы. Диалог невозможен без интереса к партнеру, и толерантность по сравнению с ним есть шаг назад как нейтральное равнодушие настроенных только на терпимость сторон. Но если толерантность не может сохранить исходную идентичность объекта, она должна уметь бесконфликтно вписать его в систему существующих отношений; последнее возможно двумя способами: путем безоговорочного приспособления и утраты самобытности одной из сторон или путем творческого встраивания во взаимодействие с налаживанием двусторонней связи и взаимонаправленного изменения.

Феномен идентичности означает наличие комплекса свойств и характеристик, объединяющих объект в систему, и способность к устойчивости, обусловленную передачей «по эстафете» свойств и качеств, уже прошедших проверку временем.

Когда терпимость к иному, инакому выступает как опередмечивание поиска вариантов устойчивости, т.е. по сути сохранения себя в изменившихся обстоятельствах, тогда она

является основой сохранения гетерогенности общего контекста, сохранения и обогащения возможности выбора, возможности нового сочетания свойств для улучшения предмета или среды. В этом случае толерантность способна спасти от дурной бесконечности одинаковых, которым нечем обмениваться. Толерантность может означать потенциальную позицию принятия множественности, поливариантности, гетерогенности, выбора. В то же время полная утрата идентичности означала бы «согласие» на энтропию. И регулятором здесь, как уже говорилось выше, выступает понятие нормы, существующей многоуровнево: как родовая, видовая, социокультурная, групповая и т.д., и препятствующей тому, чтобы под видом уничтожения стереотипов разрушать наиболее устойчивые и значимые культурные образования, традиционные константы национального бытия, сознания и мышления, обеспечивающие единство жизни народа и его жизнеспособность.

Идентичность сама по себе есть нечто самоценное, не подлежащее отмене или торгу, гарантирующее сохранению в бытии и сохранению самого бытия, возможного только в качественной определенности всех его составляющих. Качественная неразделимость, всесмешение, Хаосмос постмодернистов – все это представляется тупиковым путем, бесперспективным с точки зрения развития как внесения упорядоченности, определенности, организации в пространство качественного многообразия, истинной вариативности. Толерантность между одинаковыми – бессмыслица, здесь не на чем строить даже безразличие. Толерантность имела бы смысл только как функция от разных переменных. Тем более что и сама она многолика.

### **Идентификация толерантности в глобализирующемся мире**

XXI век становится веком объявленной толерантности как принципа существования человечества в глобализирующемся мире, который, по замыслу, должен был бы стать пространством *общечеловеческой* культуры. Станет ли мир пространством реализации человечески общезначимых идей, представлений, норм или превратится в однородное, единообразное царство гомогенного хаоса свойств и характерис-

тик, которые даже нельзя определить каким-то качеством или спецификой? Уже сегодня можно наблюдать деформации в национальных культурных организациях, в их естественном развитии в результате унифицирующего воздействия массовой культуры (своего рода «уникульты»), продвижение которой становится глобальной стратегией. Политкорректное слово толерантность, означающее внеположное и, по сути, равнодушное сосуществование «рядом», не предполагает взаимодействия, диалога, ведь в его ходе могут возникнуть вопросы и даже разногласия. Нет познания, нет сближения. Есть вежливое «терпение» другого без попытки наладить обмен смыслами. Нет взаимодействия, есть, по выражению В.А. Лекторского, «коллективный солипсизм».

Реальная общечеловеческая культура возникнет не из выравнивания культур под один общий стандарт в лукавой поликультуральности, а из бережного развития богатства всех национальных культур. Ведь также нет и полиидентичности, а есть размытая идентичность. И «нужно узнать особенности каждой нации... чтобы именно на этой почве с нею общаться... Поистине всеобщая терпимость будет достигнута лишь тогда, когда мы дадим возможность каждому отдельному человеку или целому народу сохранить свои особенности, с тем, однако, чтобы он помнил, что отличительной чертой истинных достоинств является их причастность к всечеловеческому»<sup>6</sup>. Ныне же национальные культуры все менее могут противостоять внешнему воздействию катка глобализационной стандартизации, поддерживаемой экономическим давлением. Стремление сохранить самобытность оказывается в этих условиях иллюзией. Стремление национальных культур избежать деформации, унификации, защититься от атакующей культуры мирового гегемона — это стремление избежать подрыва национальной воли. Крайним выражением противостояния толерантности к чуждым нормам глобальной культуры становится возрождение и усиление фундаментализма.

Конечно, нельзя допустить гибели человеческой цивилизации от столкновения нетерпимого друг к другу разного, от столкновения разных цивилизаций, вплоть до вооруженного конфликта. Диалог (или полилог), безусловно, лучше. Однако, с другой стороны, какой диалог (обмен чем?

какой информацией?) может быть между *одинаковыми*? Такой диалог не нужен, да и, как уже говорилось выше, невозможен: у него нет ни смысла, ни перспективы. Поэтому отнюдь не лучше гибели от столкновения окажется и тихая гибель от угасания в энтропии бескачественности бытия. Следовательно, нужно научиться не просто терпеть друг друга, но и уметь взаимодействовать при взаимной пользе.

У нас перед глазами все больше примеров того, как не-критическое понимание толерантности и следование ему ведет к размыванию определенности бытия, его качественной организации (структурного порядка, ценностной иерархии и т.д.). Но каким образом, отказываясь от безмерной толерантности, в то же время избежать конфликтов? Ведь, с одной стороны, безоговорочный уход от конфликта подрывает и самоидентификацию, и систему собственных морально-этических представлений о мире и о себе, и способность к осознанному и разумному выбору. С другой же стороны, человек как сознательное и разумное существо всегда способен к разрешению реальных и потенциальных конфликтов, а также к самому их предотвращению, если обладает четкой позицией, пониманием собственных интересов и границ возможной толерантности. Как пишет в статье «Творческий человек» Э. Фромм, «досужее мнение о том, что конфликтов следует избегать, поскольку они вредны, глубоко ошибочно. Конфликты — это источник стремления человека к самосовершенствованию, развития его сил и основа становления характера. Человек, избегающий конфликтов, уподобляется хорошо отлаженному механизму, в котором моментально приглушается любой эмоциональный порыв, или машине, автоматически упорядочивающей все чувства и побуждения»<sup>7</sup>.

Интересна мысль Фромма и о том, что творческий человек (а Фромм высоко оценивал творческий аспект личности) не может отрицать конфликты или относиться к ним поверхностно, руководствуясь принципом «все что ни делается — к лучшему». Подобный нетворческий человек будет игнорировать не только конфликты, но и существование противоречивых устремлений в собственном характере, в то время как существуют некие судьбоносные конфликты, ко-

которые коренятся в самой природе человека и которые он непременно должен разрешить, чтобы развиваться.

Психологически интересным представляется и вопрос о том, почему в большинстве случаев люди довольно терпимо относятся к толерантности, когда она выступает средством *унификации* на более *низком* уровне, или когда целью использования механизма терпимости становится привыкание к аномалии. Но им гораздо реже нравится, когда им в качестве образца предлагается хотя бы норма: здесь им видится предъявление к ним каких-то повышенных требований, посягательство на их свободу, индивидуальность и т.п. Хотя норма разная и своя для каждого конкретного круга явлений, но она-таки является собирающе-центрирующей в определенных пределах. Патологий же всегда больше, и аномалия есть всеохватывающе-периферийное состояние, распространяемое на все случаи. Только беспорядок поддерживается сам собой. Для поддержания порядка требуются усилия.

Для понимания современного контекста важно проследить связь между толерантностью и релятивизмом. Несбалансированность, с одной стороны, и исключение несомненных экзистенциальных и ценностных референтов (постоянных интересов, традиционных норм) – с другой. Сюда же можно отнести своего рода «интертекстуальность» как самой жизни, так и способов ее понимания и принятия. Несбалансированность в культуре, отход от старых представлений и неопределенность в отношении необходимости и ценности новых, трудности с идентификацией – тем более что изменения ныне совершаются в небывало быстром темпе, – порождают психологию тотального релятивизма, чреватую формированием некритической толерантности (равнодушия) к чему угодно. Ведь все одинаково неопределенно, неразлично, непостоянно, не «свое», не установилось или не успело прижиться (и осмыслиться); представления смещены вследствие массивного провоцирования, вызывания отклоненных переживаний и образов; реальность непознаваемо мозаична и вызывает внутреннее отторжение. Все представляется (или оказывается) ненужным, бесполезным, неуместным, напрасным. Тогда зачем «держат позитивное усилие»? Зачем сопротивляться? Че-

ловек подсознательно ищет некой гармонии: и гармонию с абсурдом образует абсурдное, бессмысленное отклонение от кажущейся никому не нужной нормы. Неприятие, протест против реальности порождает уход от нее в иррациональное, архаическое, в раскрепощение аномального. Общий контекст смешения и неразличения, растворения культурной идентичности в общей пост-культуре вдохновляется лозунгами постмодернистов, программно отказывающихся от всяческих фундаментальных дихотомий, вводящих качественную определенность вещей и состояний.

В целом некритичная и неидентифицированная в себе толерантность способна реально ухудшить качество мышления, заставляя людей отказываться от самого понятия о незыблемых принципах и нормах и провозглашая невероятную гибкость, соответствующую сиюминутной конъюнктуре. Представление о мире распадается не просто на множество картин мира, но множество моральных систем, когда то, что в одной из них является злом и пороком, в другой предстает не только допустимым, но даже и привлекательным. В самом бытии исчезает определенность, и существующие инварианты бытия – постоянные и устойчивые представления и принципы (вроде заповедей), бывшие непременными в культурном существовании общества и составлявшие ядро его сознания, вдруг оказываются отвержены переосмыслению и переоценке.

Идентичность в социальном смысле образуется единством экономического, политико-правового, информационно-образовательного пространств, когда существует единое (и специфически выстроенное согласно среде и условиям) хозяйство, единство власти и законов, единство образовательных стандартов, обеспечивающих единство жизни и возможность взаимопонимания населения на всем пространстве и времени существования данного социума. В этом плане подобная коллективная идентичность представляет несомненную ценность. Но что сделала, например, в нашей стране некритичная политика применения толерантности к разным моделям в образовании, к «вариативным» учебникам? Она в результате привела к своеобразному распаденю единства населения страны: между разными поколе-

ниями по вертикали и внутри одного поколения по горизонтали. Образование в нашей стране всегда объединяло общество по горизонтали — единством учебников (отобранных по конкурсу) и требований к образовательному процессу, его содержанию и критериям на всей территории. И по вертикали: единством модели образовательной системы, преимуществом норм, методик, программ. Желание быть толерантными должно было бы сопровождаться способностью соотнести свои притязания с действительной необходимостью, со стремлением сохранить идентичность системы образования, считавшейся одной из лучших в мире. В конце концов, традиционность означает не консерватизм, а живую преемственность.

Однако, когда мы изменяемся, до какого предела возможно изменение, чтобы мы не перестали быть самими собой? Где границы терпимости, перейдя которые она становится внеположенным безразличием? Где начинается размытие своеобразия в готовности принимать чужие установки и следовать им? Не превращается ли толерантность без берегов — в аморализм? Не становится ли толерантность угрозой свободе — свободе быть самим собой? Иными словами, есть толерантность, но есть и принципы, убеждения, нормы, и их (этой категории) никто не отменял. В конечном счете, разрушать норму значит выступать против ответственности.

Поскольку мир глобализуется, и не всегда на добровольных началах, проблема толерантности обещает быть актуальной долго. Поэтому представляется необходимым обозначить в этой области четкие методологические позиции, позволяющие:

1) отделить или хотя бы разграничить следующие понятия: толерантность и согласие; толерантность и безразличие; толерантность и конформизм; толерантность и конъюнктурность; толерантность и вседозволенность; толерантность и унификация; толерантность и релятивизм;

2) отделить само явление толерантности от его носителя (или представителя) с дифференциацией отношения к ним. Против самого явления можно занять и непримиримую позицию, если сущность его враждебна природе человека, культуре, перспективе жизни человеческого рода.

Сущность подобного явления может быть подвергнута самому детальному анализу и самой суровой критике, если она представляется неприемлемой. Что же касается носителя данного явления, то к нему действительно применима толерантная позиция.

Какая-либо форма насилия неприемлема и в отношении отклоненной личности. Но ведь в той же мере должна быть неприемлема и пропаганда этого отклонения, ибо пропаганда обращена к другим, столь же свободным личностям, в отношении которых давление недопустимо. В этом плане большинство рекламы является давлением, однако к рекламе мы вынуждены относиться толерантно. Иными словами, термин «толерантность» обладает несомненной двусмысленностью; с его помощью можно усмирить порыв к самобытности и совершенству, исключительности и героизму, зато поощрить девальвацию нормы и развитие девиантного.

Современное массовое общество со всей присущей ему толерантностью требует одинаковости одномерных людей. Чтобы сохранить свою жизнь как историческое бытие и присутствие в мире, существует только один путь – путь устойчивой идентичности, которая, как пишет А.С. Панарин, обеспечивает преэминентность бытия и придает жизни характер кумулятивного процесса, способного наращивать свои результаты. Это и позволяет не начинать каждому поколению с нуля и заканчивать как нулевое, ничего не завещающее потомкам<sup>8</sup>. Представляется, что в подобной парадигме творческая позиция предпочтительнее толерантной.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> *Монтень М.* Опыты. В 3 кн. Кн.3. М., 1979. С.37.

<sup>2</sup> См.: *Лекторский В.А.* О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 284.

<sup>3</sup> *Монтень М.* Цит. соч. С. 36.

<sup>4</sup> *Панарин А.С.* Народ без элиты. М., 2006. С. 233.

<sup>5</sup> *Лекторский В.А.* Цит. соч. С. 286.

<sup>6</sup> *Гете.* Собр. соч. Т. X. М., 1935. С. 703.

<sup>7</sup> *Фромм Э.* Кризис психоанализа. Дзэн-буддизм и психоанализ. М., 2004. С. 280.

<sup>8</sup> См.: *Панарин А.С.* Смысл истории // Вопросы философии. 1999. № 9. С. 9.

## ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР

*Е. В. ХЛЫЩЕВА*

Идея культурного плюрализма появилась еще в XIX веке, однако должного методологического обоснования она не получила до сих пор. Хотя поиски новых решений и методов, более адекватных сложному миру современной культуры, ведутся достаточно активно. В современной культурологии широкое распространение получила концепция диалогизма (Э. Уолл, М. Бахтин, В. Библер), основанная на ситуациях, в которых невозможно постоянное преобладание какого-либо одного дискурса над другим. Теория диалогизма выявляет, до какой степени любой человек, вступающий в социальное взаимодействие с другим человеком, не может себя отделить от другого и его дискурса. Но существуют в данной теории и некоторые ограничения, которые проявляются как в реальной сфере диалога в межкультурных коммуникациях, так и в преодолении субъектно-объектной противопоставленности при его помощи. Иными словами, диалогический подход, будучи важным аспектом изучения Культуры Другого, не может ответить на все вопросы, связанные с культурным многообразием современного мира.

Наш век создал новую парадигму, которая выражена категорией «мультикультурализма» и означает теорию, практику и политику неконфликтного сосуществования в одном социальном пространстве многочисленных разнородных культурных сообществ<sup>1</sup>. Мультикультурализм провозглашает политику перехода от политики «включения» индивидуальных и групповых различий в более широкие структуры к политике «признания» их права на существование в качестве иных. Мультикультурное сознание – сознание диалогичное. Но чтобы вступить в диалог с другим типом сознания, культура должна допускать внутри себя полифонию разных голосов, не отторгать их как все «инаковое». Поэтому диалогическое сознание предполагает, что инонациональное может войти как ценностно значимое в национальный менталитет.

В процессе культурного взаимодействия происходит осознание множественности культур, многообразия мировоззрений и возможности разных оценок одного и того же факта носителями разных культур и вероисповеданий. В антинормии Свое/Чужое сфера «Чужого» расширяется, вследствие чего «Свое» воспринимается менее масштабным и более хрупким по отношению к Чужому. Это приводит одних носителей данной культуры к «охранительству», стремлению оградить ее от угрожающе разросшегося в их сознании «чужого», а других — к «новаторству», стремлению укрепить Свое за счет привнесения в него элементов Чужого. В обоих случаях встает вопрос о разграничении Своего и Чужого. Но даже достижение некоторой конвенции относительно такого разграничения не устраняет ценностной несостыковки между разнонаправленными мировоззрениями «охранителей» и «новаторов».

Практически все исследования последних ста лет, посвященные проблеме понимания различных культур основаны на том или ином отношении к Другому. Можно выделить три основных направления в изучении «Культур Другого», которые условно назовем эволюционизмом, релятивизмом и универсализмом. В первом «Чужие» культуры предстают как ранние стадии в развитии общей модели. Здесь «своя» культура становится критерием, точкой отсчета на шкале развития. В конечном итоге это приводит к этноцентризму, к тенденции предполагать, что собственная культура и образ жизни являются более совершенными, чем все остальные, которые рассматриваются как «отсталые», «неразвитые». По теории универсализма, разнообразие и различие в культурах — всего лишь видимость, и цель исследования — в выявлении глубинных структур, чтобы констатировать общечеловеческие универсалии во всех сферах культуры.

С точки зрения универсалистов противопоставление культур (Восток/Запад, Свой/Чужой) носит лишь формальный, но не сущностный смысл. Имея общую глубинную структуру, обе стороны объединены подлежащей концепцией универсальности человеческой культуры и выступают лишь как вариации формы. В конкретных исследованиях культур универсализм выражается в построении общекуль-

турных моделей и концепций, объединяющих элементы различных историко-культурных общностей. Релятивизм, напротив, признает за каждой культурой абсолютную равноценность, право на самобытность и несоизмеримость с какой-либо другой культурой. Здесь различные культуры фундаментально отличаются как друг от друга, так и от культуры исследователя; всем им присуща внутренняя когерентность, которую, с одной стороны, можно понять, но, с другой – нельзя судить. Релятивисты ставят своей задачей сохранить неприкосновенность культурных и человеческих различий и установить «со-равенство» различных жизненных стилей. Исследования этого направления проводятся в соответствии с двумя правилами: правилом «контекстуализации» и принципом «произвольности». Первое предполагает изучение точки зрения Другого, второе – что носители разных культур могут воспринимать и оценивать одни и те же явления феноменального мира по-разному, что предполагает условный характер когнитивных процессов.

Релятивистский подход основывается на принципе культурного плюрализма, что во многом соответствует современной культурной картине мира, в которой на сцену выступило большое количество ранее неизвестных или малоизвестных культур. Изучение Культуры Другого в рамках релятивизма позволяет представить модель культуры, совершенно не похожую на нашу собственную.

В постмодернистских теориях этот принцип абсолютизируется, доходя до бесконечного фрагментирования мира культуры. Проблемы, возникающие в данном методе, связаны как со «способностью» культур к «переводимости» и с проблемой понимания Языка Другого, так и с собственно позицией исследователя. Ведь «переводчики» должны непосредственно передать самый Дух Культуры Другого на чуждый для нее язык. Поэтому преобладающим методом исследования, основанного на принципах релятивизма, является герменевтический, интерпретативный подход, стремящийся к пониманию смысла текстов, произведений искусства, ритуалов и других явлений культуры. Этот метод предполагает знание культуры изнутри, с его помощью идет реконструкция внутренних смыслов культуры, что дает воз-

возможность их перевода на язык другой культуры. Это как бы процесс «принятия Роли Другого», который в исследованиях получил название «включенного наблюдения». Последнее время возрастает значение метода «эмпатии», который, по мнению исследователей, дает возможность создавать эффективную коммуникацию между индивидами (культурами), у которых нет ничего общего. Это служит объяснением неоднозначности интерпретации, которая, в данном случае, не отделяется от восприятия. Так как одни и те же эмпирические качества могут принимать различные значения в зависимости от рассмотрения различными индивидами, любая универсальная интерпретация действительности, в том числе и научная, отрицается, уступая место множественности смыслов.

Современный взгляд на мир культуры как плюралистический меняет методологические основания исследования в области типологии культур. На смену традиционным «триадам» и «диадам» приходят новые методы, не претендующие на всеохватность, а скорее направленные на решение той или иной конкретной исследовательской задачи. Поэтому невозможна «объективная» классификация культур, каковыми они являются на «самом деле». Это связано и с преодолением иллюзии о «возможности представить культуру как целое». При сравнении культур всегда выбираются какие-то характеристики, которые обосновываются как значимые при типологии объектов в связи с решением определенной задачи.

Человеческому менталитету свойственно бинарное мышление, что накладывает свой отпечаток на видение окружающего мира и религиозные убеждения, на этические принципы и эстетические оценки. Дуализм мышления проявляется в культуре в виде устойчивых ментальных конструкций типа «Свой/Чужой», «Традиция/Современность», «Запад/Восток». Именно эти оппозиции служили одним из главных принципов изучения Культуры Другого, какие именно не получал бы этот «Другой» – Восток, традиционное общество, архаическая культура и т.д.

Радикальные изменения последних десятилетий показывают тенденцию к отказу от субъектно-объектной дуаль-

ности в пользу культурного плюрализма. В названиях различных исследовательских проектов в последние годы звучат термины «диалог культур», «диалог цивилизаций», основанные на принципах толерантности. Глобализационные процессы современного мира привели к росту осознания как отдельными людьми, так и социальными группами своего места в окружающем пространстве, прежде всего в системе социально-экономических, этнических, культурных и межконфессиональных отношений. Процесс подобного осознания всегда осуществляется через сопоставление ценностей и целей индивида или социальной группы с целями и ценностями иных индивидов, иных социальных и этнических групп, иных культур и вероисповеданий. Этот процесс неоднозначен. Он может сопровождаться усилением в массовом сознании ксенофобии, этнофобии и т.д. как реакции на встречу с «Чужим», что, как правило, сопровождается ростом неприязни, дискриминации и национализма. Тем самым, в многонациональных государствах реально существует угроза нарастания межэтнической, межконфессиональной, социально-экономической и даже политической нетерпимости.

Различные формы нетерпимости нередко используются экстремистскими движениями, искусственно разжигающими национальную, религиозную рознь и социальные конфликты в обществе. В таком контексте представляется необходимым воспитание особого восприятия «иной» культуры, не считая ее хуже, ниже по своему развитию, а просто «другой», которую надо понять и принять в целях осуществления мирного диалога.

Каждая культура представляет собой определенные структуры повседневности: специфические навыки, умения, характерные модели поведения и взаимодействий. В ней присутствуют свои культурные практики — виды деятельности, в отношении которых существуют нормативные ожидания. Через переживаемые события повседневной жизни, виды деятельности, ситуации, контексты и пр. вырабатывается культурная привычка поведения. В одних культурах более всего ценится индивидуализм, самостоятельность, активность, в других — коллективизм, послушание, подчи-

нение. Нормы формируются и существуют внутри каждой культуры. И усвоение культуры, так же, как и усвоение родного языка, протекает на досознательном уровне, через погруженность в межличностные ситуации.

Следует иметь в виду, что культурные границы не всегда совпадают с этническими. Индивиды могут относиться к одной этногруппе, но не разделять ее культурной самости, или наоборот, будучи отличным по этнической принадлежности, принадлежать к одной культуре.

Культурные различия часто устанавливаются и провозглашаются в политических целях, либо для акцента межэтнических различий. Но излишняя психологизация этноса, объяснения конфликтов категориями фундаментальных ментальных различий и «национальных характеров» разных этносов приводит к неадекватному восприятию этнического. В результате, нормальная идентичность замещается гиперпозитивной (этноцентричной, и даже фанатичной), когда этнос консолидируется через самоутверждение и и проповедь исключительности. Иными словами, национальная идентификация становится своеобразным следствием «агитации» по формированию национального самосознания

Создается определенный стереотип «национального характера», и человек «кодируется» с помощью стереотипных образов. И, что особенно важно, эффективность такой практики не зависит от того, насколько эти образы соответствуют действительности. Такой процесс довольно давно идет в политической сфере, и именно в политических интересах создается этнический стереотип восприятия того или иного народа.

В реальности индивид идентифицирует себя не только по этническим признакам; иногда этничность может находиться и на периферии личностной мотивации. Значение этнической идентификации ситуативно.

В повседневной жизни этнический аргумент во многом спекулятивен. Возможно ли описать «межнациональные отношения» на примере студенческого, преподавательского коллективов университета, покупателей в магазинах, соседа по лестничной клетке? На уровне человеческих отношений будет просто неприличным унижать другого из-за

этнической принадлежности. Но, почему-то, именно этническое различие приемлемо на уровне академических теорий.

А потому встает вопрос о выработке способа, позволяющего решить проблему межкультурного, межнационального взаимодействия без силовых действий и экономических санкций. Таким на сегодняшний день видится принцип толерантности, основные положения которого были декларированы ЮНЕСКО 16 ноября 1995 г.

Следует согласиться со справедливостью многих положений данной Декларации. Действительно, эскалация нетерпимости и конфликтов потенциально угрожает всем частям мира, а потому взаимопонимание необходимо находить не только на уровне политического общения, но и в обыденной жизни, формируя уважения к самобытности представителей различных культур и конфессий.

В России в 2000 г. была подписана Федеральная целевая программа «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» (Национальная стратегия содействия становлению гражданского общества). Программа ставит целью формирование и внедрение социальных норм толерантности, определяющих устойчивость поведения в обществе отдельных личностей и социальных групп в различных ситуациях социальной напряженности. Одновременно в Доктрине информационной безопасности РФ в числе главных угроз развитию российского общества называлась «неспособность современного гражданского общества России обеспечить формирование у подрастающего поколения и поддержание в обществе общественно необходимых нравственных ценностей»<sup>2</sup>.

В ходе реализации программы по формированию установок толерантного сознания основное внимание было уделено трем направлениям:

- 1) организации мониторинга социальной нетерпимости и напряженности в различных социальных группах и районах;
- 2) разработке эффективных технологий формирования социальных норм толерантности;
- 3) созданию пилотных центров толерантности и социальной безопасности как опорной сети Программы.

В числе предпосылок социальной напряженности в обществе были названы:

– рост социального разнообразия общественной жизни и сложности процесса принятия решений о месте личности в системе социальных, религиозных, национальных, политических отношений;

– неопределенность ценностей и социальных установок на уровне личности и социальной группы;

– рост гипермобильности населения; возникновение в обществе стереотипов восприятия проявлений жестокости, этнофобии, ксенофобии как привычной социальной нормы;

– активное распространение манипулятивных технологий формирования установок «свои/чужие», конструирование «образа врага», использование СМИ для раздувания неприязни и т.д.<sup>3</sup>.

Данные опроса показали, что наиболее высокий уровень проявления нетерпимости наблюдается в местах стихийного скопления людей: на улице, в транспорте, в местах проведения массовых зрелищ. Конкурируют с этим в проявлении нетерпимости средства массовой информации и даже сфера семейной жизни. Особого внимания требуют подростки, национальные меньшинства и мигранты. Интересен и тот факт, что достаточно высок (28,2%) процент подростков, относящихся индифферентно ко всем этим проблемам. Данный факт настораживает и заставляет задуматься о системе воспитания ценностной основы в обществе.

Однако решения, принятые по данному исследованию, больше похожи на общие советы и не направлены на решение практических задач по устранению напряженности, которая сложилась в обществе. Вообще современным явлениям культуры свойственна размытость и нечеткость противоположностей. А для России с ее множеством этнонациональных и региональных культур, отношения между которыми болезненно обострились, проблема межкультурных взаимодействий очень актуальна, она не может быть удовлетворительно решена ни политическими, ни экономическими, ни силовыми методами. Речь идет о ментальном уровне, о самосознании народов и каждой личности.

Нынешняя Россия — общество с очень непоследовательной политикой и с не менее запутанным идеологическим обоснованием этой политики. Для национальных «окраин» и этнических меньшинств на территории РФ свойственно включение в политические требования национальных лозунгов и говорить о монокультурном идеале российского государства нереально. Это будет противоречием действительности. Такому развитию будут противостоять не только этническая мобильность меньшинств, но и весомый финансово-экономический потенциал, накопленный за годы совместного развития. Нельзя сбрасывать со счетов и потоки трудовой миграции, которая приводит к смешению населения.

Не продуктивны и локальные этнократии, стремящиеся утвердиться в некоторых автономиях. Идеал этнокультурной однородности не достижим по чисто демографическим причинам, так как даже в национально-территориальных объединениях титульные этнические группы чаще всего составляют менее половины населения. Кроме того, такой вариант не выгоден с точки зрения экономического развития, так как приведет к оттоку квалифицированной рабочей силы. Немаловажно и то, что именно из этих регионов мигрирует значительная часть населения в поисках более приемлемых условий для жизни, а живущие в «русских» землях сородичи не слишком желают возвращаться в «свою» республику.

Миграция в Россию исчисляется сегодня сотнями тысяч, и многие приезжающие не склонны рассматривать Россию как временное пристанище. Этот процесс будет продолжаться, и нет никакого сомнения, что под его влиянием культурная разнородность российского населения будет только возрастать. В такой ситуации держаться за монокультурный идеал, «а именно за образ России как русско-православной страны означало бы проявлять чудовищную глупоту к реальности»<sup>4</sup>.

Конечно, сосуществование множества культур в рамках единого Основного закона не может протекать совсем бесконфликтно. Поэтому в России неизбежны поиски этнокультурного, межнационального компромисса, основу

которого как раз и может составить государственная идея. Отечественными этнологами, философами, социологами (В. Тишков, Г. Гусейнов, В. Малахов и др.) предлагается путь сознательного перехода к новой доктрине национальной солидарности, связанной с созданием российской нации на основе двойной (традиционно-культурной) и гражданской идентичности. При этом понятие «русская нация» уже не будет иметь этнического значения (как не имеет этого значения «американская нация», «британская нация» и т.л.).

Общероссийская идентичность — это не только проект, но отчасти уже и реальность. В России всегда существовала двойная идентичность — культурно-этническая и политическая (гражданская). На базе общекультурных традиций в стране уже давно сложилась общероссийская гражданская идентичность — и не только у русских, но и у всех народов, проживающих на территории России, в- или за пределами своих территориальных образований или вовсе их не имеющих.

И, тем не менее, данный проект на государственном уровне еще долго будет оставаться всего лишь мечтой-идеалом.

Для современного человека большую значимость приобрела сегодня проблема сочетания универсальных принципов и ценностей с позитивным отношением к этническим (и другим) различиям.

На деле культурные идентификации современных индивидов гораздо сложнее. Самоидентификация человека с определенной территорией — этнической и политической — всегда имеет иерархический характер. Обычно человек ощущает себя одновременно жителем своей страны, и одного из ее регионов, и конкретного населенного пункта. Некоторые идентичности могут определенное время быть не проявленными и активизироваться лишь при определенных обстоятельствах (например, при возникновении угрозы данной группе). Когда региональная идентичность оказывается сильнее национальной, возникает опасность распада государства (как в случае с бывшим СССР).

Международная миграция ведет к увеличению доли смешанных браков и числа людей с двойной (или множественной) идентичностью. Какое-то время разные идентич-

ности могут мирно сосуществовать в сознании человека, но может наступить и момент нелегкого выбора, становясь причиной кризиса самоидентичности.

