

Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 7 **ФИЛОСОФИЯ**

№ 1 • 2010 • ЯНВАРЬ — ФЕВРАЛЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в два месяца

СОДЕРЖАНИЕ

Зарубежная философия

Хабермас Юрген. От картин мира к жизненному миру 3

Философия науки

Лебедев С.А. Логико-методологический анализ понятия «интеллектуальный капитал» 16

Религиоведение

Антонов В.И. Феномен нетленного тела, или Реальность ирреального 27

Карпов К.В. Проблема предопределения и статуса будущих контингентных событий в теологии Григория из Римини 36

Социальная философия

Назарчук А.В. Философское осмысление диалога через призму коммуникативного подхода 52

Белинская А.Б. Конфликт как форма противоречия «Я» — «Другой» 73

Панина Г.В. Экспертные технологии управления в информационном обществе 84

Ушакова В.В. Экономическая миграция в глобализирующемся мире 91

Foreign Philosophy

- H a b e r m a s Jürgen. From the pictures of the world to life world (Von den Weltbildern zur Lebenswelt) 3

Philosophy of Science

- L e b e d e v S.A. Logic-methodological analysis of the notion of “intellectual capital” 16

Religious Studies

- A n t o n o v V.I. The phenomenon of the Eternal Body or Reality of the unreal 28
- K a r p o v K.V. The problem of predestination and status of future contingent events in the theology of Gregory of Rimini 37

Social Philosophy

- N a z a r c h u k A.V. Philosophical comprehension of the dialog through a prism of communicative approach 53
- B e l i n s k a y a A.B. The conflict as a form of contradiction “Me” — “Another” 74
- P a n i n a G.V. Expert technologies of management in information society 85
- U s h a k o v a V.V. Economic migration in the world of globalization 92

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ**Юрген Хабермас*****ОТ КАРТИН МИРА К ЖИЗНЕННОМУ МИРУ****

Основу публикации составляет доклад «От картин мира к жизненному миру» («Von den Weltbildern zur Lebenswelt»), прочитанный в Московском университете в рамках Международной конференции «Философия в диалоге культур» (М., 16—19 ноября 2009 г.) и проходящего под эгидой ЮНЕСКО Всемирного дня философии. Обращаясь к рассмотрению таких понятий, как «жизненный мир», «объективный мир» и «повседневный мир», автор анализирует их соотношение в контексте перехода от «картин мира к жизненному миру». Понимание жизненного мира как совокупности условий возможности интенционального отношения к миру, взаимного перенимания перспектив, использования пропозиционально дифференцированного языка, а также инструментального и социального действия способствует, по мнению автора, установлению взаимосвязи в детализированных исследованиях аналитической философии.

Ключевые слова: аналитическая философия, «жизненный мир», «объективный мир», «повседневный мир», миропонимание, самопонимание.

Jürgen H a b e r m a s. From the pictures of the world to life world (Von den Weltbildern zur Lebenswelt)

The publication basis is the report «From the pictures of the world to life world» («Von den Weltbildern zur Lebenswelt»), read in th Moscow University within the framework of the International conference «Philosophy in the dialogue of cultures» (M., November 16—19, 2009) and the World day of philosophy usually held under the aegis of UNESCO. Addressing to the consideration of such concepts as «life world», «objective world» and «daily world», the author analyzes their correlation in the context of transition from «the pictures of the world to life world». The understanding of life world as a complex of conditions of the possibility of intensional attitude to the world, mutual adoption of prospects, use of the propositionally differentiated language, and also instrumental and social action promotes, in the author’s opinion, to establishing the interdependence in the detailed research of analytical philosophy.

Keywords: analytical philosophy, «life world», «objective world», «daily world», prospect, self-understanding.

* Хабермас Юрген (Habermas Jürgen) — немецкий философ и социолог, профессор философии и социологии во Франкфурте-на-Майне.

** Доклад «От картин мира к жизненному миру» («Von den Weltbildern zur Lebenswelt») был прочитан Юргеном Хабермасом в Московском университете в рамках Международной конференции «Философия в диалоге культур» (М., 16—19 ноября 2009 г.) и проходящего под эгидой ЮНЕСКО Всемирного дня философии.

Когда свое миро- и самопонимание мы выражаем в понятиях, мы говорим о картинах мира или о мировоззрениях. Они служат нам ориентирами для всей нашей жизни. Однако данное ориентационное знание нельзя путать с научными знаниями даже в тех случаях, когда оно претендует на то, чтобы быть синтезом результатов исследований, востребованных и сегодня. В той мере, в какой философские учения имеют предметное отношение к миру в целом, к космосу или к истории спасения, их еще можно оправдать как образы этического самопонимания. В наших плюралистических обществах конкурирующие картины мира уже не могут претендовать на общезначимость. С другой стороны, философия, даже если она выступает как наука, не сводится к нормальной научной дисциплине. Вместо знания о мире она обещает пролить свет на то, что означает для нас как родовых существ, как индивидов и современников накопление знания о мире. Поэтому возникает вопрос о том, как сегодня философия может дистанцироваться от простого воспроизводства картин мира, безотносительных к целому, не отказываясь при этом от функции самопонимания. Далее я могу предложить лишь грубый набросок тех процессов обучения, которые дают возможность перейти «от картин мира к жизненному миру». Очертания данной генеалогии должны показать, почему концепция жизненного мира может пригодиться для того, чтобы нефундаменталистским образом все-таки добраться до философии «без дефиса».

Отправной точкой является то, что «мир» жизненного мира иной, чем мир картин мира. Жизненный мир не имеет ни значения возвышенного космоса или порядка вещей, ни последовательности времен мира, вытекающих из истории спасения. Жизненный мир не предстает перед нашими глазами как *теория*, а, напротив, мы находим себя в нем дотеоретически. Он нас *захватывает и носит* в том смысле, что мы как конечные существа *обращаемся* с тем, с чем мы сталкиваемся в мире. Гуссерль говорит о «горизонте» жизненного мира и о его «приземленной» функции. Жизненным миром является соответственно не переходимый, а интуитивно сопровождающий (нас) горизонт опыта. Он — фон наших присутствующих переживаний, за который нельзя зайти; нашего персонального, вытекающего из исторической ситуации, телесно воплощенного и коммуникативно обобществленного повседневного существования. Мы осознаем себя *перформативно*, как *переживающие* субъекты, включенные в органические жизненные процессы, а также как субъекты *обобществленные*, т.е. включенные в социальные отношения, а также как субъекты *действующие*, включающиеся в мир.

Для того чтобы перейти от картин мира к жизненному миру, мне хотелось бы сначала пояснить три концепции: «жизненный мир», «объективный мир» и «повседневный мир» (1). Данные основные понятия служат для того, чтобы сделать следующий шаг в анализе развития картин мира в смысле освобождения «объективного мира» от проекций «жизненного мира» (2). Трансцендентальную философию Канта мне хотелось бы представить в качестве третьей части как ответ на проблемы, вытекающие из естественнонаучной опредмеченной картины объективного мира (3). Однако данный образ усложняется в результате развития гуманитарных и социальных наук. Они вводят биполярное опредмечивание нашего образа объективного мира и принуждают философию прийти к дестрансцендентализации деятельной субъективности, выходящей за рамки Гуссерля и Хайдеггера (4).

1. Понятие жизненного мира основывается на различии между перформативным сознанием и знанием, подверженным ошибкам. Своеобразный модус сопровождающего нас знания, которое является интуитивно достоверным, но имплицитно фоновым, которым мы руководствуемся в наших рутинных ежедневных делах, объясняется тем, что мы осознаем жизненный мир только при совершении актов, нацеленных на нечто *иное*. Так, мы боимся потерять равновесие, ступая на зыбкую поверхность, мы краснеем, совершая постыдный поступок, или мы переживаем, когда вдруг чувствуем, что нельзя рассчитывать на лояльность старого друга. Так бывает, когда мы разочаровываемся в некотором фоновом допущении, долго практикуемом нами, — все это мы «знаем». В таких ситуациях нарушения исполнения жизненных функций открываются слои имплицитного знания — некоторое хабитуализированное умение (*habitualisiertes Können*), некоторое привычное социальное отношение или жесткое убеждение.

В принципе каждая из названных уверенностей может из ресурса общественной кооперации и взаимопонимания превратиться в особую тему, особенно в том случае, когда возникают диссонансы. Поэтому феноменологически описанный жизненный мир можно понимать и как фон коммуникативных действий, и соотносить его с процессами взаимопонимания. Тогда в центре горизонта жизненного мира будет находиться уже не жизнь сознания одного трансцендентального Эго, как у Гуссерля, а коммуникативная связь между как минимум двумя участниками — *alter* и *ego*. Для обоих участников коммуникации жизненный мир раскрывается как сопровождающий горизонт, внутри которого актуальная встреча локализована только в перформативно присутствующих измерениях испытанного социального пространства и исторически пережитого времени. Данный подход из области теории коммуникации

пригодится для выяснения основных понятий «жизненный мир», «объективный мир» и «повседневный мир».

Уверенности жизненного мира представляют собой интенсифицированную и одновременно дефицитную форму «знания»; они могут быть приведены в форму высказываний только при утрате своего перформативного модуса. То, что не может быть истинным или ложным в форме высказываний, в строгом смысле и не является знанием. Тому, что мы «знаем» таким интуитивным образом, мы можем придать эксплицитный вид, только оформляя его в виде описания, при этом модус исполнения просто «известного» растворяется, он как бы распадается. Исключением из этого правила являются только иллокутивные акты. Иллокутивные составные части речевых действий — такие, как «я признаюсь, что врал тебе»; «я рекомендую тебе быть осторожным» или «я скажу тебе, что она придет», выражают модус исполнения чего-то пережитого, интерперсональных отношений или убеждений *как таковых, не представляя данный модус высказывания в явном виде.*

В контексте данного исследования нас интересует только соотношение между «жизненным миром» и «объективным миром», выражающимся в двойной структуре речевых действий. В процессе *совершения* своих иллокутивных актов говорящие принадлежат соответствующему им *жизненному миру*, тогда как в случае использования пропозициональных составляющих данные акты относятся *к чему-то в объективном мире*. При коммуникативных действиях мы полагаем этот объективный мир сообща как совокупность объектов, с которыми мы соотносимся, которые существуют независимо от наших описаний и о которых у нас имеются разные факты. Это, конечно, не означает, что высказывания о жизненном мире *как таковом* были бы невозможными. При рефлексивном подходе участники могут воспринимать и свою собственную активность *как нечто, имеющее место в мире*. Ведь жизненный мир также является составной частью объективного мира.

В данном контексте речь в первую очередь идет не о жизненном мире и об объективном мире непосредственно, а об имеющемся у нас «образе» этого всеохватывающего объективного мира. Тем не менее мы не можем оторваться от жизненного мира, присутствующего как фон, внутри горизонта которого мы интенционально нацеливаемся на нечто «в мире» до тех пор, пока мы находимся в *процессе совершения* своих активных действий. Но одновременно мы осознаем, что тот же объективный мир, в свою очередь, *включает* нас, наши сети интерактивности и их фон наряду с другими сущностями. Это накладывает отпечаток на наш включенный «повседневный мир», мир здравого смысла. Данный мир нельзя путать с философским понятием «жизненный мир», хотя перформативные

черты жизненного мира определяют и структуру нашего повседневного мира — его расположенность вокруг нас, наши встречи, наши ощущения, интересы и практики. Однако «повседневный мир» охватывает не только перформативно привычное, но и воспринятое окружение, которое с нами сталкивается лбом. Повседневный мир *не сводится* к своим периодам, конституированным жизненным миром, он не сводится к привычным субъективным перформативным действиям проживания жизни, к социальным отношениям и к культуре, к передаваемым само собой разумеющимся вещам. И именно этот повседневный мир накладывает свой отпечаток на ту *картину, которую мы составляем об объективном мире, т.е. на нашу картину мира.*

В повседневной жизни мы превращаем те вещи, с которыми мы сталкиваемся в мире, в категории, соответствующие уровням практического общения. Грубо говоря, мы превращаем их либо в категорию персон, если они могут встречаться нам в коммуникативных отношениях, либо в нормы, речевые акты, действия, тексты, знаки, артефакты и прочее, если мы можем понимать их как нечто, произведенное персонами, либо в животных и растения, если они принуждают нас наличием своенравных органических, т.е. самопроизводящихся и сохраняющих границу систем, к сдержанным формам обращения (таким, как уход и выращивание). В нашем представлении вещи — это манипулируемые тела, поскольку мы можем лишать их всех качеств жизненного мира, которые имеются у них, исходя из другого опыта общения (например, качества ремесленного производства и природно-прекрасного). Не случайно онтология, приближенная к обыденной жизни, которую мы находим еще у Аристотеля, напоминает данную «картину» «объективного мира», на которую опыт общения наложил свой отпечаток.

Составление картин мира начинается, очевидно, с тривиальных слоев этого обыденного мира. Научное видение мира включает обыденные представления о телесных объектах и понимание универсума как совокупности физически измеряемых состояний и событий, регулируемых законами природы, тогда как более старые мифические предания почти все события связывают с коммуникативными отношениями между лицами. Мир, отражающийся в мифических рассказах, имеет монистическое устройство, есть только один уровень феноменов, нет ничего «в-себе-сущего» за феноменами. Рассказанное событие структурируется в виде социальных интеракций, в которых участвуют люди и животные, а также духи предков и воображаемые природные и сущностные силы, надличностные силы и персонализированные боги. Почти каждый может коммуницировать с каждым и все могут коммуницировать со всеми, каждый может выразить чувства и желания, намерения и мнения и может взаимодействовать друг с другом.

В мире мифа категории действий, ориентированных на понимание, определяют события внутри мира в целом, так что, *с нашей сегодняшней точки зрения*, события в мире *абсорбируются периодами повседневного мира, конституированным жизненным миром*. Для нас существует своеобразный контраст между этими мифическими началами и картиной мира, которую дает нам современная наука. Данная противоположность навязывает развитие картин мира, в ходе которого существующий «сам по себе» объективный мир *для участников* шаг за шагом очищался от проективных излишек качеств жизненного мира. Взгляд на объективный мир на пути преодоления эмпирически отделенных и преодоленных когнитивных диссонансов, как мы выражаемся, становится более объективным (*versachlicht*).

2. Следующий безответственно грубый набросок развития картин мира является предложением понять, что существует три глубоких переломных момента на пути «от картин мира к жизненному миру» в виде когнитивных толчков, которые привели к более широкому и более объективному осознанию перспектив развития картин мира. В своей концепции «осевого времени» Ясперс обратил внимание на тот факт, что в течение относительно короткого времени приблизительно в середине первого дохристианского тысячелетия в мире высоких культур от Ближнего до Дальнего Востока произошел когнитивный перелом. Тогда возникли зороастризм, буддизм и конфуцианство, иудаизм и греческая философия. Все они привели к изменению видения мира и к переходу от многообразия нарративно переплетенных поверхностных феноменов к единству мирового целого, понимаемого теологически или «теоретически». В виде концепции единого Бога, находящегося по ту сторону от мира, или понятий космической закономерности они раскрывают перспективы, по которым мир как объективированное целое становится объектом рассмотрения. Ссылка на Одного творца мира, или на Номос, держащего все в равновесии, или на более глубокую реальность нирваны, или на вечное бытие позволяет пророку или мудрецу держать необходимую дистанцию со многим случайным и изменчивым. Теперь все, что *в мире происходит*, можно отличать от *мира в целом*. Категориальное различие между сущностью и явлением принижает *повседневный мир как сферу просто явлений*.