Увеличение этнокультурной разнородности — явление, общее для многих стран. И необходимо точно знать, где тот «порог терпимости», за пределами которого начинается процесс дестабилизации, и как его сохранить.

Мультикультурализм как теоретический конструкт не может быть реализован в полной мере на практике в силу противоречия с основной идеологией Запада — индивидуализмом. Провозглашая равенство и значимость культур, предлагается паритетное сосуществование. Принцип конкуренции — основа основ западной цивилизации не может позволить такое равнозначие. Тем более, что этнические культуры не могут тягаться с национальными образованиями, которые, впрочем также состоят из отдельных этносов, но слитых по определенным причинам воедино. Одни общества малы, как по численности, так и по уровню своего развития; другие занимают громадную территорию и представляют конгломерат народностей, связанных единой целью сосуществования в данном пространстве.

Мультикультурализм как реальность возможен при высоком уровне как личностного, так и государственного сознания. Такой уровень характеризуется прежде всего осознанием общности развития человечества, необходимостью всерьез заботиться об общем «доме» — планете Земля, действовать сообща, ставя своей целью творческое сотрудничество для улучшения жизни всех обитателей нашего мира. А это исключает претензии на превосходство, силовые варианты решения определенных проблем, экономический расцвет одних наций за счет других. Готово ли человечество к такому сотрудничеству, без обманов и лицемерия, без попыток навязывания своей воли и стандартов, как единственно возможных образцов жизни, без двойных стандартов?

Этнокультура, как единая система, объединяющая традиционное с прогрессивным, инновационным, способна сохранить уникальность только в рамках диалога, и при условии опоры на общечеловеческие нравственные ценнос-

ти, а именно: уважение себя и себе подобных, умение понять себя через других.

Иными словами, речь идет о таком взаимодействии, которое, имея интегрирующие основания, не подменяется ассимиляцией. Каждая культура отстаивает свою идентичность, открываясь в то же время широкому внешнему взаимодействию. «Возникает явление неслиянности-неразделенности, культуртрегерство превращается в культуротворчество, изменения разворачиваются на основе глубинных потребностей. В результате культуры дифференцируются изнутри, и каждая становится – в той или иной мере – **культурного многообразия**»<sup>5</sup>.

*Примечания*

<sup>1</sup> *Кирбанев Н.С.* Мультикультурализм // Глобалистика. Энциклопедия. М., 2003. С. 640.

<sup>2</sup> [www.tolerance.ru](http://www.tolerance.ru)

<sup>3</sup> Подробнее см.: [www.tolerance.ru](http://www.tolerance.ru)

<sup>4</sup> *Малахов В.С.* Зачем России мультикультурализм? // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М., 2002. С. 56.

<sup>5</sup> *Гордон А.В.* Культура многообразия – явление современного цивилизационного процесса / Материалы научной конференции «Межкультурный диалог в историческом контексте». М., 2003. С. 205.

## **РАЗВИТИЕ ТОЛЕРАНТНОГО СОЗНАНИЯ ЛИЧНОСТИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ОБРАЗОВАНИЯ И ИСКУССТВА**

*М.С. БЕРЕЖНАЯ*

Изменения в социальном и культурном развитии сделали проблему толерантности необходимым условием регулирования отношений современного человека с миром. Образование, обеспечивающее сложный процесс развития когнитивных, социальных, эмоциональных и культурных характеристик личности, не может не реагировать на происходящие события в обществе. Как показывает опыт многих стран, переживших этнические конфликты, вузы и школы иногда остаются единственными структурами, в которых проводится целенаправленная объединяющая и миротворческая политика. Поэтому большая часть современной гуманитарной общественности считает, что образование может помочь обществу сформировать у молодежи гуманную модель поведения и отношения к людям других наций. В образовании можно найти эффективные формы снижения межнациональных конфликтов, применимые для использования в широкой социокультурной среде.

Толерантность в образовательной практике представляет комплексное понятие, которое, с одной стороны, затрагивает философские, этические, эстетические проблемы, с другой стороны, она охватывает черты и основные свойства носителей образования. Особое внимание заслуживают концептуальные изменения в составе этического знания и его связь с такими прикладными дисциплинами, как социология, психология и конфликтология (А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян, О.Г. Дробницкий, А.Г. Здравомыслов и др.). Также можно выделить некоторые авторские системы взглядов на проблему толерантности (С. Хантингтон, И. Валлерстайн).

Позиция Российского государства к пониманию толерантности в области образования выразилась в разработке Федеральной целевой программы «Формирование толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском

обществе» на 2001 – 2005 гг. Государственным заказчиком этой программы стало Министерство образования и науки Российской Федерации. В соответствии с данной программой понятие толерантности рассматривалось в контексте проведения эмпирических исследований и разработки практических технологий, были выделены четыре основных ракурса его исследования: как психологической устойчивости, как системы позитивных установок, как совокупности индивидуальных качеств, как системы личностных и групповых ценностей. Толерантность как интегральная характеристика личности включает здесь все эти компоненты. Толерантность трактуется как интегральная характеристика индивида, определяющая его способность в проблемных и кризисных ситуациях активно взаимодействовать с внешней средой с целью восстановления своего нервно-психического равновесия, успешной адаптации, недопущения конфронтаций и развития позитивных взаимоотношений с собой и с окружающим миром. Это определение предполагает рассмотрение толерантности в широком диапазоне: от ее понимания как нервно-психической устойчивости до ее оценки как нравственного императива личности.

Задачи этой программы включают в себя:

– разработку и реализацию эффективной государственной политики формирования у граждан толерантного сознания и поведения, противодействия экстремизму и снижения социально-психологической напряженности в российском обществе;

– оценки рисков и последствий деструктивных процессов в обществе;

– разработку методической и нормативной базы в области профилактики экстремизма, учебных программ для всех ступеней и форм образования по формированию толерантного сознания и поведения;

– разработку комплекса мер по снижению негативного воздействия на состояние общественного мнения средств массовой информации и рекламы.

Организация обучения в поликультурном пространстве является очень важной и особенно сложной она становится в связи с большим притоком переселенцев, беженцев. В дан-

ной связи современная образовательная гуманистическая парадигма нацеливает вузы на развитие личностного, ценностного, культурологического потенциала студентов, особое значение приобретает учебно-исследовательская и творческая деятельность. Модернизация российского образования направлена на перемены в сторону формирования активной личности, развивающей свой творческий потенциал, обладающей ответственностью за свои действия, и способной к гармонизации взаимоотношений в культуре и обществе. Гуманистическая парадигма развития, саморазвития и самореализации личности (В.И. Вернадский, Ш.А. Амонашвили, С.Т. Шацкий) теоретически определяет три основных направления образовательной практики:

– обеспечение внутренних условий (установок, потребностей, способностей) через механизмы самопознания, рефлексии, целеполагания, физической и психологической защиты;

– создание благоприятных внешних условий для психического и физического существования и развития учащегося; организация специфической микросоциальной среды, способствующей адаптации учащегося к реальной социокультурной ситуации. Применимый в данном контексте социокультурный подход П.Сорокина<sup>12</sup> рассматривает культуру как системообразующий фактор развития личности и общества в целом, модель описания и объяснения мира, а также как самостоятельную адаптивную систему.

В системе высшего образования происходит усиление роли культуры<sup>3</sup>. В соответствии с Концепцией художественного образования в России появилась реальная возможность привлечения ресурсов художественного образования в целях социокультурной адаптации молодежи, что является актуальным для российской образовательной политики. Особое внимание приобретают такие вопросы, как: 1) реализация возможностей искусства, художественно-творческой деятельности в целях психофизического оздоровления и воспитания молодежи посредством внедрения современных методик артпедагогике; 2) разработка стратегии личностного художественно-творческого развития; развитие творческой личности молодежи в контексте различных

культур, как условия развития свободы, ответственности и толерантности личности. Художественно-творческая деятельность в рамках авторской концепции выступает как процесс межкультурной коммуникации и как интегрирующий элемент в формировании толерантного сознания студенческой молодежи.

Искусство, как специфическая форма культуры, определяющееся не только художественными законами и индивидуально-психологическими особенностями творчества, но и социокультурными требованиями эпохи, можно рассматривать как проводник для выстраивания контекстуальных связей личности с социумом и культурой в целом. Из теории социокультурной стратификации<sup>4</sup> вытекает необходимость основывать современную культурную политику и образование на иной модели, учитывающей реальное социокультурное разнообразие современного общества. И если люди в современном обществе уже учатся уважать не всегда понятное им искусство других этносов, то встает необходимость сделать попытку научиться уважать искусство разных субкультур общества. Такое отношение позволит избежать многочисленных просчетов и межкультурных конфликтов, сопровождающих развитие культуры, образования и общества в целом. В соответствии с принципами теории социокультурной стратификации общества национальные и этнические различия являются в основном социально-психологическими различиями, привитыми в ходе воспитания и получения жизненного опыта. Следовательно, феномены этнокультурного и социального тесно связаны между собой, поскольку в каждом человеке они порождают единую картину мира, которая и влияет на его отношение к искусству. Причина сходства здесь заключается в единстве происхождения этих различий, так как они возникают в ходе воспитания и развития человека. Приобретение и закрепление этнических и социальных свойств происходит в раннем детстве и юности путем усвоения национальной культуры и социальных норм через систему воспитания. Учитывая вышесказанное нельзя не отметить ведущую роль образования в решении этнокультурных проблем общества.

Философия, искусство и образование в качестве оптимизирующих факторов, а также способов приобщения к иному человеческому опыту, выступают как своеобразная форма коммуникации и межкультурного диалога. Искусство в силу своей уникальности позволяет понять опыт других социальных групп, культур, сопереживать и чувствовать окружающим людям. В сущности философии уже заложен культурный диалог, так как она является не только школой критического мышления, но и уникальным способом понимания человека, который может расцениваться как идеальная модель толерантности. Именно коммуникативные возможности философии придают ей новую роль в культуре. В свою очередь, образование является интегрирующим фактором, где соединяются все три вышеописанных способа коммуникации.

Существующее господство предметно-содержательного принципа в сфере университетского образования (Ю.Н. Афанасьев, Ф.Т. Михайлов) делает проблематичным широкое использование художественно-творческой деятельности в образовательном процессе. Данное противоречие показало необходимость разработки авторской концепции, направленной на обеспечение культуротворческого компонента образования без ущерба для профессиональных дисциплин. Также в вузе присутствует проблема, связанная с познанием как процессом творческим, направленным на формирование не только какого-то знания, но и определенного типа сознания, восприимчивого к творчеству, а данный процесс невозможен без присутствия искусства. Носителем творческого опыта в данном случае выступает художественно-эстетическая среда.

Организирующим аспектом образования в рамках авторской концепции является его способность обеспечить органичность и целостность личности, которая включает в себя становление жизненных ценностей, межкультурно-коммуникативную компетентность, толерантность сознания, творческую и личностную самореализацию, активную жизненную позицию, адекватную жизненную перспективу, внутреннюю свободу и ответственность. Данная целостность, по мнению автора, может быть достигнута посредством целенаправленного воспитания и образования чело-

века, где система высшего образования является наиболее приспособленной педагогической системой, направленной на развитие социокультурной адаптации студенческой молодежи. Эстетическая и художественная культура рассматриваются здесь важнейшими составляющими целостной личности. От их наличия и степени развития в человеке зависит его интеллигентность, творческая направленность устремлений и деятельности, коммуникативное отношение к миру и другим людям. С уровнем эстетической культуры связываются возможности адекватной ориентации личности в многообразной системе эстетических и художественных ценностей, соответствующей мотивации ее эстетической позиции по отношению к ним, зависящей, в свою очередь, от таких характеристик, как развитость образного мышления, сформированность навыков анализа эстетических и художественных явлений в их структурной данности, в единстве внешних и внутренних параметров.

Проведенное автором исследование в данной области показало, что использование возможностей искусства и художественного творчества содействует обучению жизненным навыкам и развитию качеств личности, необходимых для ее дальнейшей социокультурной адаптации: креативности, успешности, развития свободы, ответственности и толерантности личности, честного самопроявления, способности к новизне, личностной идентичности.

Актуализация роли искусства в современном образовании связана, прежде всего, с поиском наиболее эффективных форм и методов развития личности. На современном этапе развития общества решающую роль в формировании нового стандарта личности, более чем в другие времена, играет художественное творчество, поскольку появились массовые общедоступные формы искусства, иногда носящие сомнительный характер. Если человек не обладает определенной зрелостью восприятия, устоявшимся мировоззрением, некоторой степенью собственной свободы, творческим подходом к решению сложных ситуаций, то ему трудно противостоять сложившейся в обществе идеологии, насаждаемой массовой культурой и средствами массовой информации.

Появление данного подхода продиктовано необходимостью:

– создания и реализации программ межкультурной коммуникации и социокультурной адаптации личности в процессе художественно-творческой деятельности, способствующих полноценному личностному и интеллектуальному развитию студентов, а также формированию у них способности к саморазвитию, самоопределению и самореализации;

– содействия в формировании у студентов ценностных ориентаций, основанных на принципах взаимопомощи, толерантности, милосердия, ответственности и уверенности в себе, способности к активному взаимодействию без ущемления прав и свобод другой личности; адекватной жизненной перспективы и активной жизненной позиции обучающихся за счет расширения ее художественной сферы существования;

– создания условий для самовыражения учащихся на основе всестороннего учета личностных особенностей и проявлений активности в художественно-творческой деятельности с учетом профессиональной сферы;

– раскрытия развивающих, познавательных и информационных возможностей искусства; способов их применения для обеспечения учебного и воспитательного процессов в вузе с учетом разных профессиональных интересов и специализаций студенческой молодежи;

– обучения позитивным стратегиям приспособления личности к культуре и социуму и создание условий для социокультурной идентификации студентов, обеспечивающей их позитивным социокоммуникативным опытом и приобщением к культурным ценностям, а также включающей их в функционирование системы современной культуры в целом.

Авторская концепция выстроена в соответствии с принципами: 1) приоритета общечеловеческих ценностей, жизни и здоровья человека; 2) отношения к образованию как к социокультурному процессу, направленному на диалог и сотрудничество его участников, а к вузу как к целостному поликультурному пространству; 3) целостности восприятия и креативности развития личности студента; 4) модульнос-

ти образования, предполагающий отбор целей, содержания, форм и методов обучения, которое формируется в виде блоков-модулей и где особое внимание уделяется саморазвитию и самостоятельной творческой деятельности студентов. Модульная система построения занятий позволяет преподавателям разных специальностей встраивать элементы данной системы в свои авторские курсы, социокультурные, творческие проекты и досуговые мероприятия.

Выбор форм художественно-творческой деятельности должен соответствовать задачам учебного модуля, в который данная форма вписана. Основными организационными формами здесь выступают: артпедагогика и культуротерапия; коммуникативные и игровые технологии на художественно-образной основе; культурно-досуговая реабилитация и адаптация; методы аудиовизуальной и медиа-коммуникации, межличностного и межгруппового общения; творческие, развивающие, обучающие этнокультурные методы; репродуктивные, проблемно-ориентированные, объяснительно-иллюстративные, креативные методы.

Каждая из форм представленной деятельности вписывается в контекст образовательной структуры вуза. Структура художественно-творческой деятельности в ВУЗе нехудожественной направленности включает в себя учебную, воспитательную и культурно-досуговую составляющие. Учебная деятельность обеспечивает преподавание культурологических дисциплин, истории искусств и психологии художественного творчества, проведения творческих мастерских, а также проведение тренинговых программ на основе артпедагогических технологий. Воспитательная деятельность направлена на обеспечение психолого-педагогической, здоровьесберегающей, адаптационной и профилактической функций художественно-творческой деятельности. Культурно-досуговая деятельность охватывает художественно-творческие конкурсы и фестивали, краеведческую и туристическую деятельность, социокультурные проекты, традиционные студенческие праздники и вечера. Основные составляющие художественно-творческой деятельности формируются на базе культурного центра, включающего в себя литературное объединение, библио-

теку, художественные студии, музей, студенческий театр, кинотеатр и т.д.

В рамках инновационной культуры вузов в исследовании выделены следующие образовательные технологии художественно-творческой деятельности: преподавание дисциплин культуроведческого комплекса в системе высших учебных заведений, различных учебных центрах; работа в органах территориального и отраслевого управления по линии культуры, охраны памятников, связи с общественными, национальными организациями; работа в различного рода художественных и культурно-массовых организациях и центрах (культурные центры, театры, филармонии, выставочные центры, фестивали и т.п.); проектная художественно-творческая деятельность (целенаправленная коллективная (или индивидуальная) деятельность, ограниченная временными рамками и направленная на изменение проектируемого объекта (предмета, пространства, среды, ситуации) с предполагаемым результатом, осуществляемая на основе мышления и рефлексии собственной деятельности средствами искусства); работа с организациями, призванными налаживать общение и взаимопонимание между представителями различных субкультур, этнических, национальных и религиозных общностей в рамках культурных проектов; работа со структурами индустрии массовой культуры и туризма.

Основными стратегиями образовательной деятельности, направленной на формирование толерантного сознания средствами художественного творчества можно выделить следующие: культуротворческая, восстановительная, образовательная, социально-защитная, исследовательская, проектная, инновационная, коммуникативная, этнонаправленная, социокультурный менеджмент, разработка технологий межнационального и международного обмена.

Согласно данным исследования, проведенного автором в рамках комплексной программы Российской академии образования по теме «Социокультурная адаптация молодежи средствами художественного творчества» в 2004 – 2006 гг., методы художественно-творческой деятельности способствуют самоактуализации личности, особенно таких ее составляющих, как свобода, ответственность, доверие, твор-

чество, стремление познать себя и окружающий мир, независимость, спонтанность. Изменению подвергаются такие характеристики личности, как неуверенность в себе, низкая или заниженная самооценка, особенности межличностных взаимоотношений, страхи, внутренняя и внешняя конфликтность, неприятие себя и окружающих.

В ходе экспериментальных исследований были обнаружены возможные уровни социокультурной адаптации студентов средствами художественного творчества: таким образом, культура художественно-творческой деятельности, направленной на социокультурную адаптацию реализуется на трех уровнях – личностно-ценностном, культуры и социокоммуникативном.

В результате участия в программе социокультурной адаптации средствами художественно-творческой деятельности получили развитие такие качества личности учащихся, как терпимость, уверенность в себе и своих поступках, спокойное восприятие нового, искренность, доверие к себе и окружающему миру, активность, социальная смелость, независимость, жизнерадостность. Наблюдается увеличение творческого потенциала, отмечается тенденция к ориентации на свой внутренний мир, сочувствию, сопереживанию и пониманию других людей. По результатам мониторинга выявлено изменение невербальных, бессознательных составляющих в образе «Я» человека, которые выражаются в снижении внутренней напряженности, тревожности, беспокойства, замкнутости; повышении самооценки, уровня притязаний. Под влиянием данной программы у участников изменяются представления об идеальных эталонных качествах человека, а также представления о себе в позитивную сторону. Представленные методы изменяют динамику развития группы от диффузной, неструктурированной до сплоченной, структурированной. Отмечается интенсивность межличностных взаимоотношений в учебных группах в сторону увеличения эмпатии, уважения, близости; к концу программы учащиеся воспринимают группу с симпатией, как единое целое. Отношения, возникшие во время программы, пролонгированы в социокультурную жизнь, и стали для многих переломным этапом.

В заключение можно отметить, что предельная динамичность российской действительности делает задачу освоения культурного и социального пространства для молодых людей особенно сложной. Немаловажную роль в решении данной проблемы играет гуманитарное, личностно-ориентированное высшее образование, которое в России приобретает новое качество, становится фундаментальной жизненной ценностью и универсальным способом адаптации человека в условиях процесса глобализации культуры и общества.

*Примечания*

<sup>1</sup> См.: *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и пред. А.Ю. Согомонов: пер. с англ. М., 1992.

<sup>2</sup> См.: *Афанасьев Ю.Н.* <http://www.yuri-afanasiev.ru/humana/try1.htm>

<sup>3</sup> См.: *Художественная жизнь современного общества. Том 1. Субкультуры и этносы в художественной жизни / Ред. А.Я. Рубинштейн, В.С. Жидков, К.Б. Соколов, Ю.У. Фохт-Бабушкин.* СПб., 1996.

## ПРОБЛЕМА ДРУГОГО В КОМПЬЮТЕРНЫХ КОММУНИКАЦИЯХ\*

А.Ю. АЛЕКСЕЕВ

Начнем с рассмотрения мысленного примера «*Девушка по переписке*». Молодой человек ищет спутницу жизни и, как сейчас принято, обращается к интернетовской службе знакомств. Задает параметры запроса – возраст, рост, объемы, цвет волос, знак зодиака, привычки и пр. В ответ – ряд кандидатов. Начинается переписка. Особенно нравится девушка Элиза. Переписка длится более полугода – в выборе нельзя ошибиться! Беседы ведутся на самые разные темы: семьи, детей, секса, быта, отдыха, кухни, зарплаты, экономики, политики, литературы и пр. Играют в шахматы с переменным успехом. Девушка поражает объемом знаний, легкостью в общении, изысканностью стиля. И глаза у нее выразительные, судя по присланной фотографии. Наконец, молодой человек не выдерживает и назначает встречу на площади у памятника. Приезжает с букетом роз. Ждет. Час, два, три. Никто не приходит. Вернувшись ни с чем, пишет гневное письмо. В ответ – «Прости, милый! Я – Электронная Лиза, компьютерная программа»<sup>1</sup>.

### Определение проблемы другого в компьютерных коммуникациях

Молодому человеку не повезло – он не решил проблему, а точнее, не задумался о проблеме, которую сегодня принято называть *проблемой другого*. В первом приближении проблема состоит в *обосновании убеждения в том, что другие обладают свойствами и способностями, очень схожими с теми, которыми владеете вы*. Если акцент в проблеме делается на сознании, то проблема называется *проблемой других сознаний*.

Проблема другого – немодная на сей день философская проблема, как полагает один из ведущих специалистов

---

\*Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Толерантность культуры и глобализация мира», грант № 06-03-00009а.

по этой теме А. Гуслоп<sup>2</sup>. С ним следует не согласиться. Если до 90-х г. проблема была интересна лишь в теоретическом плане, то сейчас, в условиях компьютерных коммуникаций, она приобрела философский и практический статус.

В шутку замечено, что в Интернете выдавать себя за человека может не только программа, но и животное, например, натренированная собака. Питер Стейнер в известной карикатуре «В Интернете никто не знает, что ты – собака!» (1993) изобразил пса, сидящего перед компьютером и нажимающего на клавиши. По всей видимости, в недалеком будущем воплотится и сценарий «Девушка по переписке». Тогда актуальнейшей проблемой станет поиск действенных методов и средств решения проблемы другого, которая в условиях компьютерных коммуникаций может быть определена как **поиск оснований в убежденности, что вы общаетесь с человеком, а не с компьютером**. Подобная проблема имеет давнюю историю.

### Тест Декарта

Считается, что впервые на проблемы различения способностей человека и машины обратил внимание Р. Декарт. Он полагал, что невозможно различие между нечеловеческим животным и машиной, если они не будут отличаться ни внешним видом, ни внутренним строением. Так как человек, в отличие от других существ, обладает разумом, то даже если машина будет иметь полнейшее сходство с нашим телом и поведением, различие возможно. Для этого следует протестировать машину: 1) на ее способность пользоваться языком так же, как пользуемся мы, сообщая другим свои мысли – она провалит тест, так как нельзя представить, что она должным порядком будет располагать слова; 2) на ее способность работать в самых различных контекстах – тест также не будет пройден, так как только человеческому разуму под силу охватить все многообразие всевозможных поведенческих ситуаций, даже если в некоторых частных случаях машина может действовать лучше нас.

Изменилось бы мнение Р. Декарта о возможности для машины пройти подобный тест, если бы он сегодня познакомился с программами искусственного интеллекта (ИИ)? Сле-

дует, конечно, иметь в виду уровень технических достижений XVII в. В контексте же научно-технических успехов XX в. подобный тест был предложен Аланом М. Тьюрингом в статье «Вычислительные машины и интеллект» (1950)<sup>3</sup>, ставшей самой цитируемой в литературе по философии ИИ. В отличие от Р. Декарта, А. Тьюринг положительно решает вопрос построения мыслящих машин. Достаточным условием интеллектуальности системы он считает возможность компьютера «подражать» человеку в условиях игры в имитацию.

### Игра в имитацию и канонический Тест Тьюринга

А. Тьюринг заменяет вечный вопрос «Могут ли машины мыслить?» в силу его бессмысленности по причине неопределенности терминов на «игру в имитацию» (по сути, лингвистическую игру), которая состоит из трех сценариев (обозначим их ИИ1 – ИИ3) и последующих модификаций (ТТ1 – ТТ2).

**ИИ1.** Играют три человека – Мужчина (*М*), Женщина (*Ж*) и бесполой Судья (*С*). Игроки располагаются в разделенных непроницаемой перегородкой комнатах, в одной – *С*, в других – *М* и *Ж*. Диалог между ними ведется средствами телетайпа. Цель *С* – определить посредством вопросов пол игроков. Вначале игры *М* и *Ж* – неизвестные *X* и *Y*. По условиям игры *Ж* говорит правду, помогая судье, а *М* может говорить и правду и ложь, стремясь обмануть *С* путем подражания *Ж*. Игра заканчивается, когда *С* утверждает одно из двух: «*X* – это *М*, а *Y* – это *Ж*», либо «*X* – это *Ж*, а *Y* – это *М*».

**ИИ2.** Место *М* занимает компьютер *К* – универсальная цифровая вычислительная машина, на которой запущена программа типа анализа и синтеза связного текста. Тьюринг задается вопросом: «Будет ли *С* ошибаться столь же часто, как и в игре, где участниками являются только люди?». Этот вопрос и заменяет исходный – «Может ли машина мыслить?». Если судья будет ошибаться столь часто, как и в ИИ1, то Тьюринг считает, что *К* демонстрирует интеллектуальные способности.

**ИИ3.** Играют *К* и *М*. Мужчина *М* заменяет *Ж*. Цель *С* остается прежней – определить пол игрока. В такие игры, по мнению Тьюринга, можно будет играть в 2000 г. При наличии памяти 10<sup>9</sup> бит, достаточной скорости операций и соответствующей программы, у *С* будет не более 70% правильной идентификации игроков (кто из них – *М*, а кто – *Ж*), т.е. *К* сможет обманывать судью, как минимум, в 30% случаев.

**ТТ1:** Играют человек *Ч* и компьютер *К*. Преследуются цели: для *К* – имитация *Ч*, для *Ч* – доказательство человечности, для

*С* – решение вопроса: «*X* – это *Ч*, а *Y* – это *К*» либо «*X* – это *К*, а *Y* – это *Ч*».

**ТТ2:** Играет только *К*, цель которого обмануть *С* путем подражания человеку. Цель *С* состоит в различении механического и человеческого интеллектов (кто с ним играет – *Ч* или *К*?).

Собственно варианты ТТ1 и ТТ2 в настоящее время принято называть **Тестом Тьюринга** (ТТ). Само выражение «Тест Тьюринга» появилось в середине 1970-х гг. Об этом свидетельствуют работы Д. Мичи<sup>4</sup>, который утверждает, что А. Тьюринг стал наиболее известным в среде философов «компьютерной ориентации» за то, чего никогда и не предлагал. В самом деле, при буквальном прочтении статьи слово «тест» используется всего четыре раза, три из которых приходится на случай (особо интересный для нас), связанный с анализом возможности идентификации «другого сознания». Здесь вопросы, которые задает судья, отождествляются с тестом.

Прекрасная метафора интеллектуальной машины привлекает большое внимание исследователей, служит концептуальным каркасом ИИ, является генератором новых идей, различных интерпретаций и толкований. На сегодняшний день насчитывается более тысячи крупных статей и специальных работ, в которых осмысливается ТТ. Поэтому стоит говорить о *тестах Тьюринга*, а не об одном единственном каноническом тесте, который, в свою очередь, достаточно неявно был определен самим Тьюрингом.

Рассмотрим ряд наиболее крупных модификаций ТТ. Вначале обратим внимание на те интерпретации ТТ, которые утверждают, что ТТ по замыслу не является тестом на интеллект.

### Неинтеллектуальные интерпретации Теста Тьюринга<sup>5</sup>

#### 4.1. «Параноидальный» ТТ.

Предложен К. Колби в работе «Искусственная паранойя» (1971). Используется схема ТТ1. В роли *С* – врачи-психиатры, в роли *Ч* – параноики. Опыт тестирования показал, что почти в половине случаев психиатры не могли отличить ответы компьютера от ответов больных. На мой взгляд, успех *К* в прохождении данного теста обусловлен тем, что ответы невопад – это правило психического отклонения, для реализации этого теста не требуется сложная техника, вполне приемлема лингвистическая недостаточность ТТ. Параноидальный тест могут успешно пройти программы генерации «постмодернистских стихотворений».

#### 4.2. Социальный ТТ.

ТТ служит для оценки социального интеллекта. В роли *С* выступает мать-природа (которую «не проведешь!»), в роли игро-

ков — сообщество людей, которые пройдут тест, если выживут. Тест интересен в концептуальном отношении — в плане идентификации и тестирования общественных форм сознания и «интеллектуальности» социальных систем.

#### 4.3. Гендерный ТТ.

ТТ служит решению вопроса — «Чем мужчина отличается от женщины»? Имеются различные трактовки: 1) Тьюринг выражает склонность к транссексуальности; 2) Тьюринг — антифеминист, для него важно — «Может ли женщина мыслить?»; 3) Напротив, Тьюринг считает подражание женщине верхом совершенств; 4) Тьюринг просто шутит, так как в нем гармонично сочетаются ум, юмор и секс (А. Хотгис). С. Яновская (1960) считает, что гендерный ТТ принципиально невозможен — судья будет правильно отличать женщину от мужчины в 50 %<sup>6</sup>.

#### Тест леди Лавлейс (ТЛ) — способен ли компьютер к творчеству?

С. Брингсфорд, П. Белло, Д. Феруччи<sup>7</sup> продолжают возражение леди Лавлейс, предложенное А. Тьюрингом. Используется схема ТТ2. Искусственный агент **К**, разработанный человеком **Р**, проходит ТЛ тогда и только тогда, когда: 1) **К** создает на выходе некий артефакт **о** (для леди Лавлейс — дочери Байрона — в качестве **о** выступала бы, по всей видимости, поэма); 2) **о** — это не результаты случайного стечения обстоятельств или сбоя машины. **К** всегда может воспроизвести (повторить) **о**; 3) **Р** не может объяснить, как **К** выдал **о** даже в условиях полного представления **о** **К** — структуре баз данных, алгоритмах функционирования и пр. Авторы считают, что: 1) ТЛ невозможно пройти путем обмана; 2) Все существующие модели ИИ не пройдут ТЛ, так как разработчики знают их особенности, а «от себя» такие программы прибавить ничего не могут; 3) Необходимым условием прохождения ТЛ является способность **К** самостоятельно модифицировать свою программу, т.е. **К** должен быть самообучаемым. Однако это условие не достаточно для прохождения ТЛ, так как правила самообучения не являются по сути оригинальными — они формируются в контексте «известного» для **Р**; 4) Вариант наделения **К** «свободой выбора» путем моделирования, например, мотивационно-волевых механизмов также не подходит, так как артефакт **о** будет представлен в некотором пространстве решений, что исключает его оригинальность.