Если миф еще не достиг самостоятельной теоретической «картины» мира в нашем смысле, то в дуалистических картинах мира осевого времени артикулируются философские и теологические понятия «объективного», всеохватывающего мира. Однако данное придание большей объективности имело свою цену. Во всех этих картинах мира «жизненный мир» не проявляется как таковой,

а растворяется в явлениях «повседневного мира». Функционирующий соответственно на заднем плане жизненный мир исчезает за онто-теологическими *опредмеченными* картинами мира. Это можно показать при помощи трех характеров жизненного мира, отражающихся в космологических и теологических картинах мира.

Во-первых, космос, или история спасения, изображается соразмерно пережитому социальному пространству и испытанному историческому времени. Поэтому границы представленного объективного времени смешиваются с горизонтом жизненного мира, проецированного в сверхчеловеческое, нацеленного на мир, в котором можно жить и в центре которого мы находимся, а мимолетные явления нашего повседневного мира являются его составляющей. Телеологическая конституция мира в целом отражает еще и характеры жизненного мира нашего повседневного общения с людьми, животными, растениями и неживой природой.

Во-вторых, данные картины мира не дают ценностно-нейтрального описания известных фактов, ибо *теоретическое* толкование мира благодаря его сильным, эвалюативно содержательным основным понятиям переплетено с требованиями *практического* проживания жизни. Если целое отражается при помощи таких концепций, как «Бог», «Карман», «то он» или «Тао», данное *описание* истории спасения, или космоса, приобретает одновременно *оценивающий* смысл примерного сущего. Значение долженствования нормативных высказываний еще не образует единства с истинностным значением дескриптивных высказываний.

Наконец, с практическим смыслом теоретического толкования мира связана и претензия на безошибочность, с которой выступают религиозные и метафизические «истины». Так как концепции мира и периодов мира должны «окупаться» в виде моделей проживания жизни, теоретические убеждения должны удовлетворять требованиям допускаемой нагрузки этически-экзистенциальных уверенностей. Этим объясняется *догматическая форма мышления* данных «сильных» теорий. С претензией на неопровержимую истину *перформативные уверенности* из области жизненного мира простираются в область эксплицитного знания о мире.

Чтобы лишить данную нарциссически ограниченную Западом конструкцию хотя бы историко-философской кажимости необходимости, я должен был бы теперь остановиться на исторически случайных обстоятельствах, которые прежде всего объясняют невероятный случай систематической связи космологической картины мира с теологическим учением и тем самым продуктивное объединение христианства после Павла и греческой метафизики в двойственном образе эллинизированного христианства и теологически сохраненного платонизма. Далее мне следовало бы показать, как

в последующие столетия дискурс об откровении и естественном разуме должен был быть оценен с помощью мощного заряда науки, некоторые отрасли которой, такие как математика, астрономия, медицина и натурфилософия, придерживались своей собственной логики. Действительно, *дискурс о вере и знании* показал свою взрывную силу только начиная с обращения к наследию Аристотеля в XII и XIII вв., так что оппозиционные понятия «вера» и «знание» могли оттачивать свой профиль друг о друга.

3. Позвольте мне вместо этого совершить громадный скачок в раннее Новое время, когда рушится общий разумный базис веры и знания и натурфилософия утрачивает свою способность присоединиться к теологии. Телеологически настроенная онтология Аристотеля еще содержала смысловой потенциал, открытый для примыкания к христианскому пути спасения. Номинализм открывает путь к номологической опытной науке, которая в книге природы уже не может обнаружить божественный почерк; он подготавливает теорию познания, которая приписывает природе этого современного естествознания человеческому рассудку. В XVII в. выкристаллизовываются равноправные, независимые от теологии дискурсы в виде теории познания и разумного права, выстраивающихся вокруг ядер современного опытного естествознания и постепенно секуляризированной государственной власти. Физически понимаемый мир подвижных и каузально воздействующих друг на друга тел утрачивает характер привычного места человеческого бытия. Одновременно теоретическое знание об этом мире, которое больше не породнено с практическим разумом, теряет свою силу жизненной ориентации.

Тогда эмпиризм разрабатывает те начала научной картины мира, против которых Гуссерль позже выдвинет обвинение в «объективизме». Если смотреть с позиций теоретико-познавательной, механически созданной картины мира, то кажется, что картина «объективного мира» очищена от всех проекций жизненного мира. Действительно, жизненный мир вынужден прятаться за фасадом познающего субъекта, который противостоит миру представимых объектов в целом. Данный субъект может представить себе и самого себя в качестве *объекта в мире*, который включен в каузальные взаимосвязи мира. Но дух как ментальность доступен для себя только в исполнительном модусе представления и действия. Дух *in actu* классическая теория познания понимает как ощущающее, воображающее и мыслящее сознание и одновременно как самосознание, которое интроспективно представляет себе наличие у него представлений об объектах. Поэтому внеземной статус этих неудобных состояний сознания, поскольку они только перформативно присутствуют в переживаниях, наносил удар по эмпириче-

ской концепции объективированного, включающего все каузально взаимосвязанные тела мира. Факты переживания до сих пор обращают внимание на удручающую неполноту естественно-научного, объективирующего описания мира. Однако критика данной концепции ссылалась не только на громоздкий онтологический статус *переживаний*. *Позиции*, которые лица могут занимать относительно фактов или относительно других лиц, являются не переживаниями, которые могут быть или могут не быть, а являются актами, которые совершаются и которые могут не удаваться. Именно на данную *нормативную конституцию* духа Декарт указывает своему противнику Гоббсу, а Кант использует ее против Юма, когда определяет рассудок как спонтанное умение применять правила или понятия. Но Канта еще больше беспокоило другое следствие: эмпиризм отказывается от объяснения нормативности духа не только в отношении его эпистемических, но прежде всего в отношении его морально-практических способностей.

Перипетия начинается, как известно, с того, что Кант анализирует конструктивные способности *познающего* субъекта и толкует его контакт с миром больше не рецептивно, исходя из аффекции органов чувств, а трансцендентально. Данная *основная мысль конституирования мира являющихся предметов* связывает аспекты зависимости с аспектами свободы. Познающий субъект пользуется свободой когнитивного законодательства конечного духа, который реагирует на частичное раздражение органов чувств со стороны независимо существующего мира. Обращаясь к субъективным условиям возможного объективного опыта, Кант переходит на ноуменальный уровень, на котором он предстает не только познающим субъектом, но и может вывести свободную волю морально действующего субъекта из-под научной объективации. В этой связи нам прежде всего интересно следующее: «свободная воля», которая обитает в «царстве целей», как бы поднимает вуаль над всей сферой ноуменального, ибо в виде «трансцендентального факта» нравственного закона, в котором коренится всякая деонтологическая мораль, Кант ссылается на феноменологически убедительный пример того перформативно присутствующего *фонового знания*, которое философия до тех пор полностью оставляла без внимания.

Если выбрать жизненный мир в качестве ключа к интерпретации статуса свободы разумной воли, сфера ноуменального утрачивает кажимость метафизически конструированного фонового мира (Ницше). Странный факт наличия чувства *обязательного* долга, на которое ссылается Кант, отличается, однако, от других, дескриптивно установленных фактов тем, что этот долг *может быть также тематизирован* только в *модусе исполнения*. Осознание долга является не чем иным, как перформативно присутствующим в словесной

игре знанием того, что разумно обоснованное моральное требование должно быть исполнено. Если дойти до нормативного смысла в этой изначальной точке морально обоснованного ожидания поведения, можно понять, почему нельзя ни спекулятивно раздувать долженствование как требование природы, ни сводить психологически к состояниям объективного мира — к желанию или нежеланию, награде или наказанию. Это относится, кстати, не только к идее свободы. В данном прочтении учение Канта об идеях имеет точки соприкосновения с детрансцендентализированным понятием разума, которые расставляет мир, находясь в определенной ситуации.

Нельзя, однако, понимать мысль о «детрансцендентализации», которая берет начало у Гегеля и через Пирса и Дьюи, а также через Дильгея и Гуссерля разрабатывается Хайдеггером и Витгенштейном, как развитие, движимое только философскими проблемами. Как философии, начиная с Галилея и Ньютона, пришлось разбираться с отрезвляющим взглядом современного естествознания на объективный мир, так и мысли о «детрансцендентализации», начиная с Гегеля, пришлось пробираться сквозь исторический взгляд гуманитарных и социальных наук на культуру и общество. В столь же незначительной мере, в которой философия в свое время не смогла избежать вопроса о субъективном духе, о статусе фактов сознания, она не может уйти и от вопроса о том, как можно разместить «объективный» дух социокультурных форм жизни в каузальном переплетении событий мира. Таким образом, я подхожу к последней станции на пути, где «жизненный мир» впервые выходит из тени философских картин мира.

4. Удивительным образом исторические, социальные и культурные факты слишком поздно начали вызывать систематический научный интерес. В связи с данным стремлением к научной объективации *периодов повседневного мира, конституированных жизненным миром*, монолитное понятие объективного мира, которое навязывалось теорией познания, находящейся под впечатлением прежде всего ньютоновской физики, становится еще более проблематичным. Сейчас вновь возникает вопрос, каким образом изменилось соотношение жизненного мира и объективного мира, после того как жизненный мир не только с психологической, но и с культурной, социальной и исторической точек зрения стал предметом исследования?

Феномены *повседневного мира* приводятся сейчас к научной объективации в основном с двух сторон. Под «приданием объективности» мы понимаем все более беспристрастное описание действительности, вытекающее из возрастающей децентрализации соответствующих собственных перспектив восприятия и истолкования. Мы не должны путать «придание объективности» с ове-

ществляющей абстракцией, т.е. с подгонкой событий внутри мира под единственное измерение обращения с предметами, поддающимися манипуляциям и измерению. Если естественные науки приближаются к идее беспристрастной оценки путем элиминации качеств жизненного мира из повседневного мира и производят контринтуитивное знание, то гуманитарные и социальные науки могут стремиться к *той же* цели лишь путем герменевтического удостоверения и углубляющей реконструкции опыта и практики обращения жизненного мира.

Это имеет два следствия. С одной стороны, происходит поляризация картины, которую мы строим об объективном мире, с другой — ментально оттесненный жизненный мир изгоняется из трансцендентально отгороженного убежища и «детрансцендентализируется».

Так как новые гуманитарные дисциплины занимаются прежде всего особенностью и изменчивостью символически созданных артефактов, форм жизни и практик, они оспаривают допущение интеллигентного, освобожденного от мира фонового знания. Возражение вызывает не конструктивный и производящий набросок мира характер духа, а абстрактная общность и положение вне мира, которые якобы уводят законодательное трансцендентальное сознание от экзотического многообразия языков, культур и обществ.

Начиная с Гердера и Хамана, Гумбольдта и Гегеля немецкая философия отвечает на этот вызов критикой ментальности, которая в первую очередь отстаивает intersubjectивную природу языков, практик и форм жизни, а не субъективистскую конституцию духа. Фейербах и Маркс придали данной критике более радикальный вид с точки зрения философии диалога и теории общества, Кьеркегор сделал это, придерживаясь этически-экзистенциальной точки зрения. В дальнейшем только историзм и философия жизни, прагматизм и философия языка в течение XIX и в начале XX в. придавали теоретико-познавательное значение символически переданной практической взаимосвязи телесного, социального и исторического существования обобществленных индивидов.

По этому пути к детрансцендентализации идет и Гуссерль со своей концепцией жизненного мира, но при допущениях, которые препятствуют нахождению ответа на поставленный им вопрос: «Можем ли мы удовлетворяться простым фактом, что люди являются *субъектами для мира*... и одновременно объектами в этом мире»? Гуссерль и Хайдеггер наиболее остро восприняли проблему расположения разума в жизненном мире: действующую субъективность духа при сохранении ее спонтанности при творении мира следует вернуть в измерение истории и intersubjectивно разделенного социального пространства таким образом, чтобы эмпири-

чески ассимилировать ее в событиях в мире. Но ни один из них этой проблемы не решил.

Гуссерль в конце концов возвращается к некоему трансцендентальному «изначальному Эго», находящемуся по ту сторону от времени и пространства. Но и в поздней философии Хайдеггера обнаруживается, что всякая попытка детрансцендентализации субъективности, конструирующей мир, обречена на неудачу до тех пор, пока трансцендентальный перепад между открытием мира посредством языка и событиями мира делает невозможным обратное воздействие. Иная картина получается, если «язык» не сводят к семантике языковых картин мира, а понимают его, как и сам Гумбольдт, прагматично, т.е. как коммуникативную практику субъектов, действующих, участвующих в дискурсах, решающих проблемы и таким образом *обучающихся* субъектов. Языки не только раскрывают горизонты заранее интерпретированного жизненного мира. Они неуловимо опережающим образом не только прокладывают дороги возможных встреч с тем, что имеется в мире. Так как языковая коммуникация проходит во взаимных и нацеленных на критику претензиях на значимость, участники, которые должны работать в условиях разочарывающей реальности, могут услышать возражения со стороны собеседников. Исходя из своего понимания, они могут изменять под неожиданным давлением негативного опыта не только отдельные мнения, но и затрагивать более глубокие, категориальные, слои.

Это умозрительное представление о языке как средстве открытия мира, которое *нуждается в оправдании на практике и оставляет простор для процессов обучения*, подрывает старое трансцендентальное различие между деятельностью по конституированию мира и событиями, которые конституированы внутри мира. Заданные грамматикой категоризации и толкования уже в обыденной жизни, *тем более в рамках науки*, постоянно корректируются и в ходе практик нахождения решения проблем подвергаются ревизии *самими участниками*. Посредством коммуникативных действий открытие мира и процессы обучения внутри мира переплетаются. Коммуникативно-действующие субъекты принимают участие в этом взаимодействии, а тем самым имплицитно и в воспроизводстве их жизненного мира. Между жизненным миром, допускающим коммуникативные действия, и фоном, постоянно проверяемым жизненным миром, который может подтвердиться в бесперебойном совершении коммуникативных действий, но может быть и исправлен вследствие формулирования проблем или процессов обучения, осуществляется круговой процесс, в котором исчезнувший трансцендентальный субъект не оставляет пробела (Habermas, 1988). Участвуя в воспроизводстве и ревизии своего жизненного

мира, коммуникативно действующие остаются, тем не менее, включенными в эти контексты жизненного мира.

Завершая грубый набросок пути «от картин мира к жизненному миру», мне хотелось бы вернуться к нашему исходному тезису: при помощи скорректированного понятия жизненного мира мы сможем нефундаменталистским образом все-таки дойти до «философии без дефиса». Из генеалогии послеметафизического мышления вытекает рефлексия общих структур жизненного мира как общий фокус наших разветвленных философских направлений. Понимание жизненного мира как совокупности условий возможности интенционального отношения к миру, взаимного перенимания перспектив, использования пропозиционально дифференцированного языка, а также инструментального и социального действия способствует установлению взаимосвязи в детализированных исследованиях аналитической философии.

*Перевод Дагмар Мироновой**

* *Миронова Дагмар* —

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

С.А. Лебедев*

ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ «ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КАПИТАЛ»**

В статье рассматриваются два логико-методологических аспекта понятия «интеллектуальный капитал»: 1) определение понятия «интеллектуальный капитал»; 2) методы измерения интеллектуального капитала.

Автор анализирует взаимосвязь понятий «интеллект», «капитал», «интеллектуальная собственность». В результате предлагается следующее определение интеллектуального капитала: интеллектуальный капитал — это совокупность и интегральная характеристика научно-технического, образовательного, информационного и управленческого потенциала (нации, страны, региона, фирмы). Имеются две главные трудности измерения интеллектуального капитала: 1) отсутствие объективного метода измерения управленческого потенциала и 2) отсутствие общего метода измерения любого интеллектуального капитала. Однако в настоящее время имеется метод измерения интеллектуального капитала отдельной фирмы (или корпорации). Проблема нахождения метода измерения интеллектуального капитала нации, страны, региона по-прежнему остается открытой.