Как известно, Тьюринг в ответ на возражение Лавлейс заменяет выражение «способность к творчеству» на «способность удивлять». Он считает, что любая ошибка в программном коде или аппаратный сбой «могут удивить». В ТЛ это исключается, так как: 1) условие «ошибки» оговорено в определении ТЛ и запрещено;

2) к **К** применяются жесткие условия контроля вычислительного процесса даже в случае сбоя. Тем не менее, ТЛ *не убедителен* в силу неопределенности «творческой способности» и требований к артефакту. Компьютер может обладать квазитворческими способностями. К творчеству он собственно не способен – убедительно доказывает В.И. Самохвалова<sup>8</sup>.

### Тест Френча (ТФ) – компьютер и подсознание

Тест предложен Р. Френчем в 1990 г.<sup>9</sup> Автор считает, что ТТ умело обошел бескрайнее философское болото проблемы дух/тело, однако он не способен исследовать глубинные, подсознательные области человеческого интеллекта. Поэтому в ТТ следует включить так называемые субкогнитивные вопросы, т.е. любые вопросы, позволяющие идентифицировать низкоуровневую когнитивную структуру, например, подсознательную сеть ассоциаций. Сеть ассоциаций состоит из несчетного количества статистически связанных друг с другом образов, которые воспринимались человеком в прошлом и которые могут быть активированы в любой момент. Какие именно ассоциативные ансамбли возникнут при некотором вопросе – зависит от социокультурной обусловленности и форм конкретной жизнедеятельности игрока; т.е. ТФ способен пройти лишь тот, кто живет и ощущает окружающий мир так же, как и люди. ТФ – это не тест на интеллект «вообще», а тест на социокультурно обусловленный человеческий интеллект. Предлагается ряд способов идентификации подсознательной сети ассоциаций, среди которых наиболее показательным, на наш взгляд, представляется *метод ассоциативных заучиваний*. Суть метода в следующем. У человека в ходе конкретной жизнедеятельности развиваются определенные ассоциативные связи между понятиями. Сила этих связей – величина варьируемая, и ее можно оценивать временем, в течение которого происходит связывание одного понятия с другим (с понятием «хлеб» быстрее свяжется понятие «масло», нежели «собака»). Судья **С** может воспользоваться этим методом следующим образом: 1) за день до тестирования проводится контрольный опрос среди интервьюируемых людей, подбирается произвольный набор слов и фиксируется статистически среднее время связывания понятий. 2) На следующий день при проведении теста судья задает кандидатам (среди которых **Ч** и **К**) тоже самое задание, собирает результаты тестирования и сравнивает с результатами контрольного опроса. Анализ позволяет достаточно четко определить, кто из кандидатов – **К**, а кто – **Ч**. Человеком будет тот, чьи результаты окажутся более схожими с результатами контрольного опроса.

Компьютер *K* будет постоянно проваливать ТФ, так как невозможно запрограммировать некий априорный способ ассоциативной связи понятий. Есть только единственный способ различения машиной всей данной совокупности ассоциативных связей между понятиями — это окунуться в поток конкретной жизнедеятельности людей. Однако ТФ представляется неубедительным в силу ряда причин: 1) сомнительна сама возможность выявления значимых статистических зависимостей между понятиями на этапе контрольного опроса; 2) разработчик *P* может воспользоваться различного рода словарями, где учитывается лексическая сочетаемость. То есть компьютер в некоторых ограниченных предметных областях может обладать квазисубкогнитивными способностями.

### Тест Блока — тождество лингвистического поведения человека и компьютера

Н. Блок в работе «Психологизм и бихевиоризм» (1981)<sup>10</sup> критикует канонический ТТ, показывая, что «игра в имитацию» является разновидностью оценки поведения в контексте лингвистического бихевиоризма. Здесь имеется ряд стандартных антибихевиористских возражений на возможность осуществления адекватной оценки:

1) *Аргумент Чизголма и Гича*, согласно которому невозможно выделить конкретное психическое состояние в поведенческой диспозиции без учета *всей совокупности иных психических состояний*. Анализ каждой реакции может продолжаться бесконечно в континууме рассмотрения внутренних процессов, и результаты данного анализа невозможно зафиксировать в схеме «стимул — реакция».

2) *Аргумент «совершенный актер» Х. Патнэма*, согласно которому *различные* классы психических явлений могут продуцировать *одинаковые* поведенческие диспозиции и, наоборот. Например, в силу принятых в обществе законов «сверх-супер-спартанцы» не будут выказывать боль, даже если на самом деле люди ее испытывают. Напротив, человек, не испытывающий боли, может притворяться, что ему больно.

3) *Аргумент «паралитики» и «мозги в бочке»*: эти «пациенты» вообще не выказывают определенных признаков, означающих, что они испытывают боль. В свою очередь, интеллектуальное поведение, как правило, продуцируется комбинацией: «интеллект + обычная склонность к мышлению». Однако невозможна комбинация: «отсутствие интеллекта + желание обмануть, что интеллект имеется».

Отсюда вытекает: 1) нужно изменить ТТ, так как он рушится под натиском антибихевиористских аргументов; 2) следует искать

иное определение ТТ. Поэтому Н. Блок предлагает новую формулировку ТТ (ее принято называть нео-ТТ), который означает *способность продуцирования* осмысленной последовательности вербальных реакций на некоторую последовательность вербальных стимулов, но не акт продуцирования. Нео-ТТ пройти намного сложнее, так как снимаются вышеперечисленные аргументы: 1) можно представить много факторов того, что интеллектуальная система не будет расположена к выдаче осмысленных ответов, однако эти факторы не скажутся на ее способности; 2) невозможно притворяться разумным и не быть таковым; 3) у «паралитиков» и «мозгов в бочке» имеется способность реагировать осмысленно, однако им недостаточно средств для реализации.

Для прохождения нео-ТТ Н. Блок предлагает машину, которая способна производить осмысленную последовательность вербальных реакций на вербальные стимулы. На поведенческом уровне данная машина выглядит интеллектуальной. Однако знание ее внутреннего устройства убеждает в полном отсутствии у нее «интеллекта» – интеллект, «проявляемый» ею как в форме актуального, так и диспозиционального интеллектуального поведения – интеллект разработчиков.

Н. Блок, по сути, подсказал возможность прохождения нео-ТТ – надо включить в сценарий имитационной игры Разработчика (*P*). Тогда на любой вопрос со стороны *C* может быть получен ответ со стороны *K* при содействии *P*. Единственный способ для *C* отличить *K* от *Ч* (и тем самым дискредитировать компьютерную программу) можно назвать «анатомическим»: «вскрытие покажет». Только тогда программа не сможет пройти нео-ТТ.

### **Тест Серля (ТС): может ли компьютер понимать?**

В 1980 г. Дж. Серль предлагает знаменитый мысленный эксперимент «Китайская комната»<sup>11</sup>. Здесь отрицается концепция сильного ИИ, согласно которой при прохождении ТТ компьютер не просто моделирует человеческую способность к пониманию (это характерно для позиции слабого ИИ), но и: 1) на самом деле понимает текст; 2) компьютер и ее программа объясняют человеческую способность «понимания».

Сценарий Дж. Серля разыгрывается по схеме ТТ1, но теперь роль *Ч* и *K* совмещает в одном лице сам Серль-в-комнате (Searle-in-the-room) – мысленный эксперимент осуществляется с позиции первого лица. Судей двое – китаец и англичанин. Когда задает вопросы судья-китаец, то Серль-в-комнате, играя роль *K* и выполняя чисто синтаксические преобразования над китайскими иероглифами (он снабжен инструкциями перевода на родном

английском языке), выдает китайцу ответы, которые тот воспринимает как осмысленные. Когда вопросы задает судья-англичанин, Серль-в-комнате играет роль **Ч**, непосредственно понимая задаваемые вопросы и не выполняя никаких синтаксических преобразований. Отличие между первым контуром игры (когда понимания нет) и вторым контуром игры (когда понимание очевидно для Серля-в-комнате) заключено, по мнению Серля, в интенциональности, так как человек – это биологическое существо, способное ощущать, действовать, понимать, обучаться и т.д. Интенциональные же феномены (в частности, квалиа) не редуцируемы к формальной схеме. Формальная модель по причине отсутствия самостоятельных казуальных сил не самодостаточна для воспроизводства феномена интенциональности. Интенциональность, «имеющаяся» у **К**, на самом деле имеется лишь в головах у **Р** – кто их программирует, и у **Р** – кто интерпретирует ответы.

Условия прохождения ТС по сути воспроизводят условия прохождения нео-ТТ, так как здесь также концептуально задействован **Р** (именно он снабжает систему инструкциями перевода). То есть пройти ТС можно, ничего принципиально нового относительно нео-ТТ здесь нет.

### **Тест Ватта (ТВ) – может ли компьютер приписывать ментальные способности другим?**

Стюарт Ватт<sup>12</sup> считает, что успех прохождения ТТ связан с естественной, наивно-психологической установкой приписывать ментальные свойства любым системам – другим людям, животным, природным явлениям, в том числе и компьютерам. Чтобы избежать этого, предлагается *инвертированная* версия ТТ, т.е. следует «обратить» роли игроков. *Судья должен быть судим*, так как именно он приписывает интеллект системе, которая таковым может и не обладать. То есть теперь тестированию подлежит судья. Для этого схема ТТ2 модифицируется – вместо одного судьи теперь двое – судья-компьютер (**С-К**) и судья-человек (**С-Ч**). Тестирование осуществляется как прежде. Но теперь **С-Ч** (в роли его должен выступать опытный эксперт) должен сличать ответы от игрока **К** или **Ч** с показаниями **С-К**. Если **С-К** начинает приписывать интеллект тестируемой системе, то это является поводом для индуктивного заключения о том, что **С-К** – машина.

По поводу невозможности организации «инвертированного» тестирования существует ряд убедительных мнений: 1) тесту присуща *проблема дурной бесконечности*, так как для каждого **С-Ч**, судящего **С-К**, должен стоять другой **С-Ч**, который судит первого **С-Ч** и т.д. (Р. Френч); 2) тесту присуща *проблема параллелизма*, так

как невозможно обнаружить момент, когда *С-Ч* начинает отличать себя от *С-К* (С. Брингсйорд). Таким образом, вопрос о возможности прохождения ТВ должен решаться после вопроса о самой возможности тестирования. Однако даже и до постановки этих вопросов можно разыграть сценарии, в которых компьютер будет генерировать приписывание другим ментальных свойств.

### **Тест Харнада (ТХ) — может ли компьютер быть похожим на человека?**

Многоуровневую классификацию тестов Тьюринга предлагает С. Харнад в работе «Разумы, машины и Тьюринг: неразличимость неразличимостей» (2001)<sup>13</sup>. Выделяются следующие уровни:

**ТХ0.** Это уровень «игрушечных» ТТ — не полноправных тестов, а лишь некоторых фрагментов, ограниченных как по длине, так и по содержанию. Такие тесты не отвечают исходному замыслу А. Тьюринга. Однако все попытки моделирования интеллекта, известные на сегодняшний день, выше данного уровня не поднялись.

**ТХ2** — общепринятое понимание ТТ. Именно его и имел в виду А. Тьюринг. Иногда ТТ данного уровня называют тестом «друг по переписке». Длина ТХ2 равна протяженности человеческой жизни С. Программа «Элиза» из примера «Девушка по переписке» принадлежит к этому классу программ.

**ТХ3** — это так называемая «роботизированная» версия ТХ2. Имеется возможность манипуляции предметами внешнего мира. Процедура идентификации систем, которые проходят данный тест, требует реализации рассмотренного ранее анатомического принципа «Вскрытие покажет...».

**ТХ4** — это компьютерные системы, неотличимые как в плане ТХ3-неотличимости, так и в плане микрофизической организации системы. Здесь имеет место «тотальная неотличимость» компьютерной системы от человека, включая мельчайшие внутренние нюансы телесного строения. На данном уровне можно разместить так называемый «Тест Тьюринга с мозгом» («Brainy-Turing-Test»), где в дополнение к поведенческой неотличимости прилагается неотличимость на уровне нервной системы и предполагается использование коннекционистских моделей.

**ТХ5.** На этом уровне происходит отбор ТХ4-систем на предмет соответствия некоторой Единой Теории Реальности, которая способна, если она вообще возможна, объединить все знания о природе, обществе, человеке. Данный уровень С. Харнад ввел, по всей видимости, для того, чтобы допустить возможность истинности нескольких отличающихся друг от друга конкретных тео-

ретических описаний одной и той же реальности (т.е. ТХ4-систем). Истинность в данном случае имеет различные метафизические предпосылки у создателей различных теорий.

В соответствии с классификацией С. Харнада, уже на уровне ТХ3 компьютер будет выглядеть человеком, современный же уровень достижений ИИ не превысил «игрового» уровня ТХ0.

Приведенные примеры показывают общетеоретический пласт решения проблемы другого в компьютерных коммуникациях. Возникает вполне законное требование определиться с философским статусом этой проблемы.

### **Проблема другого как философская проблема**

В современной философии можно обозначить несколько подходов к проблеме другого: 1) социологический, в рамках которого ставятся вопросы о включенности мира других в жизненный мир Я и взаимовлиянии этих миров; 2) эпистемологический – как обосновать наши суждения, выражающие уверенность о другом и саму возможность наличия другого; 3) технологический, который предлагается мною и отвечает на вопрос о сознании системы, воспроизводящей другого.

**Социологическая проблема другого** обязана в первую очередь феноменологическим исследованиям оснований осведомленности о другом, она имеет дело с человеческой субъективностью, человеческой идентичностью, нашим опытом себя, нашим опытом других, нашими отношениями к другим, как другие воздействуют на нас, как другие включаются в наше ощущение себя.

Гуссерль признается основателем проблематики другого. В рамках трансцендентальной философии он делает набросок интенционального истолкования другого (см. «Картезианские размышления», «Размышление пятое»). Он утверждает, что наш опыт объективного мира имеет в то же время опыт других, так как другой человек сам «вживе» стоит перед нами. Восприятие другого возможно в результате аппрезентации (приведения-в-со-присутствие) и уподобляющей апперцепции, которая есть не вывод по аналогии, а интенциональное схватывание тела другого, которое обладает модусом «там», в отличие от моего психофизического единства, обладающего модусом «здесь». Продуктивно для

нашей темы суждение об аномальной апперцепции — о восприятии глухих, немых, высших животных — относительно нормального случая, т.е. относительно Я. В таком случае аномальной модификацией моего человеческого существования выступает и компьютер, проходящий тест Тьюринга.

Хайдеггер исходит из онтологической перспективы. Другие необходимо представлены в форме существования каждого из нас. Они являются в центре нашего способа существования. Мы пребываем в мире, и этот мир является миром, конституированным другими. Наше бытие в большей мере является бытием с другими, нежели со знанием о других.

Сартр принимает точку зрения (в «Бытии и ничто», ч.3, гл.1 «Существование другого»), что другие люди востребованы нами в приобретении нашего собственного смысла себя как личностей. Беспокойство «для-меня» открывает мне бытие, которое есть мое бытие, не являясь-для-меня. Наш смысл других кажется предшествующим нашему смыслу себя. Если и имеется асимметрия между я и другим, то это — реверсивная, обратная асимметрия. Мы приходим через другого в нашем собственном опыте и в этом опыте критически смотрим на него. Наше бытие имеет других в своем центре. Существование другого переживается с очевидностью в факте и через факт моей объективности. Этот объект, каким другой является для меня, и объект, которым я являюсь для другого, обнаруживаются *как тела*. Однако *для нас* не тело является первым и не оно нам раскрывает вещи, а вещи-орудия в своем первоначальном появлении указывают на наше тело. Здесь также возможны интуиции относительно вещей-орудий, каковыми являются и компьютерные системы.

Мерло-Понти посвящает проблеме других сознаний часть 4 «Феноменологии восприятия» («Другие и человеческий мир»). Он утверждает, что каждый из нас ощущает мир как общий с другими. Наш опыт мира зависим от опыта социального мира. Фундаментальным обращением к другим сознаниям является психофизическая целостность. Восприятие человеческого тела в поступке — это непосредственное восприятие личности. Однако я не более определен в моем собственном существовании, нежели я определен в существовании другого (других).

Поль Рикер, осуществляя «герменевтическую прививку» к феноменологии, что влечет не только переосмысление теории лингвистических значений, но в большей мере проблематику *Cogito*, полагает, что интерпретатор социокультурных явлений как текстов может присвоить себе смысл другого (автора текста), из чужого делаая его своим. Благодаря этому расширение самопонимания достигается через понимание другого, более того, всякая герменевтика выступает пониманием самого себя через понимание другого.

В социологическом подходе фиксируется, что мы находимся в зависимости от других не просто с позиции нашего существования, но в большей мере для осмысления самого себя, наша осознанность других является сердцевиной нашей осознанности себя. Имеется и диаметральная позиция — мы никогда не можем осознать опыт другого существа. Наша самость огораживает нас от других, мы можем знать лишь собственную внутреннюю жизнь, но не жизнь других. Между нами и другими — фундаментальная пропасть.

Несомненно, феноменологические исследования заслуживают пристального внимания в связи с нашей темой. Интересную работу в этом направлении недавно проделала Н.М. Смирнова. В частности, она полагает, что конститутивным принципом другого в условиях компьютерных коммуникаций является не аналогия кинестетических движений, а аналогия наделения смыслом<sup>14</sup>.

**Эпистемологическая проблема другого.** А. Гуслоп считает, что эпистемологическая проблема возникает в силу радикального различия между нашим доступом к собственному опыту и доступом к опыту других людей. Мы не всегда непосредственно знаем, что пребываем в некотором ментальном состоянии, но что совершенно очевидно, мы никогда не имеем прямого знания о том, что другие люди пребывают в каком-либо ментальном состоянии. Имеется *радикальная асимметрия* — не в том, что можно наблюдать, воспринимать, чувствовать как противоположное тому, что невозможно наблюдать, воспринимать, чувствовать. Я могу понять ментальные состояния другого человека, но это не значит, что проблема других сознаний не стоит передо мной. Что мне нужно — это способность переживать ментальные

состояния другого человека как свои собственные. Со мной должно случаться то, что *случается* с другим.

Эпистемологическая проблема разрабатывается в русле аналитической философии и в большей мере связывается с более частной проблемой, нежели проблема другого – с проблемой других сознаний. Проблема стала считаться философской с XIX в., когда Джон Стюарт Милль предложил *умозаключение по аналогии к другим сознаниям*. Суть умозаключения в том, что основным предметом исследования должна быть каузальная связь между ментальными состояниями и нашим поведением. Умозаключение по аналогии к другим сознаниям удерживается до середины XX в. Это умозаключение для обоснования достоверности знаний о внутренней жизни других людей по аналогии с моей внутренней жизнью. Другие люди очень схожи со мной. Их поведение очень схоже с моим поведением, осуществляемым мною в подобных условиях. Другие «сделаны» из той же материи, что и я. Когда я обжигаюсь, мне больно, я вскрикиваю и вздрагиваю. Когда другие обжигаются, они делают то же самое. Отсюда я могу заключить, что они также испытывают боль. Имеется много таких уподоблений. В общем случае, я знаю прямо о том, что обладаю убеждениями, эмоциями, ощущениями, чувствами и соответствующим им поведением. Поэтому, основываясь на многообразных основаниях аналогии в поведении, я способен заключить, что другие так же имеют убеждения, эмоции, ощущения и пр. Короче, я получаю право на умозаключение о том, что другие обладают тем же, чем и я обладаю, т.е. внутренней жизнью, и что их жизнь очень схожа с моей.

Однако умозаключение по аналогии неадекватно, так как, во-первых, оно не только неверифицируемо, но и недедуцируемо, т.е. логический вывод невозможно ни обосновать, ни продемонстрировать. Во-вторых, аргументы для индуктивного обобщения базируются только на единственном случае, т.е. на уникальном случае наших ментальных состояния и поведения. Данное умозаключение принять трудно. Сегодня более распространена гибридная форма умозаключения, включающая научное умозаключение и гипотетическое умозаключение, однако проблемы с обоснованием остаются прежними.

Обсуждаются и иные подходы. Некоторые отрицают, что имеется проблема, утверждая, что ментальные состояния других вовсе не скрыты от нас. У нас есть прямая осведомленность о таких ментальных состояниях. Поэтому мы имеет прямые знания и проблема отсутствует. Конечно, это неправдоподобно. Имеются также послабления радикальной асимметрии. Так, представители феминизма считают, что асимметрия на самом деле присуща маскулинным индивидам. Именно мужчины полагают, что имеется проблема с нашим опытом и опытом другого. Женщины, как правило, чувствуют себя в согласии с другими, для них эта проблема не стоит.

Имеется еще один подход – проблемы другого вообще нет. На это А. Гуслоп отвечает, что нет такой теории сознания, которая может избежать проблемы других сознаний. Любая теория сознания – это общая теория сознания, поэтому и теория других сознаний.

**Технологическая проблема другого.** При изучении технологической проблемы другого имеются в виду философские аспекты когнитивно-компьютерной технологии. К ним относятся позиции различных теорий сознаний относительно воспроизводства феномена сознания в компьютерной среде. Они вырабатываются в физикализме, бихевиоризме, функционализме, элиминативном материализме, эпифеноменализме и др. Подчеркнем, что эти теории сознания выступают методологической базой для суждений о возможности прохождения системой теста Тьюринга.

**Бихевиоризм.** В решении проблемы другого нет трудностей. Основополагающей является мысль о том, что бытие в ментальном состоянии является способом, с которым некто ведет себя или обладает диспозицией к поведению, и нет большой трудности в знании по поводу поведения и даже поведенческой диспозиции другого человеческого существа. А это знание можно операционализировать средствами компьютерной техники. Ранее бихевиоральная позиция затрагивалась при анализе нео-ТТ (см. выше).

**Функционализм.** Проблема других сознаний имеется, но она представляет лишь небольшое затруднение. Различные ментальные состояния характеризуются различными ролями, посредством которых организм отвечает на свое окру-

жение, их типичными причинами и следствиями. Поэтому боль от ожога является таким внутренним состоянием, которое обычно причиняется ожогом и обычно приводит к содроганию, плачу и т.п. Отсюда следует, что другие человеческие существа имеют схожие внутренние состояния, просто надо внимательно наблюдать, как они ведут себя и в каком окружении. Сознание является вычислительным устройством и на теоретическом уровне отождествляется с реализацией в машине Тьюринга. Вычислительное устройство отождествляется с мозгом и запущенной на нем программой. Наиболее плодотворная теория сознания с точки зрения компьютерного воспроизводства сознания.

**Элиминативный материализм.** В концептуальных структурах здравого смысла о ментальных понятиях воплощено ошибочное представление о соответствующих феноменах сознания. Каких бы успехов ни достигла когнитивная наука, понятия здравого смысла нельзя будет редуцировать или прояснить с помощью более совершенной теории. Поэтому эти понятия следует элиминировать и создавать термины когнитивно-компьютерной науки. Здесь прослеживается реверсивная асимметрия — мы начинаем объяснять то, что нам кажется болью, желанием, надеждой, мышлением и пр. в операционально-функциональных терминах компьютерной системы. Само же понятие сознания, как оно сейчас трактуется, вытесняется новой терминологией. Коротче, любовь — это поток Q-данных из E-регистра в F-регистр.

**Физикализм.** Сопrotивляется идее компьютерного воспроизводства феномена сознания. Требуется физическая основа, тождественная с основой оригинала. Здесь проблема другого возникает скорее в условиях биологического клонирования. Физическая субстанция идентична. Только является ли полученное в результате опыта существо искомым другим, наделенным всем спектром биологических, персонологических, социальных свойств и способностей?

**Эпифеноменализм.** Сознание — это призрачный «довесок» к физическим процессам. Ментальные события причиняются физическими событиями в мозге, но не имеют никаких эффектов на какие-либо физические события. Поведение причиняется мышцами, которые связаны с поступающими

ми нейральными импульсами, а нейральные импульсы генерируются входом от других нейронов или от органов чувств. Ментальные события не играют каузальной роли в этих процессах. Проблема с воспроизводством сознания на компьютерной основе исключается — ведь и мое сознание эффективно не выразимо, не говоря уже о «другом» сознании.

### **Каким другой представляется в компьютерных коммуникациях?**

Поиск теоретических оснований в убежденности, что вы общаетесь с человеком, а не с компьютером упирается в тест Тьюринга — если тестируемая система не проходит тест Тьюринга и его модификации, то перед вами — не человек. Однако очевидно, что не все люди пройдут тест Тьюринга на творческие способности, на понимание, на субкогнитивные особенности и пр. Не говоря уже об игре в шахматы. Более того, выделение компьютерного и человеческого — это абстрактный прием, в реальности человек представляет собой единство немеханического — того, что не поддается компьютеризации, и механического, реализуемого в компьютерной системе. Любая система искусственного интеллекта — это репрезентация, выражение естественного интеллекта разработчиков, экспертов, программистов. Если учесть социальный контекст разработки, т.е. обусловленность знаний разработчиков общественными формами сознания, то можно утверждать, что в создании компьютерной системы участвуют целые континенты и поколения разработчиков.

В данной работе приведены различные точки зрения на проблему другого в компьютерных коммуникациях. Следует отметить две противоположные точки зрения на то, что же в итоге когнитивно-компьютерных новаций получается. Первая позиция достаточно прозрачно выражается Д.И. Дубровским в целом ряде последних работ<sup>15</sup>. Суть ее в том, что, создавая компьютерную систему, функционально эквивалентную организации сознательного существа, в перспективе мы на выходе получаем сознательное существо, то, что сегодня в философии искусственного интеллекта принято называть искусственной личностью. Моя точка зрения противоположна — мы создаем зомби, т.е. квазисуществ, кото-

рые функционально, поведенчески и даже (в условиях нанотехнологий) физически подобны нам, людям, но при этом сознанием не обладают. Однако рассмотрение этих двух диаметрально противоположных позиций заслуживает специального основательного освещения.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Программы, в основе функционирования которых лежит психотерапевтическая техника, принято называть «ELIZ'а-подобными»
- <sup>2</sup> *Hyslop A.* (2005). Other Minds // Stanford Encyclopedia of Philosophy; <http://plato.stanford.edu/entries/other-minds/>
- <sup>3</sup> *Turing A.* (1950). Computing Machinery and Intelligence // Mind 59. P 433 – 460.
- <sup>4</sup> *Michie D.* (1974). On Machine Intelligence. New York: Halsted Press, P. 25
- <sup>5</sup> *Saygin A.P., Cicekli, I., Akman V.*, (2000). Turing test: 50 years later // Minds and Machines 10, h463-518; <http://www.cs.bilkent.edu.tr/~akman/jour-papers/mam/tt50.ps>
- <sup>6</sup> Цит. по: *Тьюринг Алан М.* Может ли машина мыслить? М., 1960. С. 6.
- <sup>7</sup> *Selmer Bringsjord, Paul Bello, David Ferrucci.* Creativity, the Turing Test and the (Better) Lovelace Test. <http://www.rpi.edu/~faheyj2/SB/SELPAP/DARTMOUTH/lt3.pdf>
- <sup>8</sup> См.: *Самохвалова В.И.* «Человеческое, слишком человеческое», или процессор в экстазе // Искусственный интеллект: междисциплинарный подход. М., 2006.
- <sup>9</sup> *French R.* (1995). The Inverted Turing Test: A Simple (Mindless) Program that Could Pass It // Psycology 7 (39); <http://www.cogsci.soton.ac.uk/cgi/psyc/newpsy?7.39>.
- <sup>10</sup> *Block N.* Psychologism and Behaviorism // Philosophical Review. 1981. № 90.
- <sup>11</sup> *Searle J.R.* (1980). Minds, Brains, and Programs; <http://members.aol.com/NeoNoetics/MindsBrainsPrograms.html>
- <sup>12</sup> *Watt Stuart.* Naive Psychology and the Inverted Turing Test // Psycology. 1996. 7 (14).
- <sup>13</sup> *Harnad S.* (2001). Minds, Machines and Turing: The Indistinguishability of Indistinguishables // Journal of Logic, Language and Information; <http://www.ecs.soton.ac.uk/~harnad/Papers/Harnad/harnad00.turing.html>
- <sup>14</sup> *Смирнова Н.М.* Трансцендентальная интерсубъективность, проблема «чужих сознаний», искусственный интеллект// Искусственный интеллект: междисциплинарный подход. М., 2006.
- <sup>15</sup> См.: *Дубровский Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007.



ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФСКОЯ  
МЫСЛЬ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ



*К 125-летию со дня рождения  
Ивана Александровича Ильина*

**ДУХОВНЫЙ ПУТЬ  
И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ИДЕАЛ  
И.А. ИЛЬИНА\***

*О.Т. ЕРМИШИН, К.Б. ЕРМИШИНА*

Духовный путь русского философа И.А. Ильина (1883–1954) был весьма тернист, его религиозный опыт многогранен, что характерно для сложной и духовно-утонченной личности. В этом отношении с Ильиным может быть сравним, пожалуй, только В.С. Соловьев, философ, общественный деятель, мистик, поэт и пророк. Понять духовную эволюцию И. Ильина очень важно, поскольку без этого невозможно дать правильную оценку его сочинениям. В то время как философский и жизненный путь В. Соловьева изучен очень подробно, литература об Ильине пока немногочисленна<sup>1</sup>. Для того, чтобы понять логику жизненной судьбы Ильина, необходимо, на мой взгляд, пристально и внимательно взглянуться в самый тип его личности, а это, в свою очередь, откроет возможность постижения особенностей его религиозного пути.

Иван Ильин – личность необычайно сложная, характеризующаясь повышенной эмоциональной и психической возбудимостью. В юности он, вероятно, страдал от особенностей своего психического склада, пытался найти способы преодоления сложных душевных движений, о чем говорит его обращение к психоанализу З. Фрейда в 1910 г., когда он был его пациентом. Впрочем, и в дальнейшем он не раз обращался к нетрадиционным методам лечения, пред-

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Идеи и идеалы России в истории и современном мире», грант № 06-03-02092а.

почитая воздействовать на тело с помощью бессознательного (например, используя известный в Европе 20 — 30-х гг. XX в. метод Э. Куэ). Блестящий ум И. Ильина, его работы в области изучения немецкой философии, мастерское овладение всеми тонкостями философии Гегеля является обратной стороной особенностей его психического склада. Воспринимая любое жизненное явление необычайно остро и болезненно, видя в нем, в первую очередь негативную сторону, он был способен также остро и тонко почувствовать малейшие нюансы и в сложнейшей философской системе.