Ключевые слова: интеллектуальный капитал, интеллект, капитал, интеллектуальная собственность, определение, измерение, научно-технический потенциал, образовательный потенциал, информационный потенциал, управленческий потенциал.

S.A. Lebedev. The logic-methodology analysis of the notion «intellectual capital»

The article considers two logical aspects of the concept of «intellectual capital»: 1) definition of «intellectual capital» and 2) methods of measuring of intellectual capital. The author analyzes the interdependence of the following concepts: «intellect», «capital», «intellectual property». As a result he supposes the following definition: «intellectual capital» is an integral characteristic of scientific-technical, educational, information and management potentials». There are two main difficulties of measuring of intellectual capital: 1) the absence of any objective method of measuring of management potential and 2) the absence of general method of measuring of intellectual capital. However at present there is the method of measuring of intellectual capital of certain firm (or corporation). The problem of finding the method of measuring of intellectual capital of the nation is still open.

* Лебедев Сергей Александрович — доктор философских наук, профессор кафедры философии ИППК МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: (495) 129-04-94.

** Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 07-06-00011а).

Key words: intellectual capital, intellect, capital, intellect property, definition, measuring, scientific-technical potential, educational potential, information potential, management potential.

1. Определение понятия «интеллектуальный капитал»

Определение любого понятия требует реализации двух условий: во-первых, четкой фиксации значения и смысла данного понятия, во-вторых, анализа его соотношения с семейством близких, но не тождественных ему понятий. Очевидно, что в случае понятия «интеллектуальный капитал» это сделать не так просто, как может показаться с первого взгляда. Анализ современной философской, культурологической, экономической литературы свидетельствует о том, что в ней отсутствует сколько-нибудь четкое и однозначное определение понятия «интеллектуальный капитал». Все дело в том, что содержание входящих в него терминов «интеллект» и «капитал» настолько интуитивно различаются между собой, что их объединение друг с другом в одном понятии кажется каким-то искусственным словосочетанием, в лучшем случае метафорическим, а в худшем — логически противоречивой конструкцией. Почему?

Прежде всего, очевидно, что нельзя отождествлять понятие «интеллектуальный капитал» с понятием «интеллект». Интеллект, или способность мышления, есть в лучшем случае лишь одно из внешних, хотя и необходимых условий создания интеллектуального капитала, понимаемого при этом предельно широко, а именно как совокупность социально значимых результатов мыслительной деятельности человека и общества. Это аналогично тому, что наличие физической силы есть лишь внешнее (хотя и необходимое) условие для достижения высоких спортивных результатов, или наличие эстетического образования — для создания произведений искусства. Социально значимые результаты мыслительной деятельности (и, в частности, крупные достижения в сфере философии и науки) для своего появления требуют не только развитого интеллекта, но и целого ряда других, не менее важных, а зачастую и более существенных факторов, чем просто наличие интеллекта (их социальная и культурная востребованность, развитая система образования, а в плане науки наличие таких грубых материальных факторов, как достаточно высокий уровень ее финансирования обществом и, в частности, достойной оплаты научного труда). С другой стороны, столь же очевидно, что какими бы значимыми ни были результаты интеллектуальной деятельности, их весьма трудно подвести под такую достаточно строгую и определенную категорию экономической науки, как «капитал». Ведь капитал обозначает здесь отнюдь не просто богатство, произведенное в обществе, и даже не его стоимость, а только его способность быть са-

мовозрастающей стоимостью. А являются ли и могут ли быть какие-либо продукты интеллектуальной деятельности самовозрастающей стоимостью, т.е. товаром, стоимость которого может быть не только адекватно оценена в денежном эквиваленте, но и быть способна еще к самовозрастанию в процессе ее дальнейшего использования? Современная экономика дает на все эти вопросы однозначные положительные ответы только в отношении такого особого продукта и результата интеллектуальной деятельности, как интеллектуальная собственность. Интеллектуальная собственность в строгом смысле слова означает юридически закрепленные права некоторого конкретного субъекта (физического или юридического лица) на владение определенными объектами интеллектуальной собственности. Формами закрепления этих прав являются либо лицензии, патенты и договора на объекты промышленной интеллектуальной собственности, либо авторские права на произведения искусства. К объектам промышленной интеллектуальной собственности относятся такие, как технические и технологические изобретения, полезные модели, опытно-конструкторские разработки, различного рода ноу-хау, интегральные электронные схемы, компьютерные программы, научная и учебная литература (монографии, учебники, статьи и др.). Объектами же такого вида интеллектуальной собственности, как авторское право, являются, во-первых, конкретные произведения искусства разного рода (художественной литературы, живописи, скульптуры, кино, телевидения, музыки и др.), во-вторых, произведения исполнительского искусства (записи песен, концертов, музыкальных произведений, спектаклей и др.), в-третьих, произведения дизайнерской деятельности, народных промыслов, торговые марки и др. В отношении категории «интеллектуальная собственность» необходимо сделать три методологических замечания. Во-первых, необходимо строго различать понятия «интеллектуальная собственность» и «объекты интеллектуальной собственности», ибо только небольшая часть такого рода объектов является или становится интеллектуальной собственностью. Но до тех пор, пока некий объект не имеет статус собственности, он не обладает и свойством стоимости, а тем более капитала, т.е. самовозрастающей стоимости. Во-вторых, хотя авторские права считаются одним из видов интеллектуальной собственности, однако очевидно, что произведения искусства и исполнительской деятельности, хотя и имеют отношение к интеллекту, т.е. к процессу мышления, однако, в отличие от науки, весьма опосредованное. И, в-третьих, самое главное. Подавляющая часть результатов собственно научной деятельности (научные идеи, концепции, теории, открытия) не относятся к объектам интеллектуальной собственности, так как не рассматриваются каким-либо субъектом в качестве своей собственности, которую он может присвоить и

которой может распоряжаться по личному усмотрению. Все продукты научной познавательной деятельности интерпретируются в праве как результат всеобщего труда ученых и соответственно как всеобщее достояние человечества. Хотя, с другой стороны, вполне очевидно, что все научные результаты получаются вполне конкретными учеными, а вклад выдающихся ученых в получение определенных научных достижений часто является решающим. Поскольку было бы явно абсурдным не включать определенный уровень развития науки и результаты научных исследований, их количество и качество в понятие «интеллектуальный капитал», особенно «интеллектуальный капитал нации» (страны, государства), постольку отождествление понятия «интеллектуальный капитал» с юридическим понятием «интеллектуальная собственность» было бы явно неправомерным с позиций как философского, так и общекультурного подхода.

С другой стороны, столь же неверной, на наш взгляд, была бы и слишком расширительная трактовка понятия «интеллектуальный капитал», например отождествление его с интеллектом нации или общества, или с совокупным научным знанием, или с общим объемом информации, которой располагает и которую использует какой-либо субъект (при этом неважно, социальный, коллективный или индивидуальный). Столь же неправомерным было бы отождествление понятия «интеллектуальный капитал» с такими предельно широкими понятиями, как «духовный капитал» или «духовная культура», в содержание которых входит не только наука, но и философия, религия, искусство, нравственность, право, политическая и правовая культура и др. С методологической точки зрения наиболее предпочтительным было бы такое определение интеллектуального капитала, которое бы вообще не дублировало содержание известных (и уже «занятых») понятий культуры и мировоззрения. Этому требованию отвечало бы, на наш взгляд, следующее определение: интеллектуальный капитал — это интегральная характеристика научно-технического, образовательного, информационного и управленческого потенциала общества (нации, государства, фирмы). Хотелось бы обратить внимание на то, что при таком подходе интеллектуальный капитал — это объединение в некую единую и целостную систему различных видов и результатов человеческой деятельности, имеющих общим признаком их существенно информационный и инновационный характер (наука, техника, технология, образование, информация, управление). При таком подходе к пониманию интеллектуального капитала в нем четко выделяются четыре его основных аспекта, или компонента:

1) совокупный научно-технический потенциал (нации, государства, региона, фирмы) (состояние, результативность и эффективность системы «наука — техника» в обществе);

2) образовательный потенциал (нации, государства, региона, фирмы) (состояние, уровень и качество образования);

3) информационные ресурсы (нации, государства, региона, фирмы) (состояние, уровень, качество и доступность получения информации, развитость информационной системы общества: библиотеки, Интернет, книгоиздание, СМИ);

4) управленческая культура (нации, страны, государства, региона, фирмы) — технология выработки, принятия и исполнения решений, развитость и эффективность коммуникаций, состояние корпоративной культуры.

2. Методы измерения интеллектуального капитала

Для каждого из выделенных аспектов интеллектуального капитала в современной науке (экономике, информатике, науковедении, библиометрии, социологии, образовательных технологиях, менеджменте) разработаны разнообразные методы и методики их количественной, сравнительной и качественной оценки. В наиболее развитых в экономическом и социальном отношении государствах ведется постоянный мониторинг и оценка состояния и динамики указанных выше параметров интеллектуального капитала не только в своих странах, но и в странах-конкурентах во всех регионах мира.

В области учета и оценки количества и качества огромного числа научных публикаций, выходящих в современном мире (по странам, регионам, областям науки, научным дисциплинам), определении лидеров и отстающих как по традиционным, так и по вновь возникающим отраслям научного знания, ведущую роль сегодня играет институт научной информации (ISI) США, созданный в 70-е гг. XX в. под руководством Ю. Гарфилда. Создаваемые и публикуемые этим институтом ежегодные базы данных и отчеты о состоянии мировой науки пользуются авторитетом во всех странах мира. Такие же достаточно общепризнанные критерии, как критерии оценки научных публикаций, сегодня разработаны и для других составляющих интеллектуального капитала, указанных в нашем определении. Однако здесь также существуют и свои трудности, и свои нерешенные проблемы. Первая — это проблема выработки четких критериев оценки качества такой составляющей интеллектуального капитала, как управленческая и корпоративная культура. Основная трудность здесь состоит в том, что характер управленческой и корпоративной культуры существенно зависит от специфики содержания различных видов человеческой деятельности. Способы и методы управления весьма отличаются между собой, например, в науке и искусстве, армии и торговле, в промышленном производстве и образовательных учреждениях и т.д. И поэтому их весьма трудно привести к какому-то общему стан-

дарту для их последующего измерения и оценки. Даже в одном и том же виде деятельности, например в науке, культура и методы эффективного управления являются существенно различными для ее разных сегментов. В частности, социологические и психологические исследования научной деятельности показали, что для фундаментальных исследований наиболее эффективным и естественным способом руководства является либеральный стиль, для прикладной науки — демократический централизм, а для руководства опытно-конструкторскими разработками — директивный (командный) стиль. Хорошо известно также, что на характере управленческой культуры существенно сказываются национальный менталитет и конкретные социальные условия. Поэтому традиции управленческой и корпоративной культуры весьма сильно отличаются в разных странах (например, во Франции и Германии, в Европе и России, в Китае и Японии и т.д.). Общий вывод заключается в следующем: видимо, оценка качества такой составляющей интеллектуального капитала нации, как ее управленческая и корпоративная культура, всегда будет в значительной степени неоднозначной и субъективной.

Вторая существенная проблема в оценке интеллектуального капитала состоит в трудности сведения воедино различных показателей даже в рамках одного аспекта интеллектуального капитала для выработки общей оценки его состояния, не говоря уже о возникновении еще больших трудностей при попытках суммирования оценок по всем аспектам интеллектуального капитала. Рассмотрим эту трудность на примере выработки интегральной оценки состояния национального научно-технического потенциала.

Теория научно-технического потенциала как важнейшей составляющей интеллектуального капитала достаточно хорошо разработана в современной науке — экономике, социологии, науковедении, патентоведении, истории и философии науки. В узком (экономическом) смысле под научно-техническим потенциалом понимают финансовое, материальное и кадровое обеспечение научной деятельности. Эти показатели НТП достаточно легко количественно измеряются, фиксируются, как и производные от них (финансирование и материальное обеспечение научных исследований в расчете на одного исследователя или жителя страны, доля финансирования науки в общем объеме ВВП или государственного бюджета, количество ученых в стране на одну тысячу населения, возрастной состав ученых, их количественное распределение по областям науки и регионам и т.д.). На основе этих показателей сравнивается научно-технический потенциал различных стран. Например, ни по абсолютным, ни по относительным расходам на науку современная Россия не входит даже в десятку наиболее развитых стран. Так, Россия в 2000 г. тратила на науку только 9,6 млрд долл., или 1,16%

от своего ВВП, тогда как США — 247 млрд долл. (т.е. в 26 раз больше) и 2,8% своего ВВП (что в 2,5 раза больше, чем в России)¹. Однако Россия уступает по абсолютным расходам на науку не только США, но и таким относительно небольшим по сравнению с ней странам, как Япония (в 10 раз), Германия (в 4,5 раза), Франция (в 3 раза), Англия (в 2,5 раза), Италия (в 1,5 раза), Швеция (в 2,5 раза) и др. Годовые расходы на науку на душу населения в современной России составляют всего 66 долл. Это в 13 раз меньше, чем в США; в 11 раз меньше, чем в Японии; в 12 раз меньше, чем в Швеции; в 7—8 раз меньше, чем в Германии, Франции, Канаде и Англии; в 3—4 раза меньше, чем в Италии и Южной Корее; в 2,5 раза, чем в Чехии и т.д. Уже эти показатели более чем убедительны для реальной оценки состояния науки в современной России и отношения к ней в плане ее востребованности российским обществом и государством. Не менее наглядными и еще более удручающими являются показатели России в мировом производстве и экспорте наукоемкой и высокотехнологичной продукции. Так, если доля США по этим показателям составляет 32% мирового производства высокотехнологичной продукции и 18% ее мирового рынка, Японии — 22 и 9% соответственно, Германии — 5,5% мирового производства и 6,9% мирового рынка, Италии — 1% производства и 5,4% экспорта, Китая — 7,2% производства и 1,79% экспорта, то Россия занимает здесь лишь 35-е место среди сорока стран. Ее доля на мировом рынке высокотехнологичной продукции составляет всего 0,3%. России удалось обойти по этому показателю лишь такие страны, как Кипр, Греция, Бразилия и Мексика. Численный потенциал российской науки сократился за последние 15 лет более чем в три раза (с 950 тыс. занятых в сфере науки и научном обслуживании в 1991 г. до 300 тыс. в настоящее время). Кадровый потенциал российской науки, «шагреновая кожа», за эти годы катастрофически сократился. К этому следует добавить существенную утечку наиболее талантливых ученых, в том числе и научной молодежи, за границу, отсутствие ее необходимого притока в российскую науку и катастрофическое старение научных кадров России. Так, по оценкам 2000 г., возрастная структура ведущих научных кадров РАН (доктора и кандидаты наук) выглядит следующим образом: до 39 лет — 13,3%, 40—50 лет — 25,1%, 50—60 лет — 61,6%, старше 60 лет — 30,6%. Такая структура научных кадров выглядит явным диссонансом по отношению к возрастной структуре научных кадров наиболее экономически развитых стран. Например, в науке США структура ее ведущих кадров выглядит диаметрально противоположным образом, количественно монотонно убывая с увеличением

¹ Приводимые ниже данные по оценке научно-технического потенциала разных стран взяты из книги «Контуры информационного общества» [см.: А.Н. Авдулов, А.М. Кулькин, 2005].

возраста: до 39 лет — 43,6%, 40—50 лет — 29,6%, 50—60 лет — 24,3%, старше 60 лет — 6,3%. Очевидно, что только аналогичный США тип возрастной структуры научных кадров способен обеспечить эффективность развития науки на длительном промежутке времени. Российская научная общественность — экономисты, философы, науковеды — давно бьют по этому поводу тревогу, оперируя точными цифрами удручающего состояния российского научного потенциала, однако ситуация по-прежнему не меняется и становится с каждым годом все более угрожающей уже не только для возможного будущего прогресса российской науки, но и для ее банального выживания. Узкому пониманию научно-технического потенциала, которое было рассмотрено выше, мы предлагаем альтернативное, более широкое его понимание и одновременно более близкое к понятию «интеллектуальный капитал». При таком подходе определение научно-технического потенциала будет выглядеть следующим образом. Научно-технический потенциал включает в себя, во-первых, кадровое, финансовое и материальное обеспечение научной деятельности, во-вторых, информационное и организационно-управленческое обеспечение системы «наука — техника» и, в-третьих, результаты научной деятельности (их количество и качество). По мнению известных отечественных науковедов — А.Н. Авдулова и А.М. Кулькина, одним из важнейших показателей современного информационного обеспечения научной деятельности может быть количество хостов, т.е. подключение научных и образовательных учреждений к глобальной системе Интернет, а также степень компьютеризации научных исследований. Учет же количества и качества научных достижений (открытий, изобретений, публикаций, формирование новых научных направлений) также легко поддается сегодня объективному измерению и оценке. Способом подсчета экономически и социально значимых научных открытий и изобретений является количество оформленных на них патентов, лицензий, договоров, а также примерная стоимость и востребованность этой интеллектуальной собственности. Критерием же оценки наиболее выдающихся научных достижений в области фундаментальной науки является их международное признание в виде различного рода международных премий и наград (Нобелевские премии, золотая медаль Филдса за достижения в области математики, премия Токвиля в области социологии и т.п.), высшие награды национальных академий наук и др. С помощью такого рода подсчетов возможна количественная оценка общего состояния интеллектуального потенциала нации за определенный промежуток времени, а также его динамики. Например, за время, прошедшее после окончания Второй мировой войны, когда наука стала одним из ведущих факторов экономического и социального прогресса, советские, а затем и российские ученые

получили десять Нобелевских премий, тогда как американские — более 100; ученые каждой из таких стран, как Англия, Германия, Франция, получили более десяти премий и т.д. Количество и качество научных публикаций во всех областях науки благодаря методам, разработанным в современной библиометрии (цитирование, коцитирование, количество ссылок на одну статью, импакт-фактор, карты и атласы науки и т.д.), также легко поддаются измерению, количественной оценке и сравнению. Так, например, по общему объему научных публикаций за период с 1995 по 2005 г. Россия занимает девятое место (около 280 тыс. статей)². Впереди нас по величине абсолютной научной продуктивности находятся следующие страны: США (≈2 млн 500 тыс.) — 1-е место; Япония (≈750 тыс.) — 2-е место; Германия (≈700 тыс.) — 3-е место; Англия (≈600 тыс.) — 4-е место; Франция (≈500 тыс.) — 5-е место; Канада (≈370 тыс.) — 6-е место; Италия (≈340 тыс.) — 7-е место; КНР (≈320 тыс.) — 8-е место. Однако по качеству и уровню значимости научных публикаций, оцениваемому международным научным сообществом, Россия занимает в современном мире только 17-е место (доля процитированных ее статей из общего объема составляет только около 40%). Во всех же развитых странах доля их цитируемых публикаций среди всего объема опубликованных ими работ составляет порядка 60%, а для ученых США и Англии этот показатель составляет около 65%.

По качеству научных публикаций Россию в последние пять лет обошли такие страны, как Китай (48%) и Украина (42%). С помощью библиометрических методов легко определить не только такие показатели научного потенциала, как общее количество и качество научных публикаций той или иной страны за определенный период, но и качество наиболее высокоцитируемых из них как в целом, так и по различным областям науки. Например, наиболее цитируемыми среди всех высокоцитированных работ российских ученых (таких насчитывается около 1000 за период 1995—2005 гг.) были публикации в области физики и астрономии (57%), технических наук (11%), химии (7%), биологии и биохимии (4%), клинической медицины (3,5%), математики (2,7%). Если же сравнивать качество публикаций российских ученых в различных областях научных знаний с качеством публикаций их коллег из других стран, то картина здесь за период 1995—2005 гг. выглядит следующим образом. Во всех областях научного знания первое место безоговорочно занимают США. Какое место в мире по качеству научных публикаций у российских ученых в различных областях науки? Физика — 6-е место, химия — 13-е, биология — 18-е, технические науки — 13-е, математика — 11-е, нейронауки — 28-е, психиатрия

² Все приводимые ниже библиометрические данные взяты нами из статьи В.А. Маркусовой с соавторами [см.: В.А. Маркусова и др., 2006].

и психология — 32-е, общественные науки — 33-е, экономика и бизнес — 35-е, иммунология — 36-е, фармакология и токсикология — 37-е, клиническая медицина — 40-е и т.п.

Несмотря на то что, как мы показали выше, в современном мире существуют достаточно надежные методы оценки и сравнения различных элементов научно-технического потенциала, однако это имеет место лишь в отношении каждого элемента в отдельности. Проблема же интегральной оценки всех элементов научного потенциала, их суммирования с помощью некоторой единой функции до сих пор не решена. Поэтому общего метода определения всего научно-технического потенциала общества на сегодня не существует. И это необходимо четко констатировать. То же самое следует сказать и в отношении общих методов оценки других составляющих интеллектуального капитала (в частности, образовательного потенциала и информационных ресурсов), не говоря уже об управленческой и корпоративной культуре, о чем уже было сказано выше. К сожалению, необходимо отметить отсутствие на сегодняшний день и интегрального метода количественной и качественной оценки интеллектуального капитала в целом.

Тем не менее в современной экономической теории и практике достаточно хорошо разработана теория интеллектуального капитала отдельной фирмы, его структуры и даже способ его интегральной оценки.

Основными компонентами интеллектуального капитала фирмы считаются следующие:

- ее вложения в НИОКР;
- ее вложения в человеческие ресурсы (качество персонала);
- ее интеллектуальная собственность (патенты, лицензии, ноу-хау, торговая марка, авторские права);
- квалификация ее менеджмента;
- ее корпоративная культура (отношения с финансовыми институтами, поставщиками, потребителями);
- ее корпоративная архитектура (характер иерархических и межличностных отношений в фирме, адаптивность персонала, способность к сетевым взаимоотношениям);
- ее корпоративная этика (социальная ответственность фирмы и ее персонала, взаимодействие с обществом и властями, экологичность продукции и производства) [Инновационная экономика, 2004, с. 47—48].

Что примечательно в таком понимании структуры интеллектуального капитала фирмы? Во-первых, оно полностью соответствует тому общему определению интеллектуального капитала, которое нами было дано выше. Во-вторых, в таком понимании четко зафиксировано, что научный потенциал фирмы (состоящий из ее вложений в НИОКР и обладания интеллектуальной собственностью)

стью) составляет лишь только часть (и при этом отнюдь не основную) интеллектуального капитала фирмы в целом. И, наконец, в-третьих, в экономической теории и практике предложен общий метод интегральной оценки интеллектуального капитала фирмы. Он определяется как разница между рыночной ценой фирмы (ее общей стоимостью) и стоимостью ее материальных (физических) активов (зданий, сооружений, оборудования, запасов). В динамике современной экономики четко зафиксирован все возрастающий разрыв между рыночной стоимостью фирмы и стоимостью ее физических активов (материального капитала). «Сегодня, — отмечает член-корреспондент РАН А.А. Дынкин, — мало кто сомневается в том, что именно интеллектуальный капитал создает основную стоимость для акционеров фирмы» [там же, с. 47]. В обиход современной экономической практики прочно вошел коэффициент Тобина — соотношение рыночной цены компании к цене замещения ее материальных активов. В 1991 г. крупная шведская компания «Скандия АФС» первой ввела новую должность корпоративного директора по интеллектуальному капиталу. Она стала представлять акционерам официальную оценку своего интеллектуального капитала в дополнение к своему годовому финансовому отчету. Конечно, основываясь на этом методе оценки интеллектуального капитала фирмы, можно было бы предложить общий метод оценки стоимости всего интеллектуального капитала, задействованного в национальной экономике. Эта его стоимость могла бы быть определена как суммарная стоимость интеллектуальных капиталов всех ее фирм. Однако необходимо подчеркнуть, что интеллектуальный капитал, задействованный в национальной экономике, составляет только часть всего интеллектуального капитала страны. Поэтому проблема определения стоимости интеллектуального капитала нации (страны, региона и т.д.) все равно на сегодняшний день остается открытой. Очевидно, что ее решение возможно только на пути объединения усилий экономистов, социологов, науковедов, философов и культурологов, так как она имеет существенно междисциплинарный характер.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Авдулов А.Н., Кулькин А.М.* Контуры информационного общества. М., 2005.
2. *Инновационная экономика / Под ред. А.А. Дынкина, Н.И. Ивановой.* М., 2004.
3. *Маркусова А.Н., Соколов А.В., Либкинд А.Н., Минин В.А.* Вклад отечественной науки в мировую: результаты анализа баз данных РФФИ и Института научной информации (США) // Вестн. РФФИ. 2006, июль—август, № 4 (48).

РЕГИОНОВЕДЕНИЕ

В.И. Антонов*

ФЕНОМЕН НЕТЛЕННОГО ТЕЛА, ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ ИРРЕАЛЬНОГО

В статье дается авторская интерпретация феномена нетленного тела. Она изложена в контексте буддийского понимания возможности и реализуемости явления телесной нетленности на примере Хамбо Ламы XII — высшего иерарха буддистов России Д.Д. Итигэлова (1852—1927). В то же время в статье проводится рефлексивная параллель феномена нетленного тела с теософской идеей известного русского философа первой половины XX столетия П. Успенского о «превращении в другое существо».

Ключевые слова: нетленное тело, буддизм, Хамбо Лама (высший иерарх буддистов России), медитация, высшее просветление, другое (превращенное) существо.

V.I. Antonov. The phenomenon of the Eternal Body, or Reality of the irreal

In the article the author's interpretation of the phenomenon of the Eternal Body is given. It is proposed within the context of the Buddhist understanding of possibility and realization of the phenomenon of body's eternity on the example of the XIIth Khambo Lama Itigelov (1850—1927), i.e. the highest hierarch of the Russian Buddhists. In the article the reflexive parallel of the phenomenon of the Eternal Body is given along with the theosophical idea of P. Uspensky, the famous Russian philosopher of the first half of the XX century, who put forward the proposal of "transmutation into another creature".

Key words: the Eternal Body, Buddhism, Khambo Lama (the highest hierarch of the Russian Buddhists), meditation, samadhi, another (transmuted) creature.

В сентябре 2002 г. весь цивилизованный мир был потрясен, узнав о настоящей сенсации, связанной с открытием феномена **нетленного тела** усопшего еще в 1927 г. Хамбо Ламы (высшего иерарха буддистов России) Д.Д. Итигэлова. Буддисты Бурятии это явление называли «эрдэни мунхэ бэе», т.е. «драгоценным нетленным телом». И оно незамедлительно стало культовым, закономерно превратившись в объект всеобщего поклонения верующих, массового паломничества туристов. В дни открытия доступа к **нетленному телу** Итигэлова в главном храме буддистов Бурятии — Иволгинском очереди желающих увидеть (а для верующих — причаститься

* Антонов Владимир Иосифович — доктор философских наук, профессор Восточно-Сибирского государственного технологического университета, советник Президента Республики Бурятия; тел.: (301-2)-41-62-88; e-mail: wlanto@rambler.ru

к священному телу «просветленной личности») обычно напоминают длиннющие цепочки людей к Мавзолею Ленина в советские времена.

Так что же это за феномен Итигэлова? Как понять **нетленное тело** вопреки элементарным законам живой природы? Не является ли все это хорошо продуманной духовной акцией? Разумеется, нет.

По единодушному мнению буддистов, феномен «**нетленное тело**» стал возможным только потому, что Хамбо Лама Итигэлов, уходя в мир иной, в подлинном смысле достиг высшего просветления. Но настоящий буддист должен быть абсолютно чист помыслами и действиями еще при жизни. Только тогда открывается путь к высшему просветлению.

Поэтому Д.Д. Итигэлов как истинный буддист смысл земной жизни, ее главное богатство не только видел, не только понимал, но и прежде всего выражал в беспрестанном совершенствовании через благодеяния, через осуществление чистых и добрых намерений. Причем это особое богатство он начал формировать в себе еще с молодых лет благодаря, по его признанию, «раннему накоплению благодеяний». И не удивительно то, что произошло с Итигэловым, ведь вся его земная жизнь протянулась бесконечной цепочкой высоко нравственных, благородных деяний, была наполнена постоянным проявлением глубокого сострадания к людям независимо от веры.

В своем послании к верующему народу Д.Д. Итигэлов призвал: «Будьте чистыми среди моря грязи в опасное и смутное время. Пусть пять светлых и добрых устремлений ваших не будут тронуты инеем или градом! Этими словами довожу Учение (имеется в виду буддийское. — В.А.) для напоминания и сохранения. Нашедшего человеческую драгоценную свободу — трудно найти! Встретившего Драгоценное Учение Будды — трудно встретить! <...> Бесстрастно изучив земную жизнь, начинайте с сегодняшнего дня Практику Десяти Благих деяний — незамедлительно!!!» (отдельный отрывок из послания Д.Д. Итигэлова, переведенного ХХIV Хамбо Ламой Дамбой Аюшеевым. — В.А.).

Буддийский священнослужитель Даша Доржо Итигэлов родился в 1852 г. Оставшись еще в раннем возрасте сиротой, он воспитывался у зажиточного по тем временам Надмита Батуева в местности Оронгой (ныне — Иволгинский район Республики Бурятия).

Достигнув 16 лет, он отправился на учебу в Анинский дацан (буддийский храм) Хоринской степной думы (ныне — Хоринский район Республики Бурятия). В те годы этот дацан являлся одним из самых известных в Забайкалье по уровню образованности своих лам-священнослужителей. Там Даша Доржо Итигэлов провел около 20 лет, изучая санскрит, тибетский язык, логику, философию. Свои

знания в области буддийских наук он далее совершенствовал в Цугольском и Агинском дацанах (ныне — Забайкальский край), затем служил в Тамчинском дацане (ныне расположен в селе Гусиное Озеро Селенгинского района РБ). В этот период успешно защитился на звание габжи-ламы, что по нынешним меркам соответствует ученой степени кандидата философских наук. Вернувшись в Янгажинский дацан в местности Оронгой, Даша Доржо Итигэлов стал штатным буддийским философом. Надо отметить, что занять это место было очень трудно и почетно по тем временам, потому что штатные ламы, как правило, состояли на государственном обеспечении Российской империи.

В 1904 г. Д.Д. Итигэлов назначается ширээтуем (настоятелем) Янгажинского дацана. 24 марта 1911 г. его выдвинули в число десяти кандидатов на пост Пандито Хамбо Ламы — главы буддистов Восточной Сибири, фактически приравненного тогда к статусу высшего буддийского иерарха всей России. Грамотой от 11 апреля 1911 г. Иркутского губернатора он был утвержден в статусе Пандито Хамбо Ламы XII, в звании Верховного главы всех буддийских дацанов Российской империи.

Будучи еще Хамбо Ламой, Д.Д. Итигэлов был признан пере рожденцем Хамбо Ламы I Дамба Даржа Заяева. Находясь на этом посту, он прилагал большие усилия для распространения ламами в среде мирян духовно-просветительских идей и организации деятельности, направленной на издание религиозной и светской литературы. В нем тогда с особой силой проявлялся культ нравственной чистоты, милосердия, заботы обо всех верующих независимо от религиозно-конфессиональной принадлежности.