По воспоминаниям знавших его до революции людей, он отличался весьма неуживчивым характером, склонен был к самым неожиданным и радикальным решениям. Сам же Ильин о своих особенностях не раз говорил близким друзьям, пытаясь их объяснить, поскольку, по его собственному признанию, эти особенности могли понять всего несколько человек. Так, например, объясняя свое резкое письмо к П.Б. Струве, он пишет ему в последующем письме о «творческих котлах духа»: «Я не умею писать, не приведя их в состояние известного кипения при *открытой* крышке. Затяжка в печатании <...> вызывает эффект *захлопнувшейся* крышки при воде, раскипевшейся в открытую. <...> Я не всегда волен написать заказное. Обрывать же на 200-й и 300-й строке мне *всегда* трудно: телеграфный столб только разгудится — и ток больше не нужен. А если у меня появляется сомнение в том, что я, может быть, «кипел» и «обрывал» зря — и что «оборванные» «нити» должны засохнуть <...> — тогда я начинаю *задышаться*, мне легче совсем замолчать — моя личность начинает давать трещину, и в трещину течет «лава» «протеста» и «отставки» <...>. Вся эта «термодинамика» и «вулканистика» мною переживается остро и тягостно»<sup>2</sup>.

Речь идет о том, что любая психическая, умственная или душевная реакция у Ильина протекала в направлении полного и решительного раскрытия ее до конца. Данная особенность была основой творчества Ильина, иначе он творить не мог, не умел и не хотел, поскольку был убежден, что только таким образом человек должен философствовать: «В 1921 — 1922 году, убранный в Москве большевиками с юридического факультета, я вел в философском

Институте два курса <...> Я вел оба курса *без записок*, — *вдохновенным созерцанием*. Обычным актом: цельным, с участием сердца, воли, видения и мысли. И вот, студенты мои никак не могли понять, что моего стула нельзя задевать — что я испытываю каждый толчок или прикосновение, как электрический разряд в нервной системе, как резкий толчок по духу <...> я реагировал на это болезненно, а они вероятно думали, что это — раздражительность голодного профессора или же просто «каприз». Наконец, я разъяснил им, что при этом происходит, что это процесс большой и интенсивной концентрации, не терпящий прерывающих толчков и разрядов»<sup>3</sup>.

Цельный акт философствования в период, когда Ильин еще не был церковным, верующим человеком (до 1919 г.), является неким аналогом мистического проникновения в запредельную ткань мироустройства. По свидетельству самого Ильина, он входил *цельным актом сознания* в состояние интеллектуальной активности, и далее, становился как бы пророком, изрекающим то, что ему открывается. Данный цельно-созерцающий акт характерен для мистических практик многих религий, особенно восточных — буддизма и даосизма, древнего иудаизма (практика пророчеств, «сынов пророческих»). Для приверженцев названных религий, упражняющихся в духовном созерцании, выработка такого цельного акта является большой и сложной задачей, в то время как у Ильина это было, скорее всего, врожденной особенностью. Именно такое «пророческое» состояние зачастую придавало его суждениям аподиктический характер непререкаемых истин, что вызывало недоумение и неприятие со стороны критиков. Сам Ильин сознавал свое пророческое призвание: «я есмь *орган* русского народа, его *пульс*, его *слово*, его *воплъ*»<sup>4</sup>. Впрочем, указанная особенность уравнивалась другими — приматом волевых и интеллектуальных, логических сторон, а в сочетании этих двух, казалось бы, противоположных тенденций и состояло своеобразие и неповторимость его личности и творчества. Отталкиваясь от данной выше краткой характеристики, обратимся теперь к духовному, религиозному пути Ильина.

### Духовный путь И.А. Ильина

Переворот в мировоззрении И.А. Ильина произошел в период после 1917 г. В чем состояла его суть, и какова была религиозность Ильина до указанного периода? До 1917 г. Ильин был верующим человеком, но его вера не была церковной — при всем видимом сходстве с христианством, она была далека от него. Основываясь на его ранних работах<sup>5</sup>, «веру» Ильина рассматриваемого периода можно суммировать следующим образом. Ильин отвергал репрессивность религиозного учения, а всякая религия, поскольку она провозглашает свое учение истинным, а чужое исповедание ложным, может вступить на данный путь. Репрессивность, инквизиция, борьба с инакомыслием подспудно тлеет в недрах любой религии, но в то же время религия не может провозгласить все исповедания истинными, поскольку при этом она перестанет быть религией. В этом состоит неразрешимое противоречие религии, и, как можно понять по ранним работам, Ильин переживал его болезненно, не находя верного ответа. Главное достоинство и оправдание религии в том, что она призвана соединять личность человека с Божественной сферой, пробуждать начала индивидуализма. Никакие «соборные» (церковные) истины, не пережитые лично человеком, Ильин не признает за таковые, а всю эпоху средневековья, когда водительницей европейского человечества была Церковь, он считает периодом крайнего упадка и извращения самой сути религии. Только с началом эпохи Возрождения, с появлением и укреплением протестантизма, освободившего христианство от порабощения личности, начинается подлинный расцвет религиозности. Высказывая похвалы в адрес протестантизма, Ильин, однако, осознает и его ограниченность, но подозрение в его «недоброкачественности» остается, судя по всему, не до конца сформулированным и волнует его сознание: «Все протестантство есть борьба за новую, правда, но *правую веру*. <...> протестантство не спасло верующую душу от того состояния придавленности отовсюду <...> и, следовательно, от неизбежных *угроз и осуждений*»<sup>6</sup>. Судя по всему, обращение к протестантизму в качестве некоего эталона, хотя и далеко от совершенства, связано с тем, что Ильин в тот момент

«искал себя», пытался осознать свою национальную принадлежность. Он любил и хорошо понимал немецкую культуру и философию, однако не меньше любил и ценил свою русскую родину. Немецкое происхождение и, скорее всего, религиозное воспитание, которое он мог получить от матери (отец не был религиозен), могли сыграть тут свою роль. Что касается его личного религиозного мировоззрения, то решающую роль в нем играла идея личности. Так, например, он не признавал божественности Иисуса Христа, что противоречит христианству, поскольку догмат богочеловечества является его краеугольным камнем. Для него признание Богочеловеческой Личности умаляло роль личности человеческой, более того, самостоятельные поиски и личное духовное самоопределение ценилось Ильиным более высоко, чем простое повторение «религиозного опыта Иисуса»<sup>7</sup>.

Главное религиозное открытие Ильина в тот период заключалось в том, что Божественная сфера и человеческая личность не являются противостоящими, несоприкасающимися областями, но эти сферы существенно едины. Путь в сферу Божественного – философия, как ее понимает Ильин, с участием цельного акта человеческого сознания, который соприкасается и даже, как тогда казалось Ильину, совпадает, срастворяется с Божеством, обретая покой и радость. Что есть божественная сфера Ильина, является ли она личным Богом, или неким божественным океаном сознания или вовсе бессознательного, остается до конца не ясным, хотя, учитывая роль личности у Ильина, вполне утвердительно можно предположить, что Бог понимается у него как особого рода личность. Если Ильин принимал и разделял до конца учение Гегеля, то тип его религиозности можно описать как пантеистический, парадоксально сочетающийся с религиозным персонализмом, с нотами ощущения некой трагедии самого Божества, чувством крайнего несовершенства и хаотичности материального мира, недолжности его наличного состояния.

С таким религиозным мировоззрением Ильин вступил в сложнейшую для России эпоху войн и революций. По свидетельству Ильина, его религиозное обращение к христи-

анству и Церкви состоялось в 1919 г., в то время как предшествующий период был скорее этапом подготовки к окончательному изменению его взглядов. Встав в оппозицию к большевикам, Ильин оказался в положении, когда ему могла ежедневно грозить смерть. По его свидетельству, он три года мысленно упражнялся, воображая свой расстрел, чтобы к нему подготовиться. Лишение всех благ, включая самые необходимые, постоянное ощущение близости смерти, чудесные события, когда случайные люди доставляли провизию и дрова, столкновение с разгулом самых темных страстей — вот предпосылки духовного обращения Ильина. Судя по его письмам данного периода, содержащие ответственную фразеологию, он обращается к более внимательному изучению Евангелия<sup>8</sup> и молитве. Скорее всего, замысел книги «Аксиомы религиозного опыта» (начало работы — 1919 г.) возник на фоне обостренного духовного и психического состояния, которое требовало тщательной проверки и контроля для того, чтобы соответствовать истине. В данный период Ильин пересматривает свое понимание взаимоотношений индивидуума и социума, личности и Церкви, и приходит к необходимости принятия церковного опыта, а потом и самой Церкви. Судя по фразеологии употребляемой в письмах и статьях, Ильин стал прихожанином Церкви не ранее 1920 г., а после 1925 г. он уже свободно владеет языком церковных богослужений<sup>9</sup>. В 1919 г. его обращение к христианству носило еще нецерковный характер мистических переживаний, о чем он позже писал: «О новом откровении чающе<sup>10</sup> вопию с 1919 года. Думаю, что настала новая эра, когда надо идти от Духа — к Сыну и Отцу, ибо Отца утратили, несмотря на пришествие Сына, а Сына утратили потому, что Духа отвергли»<sup>11</sup>.

Обращение к пневматической проблематике в истории христианства всегда совпадало с периодами общественного кризиса, когда человеческое сознание, освобожденное (вольно или невольно) от материального благоустройства, особенно способно к духовным переживаниям. Однако пневматический опыт, к которому Ильин пришел, отталкиваясь от своего философского опыта, довольно скоро на-

полняется конкретным содержанием церковного учения, добытого на протяжении тысячелетий подвижниками Духа. Оказавшись в эмиграции, Ильин предпринимает попытку создать квинтэссенцию пережитого опыта, воплощенного в реальную жизненную программу. Так появляется знаменитая книга «О сопротивлении злу силою», которая буквально пестрит цитатами из Евангелия и апостольских Посланий. В. В. Зеньковский, характеризуя данную книгу, писал о том, что в ней дан не чистый опыт христианства, но скорее некое смешение христианского и вполне естественно-эмпирического опыта<sup>12</sup>. Наряду с совершенно бесспорными, с церковной точки зрения, положениями, в ней встречается то, что присуще натуральному, не преображенному состоянию. Данное замечание, на наш взгляд, соответствует истине. Книгу «О сопротивлении злу силою» (1925) можно считать неофитским сочинением, несущим все признаки недавно обратившегося: категоричность, духовный подъем, агрессивность, желание сложнейшие вопросы решить в плоскости простых и практических решений. Книгу «О сопротивлении злу» Ильин ценил и считал важнейшим сочинением на протяжении многих десятилетий, что соответствовало его активной позиции по отношению к большевикам. Большевизм Ильин рассматривал религиозно, как сатанизм<sup>13</sup>, или один из обликов, которые принял «воплотившийся» сатана, с которым необходимо бороться вплоть до физического уничтожения его пособников. Идея «духовной» войны с бесовской силой, войны с помощью молитвы, в этот период не привлекала Ильина, что опять-таки соответствует периоду «новообращенности», когда религия понимается более внешне, а внутреннее проникновение и принятие, духовная жизнь, начинаются несколько позже.

Постепенно все-таки совершается и внутреннее обращение Ильина к церковному опыту. И не только на уровне изучения языка богослужения, канонов и правил, не просто естественными движениями души (акт концентрации сознания), но и восприятия самого церковного духа, который заключается в принятии Христа как своего Спасителя и мистической жизни в соответствии с заповедями Еванге-

лия. Результатом существенного проникновения в церковный опыт явилось написание фундаментального труда «Аксиомы религиозного опыта», который можно считать достаточно адекватным выражением христианского вероучения на языке философии. Впрочем, считать Ильина эталоном церковности (равно как и любого другого философа), вряд ли возможно. Об этом говорят не только его «частные богословские мнения» (например, по вопросу об обожении), но и чисто практическая религиозная жизнь. Прежний опыт властно вторгался в религиозную сферу и диктовал свои условия. Укажем на весьма характерный эпизод. Ильин, желая облегчить болезни своего друга И.С. Шмелева, писал ему: «В Париже живет потомка Митр<ополита> Филиппа Колычева. От сего святого она имеет дар руконаложением вытягивать страдания из человека. Знаете ли Вы это? Приемлете ли? Разрешите через друзей направить ее к Вам. Добрейшая — привлекательная»<sup>1</sup>. Несколько раз он обращался с этим предложением, пока не получил решительный отказ от Шмелева с разъяснением, что данная особа — шарлатанка. Общеизвестно, что Церковь не одобряет «целительство», но доверие Ильина к мистическим и нетрадиционным практикам, оставшееся от времени до его обращения, было весьма велико.

Краткий, по необходимости, анализ духовного пути Ивана Ильина можно подытожить следующим образом. Ильин, обладавший особым, мистически ориентированным складом сознания, всегда отличался религиозностью, которая до 1919 г. носила характер философских упражнений. В 1919 г. произошло религиозное обращение Ильина, который начинает читать Евангелие, оценивать происходящее в России с христианской точки зрения. Около 1920 г. он приходит сознательно в Церковь, начинает усваивать церковный опыт, знаком чего служит его книга «О сопротивлении злу силою», в которой еще не видны результаты «внутреннего делания». В течение нескольких последующих десятилетий Ильин все более осваивал церковное наследие и приходил к ортодоксальному христианству, но выражал его на языке философии. Таким образом, духовный путь Ильина можно описать как постепенную конкретизацию начального мис-

тического опыта. После 1919 г. Ильин встал на путь постепенного воцерковления, который завершился усвоением христианского мировоззрения, однако прежний опыт все же определял его мышление, что выразилось, в первую очередь, в том, что он пользовался прежним философским понятийным аппаратом. Все это дает право с полным основанием считать Ильина русским религиозным философом, которому удалось сложнейшее из заданий — органичное сочетание религиозных и философских основ познания и создание цельного мировоззрения на этой основе.

### **Религиозно-философский идеал И. А. Ильина**

В русской эмиграции 20-х гг. происходил сложный духовный процесс, который определялся стремлением к обретению новых идеалов и идейных ориентиров. О чем бы ни писали эмигрантские авторы (о политике, культуре, философии и т.д.), их объединяла при частом несовпадении позиций одна черта: в той или иной мере отречение от дореволюционного «интеллигентского» сознания и обоснование религиозно-национальной идеи возрождения будущей России. К такому направлению «смены эпох» примыкал в эмиграции и Иван Ильин. Остановим внимание только на его религиозном мировоззрении, в частности, на его книге «Религиозный смысл философии. Три речи, 1914 — 1923» (1925). Как видно из подзаголовка, на примере данной книги можно говорить о совокупности идей и взглядов Ильина на религию и философию от предреволюционных лет до начального периода эмиграции. Следует сразу отметить, что когда Ильин пишет о философии и религии, он подразумевает, прежде всего, Истину и ее познание. Ильин хочет сделать очевидную, объективную Истину бытия или религиозный Предмет основой человеческой жизни.

Ильин полагал, что священнослужитель, художник и ученый «стоят непосредственно лицом к лицу с *тем высшим, верховным жизненным содержанием, через которое жизнь человеческая вообще имеет значение и ценность*»<sup>15</sup>. Лучшие представители народа должны предстать высшему Предмету, служить ему. Философия у Ильина по сути выпадает не только как часть научного знания, но в первую

очередь как творческий идеал, эталон «внутреннего делания». Стоять перед лицом Божиим, заниматься духовным деланием – это еще один, среди прочих, подход к проблеме самопознания и самосовершенствования, еще одна попытка обрести религиозный смысл жизни.

Однако религиозный идеал Ильина сформировался не сразу, а претерпел эволюционное развитие. В речи «Философия как духовное делание», открывающей книгу «Религиозный смысл философии», идея религии с точки зрения ее рационального обоснования еще не имеет больших отличий от религиозно-философских взглядов Гегеля, уже позднее философские схемы Ильина начинают наполняться православным содержанием. Философия как духовное делание для Ильина складывается из трех элементов: опыт, видение (интуиция) и «разумно-логическое раскрытие испытанного и усмотренного содержания»<sup>16</sup>. Как считал Ильин, знание и вера тождественны, и духовная достоверность есть результат «верующего знания» и «знающей веры». По его убеждению, философия, которая основана на подлинном духовном опыте, по содержанию есть религия, поэтому *«разумное утверждение духовного Предмета (метафизика, вырастающая из подлинного религиозного откровения) есть та вершина духовного горения, которая религиозно питает, освящает и завершает культуру народа как живого единства»*<sup>17</sup>.

Ильин анализировал историческую ситуацию, в которой оказалось человечество в «эпоху великой духовной смуты», и предлагал свою программу выхода из кризиса. По его мнению, человечество страдает духовной слепотой, оно «перестало испытывать, видеть, любить и творить главные, священные, зиждущие предметы»<sup>18</sup>. Чтобы выйти из состояния духовной спячки или слепоты, нужно обрести подлинный духовный опыт, который требует усилий для его правильной организации. Так, философ должен испытать сам то, что он исследует. Только установив связь с подлинной духовной реальностью, он может философствовать для того, чтобы «мыслью освещать и *преобразовать сущность подлинной жизни*»<sup>19</sup>. Философия, как полагал Ильин, в своей основе есть «систематическая духовная практика». Духовный пред-

мет насыщает личность мыслящего субъекта, становится основным содержанием философствования. Для Ильина возникает серьезная проблема – как отличить от субъективного содержания мысли и личных переживаний присутствие духовного Предмета? С точки зрения Ильина решение этой проблемы заключается в идее «духовного позитивизма», т.е. в возвращении к положительным основам знания (к «сосредоточенному испытыванию» и «честному, непредвзятому описанию»). Кроме этого, Ильин формулирует практические задачи философии. Работа философа не является отвлеченным от жизни и сугубо личным делом, а предполагает активное влияние на окружающую реальность. В этом отношении последовательная философская программа Ильина, направленная на решение самых насущных и актуальных проблем, включает 1) философию духовного опыта, 2) философию самого духовного предмета, 3) философию научной очевидности, 4) новую философию правосознания и государственности, 5) новую философию совести и доброты, 6) новую философию эстетического восприятия и художественности, 7) новую философию религиозности и Откровения. Все философское творчество Ильина в эмиграции можно полноценно понять только с точки зрения его всеобъемлющей философской программы. Однако из-за невозможности в рамках одной статьи последовательно раскрыть все пункты вышеназванной программы, остановимся в качестве примера только на философии религии, наиболее полно представленной в книге Ильина «Аксиомы религиозного опыта» (1953).

Не станем подробно разбирать идеи, которые встречаются в других книгах, в том числе в «Религиозном смысле философии». Основой для размышлений Ильина остаются понятие высшего Предмета и представление о религии, данной человеку, прежде всего, в виде религиозного опыта. Однако в книге «Аксиомы религиозного опыта» появляются и новые темы. Ильин формулирует идею религиозного очищения (катарсиса) и понятие «огней жизни». В первом случае речь идет об идее, имеющей древнее происхождение, но Ильин вписывал ее в контекст своего философского мировоззрения. Он видел в религиозном катарсисе условие для

правильного построения духовной жизни. Благодаря религиозному очищению, человек «должен положить начало новому самосознанию: суждению о себе в свете нового измерения»<sup>20</sup>. Таким образом, Ильин утверждает необходимость для религиозного опыта человека особого духовного измерения, имеющего «интенцию на главное». Ильин нередко употребляет феноменологические термины, но вкладывает в них совершенно другое содержание, не характерное для феноменологии. Если у Гуссерля в процессе феноменологической редукции нужно достичь уровня «чистого сознания», предполагающего чистый рациональный смысл, то у Ильина на уровне духовного измерения раскрывается «духовное око», которое просто по-новому видит земную жизнь, но не теряет ее эмоционального восприятия. Исходя из этого, всякое сопоставление Гуссерля и Ильина<sup>21</sup> может носить лишь условный характер, поскольку между феноменологией и идеал-реализмом Ильина есть существенные и непреодолимые противоречия.

Понятие «огней жизни» и имеет связь с идеал-реалистическим пониманием бытия (общая идея идеал-реализма — реальное бытие возникает на основе идеального бытия). В процессе религиозного очищения человек, по Ильину, приходит к живому ощущению тайны, и тогда все события в жизни (совокупность житейских «условий», «обстоятельств» и «случаев») становятся «знаками» для созерцания высшего, духовного мира и импульсами для собственного самосовершенствования, постоянного углубления религиозного опыта. Следовать по «огням жизни» — это, значит, научиться созерцать сокровенный духовный смысл жизни.

Совершенствованию духовного опыта служат и дары Церкви, которые есть «дары самого Христа». Вместе с тем эти дары образуют важное дополнение к личному опыту, поскольку созданы многовековой традицией и проверены опытом величайших святых. Ильин подчеркивает: «Все эти дары не извлекаются человеком из его личного опыта; все это — создания той великой, вековой человеческой «совместности», которая бережет полученное ею Откровение и именуется религиозной «общиной» или Церковью»<sup>22</sup>. Назначение Церкви заключается в благом научении и переда-

че Откровения. Из религиозных традиций Ильину наиболее близок конкретный спиритуализм Православия, который предполагает вещественное начало не противостоящим духу, а воплощающим его. По мнению Ильина, овеществление Божества происходит в Таинстве Евхаристии, и «по этому образу православная мысль созерцает возможность и реальность иных «Духо-воплощений»»<sup>23</sup>.

В целом можно сказать, что Иван Ильин пережил религиозно-философскую эволюцию, которая имеет следующие этапы: сначала он создал общую философскую концепцию, содержащую ряд личных интуиций и философем, а затем уже наполнил эти рациональные философемы конкретным религиозным содержанием на основе своего духовного опыта. Разница между началом и концом данной религиозно-философской эволюции вполне укладывается в противопоставление Ильиным отвлеченного и созерцающего мышления. Как полагал Ильин, «отвлеченное мышление мыслит безобразные понятия, тождественные, внутренне-не-противоречивые, которым присуще неизменное содержание и классифицируемый объем», «созерцающее же мышление созерцает – или смыслы, жизненно-ориентированные на конкретных образах (чувственных, почерпнутых из внешнего мира, и нечувственных, почерпнутых из мира душевного), или же смыслы, созерцательно сросшиеся с одноименным образным составом»<sup>24</sup>. Созерцающее мышление можно считать главным религиозно-философским идеалом И. А. Ильина, прошедшего путь от рационального понимания религиозного опыта к православному конкретному спиритуализму.

#### Примечания

<sup>1</sup>Среди исследований можно выделить: *Евлампиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998; *Лисица Ю.Т.* И.А. Ильин. Историко-биографический очерк // *Ильин И.А.* Собр. соч. в 10 т. М., 1993. Т. 1; *Полторацкий Н.П.* Иван Александрович Ильин. Нью-Йорк, 1989 (И.И. Евлампиев утверждает, что обращение Ильина к Православию обеднило и лишило оригинальности его труды; он противопоставляет первый (философский) и второй (религиозный) периоды в творчестве Ильина. Ю.Т. Лисица склонен понимать путь Ильина скорее как органичный, так как оба периода необходимы, оправда-

ны и ценны. Н.П. Полторацкий не рассматривает первый философский период Ильина, занимаясь только вторым, подчеркивая высокие достоинства его трудов на религиозные и патристические темы).

<sup>2</sup> Ильин И.А. Pro et contra. СПб., 2004. С. 232.

<sup>3</sup> Ильин И.А. Собр. соч. Переписка двух Иванов (1947 – 1950) . М., 2000. С. 347 – 348.

<sup>4</sup> Там же. С. 255.

<sup>5</sup> Речь идет о его сочинениях «Шлейермахер и его «Речи о религии»» (1912), «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего» (1912), «Философия Фихте как религия совести» (1914).

<sup>6</sup> Ильин И.А. Шлейермахер и его «Речи о религии» // *Евлампиев И. И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. С. 352.

<sup>7</sup> Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести // *Евлампиев И. И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. С. 497.

<sup>8</sup> См. например, письмо П.Б. Струве от 1922 г. в котором встречается выражение «завершительное «изведение» из темницы» (*Ильин И.А.* Pro et contra. С. 223). Ильин намекает на эпизод, описанный в Деяниях Апостолов, когда апостола Петра из темницы извел ангел (Деян. 12, 1 – 17).

<sup>9</sup> На наш взгляд, наиболее характерный случай употребления церковной фразеологии мы находим в статье Ильина «Самобытность или оригинальничанье?» (Русская мысль. 1927. Кн. I), в которой есть слова: «Безразлично, каков будет этот рецепт – протяженно-сложенный или коротенький» (*Ильин И.А.* Pro et contra. С. 472). Слово сочетание «протяженно-сложенный» – из Ирмоса 9-й песни 2-го Канона на праздник Рождества Христова.

<sup>10</sup> Чающе — слово церковнославянское, означает «ожидая».

<sup>11</sup> Ильин И.А. Собр. соч. Переписка двух Иванов (1935 – 1946). М., 2000. С. 353.

<sup>12</sup> *Зеньковский В.В.* По поводу книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою» // *Современные записки.* 1926. Кн. 29.

<sup>13</sup> См. его письмо к Б.В. Яковенко от 8 мая 1923 г.: «Сейчас сатана принял образ социально-политический по преимуществу» (*Ильин И.А.* Pro et contra. С. 345).

<sup>14</sup> Ильин И.А. Собр. соч. Переписка двух Иванов (1935 – 1946). С. 474.

<sup>15</sup> Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Париж, б. г. С. 13.

<sup>16</sup> Там же. С. 21.

<sup>17</sup> Там же. С. 33.

<sup>18</sup> Там же. С. 75.

<sup>19</sup> Там же. С. 42.

<sup>20</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2003. Т. 2. С. 14.

<sup>21</sup> Например, см.: *Евлампиев И.И.* От религиозного экзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина // *Ильин И.А.* Pro et contra. С. 24.

<sup>22</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. С. 54.

<sup>23</sup> Там же. С. 69.

<sup>24</sup> Там же. С. 85.

## **ПРАВО В ДУХОВНОМ ИЗМЕРЕНИИ ЛИЧНОСТИ (к характеристике философии права И.А. Ильина)**

*М.Г. ГАЛАХТИН*

Становление правового государства, развитого правопорядка невозможно без решения проблемы формирования творческого правосознания личности, ее правовой культуры. Совершенствование законодательства, создание современной нормативной базы не могут в полной мере разрешить проблемы становления полноценного гражданского общества вне решения вопроса использования духовного потенциала личности в ее самоопределении к праву и государству.

Как же соотносятся между собой позитивное право как совокупность существующих в государстве законов, постановлений, прецедентов, обычаев и духовная жизнь личности? Имеется ли корреляция между реальными правовыми законами и принципами организации и функционирования правосознания? Как соотносится позитивное (гражданское, уголовное, административное и т.д.) право и право естественное (правовое чувство, правовая интуиция), т.е. способность, присущая каждой личности отличать по внутреннему убеждению, должное и справедливое в человеческих деяниях от нравственно порочного и несправедливого? Эти вопросы находились в центре исследований известного русского правоведа и философа И.А. Ильина, который посвятил им ряд своих философско-правовых трактатов.

Рассмотрим основные положения доктрины естественного права И. Ильина, которые в значительной мере могут подвести к ответу и на вопросы, которые возникают в процессе правовой реформы в России.

Исходной интуицией философии права И. Ильина является убеждение в том, что право по своей сущности не может быть сведено к совокупности существующих в данном государстве норм и правил, принудительное исполнение которых обеспечено мощью этого государства и его репрессивным аппаратом. Ильин категорически отвергает позитивистскую модель права, расценивавшего право лишь как закрепление в форме обязательного предписания опре-

деленного общественного интереса. Право, рожденное как результат компромисса общественных конфликтов, остается, по мнению Ильина, лишь формальным сдерживающим фактором, обходимым всякий раз, когда интерес той или иной социальной группы или отдельной личности приходит в противоречие с этим запретом. Сведение права к праву позитивному ведет лишь к тому, что как бы ни были совершенны существующие в обществе законы, как бы ни был эффективен репрессивный аппарат принуждения, злая воля каждый раз будет стремиться усмотреть изъяны законодателя с тем, чтобы обратить закон в свою пользу или вовсе его игнорировать.

Позиция Ильина, впрочем, не имеет ничего общего с отрицанием позитивного права, действующего в государстве законодательства. Напротив, его пафос как раз состоит в том, что гражданская позиция личности опирается на идею юридической лояльности, т.е. абсолютного признания верховенства действующего закона. Известный со времен Рима принцип *dura lex est lex* для Ильина непререкаем, его соблюдение «единственное средство поддерживать правопорядок в стране, укреплять его и не отдавать его в жертву произволу, личной корысти и случайности»<sup>1</sup>. За отрицанием пусть несовершенного, но достигнутого правопорядка, которое лежит в основе идеологии правового нигилизма в различных его вариациях от анархизма до революционного социализма, Ильин усматривает опасность разложения всех общественных институтов, чреватой, в конечном счете, гражданской войной, которая «есть одно из самых страшных и разрушительных явлений истории»<sup>2</sup>.

Итак, позитивное право, согласно Ильину, не может быть отменено. Как же тогда правовая совесть должна смириться с несправедливым законом, выполнять предписание, которое противно внутреннему чувству должного и справедливого? В ответе на этот вопрос мы встречаемся с одним из наиболее парадоксальных выводов философии права Ильина. Дело в том, что закон, с точки зрения Ильина, вовсе не всегда выражает собой в полном объеме идею права. Эта идея, хотя и присутствует в нем, но все-таки лишь частично, искаженно, а подчас превратно. Он даже использует

специальный термин, отражающий это состояние — «неправовой закон». С точки зрения позитивного права данный термин недопустим, является абсурдным. Ведь само право и выражено в законе, а закон и есть форма права. Однако с точки зрения концепции естественного права данная позиция вполне допустима и оправдана.

Сущность права как явления социальной жизни Ильин усматривает в духовном складе личности. Каждая личность хранит в глубине своего сознания представление о должном и справедливом, о неотъемлемых присущих каждому человеческому существу правах (прежде всего праве на жизнь, праве на свободу и т.д.). Этот внутренний орган не может быть элиминирован даже в самом примитивном, искаженном и деформированном правосознании. Именно, исходя из своего внутреннего убеждения о должном и справедливом, человек оценивает поступки других людей и внешние события своей жизни. Положительное право как бы поверяется каждый раз этим особым органом правосознания на предмет соответствия своей идее, т.е. сущностному основанию права. Объективное право раскрывается, таким образом, в понятии, определяемом в духовном познании личности. Верный основному принципу гегелевской философии о тождестве предмета и понятия, Ильин ищет сущность права в диалектике взаимодействия объективно данного позитивного права, выраженного в формальных законах, предписаниях и требованиях, и правосознания как духовного мира личности, ориентированного на поиски лучшего и справедливого мироустройства в соответствии с христианскими ценностями любви и милосердия. Объективное право как бы включается в духовный план личности, получая в правосознании санкцию действительности и обязательности. «Правосознание, — писал Ильин, — можно было бы описать как естественное чувство права и правоты или как особую духовную настроенность инстинкта в отношении к себе и к другим людям. Правосознание есть особого рода инстинктивное правочувствие, в котором человек утверждает свою собственную духовность и признает духовность других людей; отсюда и основные аксиомы правосознания: чувство собственного духовного достоинства, спо-

способность к самообязыванию и самоуправлению, и взаимное уважение и доверие людей друг к другу. Эти аксиомы учат человека самостоянию, свободе, совместности, взаимности и солидарности. И, прежде всего, и больше всего — духовной воле»<sup>3</sup>.

Миссия законодателя, согласно воззрениям Ильина, должна быть сведена к созданию лучших, наиболее справедливых и верных законов, которые бы приближались к выражению идеи права, в то время как правосознание каждой отдельной личности и народа в целом должно саморазвиваться с тем, чтобы свободно принимать действующий правопорядок и бороться за новые лучшие законы, которые отвечали бы принципам утверждения добра и справедливости в мире.

Право, по Ильину, не мыслимо вне духовного плана личности. В своей глубине право представляет собой духовное состояние, при котором личность осознает, что ее собственная свобода возможна лишь при условии свободного ограничения своей воли во имя свободы каждого. Именно в свободном принятии личностью пределов осуществления собственной воли, исходя из требований разумности и справедливости, Ильин усматривает природу права как феномена социальной жизни. Но в этом случае справедливо и обратное утверждение: никакой закон не будет выполнять свою роль ограничения внешних проявлений воли, если он не будет принят личностью как соответствующей ее внутреннему убеждению, отвечающий принципам разумности и справедливости. Как в свое время отмечал один из родоначальников возрожденного естественного права П. И. Новгородцев: «Успех действия права в жизни вообще обуславливается тем, насколько оно проникает в сознание членов общества и встречает в них нравственное сочувствие и поддержку. Без этой поддержки право превращается или в мертвую букву, лишенную жизненного значения, или в тяжелое бремя, сносимое против воли»<sup>4</sup>. Свободное принятие личностью закона как внутреннего требования разумности и справедливости, опирающегося на признание всеобщности этого требования во имя свободы всех и составляет, по Ильину, основу права.

В философско-правовой доктрине русского мыслителя И.А. Ильина обосновывается идея духовного саморазвития личности в ее отношении к праву и государству, становления творческого правосознания личности как основы формирования гражданского общества, развитого правопорядка. Вне личностного духовного контекста, свободно формирующейся воли личности в отношении к праву и государству, согласно воззрениям И.А. Ильина, право не может осуществить свою миссию в обществе — быть оплотом гармонизации отношений между человеком, обществом и государством. В этом смысле философские построения И.А. Ильина с точки зрения создания в России правового государства, осуществления правовой реформы приобретают не только теоретическое, но и важное практическое значение.

*Примечание*

<sup>1</sup> *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993. С.253.

<sup>2</sup> Там же. С. 253.

<sup>3</sup> *Ильин И.А.* Теория права и государства. М., 2003. С. 64.

<sup>4</sup> *Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов. СПб., 1999. С. 16.



## Неизвестное прошлое



### **ФИЛОСОФИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ С.Л. ФРАНКА VIII Международный философский конгресс. Прага, 1934**

*О.А. НАЗАРОВА*

Вниманию читателя предлагается перевод выступления Семена Людвиговича Франка на VIII Международном философском конгрессе в Праге<sup>1</sup>.

Философские конгрессы с 1900 по 1948 гг. созывались один раз в четыре года, их организацией занимался постоянный комитет. С 1948 г. эту задачу возложила на себя Международная федерация философских обществ, которая стала проводить конгрессы один раз в пять лет. Тематика конгрессов обычно включает как традиционные области философии, так и проблематику, наиболее актуальную для данного периода с точки зрения мирового философского сообщества. Все доклады, представленные на конгрессы, публикуются на том языке, на котором выступал докладчик. Материалы пражского философского конгресса, официальными языками которого были признаны английский, французский, немецкий и итальянский, были представлены в сборнике «Actes du 8 congrès international de Philosophie a Prague 2 – 7 Septembre 1934».

Доклад Франка, озаглавленный «Современная духовная ситуация и идея негативной теологии», сделанный им на немецком языке, целиком на русский язык не переводился<sup>2</sup>. Небольшая цитата из него в переводе Л.Ю. Патаниной приводится в книге Ф. Буббайера «С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа»<sup>3</sup>.

Сам Франк написал о конгрессе две обзорных статьи: одну по-русски, которая вышла в журнале «Путь» № 45 за 1934 год под названием «Философия и жизнь»<sup>4</sup>, вторую, по-немецки, озаглавленную так – «Что является причиной страданий современного человечества? Размышления участника. О пражском философском конгрессе», и напечатанную в журнале «Либет айнандер» в октябре 1934 г.<sup>5</sup>

В одной из наиболее известных библиографий С.Л. Франка, составленной Львом Зандером и опубликованной в «Сборнике памяти Семена Людвиговича Франка»<sup>6</sup>, многие статьи указаны с неточными выходными данными. В данном случае в библиографии не был указан год публикации материалов конгресса: мне пришлось обратиться за помощью к специалистам Баварской государственной

библиотеки (Германия, Мюнхен), которые осуществили их поиск. На публикацию переводов статей С.Л. Франка в 2006 г. я получила разрешение его внука — Питера Скорера, сына дочери Франка Наталии Скорер-Норман, который в настоящее время выступает от имени наследников философа. Перевод пражского доклада Франка на русский язык был выполнен мною.

### **І. О конгрессе**

В 1934 г. Семен Людвигович Франк вместе с другими философами русской эмиграции стал участником VIII международного философского конгресса в Праге, который, по желанию его чешских организаторов, проходил под знаком темы «Философия и жизнь». Председательствовавший на конгрессе профессор Э. Радл в своем вступительном слове упоминал имя Платона и говорил об идеале философии как наставнице и руководительнице жизни. По замыслу организаторов мировая философия в лице своих лучших представителей должна была исполнить в Праге свою «миссию» и сказать свое авторитетное слово «для умиротворения современной общественной и духовной смуты». «Философия должна выйти из гордого аристократического уединения, из мира отвлеченных понятий и мистического созерцания, и, следуя завету Сократа, сблизиться с интересами народа, практически помогать в разрешении насущных вопросов общественной жизни»<sup>7</sup>.

На конгрессе присутствовали многие видные представители мировой философии: с докладами выступали Роман Ингарден и Николай Гартман, создатель прагматизма Фердинанд Шиллер, виталист Ханс Дриш, неотомист Эрих Пшивара. Современный логический неопозитивизм был представлен такими известными именами, как Мориц Шлик, Отто Нойрат, Рудольф Карнап, Эрнст Нагель.

От имени русской философии в эмиграции в работе конгресса, кроме Франка, приняли участие Н.О. Лосский, выступивший в секции «Философия и религия» с докладом «Христианское мирозерцание как всесторонний синтез», Г.М. Катков, выступавший в секции «Проблемы теории познания» с докладом «К опровержению пессимизма в сфере метафизики», и С.И. Гессен, докладывавший на секции «Проблемы педагогики» по теме «Цельность как основной принцип педагогики»<sup>8</sup>.

Кроме них в составе русской делегации на конгрессе присутствовали И.И. Лапшин, Е.В. Спекторский и Б.В. Яковенко.

Миссия философии в современном мире обсуждалась не только на специальной секции с одноименным названием, но также на секциях «Норма и реальность», «Понятие ценности», «Проблемы педагогики», «Философия и религия». Автономной жизнью жила секция логистики, понимавшая практические задачи философии исключительно с точки зрения ее связи с точным естествознанием. Обилие мнений относительно заявленной организаторами темы, по мнению Франка, явилось верным отражением господствующего в обществе хаоса. Принятая на заключительном заседании конгресса резолюция явилась попыткой лишь формального объединения различных точек зрения и имела малую ценность по причине общности своих формулировок.

## II. Доклад Франка

В своем выступлении Франк настаивал на том, что философия должна быть основана на принципе совпадения противоположностей, поскольку лишь такое мировоззрение способно вывести мир из кризиса, который охватил все сферы человеческого существования. Суть современного духовного кризиса, с его точки зрения, заключается в оторванности от Божественной первоосновы и забвении существования взаимной связи между людьми, в результате чего отдельные мнения выдаются за абсолютно истинные, а мнение оппонента отрицается как недостойное существования. Правильное философское мировоззрение в этих условиях должно основываться на двух постулатах, которые, используя терминологию своего учителя Николая Кузанского, Франк обозначает как умудренное неведение (*docta ignorantia*) и совпадение противоположностей (*concidentia oppositorum*). Возникает вопрос, каким образом увязываются эти постулаты с темой кризиса? Реальность, как утверждает Франк, непостижима и загадочна по своей сути. Любая попытка выразить ее содержание в каких-либо однозначных, рациональных определениях, которые затем в качестве норм могут быть положены в основу индивидуальной и общественной этики, обречены на провал. Поэтому единственно правильной духовно-познавательной установкой

в отношении реальности является «умудренное неведение» как осознание того, что содержание реальности многообразно, что оно примиряет все противоположности и однозначности и потому неисчерпаемо ни в одной, даже самой полной совокупности понятий и определений. *Философия компромисса* — философия «и — и» — есть философия терпимости, уважения и любви. Именно поэтому она актуальна и необходима.

Выступление Франка в Праге явилось презентацией основных идей философии религии, над которой он в этот период работал и которая нашла свое выражение в «Непостижимом». Можно ли считать эту презентацию состоявшейся? Судить об этом сложно. Конгресс работал интенсивно: около 600 участников, более 100 докладов. Оставалось ли при этом достаточно времени на дискуссии? Была ли возможность обсудить выступление каждого докладчика? В материалах конгресса опубликованы лишь краткие выдержки из самых интересных выступлений в дискуссиях. На основании анализа стенограммы конгресса не представляется возможным сделать заключение о том, поступали ли отклики на выступление Франка и если да, то какого они были рода.

Сразу после окончания конгресса в одной из известнейших немецкоязычных газет Швейцарии «Нойе цюрхер цайтунг» была опубликована обзорная статья под названием «Философы со всего мира в Праге»<sup>9</sup>. По свидетельству автора очерка, в основе осуществленного им отбора докладов, которые нашли свое отражение в его статье, лежали субъективные причины: интерес к заявленной докладчиком теме и возможность понимания того, о чем говорил выступающий<sup>10</sup>.

Примечательно, что наряду с докладами таких известных философов, как Х. Дриш и Р. Ингарден, автор отметил доклад Франка и дал краткое представление высказанных в нем идей. Подводя итоги работы секции «Религия и философия», автор статьи отмечает, что с точки зрения христианской философии здесь выступали Николай Лосский (Прага), Семен Франк (Берлин) и Жак Шевалье (Гренобль)<sup>11</sup>. Все три докладчика сходились в том, что духовная причина современного общественного кризиса состоит в обожествлении человека. С моей точки зрения, на это замечание стоит обратить особое внимание, принимая во внимание проблему включенности русских мыс-

лителей в мировой философский процесс. Идея «кризиса гуманизма», которая у самого Франка будет развита в философской антропологии («Реальность и человек»), не является его абсолютным новаторством и, как показал пражский конгресс, разделялась в то время многими мыслителями. Сам Франк в своей обзорной статье из журнала «Путь» называет в этой связи фамилию итальянского философа Бодреро, для которого кризис современной демократии «есть выражение крушения просвещения и его оптимистической веры в благость и разумность человека»<sup>12</sup>.

Каким образом идеи, высказанные Франком в пражском выступлении, получили дальнейшее развитие в теоретическом плане в «Непостижимом», а в практическом плане — во всем житнетворчестве философа, будет в общих чертах продемонстрировано ниже.

### III. «Непостижимое»

В своем послании к Восьмому философскому конгрессу Э. Гуссерль писал о том, что каждый философ способен внести свою лепту в преодоление «общественной смуты» посредством «свободной и напряженной внутренней работы мысли, которая в свое время должна принести свои плоды для общих нужд человечества»<sup>13</sup>. Идея необходимости общественного служения была близка Франку. В эмиграции она превратилась в его творческое и жизненное кредо. Логически идея служения вытекает из представлений философа о теократическом государстве, в котором каждый должен по мере сил выполнять ту задачу, которая определена его положением в обществе. Предназначение интеллигента состоит в служении божественной истине посредством максимальной самоотдачи на пути ее прояснения, в служении народу посредством его просвещения, что требует от философа максимальной конкретизации собственной философии, и в служении человечеству посредством вклада в культуру, т.е. создание таких произведений, которые были бы достойны в ней остаться.

Просветительство и служение — вот та двуединая задача, которую Франк по мере своих сил будет пытаться выполнять до конца своей жизни. Одним из наиболее ярких примеров ее реализации является «Непостижимое», которое имеет своей

целью осмыслить два основополагающих факта человеческого существования: факт неразрывной онтологической связи человека и Бога (гл. I – IX) и факт реального присутствия зла в человеческом мире (гл. X). Первый из этих фактов многим из современных людей кажется нереальным, а второй же напротив – полагается в качестве неустранимого факта их существования. Франк ставит перед собой задачу показать, что дело обстоит прямо противоположным образом: онтологическая укорененность человека в Боге абсолютно реальна, а зло – абсолютно нереально. Для чего? Человечество находится в кризисе, предельным выражением которого, а также доказательством неправильности исходных устремлений современного человека и человечества, для Франка являлись русская революция и фашизм. Что может в этих условиях предпринять философ? Он должен осуществить позитивную критику кризиса, т.е. принять кризис как средство духовного очищения и указать человечеству возможные пути выхода из него. Философ – не политик, и от него не следует ожидать плана конкретных мероприятий. Вместо этого он должен выявить и указать такие основания, которые, будучи уяснены и приняты конкретным человеком, смогут стать постулатами его мировоззрения. Тогда они будут определять его поступки и, соответственно, дадут возможность преодолеть кризис.

По мнению Франка, факт существования зла в мире составляет не только предел размышлений всякой философии, поскольку «признать его – значит для нее сознаться в своем бессилии, объяснить все бытие без остатка»<sup>14</sup>, но и абсолютный предел любого (верующего или нет) человеческого мировоззрения, ибо зло есть непреложный факт человеческого существования. Феномен зла наглядно демонстрирует таинственность онтологической первоосновы мира – всеединства. Переведенное в религиозную плоскость, это утверждение означает: феномен зла наиболее наглядно (в сравнении с феноменом красоты и даже с феноменом любви) демонстрирует саму суть Божества – его непостижимость, таинственное совмещение противоположного. Решить проблему теодицеи, поэтому означало бы раскрыть саму суть христианской веры, или, что тоже, ответить на вопрос о том, каким образом в ней совмещаются следующие представления о Боге:

– с одной стороны, Бог как «допустивший» грехопадение Адама, а, следовательно, создание этого мира с его изначальной греховностью, или наличием зла в нем; Бог как одаривший человека «дурной» свободой, влекущей его ко злу; Бог, для которого не изначальные праведники, но раскаявшиеся грешники, т.е. люди, пропустившие зло через себя, первыми войдут в Царствие небесное;

– и с другой стороны, Бог – искупающий грех вместе со всем человечеством, страдающий вместе с людьми.

Иными словами, проблема теодицеи требует ответа на вопрос, каким образом можно совместить представление о Боге как Боге-«карающем», а значит, умышленно допустившим существование зла и несущим за него ответственность, с представлением Боге как безграничной любви. Предложить какое-либо решение этой проблемы для Франка как христианина, видимо, было бы равнозначно святотатству.

Поскольку проблема теодицеи затрагивает не только теоретическую сферу, но и саму суть нашего существования, она должна быть рассмотрена и в теоретическом, и в практическом плане.

В теоретическом плане она может быть осмыслена также, как и любая антиномия: не путем ее отрицания, т.е. игнорирования факта существования зла, и не путем абсолютизации одного из моментов, но на путях смиренного признания, что здесь скрыта «абсолютно неразрешимая тайна», и через попытку «уяснить себе еще точнее *саму природу этой непостижимости*»<sup>15</sup>. Предельный результат теоретического продвижения может быть оформлен в следующих высказываниях: 1) зло не абсолютно, 2) Бог абсолютен, 3) ответ на вопрос о возникновении зла из Бога невозможен: это тайна «*безосновного* возникновения как непонятого выпадения из бытия, как сущей, исполненной бытием *противобытийственной* реальности “бездны”, “отпада”»<sup>16</sup>. Итак, в теоретическом плане проблема неразрешима.

Нам дана лишь одна возможность – определить то место, где зло зарождается: «*Место безосновного перворождения* зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, *перестает быть Богом*. Зло зарождается из не-сказанной *бездны*, которая лежит как бы как раз *на пороге*

между Богом и «не-Богом» — в человеческой душе. Зло дано мне в живом опыте, как «я сам, как бездонная глубина, соединяющая меня с Богом и отделяющая меня от него»<sup>17</sup>. Зло есть ««небытие» во мне»<sup>18</sup>.

Отсюда возникает очень важный для *практической* этики вывод: не мир, не внешняя окружающая меня реальность ответственны за зло, но я сам. Поэтому проблема теодицеи может быть постигнута и решена лишь в практической плоскости, т.е. путем осознания собственной вины и ответственности за мировое зло.

Осмысление проблемы теодицеи в живых категориях личной ответственности и вины подводит Франка к вопросу о том, каким образом эта вина может быть преодолена. Его ответ: через страдание. «Чистое же существо страдания открывается нам в той форме его преодоления, которая заключается в духовном *приятии* или *претерпевании* страдания — в нашей способности *выстрадать* и *перестрадать* страдание»<sup>19</sup>. Жизнь наполнена страданием. Более того, с внешней стороны, страдание кажется идентичным злу. Однако зло есть феномен без идеального содержания. Страдание же в корне отличается от него тем, что имеет свое основание в Боге, а значит должно иметь смысл.

Головокружительный полет философской мысли в «Непостижимом» призван был сделать очевидными для читателя некоторые простые истины:

а) человек в своем бытии неразделимо связан с Богом, *укоренен в Боге*;

б) *зло* — *нереально* и неабсолютно, а значит, существует возможность его признания и преодоления путем осознания своей вины за него и через *страдание*. Страдание как осознание наиболее очевидного противоречивого факта человеческой жизни и есть наглядное выражение философии компромисса, «живое знание», *docta ignorantia*;

в) Бог есть *любовь*, и, следовательно, высшее примирение противоречий возможно не через их устранение, не через отрицание их онтологического статуса, но через уяснение их места во всеедином бытии. Это основная этическая заповедь, которая должна стать максимой практического поведения человека.

Основанием нового мировоззрения, дающего возможность выйти из кризиса, является трудновыполнимое требование в заботах о сегодняшнем и завтрашнем дне, составляющих смысл человеческого существования, помнить о Боге и главное — жить его заповедями.

#### IV. Конкретная этика: учение и жизнь

Франк весьма похвально отзывался о докладе выступавшего в первый день заседания секции «Религия и философия» неотомиста Эриха Пшивары. «По глубине, лапидарности и значительности философской мысли доклад Пшивары был, если мы не ошибаемся, кульминационным пунктом философского съезда. ...Пшиваре удалось с большой убедительностью показать, что философская интуиция есть всегда лишь особая — соответствующая промежуточному положению философии между религией и мирским сознанием — проекция религиозной интуиции. Намеченный Пшиварой синтез стремился быть синтезом философии и религии в полноте той и другой»<sup>20</sup>. Работая над «Непостижимым», Франк также стремился осуществить синтез философии и религии; видимо, поэтому доклад Пшивары заслужил у него столь высокой оценки. Намеченный Пшиварой проект философии как «секуляризированной теологии», как «единства веры и знания, учения и жизни», критиковался на съезде за то, что он «представляет собой *бесконечную задачу*, над решением которой предстоит работать всем грядущим поколениям»<sup>21</sup>. Принимая во внимание сходство философских концепций Пшивары и Франка, данное критическое замечание можно было бы адресовать и самому Франку.

Синтез учения и жизни или, говоря словами Вл. Соловьева, концепция «цельного знания», есть единство онтологии, теории познания и этики. Подобный синтез Франку удалось осуществить в своей собственной жизни, что будет показано ниже.

Существует вполне оправданное мнение, что развернутой этической теории Франк не создал. Философ не пытается формулировать рецепты нравственного поведения, но лишь проясняет его истинные основания; задача самого человека — стремиться к их осознанию и искать форму того, как ему жить «по

совести». Дело, однако, заключается в том, что этика не может удовлетвориться одной лишь теорией, в ней необходимы конкретные примеры, подтверждающие правильность ее постулатов. Таковым примером для нас может послужить жизнь самого Семена Людвиговича. На ее конкретных фактах можно прояснить кажущиеся весьма сложными принципы заявленной Франком в его пражском выступлении философии толерантности, в первую очередь принцип антиномистического монодуализма, являющегося одновременно как онтологическим, т.е. отражающим сущность бытия как всеединства, так и гносеологическим принципом, согласно которому познание бытия возможно в суждении «и – и», включающем в себя разделяющее суждение «или – или». То, что в теории доступно выражению лишь в труднопонимаемом требовании «витания над противоположностями», в реальной жизни, в реальном поступке становится вполне доступным для понимания.

**Антиномистический монодуализм.** Один из ярких примеров живой реализации принципа антиномистического монодуализма мы находим в известном споре Франка со своим единственным другом Петром Струве. Франк, как и Струве, неприязненно относился к большевизму, который в теории являлся квинтэссенцией русского интеллигентского мировоззрения начала XX века, а на практике – группой людей, воспользовавшихся бедами народа в своих корыстных целях. Они расходились в вопросе о методах воздействия на большевистский режим. Струве стал активным участником белого движения, проповедником вооруженной борьбы с большевиками. Франк настаивал на необходимости длительной просветительской работы с народом, нацеленной на его духовное перевоспитание. Эта установка подкреплялась опытом проживания Франка в России после революции, когда он почувствовал, что революционные изменения назревали внутри народной жизни, а также понял, что большевики все же являются той властью, которая соответствует духовному облику народа на данном этапе, хотя они есть «накипь и пена революции, а не ее существо»<sup>22</sup>. Поэтому он верил, что изменения в России возможны лишь «путем внутреннего перевоспитания в процессе самой революции, т.е. как духовной реакции на длительный опыт революции»<sup>23</sup>.

В качестве общих теоретических оснований отношения Франка к вооруженной борьбе с большевиками можно рассматривать его рассуждения о всеразрушающей силе отрицания и необходимости его положительного снятия<sup>24</sup>. Изменить этот мир возможно лишь путем позитивной деятельности. Участвовать в вооруженной борьбе с большевиками означает бороться со злом его же методами, содействовать преумножению зла в этом мире, что было для Франка абсолютно неприемлемо.

Часть переписки Франка и Струве в эти годы были опубликованы в ежегоднике «Исследование по истории русской философии»<sup>25</sup>. Интересно, что именно те письма, где спор обостряется до предела, Франк заканчивает словами: «Всей душой любящий тебя Франк». Это не случайно. Именно в таких деталях видится конкретное выражение антиномистического монодуализма как максимы практического поведения: пусть внешне мы выступаем как абсолютные антагонисты, как взаимоисключающие начала, но в моей дружеской любви к тебе мы остаемся связанными друг с другом, а значит, мы едины.

Как находит Буббайер, выражением антиномистического монодуализма как принципа практического поведения Франка был его «большой дар ладить с людьми, с которыми не соглашался»<sup>26</sup>. Проявлений этого дара можно увидеть множество:

– отношение к Айхенвальду и Бинсвангеру, каждому из которых, по их собственному признанию, «Бог не дал веры». Они, стало быть, являлись мировоззренческими оппонентами Франка. И все же первого из них он называл «рыцарем святого Духа»<sup>27</sup>, а свое «Непостижимое», онтологическое введение в философию религии называл в 1939 г. «симфонией Плотина, Николая Кузанского и Бинсвангера»<sup>28</sup>;

– отношение к евразийцам и кантианцам, теоретические разногласия с которыми не мешали Франку публиковаться в их изданиях и, более того, находить у своих оппонентов положительные стороны в их воззрениях;

– отношение к Булгакову и Бердяеву, с которыми он был дружен более полувека. Многие их мысли воспринимались Франком как «завиральные идеи»<sup>29</sup>, что не мешало ему признавать, тем не менее, талантливость обоих философов;

— отношение к собственному сыну, перешедшему в католичество, что заставило Франка страдать, но все же не помешало ему благословить сына на этот шаг; и др.

Антиномистический монодуализм в качестве морального регулятора практического поведения означает, что отношение к оппоненту (противоположному началу) не должно строиться по принципу отрицания самого факта его существования, но по принципу снятия противоречия как чисто внешнего, а значит, кажущегося, путем отыскания единого основания противоположных позиций и путем определения места каждого в этом едином основании. Это позволяет выстроить отношение к своему оппоненту по-иному: не по принципу негодования и вражды, но по принципу страдающего переживания разногласий, общего отпадения от единой основы.

**О мужестве.** Выступая на конгрессе, Франк говорил о том, что *docta ignorantia* представляет собой «высшее философское мужество». Уяснить это определение нам также поможет жизнь самого философа.

Еще в 1906 г. в одной из своих статей философ формулирует требование, которое, в сущности, станет определяющим для его жизни и творчества. Это требование — всегда следовать «свободной» человеческой совести, которая вскрывает последние глубины жизни, не принимая ничего, что не было бы уяснено ее собственным свободным взором, и которая служит основой «свободного философствования» и «свободной религиозности»<sup>30</sup>. Чтобы исполнять это требование, философу не раз оказывались необходимы твердость и мужество — и он находил их в себе. Приведем некоторые соответствующие поступки из его жизни<sup>31</sup>.

Философским увлечением его молодости был марксизм. Одним из основных уроков, вынесенных им из этого увлечения, стала неприемлемость любого мировоззрения, которое утверждало бы отрыв человека от божественных первооснов бытия, дистанцию между человеком и Богом. Возможно, поэтому отход от марксизма содействовал разрыву Франка с верой своих родителей — иудаизмом. Он совершает то, чего так опасалась его мать. Он принимает крещение.

Правда христианства в сравнении с иудаизмом была для Франка совершенно очевидна<sup>32</sup>. Но в силу той роли, которую

выполняла православная церковь в русском обществе, — роли идеологического жандарма — переход в христианство, хотя он и отвечал самым искренним устремлениям его духа, с внешней стороны представлялся как конформизм и карьеризм. Однако Франк сделал этот шаг, трезво осознавая возможность остаться непонятым и даже отвергнутым со стороны еврейского круга своих друзей. Несомненно, это свидетельствует о мужестве его духа, равно как и тот факт, что он никогда не критиковал эмпирический облик православной церкви, хотя в интеллигентской среде подобная критика была едва ли не обязательной нормой.

Предпринятый им анализ феномена революции и кризиса европейского гуманизма показывает, что реальные беды человечества являются прямым результатом господства мировоззрения, превращающего свободную личность в Абсолют, замыкающего ее в границах определенности и, тем самым, отрывающего ее от божественной первоосновы и необходимой взаимосвязи с другими личностями. По убеждению Франка, единственный способ противостоять самоуничтожению человечества, адекватный роли философа, — это создание философского мировоззрения, утверждающего неразрывную связь человека и Божественной первоосновы. В результате, он был раскритикован своими коллегами-философами, так никогда и не принявшими его установку. Его философия постоянно упрекалась в монизме, пантеизме, недооценке личностного, свободного, творческого начала и т.п. Франку хватило мужества, оставаться на выбранных позициях до конца, не вступать в дискуссии, но лишь все глубже, последовательней пытаться раскрыть собственные исходные интуиции; хотя, вероятно, отсутствие понимания со стороны коллег причиняло ему страдание.

По той же причине — за постулирование онтологической укорененности человека в Боге — хотя и с прямо противоположных позиций, Франк был подвергнут критике и в Советской России. Тем не менее, ему хватило мужества преподавать философию в соответствии со своими убеждениями, рискуя при этом поплатиться за «неправильность» своих взглядов не только разбитым оконным стеклом, как это случилось у Фихте, но и самой своей жизнью или потерей Родины.

Данное Франком истолкование проблемы зла видится нам также не как свидетельство слабости его мысли, но как свидетельство мужества его духа — мужественного, трезвого признания двух основополагающих фактов: изначальной греховности мира и трагизма человеческого существования. Мир изначально греховен, т.е. несовершенен и обременен злом. Жизнь человека всегда полна трагизма, суть которого заключается в осознании того, что самые лучшие побуждения, самые высокие идеалы и устремления никогда во всей своей полноте не могут быть воплощены в этом мире. Но осознание этих основополагающих фактов не снимает с него обязанности нести в этот мир добро по мере своих сил. Земная жизнь — это всегда компромисс. Человек обязан в человеческом мире человеческими средствами пытаться воплотить добро. Он обязан отыскивать компромисс и быть оптимистом, если под таковым понимать не взгляд на мир через розовые очки, но непобедимость веры в торжество добра.

Отказ, при каких бы то ни было условиях одобрить зло, приводит Франка не только к разрыву с его ближайшим другом, Петром Струве, но и к трагедии, быть этим другом абсолютно не понятым и превратно истолкованным. Критика белогвардейского движения, в основе которой лежало стремление философа служить моральным принципам и не творить зла, была воспринята как моральная червоточина и слабость духа.

Франком изначально руководило стремление сочетать в своем творчестве два начала, философию и мистику, т.е. осуществить философию как умозрительную мистику. Свободная совесть потребовала от него и в этом вопросе быть мужественным. В чем тут дело? Требование положить в основание своей философии религиозное переживание, живое переживание Святыни выливается в необходимость строить свою философию как философию личностную, опираясь на «божественное право» использовать «собственную мысль» и «собственное откровение» в качестве мерил истины. По мнению Франка, чтобы построить христианскую философию на основе свободной совести, необходимо отречься от веры в «религиозный авторитет», который находит свое выражение в теологических догматах, в «текстах, канонах, уставах» и сохранить за собой право свободного суждения об основаниях своей веры. Оче-

видно, что для верующего христианина, по своему внутреннему убеждению всегда осознававшего правоту православной церкви, требуется огромная степень мужества для того, чтобы отстаивать свое право на независимость от этой церкви — и от ее теологии, и от ее догматов. Догматы — это плоды человеческого разума, хотя и коллективного, проверенного временем. Истина же дается Богом. И именно поэтому его свободная христианская совесть требует от него найти в себе мужество и силы следовать этой установке до конца.

Мужество быть свободным, мужество быть реалистом, мужество служить истине до предела физических и духовных сил, мужество служить людям, не раз теряя надежду быть ими услышанным, мужество до самого конца отстаивать правильность своих идей. В этом, пожалуй, один из главных уроков, которому нас может научить философия компромисса Семена Людвиговича Франка.