За свою работу, а также за патриотизм и верное служение Отчизне он неоднократно награждался медалями от российского правительства и губернатора Восточной Сибири. В подтверждение сказанного можно привести некоторые факты из его биографии. В годы Первой мировой войны Хамбо Лама Итигэлов выступил одним из главных инициаторов создания и организаторов Общебурятского общества, которое активно занималось сбором денег на нужды воюющих на фронте российских солдат и офицеров и раненых в госпиталях и лазаретах. Уже к концу 1915 г. верующими бурятами, представителями буддийского духовенства и национальной интеллигенции было пожертвовано 150 000 рублей. На эти деньги Общебурятское общество содержало 21 койку на Кавказском театре войны, лазарет в 30 коек в Петрограде, несколько коек в лазарете на Западном фронте. Также после посещения в начале 1915 г. всех дацанов Хамбо Лама Итигэлов распорядился срочно организовать сбор средств на приобретение товаров повседневной потребности для воюющих на фронте и лежащих в госпи-

талях и лазаретах наших солдат и офицеров. Эти товары солдаты и офицеры получили к Пасхе. Кроме того, в прифронтовые госпитали и походные лазареты по распоряжению Д.Д. Итигэлова в целях оказания помощи и лечения раненых были направлены эмчи-ламы (лекари) во главе с Кенсур Хамбо Ламой Иролтуевым. Кстати, все ламы-лекари прошли войну без потерь и вернулись в свои дацаны.

В биографии Д.Д. Итигэлова важное место занимает 1913 г. В указанном году он участвовал по специальному приглашению в праздновании 300-летия Дома Романовых и в освящении буддийского храма в столице Российской империи в г. Санкт-Петербурге, во время которого произнес поздравительную речь от имени не только верующих, но и всех светских бурят. Даша Доржо Итигэлов тогда был награжден орденом лично царем Николаем II.

Инициатор строительства буддийского храма, известный буддийский деятель России Агван Доржиев являлся ближайшим сподвижником и соратником Хамбо Ламы Даша Доржо Итигэлова. Хамбо Лама Итигэлов глубоко уважал и ценил его за многолетнюю титаническую деятельность, направленную на сближение России с Тибетом. Ведь именно Агван Доржиев, будучи в Лхасе, при дворе Далай Ламы XIII Тубден Чжамцо в качестве его духовного наставника, сумел в конце XIX — начале XX вв. сыграть крупную роль в деле постепенной и последовательной переориентации во внешней политике правительства Тибета на Север, на Российскую империю. В этот период по мере углубления общего кризиса Цинской империи ее реальная власть в Тибете донельзя ослабла, поэтому власть в этой высокогорной стране фактически перешла в руки правительства Далай Ламы и его органов на местах. Ярким свидетельством такой ситуации явилось то, что Цинский Китай оказался не способным даже хоть как-то противостоять английской экспансии Тибета в 1904 г. В результате и прежде всего в целях безопасности Далай Лама вынужден был покинуть Лхасу и перебраться почти на три года в столицу Монголии — в Ургу. За это время Далай Лама по настоянию и с неременным участием Агвана Доржиева имел ряд встреч с официальными представителями правительства России (ранее А. Доржиев в ранге дипломатического представителя Далай Ламы с идеей сближения с Тибетом выезжал в Россию, вел переговоры с российскими министрами, принимался российским государем Николаем II). Курс на сотрудничество и сближение с Тибетом всячески приветствовался российской стороной как в Санкт-Петербурге, так и в Урге. Но процесс, увы, дальше слов никак не продвигался. В итоге, думается, уникальный шанс на получение реального патроната над Тибетом со стороны Российской империи был упущен.

Агван Доржиев во время пребывания в Санкт-Петербурге в качестве полномочного представителя Далай Ламы вдохновился

чрезвычайно плодотворной идеей — идеей строительства первого буддийского храма в столице России. Храм должен был, в его понимании, не только служить делу познания и упрочения великого учения Будды, но и стать воротами Тибета для подданных российского государства. И это ему блестяще удалось осуществить. По воспоминаниям английского ученого-ориенталиста Джона Спеллинга, Агван Доржиев так повел свою конфиденциальную беседу в Царском Селе с Его Императорским Величеством, что «его обаяние и сила убеждения позволили получить высочайшее соизволение разрешить строительство буддийского храма в столице империи» [Выдающиеся деятели — выходцы из хори-бурят, 2002, с. 39].

Однако оба великих сподвижника неодинаково встретили весть об Октябрьской революции. Агван Доржиев воспринял ее с большими надеждами, тогда как Д.Д. Итигэлов к этой вести отнесся с недоверием и опасением.

Д.Д. Итигэлов с поста Хамбо Ламы ушел в конце 1917 г. «по мотивам болезни», но многие его современники, особенно ламы, считали, что он добровольно оставил должность высшего иерарха буддистов России, потому что обладал божественным даром предвидения, т.е. он предвидел неотвратимо грядущие трагические события в российском государстве. Об особом даре предвидения свидетельствует и факт его встречи в 1921 г. с Агваном Доржиевым, только что вернувшимся из Монголии. Итигэлов предупредил Доржиева о грядущей опасности: «Зря Вы сюда вернулись. Лучше бы Вы остались за границей. Наступят тяжелые годы, когда начнутся аресты лам. Попадете к ним в руки — живым они Вас не оставят». Агван Доржиев (был арестован в ноябре 1937 г. и погиб в феврале 1938 г. в сталинских застенках) в ответ спросил Д.Д. Итигэлова: «А ты почему не уезжаешь за границу?» На это он среагировал очень спокойно: «Меня они не успеют взять».

После ухода с поста Хамбо Ламы Д.Д. Итигэлов в 1918 г. вернулся простым ламой в Янгажинский дацан, в котором как раз ранее был ширэтуем (настоятелем). До этого он принял активное участие в работе Всебурятского съезда, проходившего в Гусиноозерском дацане в июле 1917 г. По предложению Д.Д. Итигэлова съезд рассмотрел и утвердил новое «Положение о ламаистском духовенстве Восточной Сибири». Тем не менее в дальнейшем, будучи простым ламой, он приложил немало усилий для сохранения и предотвращения погромов и ограблений дацанов в переломные 20-е гг., а их, увы, в те революционные годы происходило немало.

Умер Д.Д. Итигэлов в 1927 г. Как истинный буддист-практик, перед смертью он дал последние наставления своим ученикам и попросил их начать читать «Хуга Намши», специальную молитву-благопожелание для умершего. Ученики, естественно, не осмели-

лись читать ее в присутствии живого учителя. Тогда Д.Д. Итигэлов начал сам читать эту молитву, которую постепенно подхватили его ученики. Читая и одновременно войдя в состояние медитации на «Ясный Свет Ума», т.е. достигнув высшего просветления, он ушел из этой жизни.

Перед тем как уйти в нирвану, Д.Д. Итигэлов завещал строго своим ученикам навесить и посмотреть его тело через 30 лет, затем через 75 лет поднять его из-под земли.

В позе лотоса, в которой Д.Д. Итигэлов находился, уходя из этого мира, его **тело** было помещено в саркофаг и похоронено в бумхане (своеобразный аналог мини-мавзолея) в местности Хухэ-Зурхэн, что означает в переводе «голубое сердце» (ныне — Иволгинский район Республики Бурятия). Она считалась святым местом, где традиционно хоронили знаменитых лам.

Но **тело** Д.Д. Итигэлова буддийские священнослужители выкопали через 28 лет (1955 г.), т.е. на два года раньше, чем он завещал. Удостоверившись в том, что с **телом** все обстоит нормально, в соответствии с завещанием Д.Д. Итигэлова его закопали обратно. В следующий раз монахи извлекли **тело** Хамбо Ламы на свет в 1973 г., но уже по собственной воле. Но и через 46 лет его **тело** осталось неизменным. В 2002 г. подошел срок исполнить последний завет великого ламы, т.е. выкопать его окончательно через 75 лет после смерти. К этой дате ламы Иволгинского дацана под непосредственным руководством (нынешнего) Хамбо Ламы ХХIV Дамбы Аюшеева провели соответствующую подготовительную работу духовного и организационного плана. Здесь следует отметить большую инициативную деятельность ректора Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» имени Д.Д. Заяева Ганжур-ламы, ширээтуя (настоятеля) Иволгинского дацана Дагба-ламы и других ведущих лам дацана.

И вот 11 сентября 2002 г. по официальному разрешению Хамбо Ламы Дамбы Аюшеева и в целом с одобрения Буддийской Традиционной Сангхи России **тело** Д.Д. Итигэлова было поднято, затем со всеми необходимыми обрядами перевезено в Иволгинский дацан и помещено в том состоянии, в котором он находился изначально (в позе лотоса), в стеклянный саркофаг. За 75 лет его не тронул тлен.

В этой связи необходимо подчеркнуть, что 75 и 12 — знаковые числа в биографии Хамбо Ламы Итигэлова. Перерожденец Хамбо Ламы I Дамба Даржа Заяева, прожившего ровно 75 лет, Даша Доржо Итигэлов родился через 75 лет после его смерти и стал Хамбо Ламой ХII. Он также прожил 75 лет, а еще через 75 лет при Хамбо Ламе ХХIV Дамбе Аюшееве (т.е. по прошествии 12-ти Хамбо Лам) **нетленное тело** Хамбо Ламы Итигэлова было извлечено из-под земли.

Кроме того, большинство историков-монголоведов считают, что Чингисхан прожил ровно 75 лет (1152—1227). Тогда вырисовывается еще одна удивительная числовая закономерность: Хамбо Лама Итигэлов появился на свет ровно через 700 лет после рождения Тэмуджина и умер, следовательно, через те же 700 лет после смерти великого монгольского хана.

Но не только указанные выше числа символичны для биографии Итигэлова. Имя (двойное) и фамилия Хамбо Ламы ХII также имеют глубоко знаковый характер. Даша в переводе с тибетского означает счастье, благоденствие, процветание, а Доржо — алмаз, а вместе взятые, они имеют необычное значение — счастливый алмаз. Итигэлов, точнее говоря, Итигэл, Этигэл с бурятского языка переводится как вера. И действительно, Итигэлов не только при жизни, но и после нее, вернувшись в постжизненном пространстве в виде своего **нетленного тела**, олицетворяет собой великую веру, непреходящую нравственную ценность благоденствия, счастья, драгоценную вечность алмаза.

С точки зрения науки, буквально все, что связано с **телом** Пандито Хамбо Ламы ХII Д.Д. Итигэлова, поражает. Нетронутый тленом Хамбо Лама Итигэлов внешне узнаваем, у него сохранились на месте нос, уши, глаза (они закрыты), пальцы рук. У него гнутся суставы, включая самые мелкие на пальцах. Хорошо сохранились зубы, волосы, ресницы, брови.

Белковый состав тканей Хамбо Ламы соответствует белковому составу тканей, взятых от живого мужчины. Внутренние органы целы. Согласно двум актам судмедэкспертизы, никаких следов балъзамирования на **теле** не обнаружено. Состояние летаргического сна исследовавшие его ученые также исключают и свидетельствуют, что **тело** Хамбо Ламы Д.Д. Итигэлова производит впечатление тела живого человека...

Но то, что от **нетленного тела** Хамбо Ламы Итигэлова исходит какая-то положительная энергия, несомненно. По признанию главного хранителя **тела** Итигэлова ламы Иволгинского дацана, он ежедневно чувствует особую энергетику, излучаемую учителем, т.е. Итигэловым. То же самое подтверждают посетители дацана во время открытия доступа к **нетленному телу** Итигэлова (а такая возможность верующим предоставляется лишь несколько раз в году, во время крупных буддийских праздников), хотя здесь вполне можно допустить элемент самовнушения. Тем не менее в феномене **нетленного тела** есть что-то такое, что сокрыто извне, что недоступно для человеческого чувственного познания, для разумного осмысления и понимания, что составляет область трансцендентного.

В том, что от прикосновения (мысленного и телесного) к **нетленному телу** Итигэлова можно действительно получить какой-то

позитивный импульс, своеобразным образом удостоверился и автор данной статьи, которому по роду работы, т.е. как советнику Президента Республики Бурятия по религиозно-конфессиональным вопросам, несколько раз приходилось сопровождать высоких гостей республики во время их посещения Иволгинского дацана и «знакомства» с этим феноменом. Каждый раз после такого «общения» внутренне ощущалось трудно выразимое в словах духовно-ментальное очищение: заметно улучшалось настроение, повышался тонус, мысли становились светлыми, чистыми, сразу же хотелось сотворить что-то доброе, хорошее...

Большинство современных ученых, размышляя по поводу феномена Итигэлова, склонны считать, что он необъясним с точки зрения рациональной науки. Это нечто иррациональное, сверхчувственное, находящееся по ту сторону разума. И в самом деле, феномен Итигэлова пока вообще (особенно с позиции здравого смысла) не имеет объяснения: его целесообразнее причислить к тем явлениям в мире, которые недоступны естественному человеческому пониманию. Поэтому феномен Итигэлова, думается, следует интерпретировать в контексте его самореализации неким альтернативным способом, актуализируемым как раз в сфере вненаучного знания. Но это особая сфера человеческого знания — сфера, не только выходящая за границы науки, но и имеющая очень мало общего с обыденным познанием. «И тут, — по правомерному утверждению известного русского философа с ярко выраженным теософским уклоном Петра Успенского (первая половина XX столетия), — мы сталкиваемся с очень важным фактом. *Человек не знает самого себя.* Он не знает своих пределов и собственных возможностей. Он не знает даже всей глубины своего незнания» [П.Д. Успенский, 1990, с. 392].

Мысли русского философа удивительным образом перекликаются с тем, что произошло с Д.Д. Итигэловым после его земной жизни. Феномен **нетленного тела** Итигэлова позволяет иначе, без былого скепсиса и иронии, с большим пониманием посмотреть на то, что в свое время утверждал П.Д. Успенский. Он вполне оправданно говорил в одной из своих лекций: «...нам необходимо понять, что по ходу развития человек должен стать *другим существом*, и нам следует научиться и постичь, в каком смысле и в каком направлении человек должен становиться другим существом.

<...> Это может показаться странным, но мы должны осознать, что оно... *становится все более редким.* Естественно, эти утверждения рождают множество вопросов: *Что значит превращение в другое существо по ходу эволюции? Что значит другое существо? Какие внутренние качества или черты могут развиваться в человеке и как это достижимо? Почему не все люди могут развиваться и стать другими существами? Почему такая несправедливость?»* [там же, с. 390].

Отвечая на эти вопросы, П.Д. Успенский подчеркивал: «Главная идея состоит в том, что для становления *другим существом* человек должен очень желать этого на протяжении длительного времени. Преходящее или случайное желание, опирающееся на неудовлетворенность внешними условиями, не дает достаточного импульса. Эволюция человека зависит от понимания им того, что он может получить и что он должен ради этого отдать.

<...> Истина заключается в том факте, что перед обретением каких бы то ни было *новых* способностей или сил, неизвестных человеку и отсутствующих у него, он должен обрести те способности и силы, *каковыми он также не обладает...*» [там же, с. 391].

Феномен **нетленного тела** Итигэлова, если рассуждать в строгом следовании понятиям и идеям Успенского, действительно является «превращенным другим существом». Но как это интерпретировать с позиции «рацио», понять с точки зрения науки? Как адекватно осмыслить его в свете современной философии? Вопросы остаются открытыми.

Видимо, феномен Итигэлова — по-особому одухотворенная телесность. Но что значит «по-особому одухотворенное состояние» и почему данное явление способно обуславливать факт «**нетленности тела**»? Этого, увы, сегодня никто не может объяснить.