#### Примечания

- <sup>1</sup> С 30 июля по 5 августа 2008 г. в столице Республики Корея в г. Сеуле состоится уже XXII Всемирный философский конгресс.
- <sup>2</sup> Frank S. Die gegenwärtige Lage und Idee der negativen Theologie // Actes du 8 congrès international de Philosophie à Prague 2 – 7 Septembre 1934. Prague, 1936. S. 444 – 448.
- <sup>3</sup> См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 188 – 189.
- <sup>4</sup> См.: Франк С.Л. Философия и жизнь // Путь. Париж, 1934, № 45. С. 69 – 76.
- <sup>5</sup> См.: Frank S. Woran leidet die moderne Menschheit? Betrachtungen eines Teilnehmers. Über den Prager Philosophenkongress // Liebet einander. Lemgo, Oktober, 1934. Журнал «Liebet einander» за 1934 год пока найти не удалось, поэтому во введении была использована информация, почерпнутая мною из статьи Франка в журнале «Путь».
- <sup>6</sup> См.: Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954.
- <sup>7</sup> См.: Франк С.Л. Философия и жизнь. С. 69.
- <sup>8</sup> См.: Lossky N. Die christliche Weltauffassung als allseitige Synthese // Actes du 8 congrès international de Philosophie à Prague 2 – 7 Septembre 1934. Prague, 1936. S. 408 – 414; Katkow G. Zur Wiederlegung des Pessimismus auf metaphysischem Gebiete // Ibid. S. 895 – 903; Hessen S. Das Prinzip der Totalität in der Pädagogik // Ibid. S. 1043 – 1050.
- <sup>9</sup> Philosophen aus aller Welt in Prag // Neue Zürcher Zeitung. Zürich, № 1633, Blatt 1 (Teil I) und № 1639, Blatt 1 (Teil II), beide Nummer von 14. 09. 1934.

- <sup>10</sup> Возможно, что автор обратил внимание на доклад Франка еще и потому, что тот сотрудничал с газетой «Ноейе цюрхер цайтунг» с 1929 по 1938 гг. См. об этом в моей статье «Швейцарские публикации Семена Людвиговича Франка» // Вопросы философии. 2007. № 1.
- <sup>11</sup> См.: *Шевалье Жак* (Chevalier, J.) (1882 – 1962) – французский католический философ и историк философии и психологии. Подробнее о нем см. на сайте <http://www.krugosvet.ru/articles/85/1008554/1008554a1.htm>
- <sup>12</sup> См.: *Франк С.Л.* Философия и жизнь. С. 71.
- <sup>13</sup> Там же. С. 74.
- <sup>14</sup> *Франк С.Л.* Непостижимое. М., 1990. С. 533.
- <sup>15</sup> Там же. С. 543.
- <sup>16</sup> Там же. С. 547.
- <sup>17</sup> Там же. С. 546.
- <sup>18</sup> Там же. С. 547.
- <sup>19</sup> Там же. С. 551.
- <sup>20</sup> *Франк С.Л.* Философия и жизнь. С. 72 – 73.
- <sup>21</sup> Actes du 8 congrès international de Philosophie à Prague. S. 465.
- <sup>22</sup> *Буббайер Ф.* Цит. соч. С. 158.
- <sup>23</sup> Там же. С. 159.
- <sup>24</sup> *Франк С.Л.* Непостижимое. Гл. IV. Об умудренном неведении (docta ignorantia). Парагр. 1. Преодоление отрицания.
- <sup>25</sup> См.: Исследования по истории русской философии. М., 2002. С. 645 – 654.
- <sup>26</sup> *Буббайер Ф.* Цит. соч. С. 173.
- <sup>27</sup> *Франк С.Л.* Рыцарь духа // Руль. Берлин. 19 декабря 1928. № 2453. С. 2.
- <sup>28</sup> *Буббайер Ф.* Цит. соч. С. 190.
- <sup>29</sup> Там же. С. 172.
- <sup>30</sup> См.: *Франк С.Л.* О свободной совести // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 525 – 528, цитируются с. 527 и сл. (Первые издана в: Полярная звезда. М., 1906. № 6. С. 412 – 419.)
- <sup>31</sup> Основу рассуждений составляют факты биографии Франка, приведенные в работе Ф. Буббайера.
- <sup>32</sup> См., например: *Франк С.Л.* С нами Бог. Ч. 2. Разд. 4; Его же. Бог и человек. Идея богочеловечности, а также его статью «Die religiöse Tragödie des Judentums» (Eine heilige Kirche. 1934, Heft 4 – 6. С. 128 – 133; в моем переводе статья опубликована в журнале «Вторая навигация». Мюнхен. 2005. № 5. – *О.Н.*)

## СОВРЕМЕННАЯ ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ И ИДЕЯ ОТРИЦАТЕЛЬНОГО БОГОСЛОВИЯ

С. ФРАНК

Принимая во внимание программу проходящего в этом году интернационального философского конгресса, я попробую в контексте современной духовной ситуации рассмотреть проблему «отрицательного богословия» или, используя более общее и многозначительное выражение, проблему «*docta ignorantia*».

Мы живем в кризисные времена: традиционные основы всех сфер жизни поколеблены и, отчасти, уже разрушены. Это всеобщий факт, который каждый человек ощущает, так сказать, своим нутром. Более того, любому, кто способен заглянуть вглубь вещей, становится очевидно, что все многочисленные кризисы – экономики, внутренней и внешней политики, моральной жизни, науки – в своей последней основе являются выражениями общего *духовного* кризиса. Конечно, можно было бы высказать предположение, что в основе этого, наиболее значимого из всех кризисов лежит *утрата доверия к человеку*, которая с особой остротой выражается, к примеру, во взаимном недоверии отдельных общностей (будь то классы, нации или расы), что подрывает уверенность в жизни и спокойствие, а также наносит урон творческой деятельности. И все же, при более внимательном рассмотрении вопроса открывается, что подобная утрата доверия к человеку и к людским сообществам оказывается не чем иным, как отражением неверия в общепринятые истины, идеалы и нормы. С той поры как однажды была безвозвратно утрачена характерная для XVIII столетия наивная вера во врожденные человеческие добродетели, мы можем полагаться на человека лишь постольку, поскольку будем уверены, что сами люди руководствуются в своих убеждениях и поступках твердыми нормами, а также связующими идеалами и воззрениями. Однако обращает на себя внимание факт исчезновения именно этих связующих нитей человеческой жизни. В этом состоит необходимый результат всеобщего взаимного недоверия.

Духовный кризис как потрясение всех человеческих убеждений, принципов и постулатов веры становится символом современности. Пошатнулось все, что до сих пор не вызывало никакого сомнения: от политических принципов, таких, как свобода или равенство прав, и этических ценностей, как, например, недосыгаемость личности или святость брака, до теоретических аксиом, вроде ненарушимой действенности принципа причинности. И кажется, что на смену старой вере пришла новая, столь же прочная. Можно относиться к этой новой вере в различных ее выражениях как заблагорассудится. Однако любой объективно мыслящий человек должен будет признать, что эти новые воззрения убедительны по большей части лишь в их критической составляющей; в позитивном же содержании их веры они представляют собой в лучшем случае рискованные предприятия и эксперименты, чья действенность еще должна быть оценена. Они не обладают той потрясающей степенью убедительности, которая в прежние времена была присуща христианской вере, Ренессансу или Просвещению. В определенном смысле мы действительно живем в высшей степени *критическом* и неорганичном веке, как говорил Сен-Симон.

В чем же состоит задача философского размышления в этом поистине критическом веке, когда под вопрос поставлены все понятия и аксиомы теоретического и практического разума? В первую очередь мужественно осознать сам факт всеобщего кризиса и даже поприветствовать его как явление духовного очищения в трагический период человеческой истории; ни в коем случае из духовной боязни не отстраняться от понятий и аксиом, которые многими уже были причислены к устаревшим и несостоятельным предрассудкам. Философский дух автономен, в том числе и по отношению к самым влиятельным современным течениям; он оставляет за собой право на их непредубежденную проверку и ни в коем случае не должен перед ними капитулировать. Однако нельзя оставлять без внимания и возникающее сомнение; напротив, его нужно принять и методично продумать до конца. Итак, естественной отправной точкой философского размышления в наше время вновь становит-

ся декартовское *de omnibus dubitandum*<sup>1</sup>, сократовское *знание о собственном незнании*.

Может показаться, что тем самым высказывается пессимистическое утверждение о непродуктивности тысячелетней духовной и мыслительной работы человечества. Но если вспомнить, какую плодотворную роль в философии сыграло сократовское и декартовское сомнение, а также, что философия в качестве основной науки в отличие от других наук, по сути дела, никогда не может опираться на преданные, чуждые ей результаты, но должна всегда обращаться к пра-началу и касаться последних глубин загадки жизни, то следует признать, что подобный пессимизм представляет собой не что иное, как высшее философское мужество. Поскольку это знание о собственном незнании является обосновывающим *знающим* незнанием, *docta ignorantia*, оно в тоже время является знанием самого предмета в его противоположности ко всем нашим понятиям и суждениям. Познание и признание нашего незнания свидетельствуют о том, что наш взгляд направлен непосредственно на реальность, что мы освободились из сети ограниченных понятий и вновь смотрим в глаза полной загадок реальности.

И все же какова цель этого смелого видения реальности? Достижение новых более точных понятий и знаний? Разумеется, так, однако, при этом мы должны стараться не забывать полученное живое впечатление, которое через нашу основополагающую духовную установку открывает нам реальность в ее важнейшей, сверхпонятийной, сверхрациональной сущности. В том случае, если нам это удастся, мы положим начало не только формальному обновлению нашего знания, наших воззрений, но также сможем добиться и одного существенного результата. Нам откроется, что духовный кризис в своей первооснове является кризисом *рационализма*, сомнением во всех человеческих понятиях по причине чрезмерности того значения, которое им прежде придавалось. Мы постигнем, что реальность не иррациональна по своей сути, поскольку всегда должна нахо-

---

<sup>1</sup> De omnibus dubitandum (лат.) – подвергать все сомнению. – О.Н.

дить свое выражение в прогрессирующей системе понятий, однако в то же время она остается сверхрациональной, неисчерпаемой в понятиях.

Итак, из кризиса, из признания незнания возникает или должен возникнуть поворот от понятий к реальности, сопровождающийся осознанием сверхрациональной полноты реальности и обещанием, никогда не выпускать ее из поля зрения. Но что означает это обладание реальностью, знание о ней самой в ее отличии от всех понятий? Может показаться, что этот замысел противоречит великому и мнимо самоочевидному высказыванию Канта о том, что мы «вне знания у нас нет ничего, с чем бы мы могли сравнить наше знание». И все же именно это высказывание, несмотря на всю его кажущуюся очевидность, является великим роковым заблуждением рационализма. Само понятийно-предметное познание всегда основано на интуитивно-сверхпонятийном познании, и это последнее является в своей глубочайшей первооснове живым знанием как *самооткровением реальности* в нас и для нас. Мы не чужды бытию, но включены в его великий всеохватывающий контекст; мы также не являемся лишь маленькими частичками, вычлененными из бытия, но такими составными частями целого, в которых постоянно присутствует центр и первооснова всего бытия в его изначальной сущности. Реалистическое истолкование кантовской философии приводит нас к утверждению, что изначальное знание реальности всегда совпадает с откровением реальности как всеединства (и лишь на этом основывается систематически-понятийное единство философского и научного познания) и что это всеединство дано нам потенциально, поскольку мы сами *онтически* находимся в нем и к нему принадлежим. Истинное познание представляет собой откровение постоянно нас окружающей и всепроникающей абсолютной полноты бытия, обладание им благодаря соучастию в его глубочайшем единстве, в его божественной первооснове. Это мистическое знание, обычно называемое «отрицательным богословием» и чью всеобщую сущность Николай Кузанский называет *docta ignorantia*: откровение невыразимого сверхпонятийного единства и полноты бытия в его внутренней связи со своей абсолютной

первоосновой, переживание всеобщей реальности через приобщение к божественным тайнам. Его пренебрежительно называют «мистикой» и подразумевают при этом смутное мечтание, затемняющее трезвый взгляд на мир, отдаляющее нас от предметно-реалистической ориентировки и ведущее в опасные бездны. Это вульгарное воззрение необходимо решительно отвергнуть. Напротив, *docta ignorantia*, философская или спекулятивная мистика, представляет собой откровение самой реальности; несмотря на то, что (или в бóльшей степени именно потому, что) это знание невыразимо и неопределимо, оно адекватно самой реальности. Лишь из него одного проистекает истинное, полное, многостороннее, сбалансированное, позитивное, понятийное познание. Мы призываем перейти от рационализма к сверхрационализму, поскольку ищем живой реальности вместо предвзятости преднайденных и односторонних идей и понятий. Наш девиз: от идеализма к реализму, который при этом не совпадает с так называемым эмпирическим реализмом. Эмпирический реализм в качестве наблюдения небольших обособленных отрезков мира, конечно, почтенен, необходим и плодотворен, но лишь при одном условии — если он ориентируется на всеохватывающую живую интуицию, ибо в противном случае он ведет к мещанской слепоте и сужению горизонта или превращается в высокомерный рационализм. Реализм в качестве нашей путеводной звезды представляет собой *абсолютный* реализм, и лишь по направлению к нему может развиваться как любой предусмотрительный здравомыслящий эмпирический реализм, так и всякий подлинный обоснованный и внутренне оправданный идеализм.

*Docta ignorantia*, абсолютный реализм, в самом общем смысле совпадающий с отрицательным богословием, является философией полноты и многозначности, равновесия в многообразии. В отличие от философии однозначности и фанатизма, в отличие от исповедующейся ныне всеми направлениями философии «или — или» он представляет собой философию «и—и». Это философия толерантности, не в смысле *формальной* терпимости к заблуждениям, но в смысле *принципиального* признания многозначности исти-

ны, а значит относительного оправдания различных принципов в смысле осознанного признания *coincidentia oppositorum*. Это философия внимания и любви в отличие от господствующей тенденции к презрению и ненависти, к отрицанию противоположной стороны. Не нужно опасаться, что «и – и» нейтрализует и уничтожит все противоположности, все четкие определенности и восторжествует неопределенная безучастная индифферентность и пассивность нашего духа. Абсолютное – это не ночь, в которой все кошки серы, не монотонное единство, поглощающее все многообразие, но светлое, содержательно наполненное единство многообразия, в котором каждый отдельный момент находится на своем строго определенном месте, что категорически исключает любое необоснованное высокомерие. Содержательно наполненное «и – и» способно в себе самом найти основание для «или – или». «Всеобщие понятия и безмерная заносчивость всегда становятся причиной ужасных несчастий», – гласит глубокое изречение Гёте. Вывод таков: всеохватывающий конкретный сверхпонятийный опыт и скромность, которые следуют из религиозной покорности, представляют собой единственный путь к спасению.

*Перевод с немецкого О.А. Назаровой*



## АНТИСИСТЕМНОЕ ДВИЖЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ САМООРГАНИЗАЦИИ

*М.А. МАКСИМОВ*

В наши дни мы все больше замечаем неустойчивое состояние современной мировой системы. Встает вопрос о дестабилизирующих процессах и о силах, которые делают эти процессы возможными. Одной из таких сил являются «антисистемные» движения. Их сущность остается пока что неясной для отечественного научного сообщества. Назрела необходимость обозначить проблему самого понятия «антисистемное движение». Естественно, что это можно сделать, только опираясь на современное философское толкование понятия «система». Последнее достаточно прочно укрепились в дискурсе современной науки. Картины реальности становятся взаимозависимыми, объектами изучения выступают уникальные целостности, характеризующиеся открытостью и саморазвитием. Человеческие действия как бы включаются в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. В соответствии с этим, начиная с середины XX в., происходит становление новой базисной модели бытия и познания, в научной парадигме обозначился сдвиг от редуccionистского видения мира к холистическому, целостному его восприятию. Далеко не последнюю роль в этом играет теория эволюции и самоорганизации сложных систем – синергетика. Именно она помогает устанавливать «конструктивные правила нелинейного синтеза сложных структур в сверхсложные устойчиво развивающиеся комплексы»<sup>1</sup>. В синергетической парадигме особое внимание уделяется системам, в которых хаотическое поведение является нормой, а не кратковременной аномалией. Иными словами, хаос наделяется собственной структурой, создавая вероятность различных путей эволюции. Особую актуальность приобретают вопросы трансформации системы, а, следовательно, и вопросы, связанные с преобразовательной функцией антисистемных движений.

Как известно, термин «антисистемное движение» ввел еще в 70-х гг. прошлого века И. Валлерстайн<sup>2</sup>. Он использовал его для обозначения различия между движениями, направленными на совершенствование системы (просистемные движения), и движениями, трансформирующими систему. К концептуальным разработкам И. Валлерстайна мы вернемся позже, так как для выполнения обозначенной нами выше цели является необходимым сначала проследить эволюцию идейной составляющей антисистемного движения.

Антисистемные движения есть бесспорное порождение определенного этапа развития капиталистической цивилизации, который характеризовался отделением общества от государства и экономики и созданием — впервые в истории — «системы», управляемой политическими и экономическими элитами. В середине XIX в. группы лиц, заинтересованные в «антисистемной» деятельности, начали создавать новые учреждения: постоянные организации с членами и определенными политическими целями. Это явилось следствием урока, извлеченного из восстаний 1848 г. Урок заключался в том, что «непосредственные», стихийные восстания не в состоянии достигнуть системного преобразования. Таким образом, первые антисистемные движения были организованы на бюрократическом основании, имели свои собственные долгосрочные цели, стратегию, особенностью которой было признание необходимости захвата власти как промежуточного этапа на пути к конечным целям. Но теория антисистемного движения допускала воспроизведение государственных и иерархических прикладных методов, заимствованных у буржуазной революции. Это привело к тому, что «рабочее представительство радикально противопоставило себя своему классовому началу»<sup>3</sup>. В итоге появились организация пролетариата по большевистской модели и отказ рабочего движения развитых стран от революционной борьбы. И в том и другом случае успехи в достижении промежуточной цели были очевидны<sup>4</sup>.

С этого момента антисистемные движения становятся важным элементом в мировой политике. Но одновременно начинается реформатирование и использование их «для укрепления того самого мирового порядка, закрепляющего иерархические отношения между национальными государствами и цивилизациями, против которого они были изначально направлены»<sup>5</sup>. Поэтому антисистемным движениям не удалось заметно уменьшить степень социального и этнического неравенства, и они часто «превращали свои «приобретения» в новые способы классового или национального притеснения»<sup>6</sup>.

Начиная с первой четверти XX века стала вестись активная теоретическая работа в плане прояснения сущности «антисистемного движения»: изучение коллективной рефлексии, диалектики классового сознания и социальный самоанализ (Д. Лукач<sup>7</sup>); разработка «антисистемной» стратегии и способов борьбы в демократической системе (А. Грамши<sup>8</sup>). Одним из важнейших теоретико-методологических источников для анализа «антисистемного движения» стали труды представителей Франкфуртской школы (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, В. Беньямин, Г. Маркузе, Э. Фромм<sup>9</sup> и др.). Их идеи стимулируют антисистемные выступления 60-х гг. XX века — «новых левых», радикальная критика которых, как отмечал Пол Холландер, «была вскормлена большими надеждами, связанными как с возможностью самореализации, так и с усовершенствованием социальных институтов»<sup>10</sup>. Предпринятая «новыми левыми» критика касалась как об-

щественных институтов, так и исходных принципов марксизма и анархизма. Следствием чего содержание понятия «антисистемное движение» подверглось трансформации<sup>11</sup>.

В итоге, *события 60-х гг. вошли в историю как интеллектуальное восстание «мы против структуры, «действия — «praxis» — против институтов»*.<sup>12</sup> О результатах этих событий хорошо известно: движения «новых левых» существенно изменили общественное сознание, но их протест интегрировался в систему.

Как мы сказали, концептуальную разработку понятия «антисистемное движение» предложил И. Валлерстайн. Он полагал, что существует конкретная единая историческая система — капиталистическая мир-экономика. Капитализм является социальной системой, которая возникает «при полном развитии и экономическом преобладании рынка, основанном на политическом регулировании цен, капиталах, производстве, рабочей силе, поляризации классов и регионов»<sup>13</sup>. Смысл капитализма заключается в непрерывном и самоподдерживающемся накоплении капитала. Динамика данной системы демонстрирует ее исторически изменяющиеся характеристики и противоречия. Чтобы преодолеть их, агенты накопления капитала прибегают к перераспределению прибавочной стоимости в пользу трудящихся слоев населения. Но в долгосрочном плане это означает уменьшение размера прибыли. Вследствие этого перераспределение заканчивается, а угнетенные слои населения собираются вместе. Все это приводит к возникновению антисистемных движений, основной целью которых становится *трансформация системы*.

Соглашаясь с общей трактовкой природы антисистемного движения, заметим, что концепция И. Валлерстайна еще не в полной мере отражает содержание его понятия. Такими же «частичными», на наш взгляд являются концепция Л.Н. Гумилева<sup>14</sup> и теоретические разработки неолуддистов — противников современного технологического развития (Т. Качинский, Дж. Зерзан<sup>15</sup>). Недостаточность данных концепций проявляется в их оценке определяющего элемента системы. В качестве такового фиксируется и способ производства (распределение экономической власти в обществе), и государство (неравное распределение политической власти), и технология (господство общества над природой) и этнические различия. Таким образом, в контексте этих концепций «антисистемное» движение бросает вызов одной форме власти как основанию всех других.

Между тем, на наш взгляд, содержание понятия «антисистемное движение» раскрывается *через процесс опровержения власти*, которая составляет основание различий и подчинения социальных групп. Другими словами, суть «антисистемного» движения — в *опровержении порядка социальной системы как такового*<sup>16</sup>. Чтобы прояснить смысл наших замечаний, обратимся к методологии социальной синергетики — исследованиям закономерностей социальной самоорга-

низации, в частности, взаимосвязей социального порядка и социального хаоса<sup>17</sup>. Данная методология успешно разрабатывается в зарубежной и отечественной научных средах в разных направлениях:

– о рассмотрении проблем «социального изменения» и «социальной эволюции» (Р. Макивер, К. Пейдж, М. Герсковиц, И. Пригожин, К. Майнцер<sup>18</sup>);

– разработка теоретических оснований социальной синергетики (В.П. Бранский, М.А. Чешков<sup>19</sup>);

– обоснование цикличности в развитии социальной системы (В.В. Василькова<sup>20</sup>);

– рассмотрение вопросов коэволюции общества, природной среды и становления информационной цивилизации (Н.Н. Моисеев<sup>21</sup>);

– исследование проблем альтернативности исторического процесса, применение синергетического подхода в познании социально- исторических явлений (Н.С. Розов, Т.Х. Дебердеева<sup>22</sup>);

– анализ взаимосвязи различных сторон жизнедеятельности общества (А.П. Назаретян<sup>23</sup>);

– интерпретация проблем гражданского общества (В.И. Аршинов, Н.Г. Савичева<sup>24</sup>)

Разумеется, данные исследователи по-разному оценивают конкретные проявления хаоса в социальной системе, но схоже трактуют сущность хаоса как его творческую способность создать новый порядок. Тем самым теория социальной самоорганизации дистанцируется от постулатов классической диалектики (развитие как переход от одного порядка к другому) и современного деконструктивизма (абсолютизация хаоса), а главное, утверждается, что создание нового порядка из хаоса не является проявлением какой-то внешней силы, а имеет спонтанный характер. По сути дела речь идет о некоем синтезе порядка и хаоса, основанием которого выступает диссипативная структура<sup>25</sup>.

В отличие от равновесной структуры, «диссипативная структура может существовать лишь при условии постоянного обмена со средой, в общем случае веществом, энергией и информацией»<sup>26</sup>. Иными словами, синтез порядка и хаоса возможен лишь в открытой системе, «иерархический уровень может развиваться, усложняться, только при обмене веществом, энергией, информацией с другими уровнями»<sup>27</sup>. Именно открытость позволяет эволюционировать социальным системам от простого порядка к сложному, демонстрировать способность к образованию особых упорядоченностей. Развитие открытых социальных систем движется не в сторону увеличения энтропии, не по пути умирания, а по пути нового формообразования. Аналогом равновесных состояний здесь становится подвижное равновесие, достигаемое за счет баланса притока и оттока энергии (энтропийных и неэнтропийных потоков). В итоге, в системе происходит наращивание энтропии (рассеивание энергии за счет

обмена и превращений в другое качество), при этом из внешней среды постоянно поступает «новая энергетическая подпитка, которая мешает сползанию системы в неструктурированное, хаотическое состояние, идет поставка негэнтропии»<sup>28</sup>.

Иными словами, порядок социальной системы может существовать лишь за счет внесения в ее среду хаоса, реагируя на который она, благодаря своему «порядку», способна сохранять свою устойчивость. В ее упорядоченности появляются «хаотические» черты, и эти черты впоследствии оказываются неотъемлемым элементом порядка системы. Применительно к нашей проблеме этот тезис можно сформулировать так: *антисистемное движение есть элемент открытой социальной системы.*

Как известно, порядок социальной системы ослабевает в зависимости от роста безразличия к особенностям ее элементов. В эти моменты происходит открытие новых степеней свободы и резко возрастает влияние флуктуаций. Антисистемное движение можно считать результатом флуктуации, которая «...сначала была локализована в малой части системы, а затем распространилась и привела к новому макроскопическому состоянию»<sup>29</sup>. Иными словами, появляется возможность с помощью статистически незначимых возмущающих воздействий повлиять на дальнейшую судьбу социальной системы. Когда неустойчивость достигает своего максимума, «происходит раскрытие «поля путей» или «бифуркационной развилки».

Совершив бифуркационный выбор, социальная система меняет характер своего развития и обратный переход практически невозможен. Данным моментом необратимости выступает аттрактор — предельное состояние, достигнув которого, система уже не может вернуться ни в одно из прежних состояний. Таким образом, бифуркации связаны с трансформацией всех подсистем социальной системы, и из этого следует, что одним из бифуркационных механизмов является антисистемное движение. Именно оно стремится презойти границы системы и собственную природу, преобразовать их, именно оно специфическим образом взаимодействует с системой, отражая степень ее внутренней гибкости и адаптационной мощи. Тем самым осуществляется процедура открытия тех степеней свободы, о которых система и не подозревает. Хаосу (в виде антисистемного движения) необходимо получить форму выражения своего потенциала. В противном случае, он способен «максимально дестабилизировать социальную систему изнутри, обозначив тенденцию к умиранию системы в условиях максимальной энтропии»<sup>30</sup>.

Очевидно, что степень творческого потенциала антисистемного движения зависит от того, насколько социальная система является открытой, «в какой степени общество готово воспринять новые идеи, рожденные в хаосе масштабных перемен, реализуются ли эти перемены»<sup>31</sup>. Ведь только открытая социальная система создает механизм

инноваций, исходя во многом из предпочтений участников антисистемного движения. Благодаря этому механизму происходит непрерывное разрешение флуктуаций, адекватно выбираются альтернативы развития. Как считают Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов, необходимо избавиться от иллюзий, что «субъект социального управления может выступать в качестве архитектора и скульптора общественных структур и не учитывать того, что в обществе существуют собственные самоорганизационные тенденции изменения»<sup>32</sup>. Таким образом, самоорганизационный порядок возникает из внутренне присущего социальной системе набора вариантов развития. В подобном случае «антисистемная» деятельность элиминируется, что позволяет, в свою очередь, социальной системе находиться в состоянии «неустойчивой стабильности».

Правда, нельзя забывать, что рост синтеза порядка и «антисистемной» деятельности обусловлен стремлением к максимальной устойчивости. Попытка упорядочить социальную систему без творческого поиска антисистемных движений может обернуться созданием закрытой социальной системы, порядок которой контролируется правящим классом, не заинтересованным в изменениях. «Антисистемная» деятельность в таких условиях сводится либо к «игре по правилам», либо к деконструктивной деятельности. Но переоценка ценностей и накопление флуктуаций все равно приводит к разрушению жесткого порядка, причем степень глубины хаоса будет напрямую зависеть от степени самоизоляции социальной системы. Возможен и другой вариант, о котором говорит А.П. Назаретян: «согласованное, гармоничное развитие утилитарной и духовной компонент в рамках глобальной социальной системы»<sup>33</sup>. Но повторяем, данная система должна быть открытой, находиться в постоянной трансформации, пересматривать устаревшие комплексы идей и подходы к ним. Тогда развитие этой системы будет диалектически связано с развитием «антисистемных» движений.

Интерпретация последних постоянно обогащается новыми подходами, но если говорить об их сущности, то ее понимание постепенно сводится к *признанию необходимости трансформации системы в целом*. Конечно, существует определенная степень непредсказуемости результатов антисистемных движений. Она связана с принципиальной неоднозначностью поведения системы в точке бифуркации, открывающей возможность нескольких направлений трансформационных изменений, когда выбор в пользу одного из них не связан с чьими-то сознательными планами, а определяется исключительно вмешательством случайности на уровне малых флуктуаций. Но это не исключает того факта, что антисистемные движения рассматриваются в соотнесенности с выработкой новых, более адекватных обществу форм социальной и политической жизни, как способствующие интеграции эволюционного процесса в целом.