Феномен **нетленного тела** Итигэлова подобно зашифрованному символу пока не готов раскрыть людям свою уникальную тайну. Дело остается за будущим. За каким именно — далеким или близким, покажет время. И тут, по всей вероятности, никак не обойтись без объединенных и заинтересованных усилий ученых, философов и теологов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Выдающиеся деятели — выходцы из хори-бурят. Улан-Удэ, 2002.
2. Успенский П.Д. Психология возможной эволюции человека // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

К.В. Карпов*

ПРОБЛЕМА ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ И СТАТУСА
БУДУЩИХ КОНТИНГЕНТНЫХ СОБЫТИЙ
В ТЕОЛОГИИ ГРИГОРИЯ ИЗ РИМИНИ

В статье представлен способ решения проблемы предопределения одним из наиболее влиятельных авторов XIV столетия — Григорием из Римини (ок. 1300—1358). Проблема предопределения является теологической версией философской теории детерминизма и принадлежит к группе взаимосвязанных теологических проблем, среди которых можно выделить проблемы Божественного избрания (для спасения) и осуждения, Божественного предзнания и свободы воли человека. Этот комплекс проблем вызывал огромный интерес и был предметом дискуссий со времени Августина, а проблема предопределения являлась центральной в этой полемике. Григорий из Римини был, возможно, последним великим схоластическим теологом Средневековья. Он одним из первых стал использовать идеи Уильяма Оккама при чтении лекций в Парижском университете. Касательно проблемы предопределения Григорий из Римини знаменит благодаря своей теории «двойного предопределения». Он полагал, что ни спасение, ни осуждение не имеют никакой другой причины, кроме Божественной воли, таким образом, он возложил всю ответственность за осуждение на свободное осуществляемый отказ Бога даровать человеку благодать. Решение Григорием из Римини проблемы предопределения расходится с традиционным католическим учением, благодаря чему он был известен на протяжении веков.

Ключевые слова: Благодать, будущие контингентные события, предзнание, предопределение.

K.V. Karpov. The problem of predestination and status of future contingent events in the theology of Gregory of Rimini

In this article it is set forth the way of solving the problem of predestination by Gregory of Rimini (c. 1300—1358), one of the most significant authors in the fourteenth century. Predestination appears to be a theological version of philosophical theory of determinism, belonging to the group of theological problems which are closely related. These are the problems of divine election and damnation, divine foreknowledge and free will of man. This complex of problems was the subject of high interest and disputation from Augustine and the problem of predestination was the crux of this complicated controversy. Gregory of Rimini was possibly the last great scholastic theologian of the Middle

* Карпов Кирилл Витальевич — аспирант сектора философии религии ИФ РАН; тел.: 8-926-111-43-04; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

Ages. He was among the first thinkers who introduced to the University of Paris the ideas developed by William Ockham. Concerning the problem of predestination Gregory of Rimini is famous for his double predestination theory. He believed that neither salvation nor damnation has a cause beyond God's will and placed the onus of reprobation upon God's free refusal to bestow the grace upon man. The double predestination marked off him from the traditional Catholic teaching and his contemporaries, helping him to be remembered in the centuries.

Key words: Grace, future contingents, foreknowledge, predestination.

1. Проблема соотношения Божественного предопределения и свободы человеческой воли¹ относится к группе теологических и философских проблем, в число которых входят вопросы Божественного всеведения, свободы воли человека, детерминизма, статуса будущих контингентных (случайных) событий, действия Божественной благодати, меры заслуг и воздаяния в будущей жизни. Суть означенных вопросов (в том виде, в котором их рассматривали средневековые авторы) заключается в трудности примирения учения о свободе воли человека с детерминистским характером учения о Божественной благодати и предопределении. Согласно христианскому учению, человек обладает свободной волей и может достичь спасения, только совершая добрые дела, но поскольку природа человека отягчена первородным грехом, он не может спастись без помощи благодати, даруемой Богом. Основная теологическая трудность заключается в ответе на вопрос о том, является ли благодать Божественным даром или же наградой за заслуги человека в этой жизни? Если благодать — это дар Божий, то являются ли отверженными те, кого Бог не избрал для спасения? Говоря другими словами, предопределяет ли Бог только к спасению или равным образом к гибели? В отношении Божественного всеведения эта проблема связана с тем, что Бог, чтобы избрать некоторых людей для спасения, должен обладать точным и необходимым знанием о будущих случайных событиях. В этом случае неясен статус этих событий: ведь если Бог имеет относительно них точное знание, то эти события произойдут необходимо и, следовательно, они не могут считаться случайными. В свою очередь необходимый характер будущих событий влечет за собой отрицание положения о свободе человеческой воли, нивелируя ценность поступков человека в отношении его спасения. Многие из этих вопросов были со всей своей остротой подняты еще Августином (354—430 гг.) в ходе его полемики с Пелагием (ок. 360 — после 410 г.) и Юлианом Экланским

¹ Литература по проблеме, составляющей острый предмет полемики в современной англо-американской философской теологии, грандиозна [из справочных изданий см.: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, 1982, p. 358—381, 629—641; Th. Malmann. Prädestination. Historisches Wörterbuch der Philosophie, Verlag, Basel, 1989, B. 7, s. 1172—1178].

(ок. 386 — ок. 455 г.) и уточнены участниками так называемого «полупелагианского» спора [см.: *Бл. Августин*, 2008; *Р.Х. Уивер*, 2006].

2. Григорий из Римини (*Gregorius Ariminensis*, *Gregorius de Arimino*) — один из последних крупных философов Средневековья² — родился около 1300 г. в городе Римини (совр. обл. Эмилия-Романья). В юном возрасте вступил в католический Орден братьев отшельников св. Августина³. В 1323—1329 гг. Григорий из Римини обучался в Сорбонне, где получил степень бакалавра теологии. Затем преподавал в школах своего Ордена в Италии: сначала в Болонье, после 1338 г. в Падуе и Перудже. Скорее всего именно во время своей преподавательской деятельности в Италии Григорий познакомился с сочинениями Уильяма Оккама (ок. 1285—1349 гг.) и Уолтера Четтона (1280—1325 гг.). В 1341 г. Григорий возвращается в Париж, где несколько лет читает лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского, получив в 1345 г. степень магистра теологии. В 1346 г. он вновь переехал в Италию, где сначала преподавал в Падуе, а с 1351 по 1357 гг. во вновь учрежденной орденской школе в Римини. В 1357 г. Григория избирают генералом Ордена августинцев-еремитов в качестве преемника Фомы Страсбургского (ум. 1357 г.). Последние полтора года своей жизни Григорий провел в Вене, где скончался осенью 1358 г. Современники удостоили его титулами «Учителя острого ума» (*Doctor Acutus*) и «Авторитетного Учителя» (*Doctor Authenticus*).

Главным трудом Григория из Римини является комментарий к двум первым книгам «Сентенций» Петра Ломбардского (*Lectura super primum et secundum Sententiarum*), комментировавшихся большинством теологов высокого и позднего Средневековья. Тогда как комментарий к первой книге сохранился в двадцати рукописях, имеется только около двенадцати, содержащих комментарий ко второй. Этот труд Авторитетного Учителя был издан, по крайней мере, восемь раз в период с 1482 по 1522 гг. и переиздан в 1955 г. Современное критическое издание Комментария в семи томах вышло в 1978—1987 гг.⁴. Кроме этого сочинения с разной степенью

² Подробнее о жизни и общих проблемах творчества Григория из Римини см. в: *Leff G. Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*. Manchester University Press, 1961. P. 1-28.

³ Орден августинцев—еремитов (отшельников) был учрежден в 1256 г. буллой папы Александра IV *Licet Ecclesiae*. Орден объединил несколько монашеских конгрегаций, живших по уставу св. Августина. Августинцы—еремиты занимались, главным образом, пастырской и миссионерской деятельностью. В 1303 г. папа Бонифаций VIII причислил августинцев—еремитов к нищенствующим орденам. Подробнее об истории Ордена братьев отшельников св. Августина см. в: *Усков Н.Ф. Августинцы—еремиты*. Православная энциклопедия. Т. 1. Москва, 2000. С. 115—117.

⁴ *Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura super primum et secundum sententiarum* / Ed. A.D. Trapp. B., N.Y., 1978-1987. 7 т. (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen. Bd. 6-12). Все цитаты приведены по этому изданию.

достоверности Григорию из Римини приписываются несохранившиеся комментарии к Посланиям ап. Павла и трактат «О благодати» (*De gratia*), а также дошедшие до нас произведения: «О зачатии Блаженной Девы Марии» (*De conceptione Beatae Virginis Mariae*), «О четырех кардинальных добродетелях» (*De quatuor virtutibus cardinalibus*) и «Об усилении и ослаблении телесных форм» (*De intensione et remissione formarum corporalium*) — извлечения из комментария к «Сентенциям» (I, d.17).

На формирование теологической и философской мысли Григория из Римини оказали влияние идеи Оккама и его последователей, с одной стороны, и представителей парижского августинизма — Генриха Гентского (ок. 1217—1293 гг.), Матфея из Акваспарты (ок. 1237/38—1302 гг.) и других авторов, — с другой. И, хотя итальянский философ был одним из первых, кто стал активно использовать идеи Оккама при чтении лекций по «Сентенциям» Петра Ломбардского в Парижском университете, его творчеству не присущи крайности окканистской школы, положения которой он нередко критикует именно с точки зрения традиционного парижского августинизма⁵. Некоторые аспекты философии и теологии Григория из Римини (в т.ч., его доктрина о действии благодати) вошли в официальное учение Ордена августинцев-еремитов. Более того, в XVI в. позиции августинской школы были весьма сильны в некоторых университетах Европы, в частности, в университете Виттенберга, с которым был связан Мартин Лютер (1483—1546 гг.), бывший сначала монахом Ордена августинцев-еремитов. В этой связи нельзя исключать того факта, что он мог почерпнуть отдельные богословские идеи у итальянского философа, комментарий к «Сентенциям» которого издавался несколько раз на рубеже XV и XVI столетий.

3. Решение вопроса о том, являются ли люди от века спасенными или осужденными⁶, Григорий из Римини начинает с определения понятий «предопределение» и «осуждение». В своей трактовке данных терминов Авторитетный Учитель не отходит от их общепринятого употребления. Предопределение определяется им как избрание Богом к вечной жизни, осуждение — как отказ в вечной жизни⁷. Иными словами, предопределение есть призвание и даро-

⁵ Стоит все же заметить, что тот «августинизм», которого придерживался Григорий из Римини, отличен от «августинизма» указанных авторов XIII столетия.

⁶ «Вопрос первый. Является ли какой-либо человек от века предопределенным или осужденным Богом». Этот вопрос занимает разделы 40 и 41 первой книги «Комментария». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1, 157 Н.

⁷ «И говорю, что предопределение есть намерение даровать жизнь вечную, осуждение — намерение ее не даровать. Поэтому тот, кому Бог намеревался даровать вечную жизнь, называется предопределенным, а тот, кому Бог не был намерен даровать [вечную жизнь], именуется осужденным». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1, a. 1, 157 М.

вание Богом вечной жизни, а осуждение имеет противоположные результаты⁸.

Используя эти определения и основываясь на Св. Писании, Григорий из Римини формулирует несколько тезисов, выражающих его позицию по данному вопросу. Во-первых, никто не предопределяется (равно как и не осуждается) на основании правильного (или неправильного в случае осуждения) использования свободной воли или отсутствия препятствия для действия благодати, и наоборот; во-вторых, основой предопределения является Божественное милосердие⁹, то есть причина осуждения и избрания всецело лежит в пределах Божественной воли¹⁰.

Центральное место в концепции Григория занимает его толкование на фрагмент из Первого послания апостола Павла к Тимофею: «Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2:4) — ведь, с одной стороны, Бог желает спасти всех людей, с другой — реально спасутся только некоторые. Толкованию данного стиха Григорий из Римини предпосылает критический разбор наиболее распространенных его трактовок, предложенных Фомой Аквинским, Эгидием Римским (ок. 1247— 1316 гг.), Дунсом Скотом и Уильямом Оккамом.

Согласно Фоме, данное изречение можно понимать трояко: 1) как спасение тех, кто действительно спасется; 2) как спасение всего человеческого рода; 3) как спасение людей, основанное на предшествующей воле Бога¹¹. Под предшествующей (*antecedens*) волей

⁸ «Следовательно, предопределение есть само желание или намерение даровать вечную жизнь. Результатами же предопределения являются дарование вечной жизни, призвание и оправдание. Осуждение есть желание не быть милосердным или, что есть то же самое, намерение не даровать вечную жизнь. Результатами же осуждения (согласно тому, как выражается Учитель^а) являются отсутствие милосердия или недарование вечной жизни». Ibid. 157 N. ^а Имеется в виду Петр Ломбардский. *Petrus Lombardus*. I Sent., d. 40, cap. 2.1-3 et d. 41, cap. 1.2. Именно в этом значении будут употребляться эти термины далее.

⁹ «Мне же представляется, что из сказанного в Писании и святыми следуют пять выводов. Во-первых, никто не предопределен вследствие правильного (bonum) использования свободного решения, [из тех], для кого Бог предзнал такое использование, как бы ни рассматривалась “правильность”. Во-вторых, никто не предопределен вследствие того, что для его окончательного предзнания не существует препятствия для [действия] тварной и актуальной благодати. В-третьих, кого бы Бог ни предопределил, Он предопределил только на основании Своего милосердия и дара. В-четвертых, никто не осужден вследствие дурного использования свободного решения, [из тех], для кого Бог предвидел таковое использование. В-пятых, никто не осужден вследствие того, что для его окончательного предзнания существует препятствие для [действия] благодати». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1, a. 2. 158 В-С.

¹⁰ «Из предпосланного к этому разделу надлежит сказать, что мне представляется, согласно сказанному святыми, что все от века предопределено или осуждено Богом». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1, a. 1. 157 О.

¹¹ Разделение Божественной воли на предшествующую и последующую восходит к Иоанну Дамаскину, введшему эти термины в употребление в трактате «Точное изложение православной веры» (De fide orth., II 29; PG 94, 969).

Фома понимает безотносительное, первоначальное воление Бога. Последующая воля (*consequens*) есть Божественное воление, учитывающее все привходящие частные обстоятельства, и потому оно абсолютно. Поэтому согласно своей предшествующей воле Бог желает спасти данного конкретного человека, но если этот человек является убийцей, то, учитывая данное обстоятельство, Бог тем не менее желает, чтобы он был осужден¹². Поэтому предшествующее воление, то есть воление не абсолютное, а «в некотором смысле», Фома называет «пожеланием» (*velleitas*)¹³.

Согласно Дунсу Скоту и Уильяму Оккаму, Бог, желая спасти всех людей, дарует им необходимые для спасения средства: правильные законы, свободную волю, Свою помощь¹⁴.

Григорий из Римини приводит свою трактовку фрагмента о различии предшествующей и последующей воли Бога из трактата Иоанна Дамаскина. Согласно Григорию, предшествующая воля — это принятие Богом людей; причины последующей воли Бога укоренены в поступках людей, поэтому ее действие соотносится с действиями людей. Однако само предопределение от людей не зависит¹⁵.

Что касается того, что Бог дарует людям достаточно средств для спасения, то здесь итальянский теолог, следуя своему убеждению, что предопределение и отвержение зависят только от Божественной воли, выступает против расширения сферы действия человеческой воли за счет Божественной. Это положение Григорий доказывает следующим образом. Во-первых, Бог не даровал необходимые средства для спасения некрещеным или умершим в чреве младен-

¹² «Поэтому можно сказать, что справедливый судья исходно хочет, чтобы всякий человек жил, но при последующем рассмотрении он повелевает, чтобы убийца был казнен. Равным образом и Бог: исходно Он хочет, чтобы был спасен каждый человек, но впоследствии Он волит, чтобы некоторые были осуждены, сообразно осуществлению Его справедливости». *Фома Аквинский*. Сумма теологии (I, q. 19, a. 6). М., 2006. С. 270.

¹³ Там же.

¹⁴ *Duns Scotus*. *Ordinatio* I, d. 46, q. 1; *Guillelmus de Ockham*. In I Sent., d. 46, q. 1.

¹⁵ «Но это является ложным согласно изречению Дамаскина, на котором они сами^а основываются. [Он] говорит, что “предшествующая воля есть принятие, существующее от Самого [Бога], последующая же воля имеет свою причину в нас”, и посредством этой воли “желает Бог грешников наказать”^б, так что, сообразно этому, последующая воля имеет свою причину в нас. То есть вследствие чего-либо в нас [Бог] желает нам что-либо. Как вследствие прегрешений (или поскольку мы грешим) [Он] желает нашего наказания (или наказать нас). Но, как доказано выше, и эти отвечающие утверждают в другом месте, что Бог кого-либо предопределяет, не основываясь на какой-либо причине в нас. Следовательно, они понимают последующую волю Бога (или что Бог нечто желает последующим волением) не в отношении изречения Дамаскина». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 46-47, q. 1, 180 N. ^а Имеются в виду Фома Аквинский и Эгидий Римский. ^б *Иоанн Дамаскин*. Там же.

цам¹⁶. Во-вторых, Бог дарует веру не всем людям, а без веры не может быть спасения¹⁷. В-третьих, если справедливо, что Бог посредством предшествующей воли желает, чтобы спаслись все, то верно, что Он желает, чтобы все люди грешили, поскольку все люди обладают врожденной способностью к греху¹⁸. И это подтверждается тем, что все люди несут последствия первородного греха. В-четвертых, из принятия предложенной Фомой интерпретации последующей воли Бога следует, что основой Божественного предопределения являются людские заслуги, что является пелагианской ересью¹⁹.

Собственное толкование Григорием этого отрывка отлично от того, что предлагали его оппоненты. Авторитетный Учитель полагал, что «все» в рассматриваемой фразе имеет не количественное значение, но является характеристикой всех родов людей²⁰. И поскольку предопределение и осуждение не зависит от людей, по-

¹⁶ «Но не этим способом ответа выявляется истина. Во-первых, потому что в том, что говорится о предшествующей воле, содержится ложь, а именно, что Бог предшествующей волей дает всем достаточно [средств] для спасения. Известно же, что детям до крещения или во чреве матерей, или только родившимся [Он] не дарует предшествующей волей таких достаточных [средств], которые могли бы привести к спасению». *Gregorius Ariminensis*. Ibid. 180 P. За этот пример Григорий из Римини получил титул «Палача младенцев» (*Tortor infantium*).

¹⁷ «Кроме того, известно, что без веры невозможно быть кому-нибудь спасенным упорядоченным Божественным могуществом. Однако известно, что Бог не всем дарует веру, поэтому, как говорит Августин в [трактате] «О предопределении святых», «совершенно не следует сомневаться тому, кто не желает противиться яснейшим словам Св. Писания, что некоторым [дар веры] дается, а некоторым не дается»^a. Следовательно, не всем дарует Бог предшествующей волей достаточно [средств] для последующего спасения». Ibid. ^a *Бл. Августина*. «О предопределении святых», *De praedestinatione sanctorum*. 8, 16. (PL 44, 972).

¹⁸ «Кроме того, если потому говорится, что Бог изначально желал спасти всех, что Он хотел или даровал предшествующей волей всем спасение, то тем более надлежит сказать, что [Он] изначально желает, чтобы все грешили или пребывали в грехе». *Gregorius Ariminensis*. Ibid.

¹⁹ «Во-вторых, согласно Дамаскину^a, Бог волит то, что нам желает последующим волением, основываясь на наших поступках (*ex causa nostra*). Из этого следовало бы, что, принося человеку любое благо заслуги или вознаграждения, Бог даровал или желал бы их вследствие самих заслуг, что, несомненно, является ересью, ибо тогда не было бы никакой благодати». Ibid. 181 A. ^a *Иоанн Дамаскин*. Там же.

²⁰ «Высказанное суждение можно понять в смысле распространенности [воли Бога] на роды индивидов, но не на индивидов всех этих родов. То есть смысл [фразы] «Желает...» и т.д. таков, что Бог хочет, чтобы были спасены люди всех типов: знатные и незнатные, бедные и богатые, мужчины и женщины, то есть в отношении различий индивидов». *Gregorius Ariminensis*. Ibid. 181 B. В этой части рассуждения Григорий из Римини близок к одной из интерпретаций данного фрагмента из Св. Писания, встречающейся у Фомы Аквинского: «Во-вторых, это можно понять в смысле распространенности [воли Бога] на роды индивидов, но не на индивиды этих родов, т.е. Бог хочет, чтобы были спасены люди всех типов: мужчины и женщины, иудеи и язычники, ничтожные и великие, но не каждый из тех, кто относится к этим типам». *Фома Аквинский*. Сумма теологии (I, q. 19, a. 6). М., 2006. С. 269.

стольку можно заключить, что Бог желал спасти только избранных, но не всех людей, то есть Бог далек от спасения всего человечества. Он осознанно спасает одного и осуждает другого, не являясь при этом личным спасителем (*acceptator personarum*) для грешников²¹. При этом осуждение не является наказанием за грех, так как спасение зависит только от Божественной воли, но, наоборот, сами совершаемые грехи являются следствием отвержения человека Богом. Таким образом, без предваряющего действия благодати человек не может совершать богоугодные поступки, поскольку для совершения морально благих поступков одной свободы воли недостаточно²², и, следовательно, без помощи Божественной благодати человек не может быть спасен.

К этому стоит добавить, что Божественное избрание осуществляется свободно, и, следовательно, предопределенный к спасению мог быть равным образом осужден²³. Поэтому, хотя Бог не может изменить однажды принятого решения, Он может изначально пожелать иначе, а потому само число тех, кому даровано спасение, могло быть иным.

К этому стоит добавить, что, несмотря на то, что центральным моментом в учении Авторитетного Учителя стало ничем не ограниченное действие Божественной воли, он не отказывается от понятия свободной человеческой воли. Григорий из Римини указывает три основных условия, при соблюдении которых действие человека может быть названо свободным: 1) воля должна быть непосредственной причиной своих действий, 2) воля должна действовать на основании имеющегося знания, 3) знание не должно детерминировать волю к действию. Тем не менее итальянский философ подчеркивает, что для совершения благих поступков свободной воле необходима помощь Божественной благодати, приравняемой к Божественному принятию и даруемой свободным решением Бога.

4. Проблема статуса будущих контингентных событий в сфере теологии заключается в попытке примирения доктрин о Божественном всеведении и свободном характере человеческих действий. В своем философском измерении она связана с проблемой детерминизма и вопросом об истинностном значении высказываний о будущем. Григорий из Римини сводит данную проблематику

²¹ «На возражение, следовательно, говорю, что консеквент истинен, а именно, что Бог не желает, чтобы все люди спаслись». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1, a. 2, 160 M.

²² «Свободной воли достаточно для совершения дурных [поступков], но недостаточно для совершения благих». *Gregorius Ariminensis*. II, d. 29, q. 1, a. 1, 103 P.

²³ «Но истинно разумеется в разделительном смысле, то есть истинно, что кто-нибудь, кто был предопределен, может быть осужден». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1, a. 3, 160 N.

к трем основным вопросам: 1) каков источник Божественного знания о будущем? 2) каковы сущность контингентного и статус высказываний о будущих случайных событиях? 3) каков способ познания Богом того, что есть будущее и контингентное?

Ответ Авторитетного Учителя на *первый вопрос* больше является снятием проблемы, нежели позитивным ее решением. Знание Бога является совечным Ему, всегда открытым для Него и настолько определенным и очевидным, насколько определено и очевидно для нас знание какого-либо наличного перед нами предмета. И хотя Бог не знает будущего как уже свершившегося, оно предстает перед Ним как уже существующее. И это тем более очевидно, что для Бога прошлое, настоящее, будущее едины и постигаемы в неделимом, вечном акте познания²⁴. Следовательно, поскольку Бог знает все вещи безотносительно их временного измерения, постольку очевидно, что говорить о будущем как таковом в отношении Бога не корректно.

Определив, что для Божественного познания не применим критерий темпоральности, Григорий из Римини переходит к ответу на *второй вопрос*. Отправной точкой для итальянского философа в его рассуждениях служит данное Аристотелем определение контингентного как не необходимого²⁵. Григорий из Римини выделяет три возможных интерпретации этого определения: существующее сейчас может вовсе не быть в будущем, может не быть в определенный момент будущего, могло бы не быть в настоящем²⁶. Для итальянского теолога наиболее проблематичным представляется именно последний случай²⁷. Действительно, тогда как в первых двух смыслах речь о контингентном ведется в отношении будущего, в последнем — контингентное трактуется в отношении настоящего. Иначе говоря, следует ли существующее рассматривать как случайное?

²⁴ «И таким же образом будущее представляется настоящим: не так, что действительно сосуществует Богу в своем реальном бытии, поскольку тогда оно не было бы будущим, но так, что актуально интуитивно познается так же ясно, как если бы актуально существовало». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 38, q. 2, a. 2, 152 О-Р.

²⁵ «И говорю, согласно изречению Философа в “Первой Аналитике”^а, что контингентное определяется высказыванием “возможное, не необходимое”. *Gregorius Ariminensis*. I, d. 38, q. 1, a. 3, 149 М. ^а *Аристотель*. Первая Аналитика. 32а 18-21.

²⁶ «То, что А могло бы сейчас не существовать, можно понимать тремя способами. Во-первых, так, что теперь А может в будущем не быть, так что возможно, чтобы после настоящего момента, то есть после установленного момента Б, было истинным [высказывание] “А не существует”. Во-вторых, так, что теперь А может не быть в определенный момент будущего, которым является Б, так что возможно, чтобы было после Б истинным [высказывание] “А не существует в [момент] Б”. В третьих, так, что теперь А может не существовать сейчас, так что возможно, чтобы сейчас было истинным высказывание “А не существует или А не существует в [момент] Б”». Ibid. 149 N.

²⁷ «В понимании третьего подвопроса этого раздела имеются некоторые затруднения, и относительно его имеются противоположные мнения». Ibid. 150 А.

Авторитетный Учитель утвердительно отвечает на этот вопрос²⁸, основываясь на контингентном характере действия свободных причин (Божественной и свободной воли)²⁹. Григорий из Римини рассматривает четыре возражения против своей позиции. Первые два восходят к Оккаму и сводятся к тому, что контингентное относится только к будущему и что даже для Бога невозможно сделать бывшее небывшим³⁰. В третьем возражении говорится о том, что если предположить существующим то, что в определенный момент имеет место некий акт и возможность того, чтобы в этот самый момент его не было, то из этого следует, что в один и тот же момент этот акт существует и не существует, что невозможно³¹. Четвертое возражение основано на утверждении Аристотеля, что «сущее, когда оно есть, необходимо есть»³².

Для ответа на возражения, восходящие к Оккаму, Григорий из Римини определяет, как можно понимать то, что нечто в один и тот же момент может существовать и не существовать. Эту дихотомию нельзя полагать в собирательном смысле (*in sensu composito*), поскольку высказывания, что нечто существует в определенный момент и что нечто не существует в определенный момент, выраженные об одном и том же в один и то же момент времени, являются противоречивыми. Но она может быть истинной в разделительном смысле (*in sensu diviso*), трактуемом абсолютно и безусловно: то, что существует, равным образом может не существовать³³. Такой ход мысли позволяет итальянскому мыслителю подтвердить тот факт, что акт воления также является контингентным: например, то, что воля возжелала нечто в определенный момент времени, могло не иметь места в это самое мгновение.

Ответ Григория на третье возражение базируется на предположении, что акт воления может быть не осуществлен в определен-

²⁸ «Мне кажется истинным то [утверждение], согласно которому нечто, существующее сейчас, может сейчас не существовать, так что высказывание, говорящее, что этого не существует, было бы в настоящий момент истинным». Ibid.

²⁹ «В доказательство этого утверждения я предполагаю, вместе с другими, что есть свободная причина и что она отлична от естественной причины в том, что, когда есть все предпосылки для действия, она может действовать и не действовать. Но естественная причина не может не действовать, то есть действует необходимо, что очевидно из девятой книги «Метафизики»^а. И Учителя поддерживают это предположение во всех смыслах». Ibid. ^а *Аристотель*. Метафизика. 1047b35-1048a10.

³⁰ *Guillelmus de Ockham*. In I Sent., d. 38, q. 1; cf. Tractatus de predestinatione et de praesentia divina q. 3.

³¹ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 38, q. 1, a. 3, 150 E.

³² *Аристотель*. Об истолковании. 19а 23-24.

³³ «Другим способом абсолютно и безусловно возможно для этой вещи не существовать в данный момент и не быть вызванной к существованию своею причиной, а для высказывания, утверждающего, что она не существует, быть истинным в данный момент времени. И эта интерпретация истинная и не содержит ничего неподобающего». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 38, q. 1, a. 3, 150 H.

ный момент времени, так как возможно, чтобы причина этого акта не действовала в то самое мгновение. При таком ходе рассуждения противоположность этого акта воления и не существует, и не может быть предположена. И, следовательно, нет и противоречия³⁴.

Что касается возражения, основанного на утверждении Аристотеля, что нечто, когда оно существует, существует с необходимостью, то Григорий соглашается с этим утверждением в том случае, если под «когда» понимается условие или факт, но не так, будто существование необходимо само по себе³⁵.

Таким образом, для Григория из Римини контингентное — это возможность, лишенная всякой темпоральности, в равной степени применимая как к будущему, так и к настоящему и прошлому, приносящая всему существующему, кроме Бога.

Следующий вопрос, который ставит Григорий из Римини, касается истинностного значения высказываний о будущих случайных событиях: являются ли они истинными, ложными или имеющими нейтральное значение, как предполагалось последователями У. Оккама. Они, представители *via moderna*, полагали, что закон непротироречия применим только к высказываниям о прошлом или настоящем, так как для того чтобы высказывание было истинным или ложным, оно должно иметь (в случае истинности) или не иметь (в случае ложности) соответствие в реальности. Но поскольку будущего по определению еще не существует, постольку истинность высказывания о нем невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть, то есть оно является не истинным и не ложным, а нейтральным. Поэтому к подобному роду высказываниям не применим закон непротироречия³⁶. В качестве одного из выводов, вытекающих из этой позиции, Авторитетный Учитель приводит мнение Петра Ауреоли (ок. 1280 — 1322 гг.), который полагал, что Бог может не знать будущего, поскольку в противном случае принцип контингентности будущих событий будет нарушен³⁷. И именно против этой теологической составляющей данной теории направлена критика Григория из Римини.

Григорий из Римини полагал, что высказывания о будущем являются либо истинными, либо ложными, не допуская, что они могут иметь третье истинностное значение. Авторитетный Учитель приводит несколько доказательств; все они основываются на аристотелевской теории истинности. В первом доказательстве речь идет о том, что высказывание о будущем истинно в том случае, если событие, о котором оно говорит, будет иметь место, в противном

случае — оно ложно³⁸. Следовательно, высказывание о будущем является только истинным или ложным и не может иметь нейтрального истинностного значения.

Во втором доказательстве Григорий утверждает, что для того, чтобы считать высказывания о будущих случайных событиях либо истинными, либо ложными, применяется закон исключенного третьего³⁹. Таким образом, высказывания о будущем в любом случае являются истинными или ложными. Однако является ли конкретное высказывание истинным или ложным, можно установить только в будущем.

Третье доказательство Авторитетного Учителя основывается на законе непротироречия: контрадикторные высказывания не могут быть одновременно истинными⁴⁰.