В этом плане методология социальной синергетики может стать одним из оснований теоретических разработок деятельности анти-системных движений. В ее рамках, как отметил В.П. Бранский, поднимается вопрос о поиске оптимальной для конкретных исторических условий формы синтеза хаоса и порядка<sup>34</sup>. Этот поиск может быть бесконечным, так как преодоление старых социальных противоречий порождает новые противоречия, которые стимулируют дальнейшее развитие. Антисистемное движение в данном контексте представляет собой *механизм трансформации социальной системы, который обеспечивает обновление существующих форм порядка*. Таким образом, благодаря антисистемным движениям, система переходит от одного упорядоченного состояния к другим в вечном круговороте различных форм социального бытия. Следовательно, не исключено, что нахождение «золотой середины» для нее напрямую зависит от творческих поисков антисистемных движений.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Князева Е.Н. Что значит мыслить глобально? // Универсальный эволюционизм и глобальные проблемы. М., 2007. С. 217.
- <sup>2</sup> См.: Wallerstein I. The Capitalist World-Economy. Cambridge, 1979.
- <sup>3</sup> Дебор Г. Общество спектакля. М., 2000. С. 62.
- <sup>4</sup> См.: Arrighi G. Hegemony and antisystemic movements // International Seminar REGGEN. 2003, Hegemony and Counter-hegemony: Globalization Constraints and Regionalization Processes. Rio de Janeiro. August 18 – 22, 2003.
- <sup>5</sup> Межуев Б.В. «Оранжевая революция»: восстановление контекста // Понимание. 2006. № 5. С. 83.
- <sup>6</sup> См.: Arrighi G., Hopkins T., Wallerstein I. Antisystemic Movements. L., 1989. P. 33 – 34.
- <sup>7</sup> См.: Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М., 2003.
- <sup>8</sup> См.: Грамши А. Тюремные тетради. М., 1991.
- <sup>9</sup> См.: Адорно Т.В. Негативная диалектика. М., 2003; Адорно Т.В., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. М., 1997; Маркузе Г. Одномерный человек. М., 2003; его же. Эрос и цивилизация. М., 2003; Фромм Э. «Иметь» или «быть». М., 2006; его же. Бегство от свободы. Мн., 2003.
- <sup>10</sup> Холландер П. Антиамериканизм рациональный и иррациональный. СПб., 2000. С. 151.
- <sup>11</sup> Подробнее см.: Кагарлицкий Б.Ю. Марксизм: не рекомендовано для обучения. М., 2005. С. 114 – 165; Тарасов А.Н. Революция не всерьез: штудии по теории и истории квазиреволюционных движений. Екатеринбург, 2005. С. 186 – 209; Хевеши М.А. Антикапиталистический бунт «новых левых» // От абсолюта свободы к романтике равенства. М., 1994. С. 322 – 348.
- <sup>12</sup> Арон Р. Мемуары. М., 2002. С. 527.
- <sup>13</sup> Осмысливая мировой капитализм: (И. Валлерстайн и миросистемный подход в современной западной литературе) / Отв. ред. и авторы предисл. В.Г. Хорос, М.А. Чешков. М., 1997. С. 12.
- <sup>14</sup> Под «антисистемными движениями» (антисистемой) здесь понимаются ложно-этнические общности, как попытки искусственно сформиро-

- вать этнос политическими или социо-культурными средствами (см.: Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1993. Гл. XXXVII).
- <sup>15</sup> Неолуддисты предполагают, что антисистемные движения организуются против современной индустриально-технологической системы (см.: Качинский Т. Манифест Унабомбера. СПб., 2006; Зерзан Д. Первобытный человек будущего. М., 2007).
- <sup>16</sup> О категории «социальный порядок» см.: Федотова В.Г. Экономика и социальный порядок // Новые идеи в социальной философии. М., 2006. С. 94 – 110.
- <sup>17</sup> Именно использование методологического аппарата синергетики сыграло важную роль в концептуальных разработках И. Валлерстайна (см.: Валлерстайн И. Анализ мировых систем. СПб., 2001. С. 94 – 95; Фурсов А.И. Глобальные и региональные проблемы в работах Иммануила Валлерстайна. М., 1998. С. 10).
- <sup>18</sup> Maciver R. Politics and Society. N.Y. 1969; Haunschild R., Page K., Sullivan B.N. The impact of unethical corporate behavior on interorganizational networks / P. Stanford, 2000; Herskovits M. Man and His Works. N.Y., 1949; Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6; Майнцер К. Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры на рубеже века // Вопросы философии. 1997. №3.
- <sup>19</sup> См.: Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Общественные науки и современность. 1999. № 6; Бранский В.П., Пожарский С. Д. Глобализация и синергетический историзм. СПб., 2004; Чешков М.А. Синергетика: за и против хаоса.
- <sup>20</sup> См.: Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. М., 2000.
- <sup>21</sup> См.: Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991. № 3; его же. Универсум. Информация. Общество. М., 2001.
- <sup>22</sup> См.: Розов Н.С. Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. Логос, 2002; Дебердеева Т.Х. Синергетический подход в познании социально-исторических явлений. М., 2005.
- <sup>23</sup> См.: Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. М., 2001.
- <sup>24</sup> См.: Аршинов В.И., Савичева Н.Г. Гражданское общество в контексте синергетического подхода // Общественные науки и современность. 1999. № 3.
- <sup>25</sup> См.: Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Общественные науки и современность. 1999. № 6.
- <sup>26</sup> Там же. С. 118.
- <sup>27</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 8.
- <sup>28</sup> Бевзенко Л.Д. Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций. Киев, 2002. С. 51.
- <sup>29</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1989. С. 237.
- <sup>30</sup> Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. С. 177 – 178.
- <sup>31</sup> Дебердеева Т.Х. Синергетический подход в познании социально-исторических явлений. М., 2005. С. 125.
- <sup>32</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: начала нелинейного мышления // ОНС, 1993. № 2. С.39.
- <sup>33</sup> Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. Синергетика исторического процесса. М, 1996. С. 91.
- <sup>34</sup> См.: Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // ОНС. 1999. № 6. С. 126 – 127.

## МИР-СИСТЕМНЫЙ АНАЛИЗ ДИНАМИКИ КАПИТАЛИЗМА: СМЕНА ПАРАДИГМ И ПОИСК АЛЬТЕРНАТИВ

Г.А. ХАКИМОВ

Феномен капитализма в настоящее время вызывает острые дискуссии в среде исследователей современного общества. Одни ученые говорят о его кризисе, другие ищут альтернативные формы общественной жизни (например, социализм), третьи прогнозируют переход капиталистического общества в новую стадию развития. Многие экономисты и социологи, философы и футурологи выдвигают различные концепции новых форм общественных отношений – «постиндустриального общества» (Д. Белл), «информационной эпохи» и «сетового общества» (М. Кастельс), «посткапиталистического общества» (П. Дракер), «постмодернистского общества» (Ж. Бодрийяр, Ж-Ф. Лиотар, Ф. Джеймсон). Современный капитализм при этом называют «поздним» (Э. Мельвиль), «дезорганизованным» (С. Лэш, Дж. Урри), «позднеиндустриальным» (В.Г. Федотова) и «постиндустриальным» (Р. Хелбронер), «корпоративным» и «потребительским» (Г. Шиллер).

Особое место среди современных концепций динамики капитализма занимает мир-системный подход, который сформировался в начале 1970-х гг. в условиях глобального кризиса капитализма (продолжительный спад экономики, рост мировых цен на нефть, обострение экологической опасности, перепроизводство, стагфляция) и осознания взаимозависимости разных стран мира друг от друга. Его «вдохновителем» и «идеологом» по праву можно считать выдающегося французского историка и организатора науки *Фернана Броделя* (1902 – 1985), руководившего крупнейшей историографической школой «Анналов». Основоположником же этого исследовательского направления явился известный американский социолог *Иммануил Валлерстайн* (род. 1930), в настоящее время руководящий открытым в 1976 г. «Центром Фернана Броделя по изучению экономик, мировых систем и цивилизаций» при Бингхемтонском университете в США. Этот научный центр объединяет исследователей различных специальностей по всему миру.

Особенностью школы мир-системного анализа является то, что она впервые (задолго до теорий глобализации 1990-х гг.) поставила в центр своего изучения не страну или группу государств, а *мир как целое* (мировую капиталистическую систему) и стала анализировать эволюцию социальных процессов в пространственно-временном контексте этого глобального целого. В настоящей статье с социально-философских позиций мы проанализируем концептуальные

принципы мир-системного подхода к интерпретации динамики капитализма и ее исторических перспектив.

### Методологические принципы мир-системного анализа

Представители школы мир-системного анализа в основном занимаются исследованием широкого круга проблем современной мировой капиталистической системы: ее социальной, экономической и политической историей, процессов глобализации, национальными и этническими исследованиями, изучением африканских обществ, проблемами демографии, урбанизации, экологии и т.д. Исходя из этого весьма трудно выявить концептуальные принципы мир-системного подхода. Не случайно философ П. Рикер называл Броделя «драматургом», а концепцию его глобальной истории «большой виртуальной интригой»; Валлерстайна же именуют «самым неудобным теоретиком». Кроме того, социолог Р. Коллинз относит мир-системный анализ к «специализированным исследовательским сообществам», не признанным вовне.

Тем не менее, мы попытаемся выявить методологическую базу мир-системной теории. Прежде всего следует отметить, что она формировалась *на стыке* принципов марксизма и французской исторической школы «Анналов». Из марксизма мир-системники взяли на вооружение следующие идеи: целостный подход к общественным явлениям; идею трансисторичности социальных процессов (объяснение законов истории), концепцию первоначального накопления капитала (хотя в отличие от К. Маркса у них она представлена не в рамках национальных государств, а в контексте глобальной капиталистической системы); идеи В.И. Ленина о межимпериалистическом соперничестве и антиимпериалистических революциях в странах «третьего мира»; взгляды Р. Люксембург о капитализме как мировой системе, в которой развитие одних стран происходит за счет других.

Мир-системный анализ претерпел значительное влияние и неомарксистских теорий 1950 – 1960-х гг., таких, как концепции «периферийного капитализма», «ядра – периферии» и мирового разделения труда Р. Пребиша, теорий «зависимого развития» («депендентизма») П. Бэрна, С. Фуртадо, Ф. Кардозу, концепции «развития недоразвития» А.Г. Франка и «неэквивалентного обмена» А. Эммануэля. В отличие от господствующих тогда на Западе теорий модернизации, эти концепции объясняли развитие стран «третьего мира» не в качестве отсталых от западного образца, но интерпретировали отсталость как результат мирового капиталистического разделения труда: страны ядра эксплуатируют периферийные страны. В связи с этим подчеркивалось, что страны «третьего мира» могут провести модернизацию без вестернизации, опираясь на собственный экономический, социальный, культурный, политический порядок.

Особое место в мир-системной парадигме занимает исследовательская программа французской исторической школы «Анналов» в лице ее лидера Ф. Броделя. Вслед за Броделем мир-системники отказываются от идей развития и линейного прогресса, заменяя их категорией «время большой длительности» («*la longue durée*»)<sup>1</sup>, заключающей в себе не просто монолинейный процесс развития, но и «время событий», «время структур», циклическое (или конъюнктурное) время. Кроме этого в мир-системном анализе получают новое звучание такие броделевские категории, как «мир-экономика», «геоистория», «глобальная история».

Наблюдается также существенное воздействие еще целого ряда концепций: экономической антропологии К. Поланьи, периодической реконструкции капитализма Н.Д. Кондратьева, статусных групп М. Вебера, циклов экономической активности Й. Шумпетера, «торгового капитализма» советского историка Б.Ф. Поршнева, идею логистических циклов Р. Камерона и др.

Важно подчеркнуть, что мир-системный анализ возникает не сразу как научная теория. В своем становлении он проходит несколько этапов. Опираясь на методологию структуры научного познания, предложенную В.С. Степиным<sup>2</sup>, в развитии мир-системного подхода мы проследим взаимодействие эмпирического и теоретического уровней познания.

В 1950 – 1960-х гг. «будущие» мир-системники занимаются изучением стран «третьего мира». Так, Валлерстайн начиная с 1952 г. систематически исследует историю, культуру, экономику и политику Африки, особое внимание при этом уделяя проблемам статусных групп, социальных движений и расовой идентичности в постколониальных африканских обществах. А.Г. Франк изучает политическое и экономическое развитие стран Латинской Америки и разрабатывает собственную теорию «развития недоразвития», Дж. Арриги и Т. Хопкинс сосредоточили свое внимание на проблеме деколонизации и политико-экономическом порядке Африки, С. Амин исследовал проблемы арабского мира. Как видим, на первом этапе своего научного пути исследователи выступают как микросоциологи, исследуя *эмпирические* и *реальные объекты* (объективную реальность) обществ развивающихся стран. Стараясь дать объективную характеристику изучаемым социальным явлениям, они отходят от идей европоцентризма, присущих теориям модернизации, и совершают свои теоретические обобщения на базе концепций зависимого развития.

На втором этапе (1970 – 1980-е гг.) происходит *конструирование теоретической модели* мир-системного подхода его лидером И. Валлерстайном. В этот период Валлерстайн ставит своей задачей объяснить современные процессы мирового развития с помощью выведения каузальных связей в исторической ретроспективе. Ученый изу-

чает исторические источники и историографические работы по проблемам социально-экономической истории Нового времени, европейской колонизации и экспансии в различные регионы мира. В 1974 г. выходит первый том его книги «Современная мир-система», где впервые даются теоретические обобщения мир-системного подхода. В этой работе и в своих последующих статьях Валлерстайн, опираясь на конкретно-исторический материал, обнаруживает эмпирические зависимости и факты, сопоставляет множество независимых исторических свидетельств, выявляет в них повторяющиеся признаки и закономерности распространения капитализма в мировом масштабе.

Для интерпретации выявленного на основании исторического материала Валлерстайн использует полученные на первом этапе исследования теоретические знания – концепции марксистов, теории зависимого развития, концепции глобальной истории и динамики капитализма Ф. Броделя, теорию принципов экономического поведения К. Поланьи и т.д. От частных теоретических моделей, основанных на микросоциологических исследованиях и на изучении отдельных казусов экономической истории (рост цен, деятельность бирж, экономическая активность субъектов торговых операций, циркуляция «товаров престижа» и т.д.), происходит переход к более развитой научной теории макропроцессов, мир-системы как целого, выявляются фундаментальные законы ее функционирования.

Как видим, разработанный Валлерстайном мир-системный метод изменил картину исследуемой реальности (или в терминологии Степина «научную картину мира»), которая эксплицировалась посредством введения *новой системы онтологических принципов*. Мир-системная теория предложила методологию изучения социальной реальности, отличную от господствовавших в западной социологии того времени концепций модернизации (У. Ростоу, Ш. Айзенштадт, Р. Арон и др.) и структурного функционализма Т. Парсонса. Последний понимал общество как «социальную систему», как «систему в состоянии покоя», а социальное развитие представлялось им в виде цепи, звеньями которой служат статистические типы общества. В отличие от Парсонса, Валлерстайн меняет представление о фундаментальных объектах исследования. Он отказывается от самого понятия «общество» и заменяет его концептом «*историческая система*», подчеркивая тем самым непрерывную динамику общественных процессов, их «жизненную» природу. Изменяются представления ученого и относительно пространственно-временной структуры социальной реальности. Отказываясь от идеи монолинейного прогресса и пытаясь «историзировать социальные науки», Валлерстайн для характеристики социальных процессов использует категорию «*время-пространство*» («*TimeSpace*»)<sup>3</sup>, которую выводит из концепции множественности форм исторического времени Броде-

ля и теории стохастического (нелинейного) развития диссипативных структур И. Пригожина.

Для Валлерстайна каждая историческая система обладает разнообразными институтами, через которые и совершается ее функционирование. При этом «все институты действуют одновременно и политически, и экономически, и социокультурно и не могут быть эффективными иначе». Исторические системы как фундаментальные объекты исследования Валлерстайн разделяет на две группы: «мини-системы» и «мир-системы» (или миросистемы). Для характеристики этих групп исследователь использует теорию принципов поведения в хозяйственной жизни историка-экономиста К. Полаanyi<sup>4</sup>. В частности, Валлерстайн отмечает, что мини-системы были основаны на принципе взаимности родственных отношений, который Полаanyi именовал *реципрокностью (reciprocity)*. Такие системы существовали в доаграрную эпоху и были малы в пространстве и кратки во времени. По мысли Валлерстайна, анализу подлежат только мир-системы («*world-system*») — «крупные и устойчивые во времени единицы». Мир-система для социолога — «это не просто *мировая система*, а система, которая сама *есть мир* и которая фактически почти всегда была меньше, чем весь мир»<sup>5</sup>.

Мир-система — это не система в мире, а *мир как система*. Валлерстайн делит мир-системы как изучаемые объекты на *мир-империи* — обширные политические структуры (например, Египет эпохи фараонов, Римская империя или Китай династии Хань) и *мир-экономики* — неравномерные цепи структур, основанные на торговле и производстве. В основе функционирования мир-империи положен принцип *редистрибуции (redistribution)* Полаanyi — принцип централизованного перераспределения товаров государством. Закономерности развития мир-экономик объясняются в рамках капиталистической логики.

Итак, мы можем констатировать, что созданный Валлерстайном мир-системный анализ изменяет основания социально-гуманитарной науки. Меняются идеалы и нормы исследовательской деятельности: методы доказанности и обоснованности знания, его построение и организация строятся на основе конкретно-исторического материала. Обосновывается новая научная картина мира, появляется новый фундаментальный объект исследования — «исторические системы». Наконец, изменяются философские основания науки. Онтологические основания представляются сеткой категорий: «мир-система», «мир-экономика», «мир-империя», «время-пространство», «время большой длительности», «ядро», «периферия», «вековые тренды», «геоистория», «геокультура» и т.д.. В эпистемологическом плане в 1990-е гг. Валлерстайн выдвигает идею создания новой исследовательской программы — «*исторической социальной науки*», которая обеспечит эффективное взаимодействие социальных и гума-

нитарных наук, что, в свою очередь, приблизит исследователя к реальности мира, позволит анализировать гиперсложные и динамичные социальные процессы.

### **Мир-экономика и мир-система как пространства капиталистической активности**

Остановимся подробнее на характеристике основных изучаемых объектов мир-системного анализа — «мир-экономики» и «мир-системы». Не следует забывать, что термин «мир-экономика» (*«l'economie-monde»*) был введен в научный оборот Броделем, который считал, что данный концепт, в отличие от понятия «мировая экономика», «затрагивает лишь часть Вселенной, экономически самостоятельный кусок планеты, способный быть в основном самодостаточным, такой, которому его внутренние связи и обмены придают определенное органическое единство»<sup>6</sup>.

Согласно Броделю, даже притесненная империей и поднадзорная ей мир-экономика могла жить и укрепляться с примечательными для нее случаями выхода за имперские пределы. Так, например, римляне торговали в Красном море и Индийском океане; армянских купцов можно было встретить почти по всему свету; индийские бания доходили до Москвы; китайские купцы были неизменными гостями всех портов Индонезии; Московское государство в рекордный срок установило свое влияние над Сибирью. По мнению историка, в этих регионах, безусловно, государство было сильнее общества, но не сильнее экономики. С точки зрения Броделя, «задолго до того, как европейцы узнали мир во всем его многообразии, еще со Средних веков и даже с Античности, он был разделен на ряд более или менее централизованных и связанных экономических зон, т.е. на *несколько сосуществовавших мир-экономик*»<sup>7</sup>.

Представление же Валлерстайна о мир-экономике значительно отличалось от броделевской интерпретации этого феномена. В отличие от Броделя, Валлерстайн полагает, что при существовании империи лежащей в ее основе мир-экономика не мог развиваться, т.к. был остановлен в своей экспансии сильными политическими структурами. По его мнению, существовал только единственный западный мир-экономика, образовавшийся в период *«долгого XVI века»* с 1450 по 1640 г. и расширивший поле своего влияния в эпоху Великих географических открытий, создав тем самым дифференциацию мира на центр и периферию<sup>8</sup>. Исходя из этого Валлерстайн современную мировую систему отождествляет с капиталистической мир-экономикой.

Еще одно существенное отличие между точками зрения двух исследователей лежит в вопросе о времени зарождения капитализма. Бродель, вслед за известным немецким историком-экономистом и социологом начала XX века В. Зомбартом<sup>9</sup>, относит генезис капита-

лизма к эпохе крестовых походов (XI – XIII вв.). Именно тогда, как отмечает Бродель, начала складываться европейская мир-экономика с расширенной цепью торговых связей в Средиземноморье. Ее центрами являлись итальянские города-государства (Венеция, Флоренция, Генуя и др.). В мирах-экономиках Китая, Индии, исламских стран Ближнего Востока, России (которую историк именует «самим по себе миром-экономикой») капитализм остановился. В западной же мир-экономике, по мнению историка, капитализм возникает благодаря специфике средневековой европейской цивилизации: менталитет европейцев, экономически развитые и самостоятельные города, наличие прочных социальных связей, экономически слабое государство, выгодное географическое положение и т.д.

Перечисленные особенности, безусловно, способствовали развитию торговли на дальние расстояния и распространению капитализма на другие некапиталистические цивилизации и самобытные миры-экономики. Город, как подчеркивает Бродель, обеспечил общий подъем Европы. Средневековому европейскому городу историк дает метафорическое определение: «замкнутый мирок, защищенный своими привилегиями («воздух города делает свободным»), мирок агрессивный, упорный труженик неравного обмена»<sup>10</sup>. Такой город, безусловно, отличался от восточных административных центров; он способствовал мобильности общества. Благодаря дорогам, рынкам, мастерским, накопленным деньгам итальянские города-коммуны явились проводниками капиталистических отношений.

Интересно, что в вопросе о возникновении капитализма Валлерстайн отходит от позиции Броделя и, вслед за К. Поланьи, полагает, что торговля на дальние расстояния была «администрируемой торговлей», использующей «вольные торговые города», а не рыночной торговлей<sup>11</sup>. Подробно не исследуя генезис капитализма, Валлерстайн относит окончательное утверждение капиталистической мир-экономики к более позднему времени – к 1640 г. Торговлю раннего средневековья ученый называет «локальной». Феодальную Европу он именует «цивилизацией», а не мир-экономикой, отмечая, что в социальной практике европейского средневековья значительную роль играли христианские традиции, а не рыночные отношения<sup>12</sup>.

На складывание современной капиталистической системы, по мнению Валлерстайна, во многом повлияли Великие географические открытия. В этом вопросе ученый близок скорее не Броделю, а Марксу, который полагал, что завоевательные походы, работоторговля и колониальная система были ключевым условием зарождения капитализма в Европе. «Сокровища, добытые за пределами Европы посредством прямого грабежа, порабощения туземцев, убийств, – писал Маркс, – притекали в метрополию и тут обращались в капитал»<sup>13</sup>. Таким образом, если для Маркса и для Валлерстайна европейский капитализм создал «мир вокруг себя» и стал «центром» ми-

ровой капиталистической системы, то для Броделя *несколько сосуществующих и взаимодействующих мир-экономик* участвовали в создании капитализма.

Несмотря на обозначенные выше расхождения, броделевская концепция капитализма во многом определила мир-системную методологию анализа этого феномена. Поэтому рассмотрим ее более подробно. Прежде всего отметим, что в трилогии «Материальная цивилизация» Бродель подчеркивает неоднородность капиталистической действительности и выделяет в ней три уровня экономической активности: *материальная жизнь* («экономика самодостаточности, обмена продуктов и услуг в очень небольшом радиусе», как, например, ремесленная мастерская), *рыночная экономика* (лавки, рынки, ярмарки, где производство и сбыт продукции подчинены строгому и жесткому закону конкуренции) и собственно *капитализм*. Как видим, Бродель противопоставляет капитализм рыночной экономике и считает, что тот «вырастает на вершинных видах экономической деятельности» из так называемого *противорынка* (*contre-marche*), который пытается избавиться от правил традиционного рынка. Появившиеся перекупщики, скупающие по сниженной цене продукцию у крестьян, через систему индивидуальных сделок и неэквивалентный обмен стремятся ускользнуть от гласности и контроля. В результате между производством и потреблением возникают длинные торговые цепочки, которые утверждаются благодаря своей несомненной эффективности. И чем длиннее становятся эти цепочки, тем отчетливее обозначается процесс капитализма, который проявляется в *торговле на дальние расстояния*. Капитализм, таким образом, в понимании Броделя, не изобретает, а лишь использует иерархии, так же как не изобретает ни рынка, ни потребления. «В долгой исторической перспективе капитализм — это вечерний час, который приходит, когда все уже готово»<sup>14</sup>.

Очевидно, броделевская интерпретация капитализма переворачивает привычные либеральные и марксистские его трактовки. Традиционно, вслед за А. Смитом и К. Марксом, считалось, что рыночная конкуренция для капитализма являлась нормой, а монополия — исключением. Для Броделя же ключевым элементом исторического капитализма является установление монополий. Рынок (конкуренция) и капитализм (монополия) выступают в качестве двух уровней, которые находятся в непрерывной борьбе друг с другом. Валлерстайн также отмечает, что «существование господствующих на рынке монополий является определяющим элементом нашей системы, и тем, что достаточно четко отличает капитализм от феодального общества»<sup>15</sup>.

Еще одной существенной особенностью мир-системного понимания капитализма является отождествление этого феномена с государством. Как подчеркивал Бродель, «капитализм торжествует лишь тогда, когда идентифицирует себя с государством, когда сам

становится государством». В итальянских коммунах власть принадлежала денежной элите, в Голландии XVII в. регенты-аристократы управляли страной по прямым указаниям дельцов, негоциантов и крупных финансистов, в Англии после революции 1688 г. власть оказалась в ситуации подобной голландской.

Кроме того, броделевскому историческому капитализму присуща «конъюнктурная гибкость», «эклeктичность», а также способность к неограниченным изменениям и адаптации<sup>16</sup>. В отличие от Маркса и историков-марксистов, рассматривающих эволюцию форм капитала от торгового к промышленному, а затем финансовому, Бродель и его последователи отмечают, что капитализм «играет» во всех трех сферах, а капиталист всегда стремится стать и купцом, и промышленником, и финансистом.

Наконец, отличительной чертой мир-системной интерпретации капитализма выступает также то, что он рассматривается в качестве *транснационального и глобального феномена* и в этом смысле противопоставляется локально-национальному рынку. По словам Валлерстайна, «капитализм был изначально явлением мир-экономики... и было бы полным непониманием ситуации утверждать, что только лишь в XX веке капитализм становится “всемирным”»<sup>17</sup>. Вслед за изменениями в хозяйственной сфере изменяются политические структуры, страны и регионы интегрируются в межгосударственную систему мир-экономики и начинают функционировать в соответствии с ее требованиями. Капитал постоянно изменяет свои границы, постоянно выходит за эти пределы и ассимилирует новые пространства. Интересно, что идея глобальной природы капитала встречается и в ранних работах Маркса, который писал: «Тенденция к созданию *мирового рынка* дана непосредственно в самом понятии капитала. Всякий предел выступает как подлежащее преодолению ограничение»<sup>18</sup>. Можно констатировать, что Бродель, Валлерстайн и их последователи приходят к некоторым выводам «раннего» Маркса, анализируя конкретно-исторические особенности зарождения и развития мировой капиталистической системы.

В связи с тем, что капитализм понимается мир-системниками как глобальный феномен, они предлагают анализировать международное разделение труда в глобальной капиталистической системе по оси «центр — периферия», а динамику капитализма представляют в виде смещения центра гегемонии в другие страны, города и регионы мира.

### **Осевое разделение труда и циклы капиталистической динамики**

Интерпретация закономерностей капиталистической динамики в мир-системной перспективе различна. В построениях Броделя она соответствует длительным периодическим колебаниям «*вековых трендов*» (*trend seculaire*) продолжительностью около 150 лет. Каж-

дый вековой тренд историк связывал с расцветом и упадком европейских капиталистических миров-экономик и перемещением их центра – господствующего города. Центром первого векового тренда (начало XII – XVI вв.) была Италия (Венеция, Генуя и другие торговые города), центром второго (XVI – конец XVIII вв.) – сначала Испания и Португалия (Лиссабон), а затем (с 1650 г.) – Голландия (Антверпен и Амстердам), центром третьего (конец XVIII – нач. XX вв.) была Англия (Лондон). В 1929 г., как отмечает историк, центр мира переместился из Лондона в Нью-Йорк.

В отличие от Броделя, для Валлерстайна значимой является *проблема осевого (международного) разделения труда* в динамике мировой капиталистической системы. Заимствуя во многом идеи сторонников теории «зависимого развития», «ось» международного неравного обмена ученый разделяет на три составляющие – центр, полупериферия и периферия. *Центр* – «ядро» системы, приобретающее прибыль. История ядра – история борьбы за гегемонию (монополию, прибыльность) между несколькими претендентами. В разные исторические периоды в качестве «ядра» современной мировой системы попеременно выступали Голландия (с сер. XVII в.), Англия (с сер. XIX в.), США (с сер. XX в.). Ядру свойственны производственные процессы, которые контролируют монополии. Когда появляются квазимонополистические ведущие отрасли происходит подъем и смещение центра в пользу лидера. Например, в XVIII – XIX вв. текстиль являлся монопольной отраслью английской промышленности, что обеспечило Англии центральные позиции в мировой капиталистической системе того времени. Когда же эти квазимонополии постепенно распадаются, наблюдается сжатие или спад. Этот процесс объясняется стохастическим (нелинейным) чередованием экономических циклов Кондратьева: подъем и доминирование совпадает с фазой «А» цикла, а сжатие и перемещение – с фазой «Б».

*Полупериферия* имеет промежуточное положение. Ее составляют страны с сильными предпринятиями, которые, с одной стороны, производят экспортные товары (напр., сталь, машины, лекарства) для стран периферии, а с другой – покупают более продвинутые товары в странах ядра. В начале XXI века в нее входят Южная Корея, Бразилия, Индия. Сюда же относится и Россия. *Периферия* – зона, теряющая прибыль. В отличие от монополии ядра, периферии остаются конкурентные процессы. Когда происходит обмен внутри мир-системы, конкурентные товары остаются в худшем положении, чем продукция квазимонополий. В результате мы наблюдаем поток прибавочной стоимости от производителей периферии к производителям ядра (т.н. «*неравный обмен*»). Периферию составляют страны Африки, Азии и Латинской Америки.

Альтернативную интерпретацию динамики капитализма предлагает также Дж. Арриги, выдвигающий свою концепцию циклов

капиталистической активности. Соединяя схему накопления капитала Маркса Д – Т – Д' (деньги – товар – возросшее количество денег) и «вековые тренды» Броделя, Арриги выделяет в мировой истории капитализма четыре сменяющих друг друга *системных цикла накопления* (*systemic cycle of accumulation*): генуэзско-иберийский (с XV до начала XVII вв.), голландский (с конца XVI до конца XVIII вв.), британский (с середины XVIII до начала XX вв.) и американский («долгий XX век») <sup>19</sup>. Особенностью капитала, как замечает исследователь, является стремление вернуться к более гибким формам инвестирования (к своей денежной массе), капиталисты «предпочитают» ликвидность. Поэтому закономерность исторического капитализма как мир-системы Арриги объясняет чередованием эпох материальной экспансии (Д – Т этапов накопления капитала) с фазами финансового возрождения (Т – Д' стадии).

Интересно также то, что некоторые представители школы мир-системного анализа выявляют корни капитализма в глубине истории. Так, А.Г. Франк и Б. Джиллс, критикуя европоцентризм Валлерстайна, усматривают зарождение современной мировой системы в Азии третьего тысячелетия до н.э. Они полагают, что на протяжении всей истории происходило непрерывное накопление капитала <sup>20</sup>. Франк, например, не исключает существования капитализма в Минскую и Цинскую эпоху в Китае, где методы производства и производительность труда оставались более эффективными по сравнению с европейскими. Смещение мировых центров с Востока на Запад произошло в период с 1250 по 1450 гг., охватывающий первый «вековой тренд» Броделя. *Новая европейская капиталистическая система возникла на периферии существующей восточной системы*. В этот период, по мнению Франка, цикличность была присуща всей мировой системе, а процветание трансасиатской торговли являлось основным «побудительным стимулом» коммерческих мероприятий крестовосцев, подъема Венеции, Генуи и иных южноевропейских городов-государств, обративших взгляды на Восток.

Вслед за Франком ряд современных сторонников мир-системного подхода (С. Амин, Д. Уилкинсон, Д. Абу-Лугход, Б. Вонг) доказывают на основе конкретно-исторического материала существование восточной мир-системы в средние века и даже в эпоху бронзового века. Сторонники же Валлерстайна (К. Чейз-Данн, Т. Холл и др.) говорят о зарождении мир-системы с центром в Европе, отмечая при этом, что ее динамика определяется не только экономическими факторами, но переплетением различных сетей взаимодействия: торговых, политических, информационных, военных, культурных и т.д.

Как видим, мир-системный анализ представляет собой сложный комплекс независимых интеллектуальных проектов динамики капитализма, которые во многом определяют уникальный путь этого

исследовательского направления. Можно увидеть, по крайней мере, три направления мир-системного исследования: «линия Броделя» (Дж. Арриги, К.А. Агирре Рохас), «линия Валлерстайна» и «линия Франка». Исходя из этого, на наш взгляд, трудно пока говорить о мир-системном анализе как о единой сложившейся парадигме.

### **Будущее капитализма в мир-системной перспективе**

Как отмечалось выше, динамику капиталистической системы Валлерстайн уподобляет *стохастическому развитию*: период стабильности нарушают флуктуации, сменяемые бифуркацией и хаосом. Нелинейность развития системы может, по мнению исследователя, стать причиной того, что переход из фазы «А» в фазу «Б» кондратьевского цикла когда-нибудь не произойдет и капиталистическая мир-экономика прекратит свое существование.

В 1970 – 1980-е гг. Валлерстайн выдвигал *социалистическую альтернативу капитализму и модернизации*. В середине 1970-х гг., в самый разгар глобального структурного кризиса капитализма, на заседании Американской социологической ассоциации молодое поколение социологов поддержало высказывание И. Валлерстайна, категорически заявившего: «Мы живем не в модернизирующемся, а в капиталистическом мире... и в переходе мировой системы от капитализма к социализму»<sup>21</sup> «Конкретный исторический социализм» представлялся для Валлерстайна вполне *«реализуемой исторической системой»*, которая может однажды утвердиться в мире<sup>22</sup>. Важной для мир-системной перспективы в этот период была проблема включения в мировую систему социалистических стран. Франк, Валлерстайн и Чейс-Данн отвергали мысль о существовании отдельной мировой системы социализма и считали социалистические страны частью капиталистической мир-системы, занимавшей в ней место полупериферии.

За социалистические взгляды в 1970 – 1980-е Валлерстайна относили к маргинальным и альтернативным социологам, а поэтому ко многим его футурологическим гипотезам (например, о ближайшем развале СССР) относились с большой долей скепсиса. Некоторые обществоведы, как это ни парадоксально, до сих пор игнорируют и не хотят понимать значимые идеи социолога. После распада Советского Союза и возобновления процессов глобализации в 1990-х гг. взгляды Валлерстайна на перспективы динамики капитализма резко изменились. Он уже не так категоричен в своих прогнозах.

В 1990-е годы глобализация становится одной из самых остро обсуждаемых проблем. В этот период появляются различные теории, пытающиеся объяснить закономерность этого феномена, выделяется целая область научного знания – глобалистика. Однако все эти новшества основатель школы мир-системного анализа как бы не замечает. Валлерстайн не считает глобализацию новым явлением, для

него это «очередной циклический эпизод в истории современной мир-системы», который начался в «долгом XVI веке». Сомневаясь в полезности самого термина «глобализация», ученый пишет: «Этот дискурс в действительности является гигантской *лжеинтерпретацией современной реальности*, обманом, навязанным нам властными группами и, даже хуже, обманом, который мы навязали сами себе, зачастую от отчаяния (Курсив мой. — Г.Х.)»<sup>23</sup>. «Эра триумфа глобализации» (1970 — 2000 гг.), по его мнению, приведет к «эре разочарования» в XXI в.

В этой связи Валлерстайн констатирует «три раскола» на большой геополитической арене в ближайшее десятилетие в связи с утратой США статуса гегемона мировой системы. Согласно его предположениям, первый «раскол» образуется в ходе борьбы между триадой — США, Западной Европой и Японией / Восточной Азией — за господство в мировой капиталистической системе. По его мнению, такая борьба превратится в противостояние двух блоков: США и Японии (Восточной Азии) против союза Западной Европы и России. Второй «раскол» ознаменует собой противостояние развитого «Севера» и маргинального «Юга». Наконец, третье центральное противоречие — «долгий» структурный кризис мировой капиталистической системы, начавшийся в 1970-х гг.<sup>24</sup> Он проявляется в следующих долгосрочных тенденциях: урбанизация и повсеместное разрушение сельского уклада приводит к исчезновению притока в города дешевой рабочей силы жителей деревень; экологический кризис; демократизация, «увеличивающая великий беспорядок»; возросшее недоверие общества государству<sup>25</sup>. Говоря о «конце знакомого мира», Валлерстайн не знает, какой будет неизбежно пришедшая на смену капитализму новая историческая система, но считает, что мы сможем сделать ее более социально справедливой, демократической и эгалитарной, если с помощью мир-системного анализа постараемся интерпретировать истоки и динамику современной капиталистической системы.

Независимо от того, будем ли мы прислушиваться к призывам Валлерстайна или нет, нам не следует забывать, что его теория одной из первых уже в 1970 — 80-е гг. (еще до распада СССР) разработала концептуальную модель глобализации, связав ее с дискурсом мировой системы. Возникающие в 1990-е гг. и в настоящее время теории глобализации во многом опираются на концептуальный аппарат мир-системного анализа, конструируя на его основании собственные идеализированные объекты: «глобальная система» (Э. Гидденс, Л. Склэйр), «глобальная ойкумена» (У. МакНейл), «мир-модерность» (Ж. Шено), «мир-политика» (Дж. Мейер), «империя» (М. Хардт, А. Негри), «регион-государство» (К. Омаэ), «корпорация-государство» (А. Фурсов). Все эти теоретические конструкты, наряду с ранее предложенными Броделем и Валлерстайном по-

нениями «мир-экономика» и «мир-система», весьма емко подчеркивают тенденцию мира к макрорегионализации и глобализации. Поэтому не удивительно, что даже известный теоретик постиндустриального общества Д. Белл в своих прогнозах относительно будущего мирового порядка во многом пересекается со взглядами Валлерстайна, замечая, что «новая мировая система» будет включать в себя несколько региональных гегемоний (Китай, Индия, Россия, США) и их периферии, которые в свою очередь будут пронизаны глобализационными тенденциями<sup>26</sup>.

Тем не менее, ряд современных теоретиков глобализации критикуют мир-системный подход. Известные социологи У. Бек и М. Кастельс не признают исторических истоков глобализации. По их мнению, мировая экономика смогла стать по-настоящему глобальной лишь в конце XX века в рамках новой инфраструктуры, основанной на транснациональных отношениях, информационных и коммуникативных технологиях<sup>27</sup>. Еще один крупнейший теоретик глобализации и сторонник цивилизационного подхода Р. Робертсон, отмечая наибольший вклад мир-системной теории в становление глобалистики, осуждает ее европоцентризм и экономизм<sup>28</sup>. Он подчеркивает, что мир-системники не уделяют должного внимания культуре, игнорируют цивилизационную специфику различных регионов мира, а также забывают о том, что экономика взаимодействует со всеми другими факторами, характеризующими деятельность и жизнь человечества.

Итак, мир-системный подход продолжает интенсивно расширять поле своего междисциплинарного анализа от историко-социологического и экономического анализа различных регионов мировой капиталистической системы до попыток построения новой парадигмы обществензнания. Критика со стороны других исследовательских направлений дополняет и уточняет многоуровневый мир-системный анализ. Сочетание концептуального содержания с конкретно-исторической ретроспекцией делает в достаточной мере обоснованными мир-системные футурологические гипотезы.

#### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. Сборник переводов / Под ред. И.С. Кона. М., 1977. С. 115 – 142.
- <sup>2</sup> См.: Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000. С. 99 – 292.
- <sup>3</sup> Wallerstein I. The TimeSpace of World-Systems Analysis: A Philosophical Essay // Historical Geography. Vol. XXIII. № 1/2. 1993. P. 5 – 22.
- <sup>4</sup> Поланьи К. Экономика как институционально оформленный процесс // «Великая трансформация» Карла Поланьи: прошлое, настоящее, будущее / Сост. Р.М. Нуреев. М., 2006. С. 65.
- <sup>5</sup> Валлерстайн И. Миросистемный анализ: Введение. М., 2006. С. 211.

- <sup>6</sup> *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв. Т. 3. Время мира. М., 1992. С. 14.
- <sup>7</sup> *Бродель Ф.* Динамика капитализма. Смоленск, 1993. С. 88.
- <sup>8</sup> *Wallerstein I.* The Modern World-System. Vol. 1. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. N.Y., L.: Academic Press, 1974. P. 10.
- <sup>9</sup> См.: *Зомбарт В.* Современный капитализм. Т. 1. Вып. 2. Генезис капитализма. М., 1904. С. 333 – 398.
- <sup>10</sup> *Бродель Ф.* Материальная цивилизация. Т. 3. Время мира. С. 89.
- <sup>11</sup> *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001. С. 25.
- <sup>12</sup> *Wallerstein I.* The Modern World-System. Vol. 1. P. 18.
- <sup>13</sup> *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М., 1983. С. 763.
- <sup>14</sup> *Бродель Ф.* Динамика капитализма. С. 80.
- <sup>15</sup> *Валлерстайн И.* Капитализм: противник рынка? // Логос. 2006. № 5 (56). С. 10.
- <sup>16</sup> *Arrighi G.* Braudel, Capitalism, and the New Economic Sociology // Review. XXIV. №1. 2001. P. 115.
- <sup>17</sup> *Wallerstein I.* The Capitalist World Economy. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. P. 19.
- <sup>18</sup> *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1861 гг. Ч. 1. М., 1980. С. 389.
- <sup>19</sup> *Arrighi G., Silver B.J.* Capitalism and world (dis)order // Review of International Studies. 2001. № 27. P. 260 – 261. См.: *Арриги Дж.* Долгий двадцатый век. Деньги, власть и истоки нашего времени. М., 2006. С. 43 – 45.
- <sup>20</sup> *Frank A.G., Gills B. K.* The Five Thousand Year World System in Theory and Praxis // World-System History: The Social Science of Long-Term Change / Ed. by R.A. Denemark. L., 2000. P. 12 – 20.
- <sup>21</sup> Цит. по: *Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы. М., 1997. С. 6.
- <sup>22</sup> *Wallerstein I.* Historical Capitalism. L.: Verso Editions, 1983. P. 109 – 110.
- <sup>23</sup> *Wallerstein I.* Globalization or the Age of Transition? // International Sociology. 2000. № 2. P. 250.
- <sup>24</sup> *Wallerstein I.* After Developmentalism and Globalization, What? // Social Forces. 2005. № 83 (3). P. 332 – 333.
- <sup>25</sup> *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира. Социология XXI века. М., 2003. С. 42 – 45.
- <sup>26</sup> *Белл Д.* Мировой порядок в XXI веке // Свободная мысль. 2007. № 11. С. 84.
- <sup>27</sup> См.: *Бек У.* Что такое глобализация? М., 2001. С. 66; *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2001. С. 105.
- <sup>28</sup> *Robertson R.* Interpreting Globality // Globalization. Critical Concept in Sociology / Ed. by R. Robertson and K. White. Vol. 1. Analytical Perspectives. L., N.Y.: Routledge, 2004. P. 86 – 88.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Рецензии, аннотации, отзывы

**С.Н. БЫЧКОВ. «ГРЕЧЕСКОЕ ЧУДО»  
И ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МАТЕМАТИКА. –  
М.: РГГУ, 2007. – 192 с.**

*Н.И. КУЗНЕЦОВА*

Немилостивой оказалась судьба к философии науки в XX столетии. Надежды Шлика и Карнапа на наведение порядка в научном знании средствами логического анализа его языка не получили подкрепления, так что призыв Поппера к ученым вместо поиска окончательных истин довольствоваться лишь нахождением более или менее удовлетворительных объяснений не был гласом вопиющего в пустыне. На смену фальсификационизму Поппера пришла методология научно-исследовательских программ Лакатоса, а там, минуя «социологический релятивизм» Куна, было уже недалеко до «эпистемологического анархизма» Фейерабенда с его обезоруживающим «anything goes». В рецензируемой книге под сомнение ставится уже не плодотворность попыток философского осмысления науки, а сама правомерность этого продукта греческой мысли. Уникальный характер эллинской «феории» в сравнении с научными знаниями древних восточных цивилизаций оценивается С.Н. Бычковым не как благо, а как нечто маргинальное. Отсутствие же в Китае или Индии теоретических достижений, могущих быть поставленных рядом с классическими европейскими образцами, рассматривается с такой точки зрения не как свидетельство незрелости данных цивилизаций, а как своего рода «норма».

**Формальные причины «исторического эксклюзива»  
эллинской математики**

Автор с самого начала акцентирует внимание на исключительности факта эллинской дедуктивной математики, что делает задачу рационального объяснения возникновения аксиоматического метода в колыбели европейской цивилизации совсем не простой. Естественно, всякая реконструкция должна удовлетворительно объяснять малочисленные исторические свидетельства, но где гарантия, что вновь обнаруженные факты не разрушат предлагаемую концепцию?

Фальсифицируемость исторических реконструкций, по существу, ставит под сомнение саму возможность достижения поставлен-

ной в работе цели. Согласно Попперу, научные концепции представляют собой гипотетические построения, с большим или меньшим успехом объясняющие с единых позиций определенный круг явлений. Признавая за историческими исследованиями статус научности, Поппер вместе с тем отказывает им в праве на окончательность своих выводов в отношении прошлого. Тем самым он заранее ставит под сомнение возможность делать какие-либо далеко идущие выводы на основе любой историко-научной реконструкции.

Хотя в данном исследовании, посвященном зарождению аксиоматического метода, такого рода аргументация не служит предметом специального рассмотрения, в другой работе<sup>1</sup> С.Н. Бычков анализирует законность убеждения Поппера в пригодности гипотетико-дедуктивного метода к любым проблемам естественнонаучного и гуманитарного знания. Принципиальная неразрешимость проблемы формирования гипотетико-дедуктивного метода в рамках самого этого метода трактуется при этом как неправомерность его претензий на всеобщее значение для человеческого познания. А это, в свою очередь, должно бы заставить искать такой способ реконструкции исторического процесса возникновения теоретической математики, который не опирался бы на привычные каноны гипотетико-дедуктивного метода. Каков же выход?

Автор предлагает использовать в качестве подспорья сам факт функционирования дедуктивной математики как составной части современного научного знания. «Любое целое... в ходе развития постоянно воспроизводит необходимые условия своего существования, которые не зависят ни от места, ни от времени протекания процесса. Эти условия определяются одной только формой данного целого и потому являются *формальными предпосылками* его существования, а тем самым и возникновения» (С. 12).

Прежде всего, он обосновывает невозможность интерналистского объяснения зарождения аксиоматического метода и, соответственно, необходимость привлечения неких внешних по отношению к математике предпосылок его возникновения. С целью устранения момента субъективности в процессе их отыскания привлекается «идея» аксиоматического метода в принадлежащей С.А. Яновской формулировке: «Математик обязан точно указать все свойства определяемых им объектов и не имеет права пользоваться никакими свойствами их, не содержащимися в определении и не вытекающими из него. В последнем случае он должен уметь доказать (используя опять-таки только то, что ему дано, и применяя только заранее перечисленные, как позволенные ему, операции), что свойство, которым он воспользовался, действительно следует из свойств, непосредственно содержащихся в определении» (С. 20). Иными словами, всякая дедуктивная наука должна добровольно ограничивать свою связь с внешним опытом исключительно формулировкой исходных положений,

не требуя впоследствии дополнительного обращения к действительности. Исходя из этого постулата, Бычков ставит задачу отыскать сначала формальные, а затем исторические предпосылки возникновения дедуктивной математики.

Формальность предпосылок с точки зрения *истории науки* понимается теперь как их независимость от условий места и времени и представляет собой своеобразный «кантовский регулятив», движение, в направлении которого только и способно поддержать надежду на решение поставленной проблемы. И эта цель, даже если ее выполнимость выглядит изначально весьма и весьма проблематичной, ставится лишь по той причине, что иначе надеяться на построение реконструкции в условиях недостатка исторических сведений попросту нереально.

«Каждая формальная предпосылка, — поясняет автор, — является потенциально также и исторической предпосылкой, но оказаться таковой она может только после дополнения теоретического анализа конкретным историческим исследованием. Формальные предпосылки призваны играть роль того самого критерия, на основе которого выбор исторических предпосылок может быть осуществлен объективным образом» (С. 22). Большая часть первой главы «Формальные предпосылки возникновения дедуктивной науки» представляет собой необходимый первый шаг на пути отыскания собственно исторических предпосылок. Для историко-научной работы первая глава весьма необычна, поскольку все рассуждения здесь проводятся относительно некой абстрактной целесообразной деятельности, происходящей неизвестно где и неизвестно когда (включая и отдаленное будущее), лишь бы эта деятельность, как у Гуссерля в «Начале геометрии», протекала в реальном пространстве и времени.

Намеченный план исследования приводит к следующим результатам. Показано, что аксиоматический метод может возникнуть только в теоретической сфере деятельности, где знание ищется не для достижения какой-то внешней по отношению к нему цели, как это имеет место в прикладных науках, а ради него самого. Далее анализируется предположение, выдвинутое впервые в отчетливой форме А.Д. Александровым, согласно которому дедуктивный способ организации знания мог возникнуть как естественное средство упорядочения учебного материала. Однако исключения повторов в изложении учебного материала с целью достижения максимальной компактности недостаточно для автоматического преобразования науки в дедуктивную форму. Более того, аксиоматический способ построения знания вообще не может возникнуть стихийным образом, появляясь в действительности как ответ на его критику извне со стороны релятивистки настроенных оппонентов.

Если первые две указанные предпосылки не связаны со спецификой предметной области знания, то третья формальная предпосылка возникает как ответ на вопрос о степени значимости для филосо-

фии науки хорошо известного исторического факта – оформления дедуктивного метода изложения именно в геометрии. Еще в 1956 г. С.А. Яновская поставила и дала ответ на вопрос о причинах, по которым арифметика более чем на два тысячелетия позже геометрии приняла аксиоматическую форму<sup>2</sup>. В геометрии, как показывает автор, словесное постулирование взамен реально проводимых предметных построений возникает в связи с необходимостью защиты утверждения о сумме углов треугольника от «софистических нападков». Именно так возникает потребность в формулировке сначала постулата о параллельных (пятый постулат Евклида), затем четвертого постулата о равенстве прямых углов и, наконец, первых трех постулатов, касающихся возможности проведения «идеализированных» прямых и окружностей.

Найденных формальных предпосылок достаточно, констатирует автор, для объяснения причин отсутствия аксиоматического метода в науке восточных цивилизаций: «В математике Вавилона, Египта, Индии и Китая отсутствовал раздел геометрии, изучающий свойства неограниченных углов» (С. 86).

### **Исторические причины специфики геометрии стран Востока**

Указанные выше формальные предпосылки автор использует как средство отбора «релевантного» исторического материала для воссоздания процесса становления греческой теоретической математики – процесса, завершение которого справедливо усматривают в «Началах» Евклида.

Так как нахождение суммы углов треугольника предполагает знание равенства углов при основании равнобедренного треугольника, возникает вопрос: какого рода жизненные обстоятельства могли способствовать его открытию? Автор объясняет подобную потребность необходимостью соблюдения симметрии при сооружении пирамидальных конструкций: «При постройке пирамиды симметричность сооружаемой конструкции гарантируется равными отступами нового выкладываемого слоя плит по отношению к нижележащему. Главную трудность при этом составляет не столько соблюдение симметрии граней, сколько обеспечение прямолинейности ребер пирамиды. Равенство углов боковых граней строящейся пирамиды по существу обеспечивается уже при выкладывании второго ряда пирамиды (и не наложением еще не построенных углов, а за счет гарантии равенства их «котангенсов», как сказали бы мы сейчас). Главная практическая трудность в дальнейшем – сохранить постоянство котангенсов углов при переходе с последнего выложенного слоя кладки на следующий, что как раз и равносильно обеспечению прямолинейности боковых ребер» (С. 93). Отсутствие всюду кроме Древнего Египта построек, имеющих форму полной пирамиды, объясняет, тем самым, невозможность возникновения дедуктивной геометрии в Вавилоне, Индии и Китае.

Рассмотрение вопроса о хотя бы гипотетической возможности дедуктивного способа изложения в египетской геометрии должно быть отложено до завершения воссоздания процесса «аксиоматизации» эллинской геометрии: «Между осознанием египтянами свойства равенства углов граней пирамиды и последовательным построением греческими учеными науки о свойствах фигур и тел дистанция огромного размера, заполнить которую никакой логике самой по себе не под силу. Причины преобразования практических геометрических сведений египтян в науку о свойствах абстрактных фигур и тел следует искать в конкретных исторических обстоятельствах Древней Греции VI – IV вв. до н. э.» (С. 94).

Попытка продвижения по этому пути сразу наталкивается на существенную трудность. Речь идет о том, что Платон ставил выше геометрии любимую им диалектику, причем именно по тому признаку, который выделял аксиоматическую геометрию среди прочих наук. Касаясь специфики диалектического разума, Платон пишет: «Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (VI книга «Государства»). Преимущество диалектики по отношению к математическим дисциплинам в том, что «бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначальному, то... они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначало».

Так как область умопостигаемого недоступна чувствам, то нередко платоновские идеи представляют в виде бестелесных сущностей, подобных идеальным прямым и окружностям, не имеющим ширины. Но в таком случае вполне могло оказаться, что геометрия стала наукой об идеальных объектах под воздействием учения об идеях.

Привлекая на помощь диалоги «Федр», «Государство» и «Парменид», а также свидетельства Аристотеля из «Метафизики», С.Н. Бычков аргументирует в пользу интерпретации платоновских идей как телесных сущностей, умопостигаемость которых является следствием не их бестелесности, а невидимости по причине нахождения за небесным хребтом. Соответственно, заслуга понимания идей как бестелесных сущностей, находящихся в «Уме-перводвигателе», приписывается Стагириту, причем именно благодаря его ориентации на

современную ему аксиоматическую геометрию. Последнее, в свою очередь, становится основанием для вывода, что «исторически ни диалектика Платона, ни “первая философия” Аристотеля не могли выполнить роль “катализатора” в процессе преобразования геометрии в дедуктивную дисциплину. Данный процесс протекал всецело в рамках “созревания” соответствующих *формальных* предпосылок, а именно – возникновения теоретической науки о свойствах фигур и углов, а также формирования “критической установки” по отношению к знанию вообще» (С. 113).

Изменение характера египетского землемерного искусства при переносе его на землю Эллады объясняется тем, что «для практических потребностей греческой цивилизации, по крайней мере на протяжении VI – IV вв. до н. э., вполне достаточно было использования свойств прямоугольных фигур, в то время как заимствованная из Египта геометрия занималась изучением “произвольных углов”», а это «и обусловило *теоретический* характер последней» (С. 117).

Для описания общественной атмосферы в Элладе, способствовавшей преобразованию теоретической геометрии в форму дедуктивной науки, автор обращается к центральной фигуре греческой софистики – Протагору. Известная история с его учеником Еватлом, отказавшимся платить за обучение, интерпретируется как основание релятивистского тезиса Протагора: «Человек – мера всех вещей». Протагор, пишет автор, «неодобрительно относился к обучению юношей вычислениям, астрономии, геометрии, музыке», а также «наставлял на несоответствии отвлеченных положений геометрии свойствам проводимых на практике линий и фигур, указывая, что окружность касается прямой в действительности не в одной точке, а по целому отрезку» (С. 138). Вместе с тем, в диалоге «Теэтет» ведущий эллинский геометр рубежа V – IV вв. до н.э. Феодор отказывается от защиты релятивистского тезиса своего умершего друга Протагора, лишь когда Сократ с укоризной бросает: «Давай-ка и ты, милейший, пропусти некоторое время за нашим рассуждением, пока мы не узнаем, тебе ли быть мерой чертежей, или все, подобно тебе, достаточно для себя сильны в астрономии и в прочих областях, в которых ты не без причины выделяешься».

«Распространение в греческих полисах практики словесных споров, в которых участники ради победы были готовы на самые изощренные ухищрения, не могло в конце концов не затронуть и геометрию» (С. 142). Так завершает свое построение исторической реконструкции генезиса аксиоматического метода автор.

Но, быть может, греки просто заимствовали у египтян идею дедуктивного изложения геометрии? Несмотря на наличие элементов «софистической культуры» в Древнем Египте С.Н. Бычков категорически отвергает возможность придания тамошней геометрии аксиоматической формы. Если грекам для обоснования возможности по-

строения квадрата на заданном основании приходилось формулировать постулат о параллельных, то для египтян «любые сомнения в возможности придания основанию пирамиды строгую квадратную форму развеиваются самым фактом успешной постройки множества сооружений подобного рода. Если бы при разметке основания вместо квадрата получился четырехугольник, имеющий только два или три прямых угла, то это с самого начала нарушило бы симметрию сооружения и не позволило бы свести вверху воедино все четыре боковых грани» (С. 152). Таким образом, заслуга дедуктивного построения геометрии, несмотря на факт заимствования Фалесом ее базисных положений у египтян, принадлежит все-таки грекам.

### **Аксиоматика в современном преподавании: благо или иллюзия блага?**

В последней главе предметом анализа становятся проблемы преподавания математики, а также воздействие новейших информационных технологий на человеческую жизнь. Насколько ценен эллинский исторический дар – аксиоматический метод – для современного мира?

Автор утверждает: «Аксиоматика полезна только тогда, когда мы последовательно выводим все более и более сложные утверждения теории из ее начальных основоположений. Когда же мы решаем сложную... задачу, то логическая дедукция может оказаться полезной, лишь если нам повезет выбрать среди множества всех утверждений теории те несколько предложений, от которых действительно зависит успех в ее решении» (С. 167).

Полезь от изучения геометрии, согласно автору, не в тренировке дисциплины мышления, а в развитии совсем иного искусства, связанного не с дедуктивной формой изложения, а исключительно с ее наглядным содержанием: «Развитое теоретическое мышление предполагает умение находить связи между явлениями, недоступные обыденному взгляду... Это достигается путем нахождения одной или нескольких “промежуточных ситуаций”, совмещающих в себе характеристики двух, выглядящих на первый взгляд совершенно не связанных между собой, явлений... Искусству нахождения подобного рода “опосредующих звеньев” и способна учить геометрия как никакой другой школьный предмет» (С. 170).

В современных информационных технологиях не существует альтернативы: применять аксиоматический метод или нет. «Применять!» – поскольку иной возможности новейшая техника даже переменяющимся во внешней среде роботам не оставляет. Поскольку человек использует дедуктивный стиль мышления лишь при изложении *готовых* математических результатов, а не как способ реально осуществляемого мышления в конкретных условиях пространства и времени, то не удивительно, что компьютеры при всех впечатляю-

щих достижениях в области миниатюризации и ускорения производимых вычислений не достигли осязаемых успехов на пути «интеллектуализации» производимой ими работы. Интеллект в человеко-машинную систему по-прежнему привносится естественно-природной компонентой этого «кентавра», и тем успешней, чем лучше информационные технологии приспособлены к методам продуктивного человеческого воображения.

В заключительном параграфе «Теоретическая математика как социокультурное образование» автор пытается сформулировать непреходящее философское значение «европейской» теоретической математики. Оно видится в том, что «никакая другая наука не сделала столько для сохранения самой *идеи* объективной истины, как математика» (С. 185). На этой высокой ноте и завершается исследование.

С моей точки зрения, главный упрек автору – вернее, *требовательное пожелание* ему – состоит в следующем: было бы желательно переиздать книгу в форме, в большей степени соответствующей ее обязывающему содержанию, исправив имеющиеся опечатки и придав ей более «читабельный» вид.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> См.: Бычков С.Н. Гипотетико-дедуктивный метод и гуманитарное знание // Вестник РГГУ. Вып. 3. Науки о природе и науки о духе: предмет и метод на рубеже XXI века. М., 1996. С. 121 – 126.

<sup>2</sup> См.: Яновская С.А. Из истории аксиоматики // Историко-математические исследования. М., 1958. Вып. XI. С. 63 – 96.



## Наши авторы



**Алексеев Андрей Юрьевич** – кандидат философских наук, заведующий кафедрой общих гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Международного юридического института при Министерстве юстиции РФ (Одинцовский филиал), координатор программ Научного Совета РАН по методологии искусственного интеллекта.

**Бережная Мария Сергеевна** – кандидат психологических наук, ведущий научный сотрудник Института художественного образования РАО, доцент кафедры психологии управления Всероссийской государственной налоговой академии.

**Галахтин Михаил Геннадьевич** – кандидат философских наук, доцент Московского государственного института электронной техники.

**Ермишин Олег Тимофеевич** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник научно-исследовательского отдела Библиотеки-Фонда «Русское Зарубежье».

**Ермишина Ксения Борисовна** – кандидат философских наук, научный сотрудник научно-исследовательского отдела Библиотеки-Фонда «Русское Зарубежье».

**Киященко Николай Иванович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН.

**Кузнецова Наталья Ивановна** – доктор философских наук, профессор кафедры проблем современной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

**Максимов Михаил Александрович** – аспирант сектора социальной философии Института философии РАН.

**Назарова Оксана Александровна** – кандидат философских наук, докторант Высшей школы философии (Мюнхен, Германия).

**Самохвалова Вера Ильинична** – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, главный редактор журнала «Полигнозис», академик РАЕН.

**Хакимов Григорий Анатольевич** – аспирант сектора социальной философии Института философии РАН.

**Хлыщева Елена Владиславовна** – кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии Астраханского государственного университета.

CONTENTS

MODERNITY: TOPICAL ISSUES

**Dominant** ■

<i>KH.E. MARINOSYAN</i>	Space of Tolerance	5
<b>Aspects of Tolerance</b> ■		
<i>N.I. KIYASHCHENKO</i>	Dialogue of Civilizations: Can It Be Tolerant?	10
<i>V.I. SAMOKHVALOVA</i>	Tolerance: Identity, Standards, Limits	26
<i>Y.V. KHLYSHCHOVA</i> ( <i>Astrakhan</i> )	Tolerance Problems in Dialogue of Cultures	46
<i>M.S. BEREZHNAJA</i>	Development of Individual's Tolerant Mentality in Socio-Cultural Space of Education and Art	58
<i>A.Y. ALEXEEV</i>	The Problem of “the Other” in Computer Communications	69

RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT:  
HISTORY AND MODERNITY

*Towards the 125<sup>th</sup> Anniversary of Ivan Ilyin's Birthday*

<i>O.T. YERMISHIN,</i> <i>K.B. YERMISHINA</i>	Ivan Ilyin's Spiritual Path and Religious-Philosophical Ideal	87
<i>M.G. GALAKHTIN</i>	Law in the Individual's Spiritual Dimension (on Ivan Ilyin's Philosophy of Law)	101

**Unknown Past** ■

<i>O.A. NAZAROVA (Germany)</i>	S.L. Frank's Philosophy of Tolerance (The 8 <sup>th</sup> International Philosophical Congress. Prague, 1934)	106
<i>S.L. FRANK</i>	Today's Spiritual Situation and the Idea of Negative Theology	122



**Debut** ■

<i>M.A. MAXIMOV</i>	Anti-System Movement in the Context of the Theory of Social Synergetics	128
<i>G.A. KHAKIMOV</i>	World-System Analysis of Capitalism Dynamics: the Changes of Paradigms and the Quest for Alternatives	136

SCIENTIFIC LIFE

**Reviews, annotations,  
and feedbacks** ■

<i>N.I. KUZNETSOVA</i>	S.N. Bychkov. “Greek Miracle” and Theoretical Mathematics”. Moscow, 2007	151
------------------------	--	-----



<b>On Our Authors</b>	159
-----------------------	-----