В своем четвертом доказательстве Григорий из Римини показывает, что из допущения нейтрально-истинностного значения для высказываний о будущих случайных событиях следуют выводы, опровергающие основы аристотелевской логики. Во-первых, частноутвердительное высказывание будет истинным, несмотря на то, что посылки, составляющие его, будут ложными. Во-вторых, общеутвердительное высказывание будет ложным, хотя все посылки, составляющие его, будут истинными. В-третьих, нарушается закон непротироречия, так как истинными в одно и то же время будут как утверждение тезиса, так и его отрицание⁴¹.

³⁸ «Во-первых, это решение доказываю из тех же начал, которых придерживался Философ, доказывая противоположное решение, а именно, что за истинностью высказывания следует бытие вещи, и наоборот. А небытие вещи сопровождается ложностью высказывания, и наоборот. В самом деле, согласно Философу, все это справедливо для любого предмета и высказываний любого времени, что очевидно из вышесказанного». Ibid. 148 D.

³⁹ «Следовательно, если возможно для какого-нибудь высказывания быть ни истинным, ни ложным, то пусть, например, таким будет высказывание «А»^a, тогда доказываю следующим образом. «А» не является ни истинным, ни ложным, следовательно, Антихрист придет и Антихрист не придет. Это очевидно потому, что если нет следования, то остается противоположность, а именно: либо Антихрист придет, либо Антихрист не придет. Если Антихрист придет, то «А» выражает то, что будет, и, следовательно, является истинным, что противоречит антецеденту. Если Антихрист не придет, то, следовательно, само высказывание является ложным, так как выражает то, что в действительности не произойдет, что также противоречит антецеденту. И, следовательно, имеет место первый консеквент, а именно, что Антихрист придет и Антихрист не придет, из которого также следует, что Антихрист придет и не придет, то есть имеется промежуточное в противоречии». Ibid. 148 G. ^a Выше Григорий из Римини указал, что высказывание «А» есть утверждение «Антихрист придет». Ibid. 148 F.

⁴⁰ «Доказываю заключение следующим образом. «А» не является ни истинным, ни ложным. Следовательно, Антихрист придет и Антихрист не придет. Следовательно, если антецедент является истинным, то консеквент содержит два противоречивых высказывания. [то есть] два противоречивых высказывания будут истинными в одно и то же время». Ibid. 148 L.

⁴¹ Ibid. 148 L-P.

³⁴ Ibid. 150 K.

³⁵ Ibid. 150 L-M.

³⁶ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 38, q. 1, a. 1, 147 F-P.

³⁷ Ibid. 148 A-C.

Также Григорий из Римини приводит два теологических доказательства своей позиции, направленных против учения Петра Ауреоли. Во-первых, мнение Петра Ауреоли ошибочно потому, что его следствием является ложность содержащихся в Писании пророчеств⁴². Во-вторых, из этого следует еретический вывод о том, что Бог не знает, какая из возможностей будет реализована⁴³.

После доказательства своего тезиса о том, что высказывание о будущем необходимо истинно или ложно, Григорий из Римини приводит ряд следствий, вытекающих из этого тезиса и расширяющих его позицию. Авторитетный Учитель полагал, что высказывания о будущих случайных событиях если истинны, то истинны всегда⁴⁴, и наоборот, если высказывание о будущем ложно, то ложно всегда⁴⁵. Однако эти высказывания истинны не необходимо⁴⁶ и сами являются не необходимыми⁴⁷, поскольку относятся к тому, что равным образом может и не может случиться. Наконец, утвердительные высказывания о будущих событиях, употребленные относительно определенного момента в будущем, могут быть последовательно истинными и затем ложными, негативные высказывания — сначала ложными, а затем истинными⁴⁸. Например, высказывание «Антихрист придет в определенный момент» безусловно истинно до тех пор, пока этот определенный момент не наступит. Но если этот момент пройдет и факт пришествия Антихриста в этот момент не подтвердится, то высказывание будет ложным, поскольку тот момент времени, о котором шла речь, уже прошел

⁴² Ibid. 148 Q.

⁴³ Ibid. 149 A.

⁴⁴ «Второе утверждение. Каждое такое истинное высказывание о том, что действительно будет, когда бы ни было, если существует, является истинным. И если всегда существовало, всегда было истинным». Ibid.

⁴⁵ «Пятое утверждение. Любое такое частное высказывание может никогда не быть истинным. Доказательство. Так как все, что посредством такого рода высказывания выражается как то, что будет иметь место в будущем, может в будущем не быть. И все, что выражается как то, что не будет иметь место в будущем, может произойти в будущем. Следовательно, любое такое высказывание может никогда не быть истинным». Ibid. 149 E.

⁴⁶ «Третье утверждение. Ни одно единичное действительное высказывание о будущем, будь оно утвердительное или отрицательное, которое трактует о будущем, контингентном для обеих возможностей, не является истинным необходимо и неотвратимо». Ibid. 149 B.

⁴⁷ «Четвертое утверждение. Ни одно частное или универсальное фактуальное высказывание, утверждающее, что произойдет нечто, относящееся к будущему контингентному, не является необходимым». Ibid. 149 C.

⁴⁸ «Шестое утверждение. Любое такое высказывание о будущем, трактующее относительно определенного времени или момента в будущем, может быть последовательно истинным и ложным. Так, что утверждающее [высказывание] может стать ложным после того, как было истинным, но не истинным после того, как было ложным. Отрицающее [высказывание], наоборот, может быть истинным после того, как было ложным, но не ложным после того, как было истинным». Ibid. 149 F.

и больше никогда не повторится. Однако перемена истинностного значения подобных высказываний не может произойти до того, как наступит тот определенный временной отрезок, о котором они говорят⁴⁹. И хотя истинность высказываний изменчива в зависимости от того, подтвердится ли оно или нет соответствующим фактом, истина и ложь сами по себе остаются неизменными⁵⁰.

Основой ответа Григория из Римини на *третий вопрос* (о способе познания Богом будущих контингентных событий) является то, что, с одной стороны, Богу присущ атрибут всеведения, с другой, — хотя само контингентное является неопределенным, высказывания о нем либо истинны, либо ложны. Согласование и развитие этих первоначальных посылок и является ответом Авторитетного Учителя на поставленный вопрос.

Григорий из Римини начинает с утверждения, что Бог обладает знанием как о чувственно воспринимаемых вещах, так и о высказываниях и суждениях, относящихся к этим вещам⁵¹. Таким образом, Бог предзнает абсолютно все и его предзнание истинно, безошибочно⁵². Несмотря на безошибочность Божественного знания, будущее остается контингентным, поскольку непогрешимость Божественного знания означает, что Бог предзнает будущее как контингентное, а не как необходимое⁵³. Это можно понимать следующим образом: Бог, предвидя, что некто может совершить что-либо в будущем, не принуждает субъекта этого действия к его осуществлению.

Поскольку для Бога любое время (прошлое, настоящее, будущее) представлено одним неделимым на отрезки моментом, как настоящее для человека⁵⁴, постольку Бог не организует будущее согласно Своей воле, но созерцает все время как единый про-

⁴⁹ «Седьмое утверждение. Никакое такое высказывание, будь оно утверждающим или отрицающим, не может быть последовательно истинным и ложным или ложным и истинным до того самого момента, о котором оно высказывало, что что-то произойдет или не произойдет». Ibid. 149 I.

⁵⁰ «Так говорю, что никакое [высказывание] не является изменчиво истинным или ложным. Но всякое истинное — истинно неизменно, и всякое ложное — ложно неизменно». Ibid. 149 J.

⁵¹ «Предпослав данное разделение, делаю два заключения к этой части. Во-первых, Бог предзнает все будущие вещи. Во-вторых, Бог предзнает все будущие высказывания». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 38, q. 2, a. 1. 151 M-N.

⁵² «В-четвертых, невозможно, чтобы Божественное решение было ложным; и, в общем, невозможно, чтобы [Божественное] предзнание было ложным. И это также истинно и всеобщее признано. В-пятых, это то, что было доказано ранее, а именно, что Бог предзнает все будущее». *Gregorius Ariminensis*. I, d. 38, q. 2, a. 3. 153 B.

⁵³ «Невозможно, чтобы Божественное решение было ошибочным, следовательно, ни одно высказывание о будущем Бог не предзнает с необходимостью и полагает ему иметь место в будущем». Ibid. 153 C.

⁵⁴ «Однако в Боге совершенное познание будущего есть не будущее, но настоящее, как познание прошлого не предшествует, но является настоящим». Ibid. 155 D.

цесс⁵⁵. В свою очередь из этого следует, что Божественная воля никак не может быть причиной будущих событий.

Таким образом, позиция Григория из Римини в целом является антидетерминистской. Понятие контингентного он применяет ко всему за исключением Бога, в отношении Которого будущее не отличается от настоящего и прошлого, а потому весь временной процесс познается Им в единстве. Сохраняя основные положения аристотелевской логики, Григорий из Римини разработал интересное решение проблемы об истинностном значении высказываний о будущих случайных событиях.

5. Таким образом, оставаясь антидетерминистом в отношении свободы человеческой воли и статуса будущих контингентных событий, Григорий из Римини был жестким детерминистом в вопросах Божественного предопределения и необходимости Божественной благодати для спасения. Надо отметить, что подобное противоречие было свойственно большинству средневековых теологов и Авторитетный Учитель в данном случае не стал исключением из общего случая. Представляется, что одной из причин этого противоречия является сам характер данной проблематики, изначально включающей несовместимые положения, которые было необходимо истолковать и согласовать мыслителям Средних веков. При этом не стоит забывать, что пути решения этих проблем для теологов Средневековья достаточно жестко ограничивались положениями христианской догматики. С этой точки зрения вклад Григория из Римини в историю развития данной проблематики ценен тем, что ему удалось найти способ решения как традиционных, так и новых теологических и философских проблем в рамках традиции, используя при этом современные ему методы. Несмотря на некоторые неортодоксальные выводы, к которым пришел Григорий из Римини, он оставался одним из наиболее почитаемых учителей в период позднего Средневековья, став идейным основателем новой августинианской школы⁵⁶.

ЛИТЕРАТУРА

Аристотель. Об истолковании. Т. 2. М., 1978.

Аристотель. Первая Аналитика. Т. 2. М., 1978.

⁵⁵ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 38, q. 2, a. 2. 152 O. Особенно подчеркивая это положение, Григорий приводит цитаты из Августина («О Троице», *De Trinitate* 15, 7; PL 42, 1066) и Боэция («Утешение философией», *De consolatione* 5, 6; PL 63, 860).

⁵⁶ Подробнее о школе Григория из Римини в рамках августинианской традиции см.: *McGrath A.E.* *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Blackwell Publishing, 2004. P. 82—103; *Obermann H.A.* *The Dawn of the Reformation*. Edinburgh, 1992. P. 65—80.

Бл. Августин. О предопределении святых // Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008.

Иоанн Дамаскин. «Точное изложение православной веры». *De fide orth.*, II 29; PG 94, 969.

Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческое действие: Исследование полупелагианских споров. М., 2006.

Усков Н.Ф. Августинцы — еретики. Православная энциклопедия. Т. 1. Москва, 2000. С. 115—117.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1. М., 2006.

Duns Scotus. *Ordinatio* I, d. 46, q. 1.

Gregorius Ariminensis, OESA. *Lectura super primum et secundum sententiarum* / Ed. A.D. Trapp. B., N.Y., 1978—1987. 7 t. (*Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen*. Bd. 6—12).

Guillelmus de Ockham. In I Sent., d. 38, q. 1; In I Sent., 46, q. 1.

Guillelmus de Ockham. *Tractatus de praedestinatione et de praesentia divina* q. 3.

Leff G. *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*. Manchester University Press, 1961.

Mahlmann Th. *Prädestination*. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. B.7. Hg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Schwabe Verlag, Basel. 1989. 1172—1178.

McGrath A.E. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Blackwell Publishing, 2004.

Obermann H.A. *The Dawn of the Reformation*. Edinburgh, 1992.

Petrus Lombardus. I Sent., d. 40, cap. 2.1-3; I Sent., d. 41, cap. 1.2.

The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Cambridge University Press, 1982.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

А.В. Назарчук*

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ДИАЛОГА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КОММУНИКАТИВНОГО ПОДХОДА

В статье анализируется эволюция понимания природы диалога в философской мысли. В ней рассматриваются воззрения приверженцев идеи диалога от Платона и до классиков философии XX в. (М. Бубер, М. Бахтин, Э. Левинас и др.). Опираясь на теории классиков, автор трактует диалог как ключевую бинарную структуру современной философской теории коммуникации. Такая концепция диалога как сообщения проливает новый свет на традиционные интерпретации философского диалогизма.

Ключевые слова: диалог, диалогизм, философия коммуникации, сообщение, другой.

A. V. Nazarchuk. Philosophical understanding of a dialog through in the light of communicative approach

The article analyzes the understanding of the nature of a dialog in philosophy. It considers the idea of a dialog in philosophical thinking from Plato to the authors of XX century (M. Buber, M. Bakhtin, E. Levinas and others). The author uses classical theories to elaborate the approach to dialog as a key binary structure of modern philosophical theory of communication. Such concept considering a dialog as a message throws new light on the traditional philosophical interpretations of philosophical dialogism.

Key words: dialog, dialogism, philosophy of communication, message, another.

Изучая подходы, с помощью которых философия XX в. пыталась подступиться к проблеме коммуникации, нельзя не обойти вниманием «философию диалога», которой удалось превратиться в яркое и влиятельное философское течение. Его представителями являются как философы первого ранга — М. Бубер, Э. Левинас, М. Бахтин, так и целый ряд известных исследователей — Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, О. Розеншток-Хюсси, М. Библер и др.

Диалог послужил в истории мысли первой и основной формой философского приближения к проблеме коммуникации, хотя внимание к нему изначально было обусловлено более широкими и глубокими философскими мотивами. Поэтому рецепция установок философии диалога первыми исследователями коммуникативных

* Назарчук Александр Викторович — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии философского ф-та МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: (985) 765-3231; e-mail: nav@ssstr.ru

процессов была органична и естественна. Концепт коммуникации, развивавшийся в рамках лингвистического и системно-кибернетического подходов, изначально исходил из философской парадигмы диалогизма: модель передатчика/приемника схематизировала ситуацию диалога, в то время как многие иные парадигмы истолкования коммуникации — герменевтика, философия языка, психология сознания — вообще не выделяли передачу сообщения в качестве существенного момента коммуникации. Если проблематика intersubjectivity и Alter Ego, над которой билась феноменология, касалась сугубо гносеологических тупиков философии сознания, то философия диалога в XX в. претендовала на то, чтобы нащупать путь преодоления субъективизма философии сознания и формулировала свои задачи в коммуникативном ключе. В то же время, различные пути философского развития идеи коммуникации обусловили возникновение огромной пропасти между подходами к ней в традиции диалогизма и в коммуникативной теории. Философия диалога питалась соками живой философской традиции, черпая свои идеи в экзистенциализме, онтологии, герменевтике, а также в религиозном опыте. Теория коммуникации была ответом на вопросы, поставленные современностью, она пыталась дать ключи к пониманию феномена информационного общества. Философия диалога занимает видное место в современном философском дискурсе, и ее достижения служат обогащению и расширению наших представлений о природе коммуникации.

В диалоге присутствует понятие двунаправленности, взаимности коммуникации: наличие ответа и ответственности. В отличие от направленной линейной классической коммуникативной схемы в нем предполагается равенство сторон, способность уступить часть своей свободы и самостоятельности другому, готовность отдать ему часть своей полноты и самодостаточности. Идея диалога не помогает аналитически упростить ситуацию взаимного общения, а напротив, нагружает коммуникативную ситуацию массой смыслов и коннотаций — онтологических, персоналистических, экзистенциальных, этических. По сути все межличностные (лично значимые) отношения укоренены в диалоге. Возможно, это послужило причиной того, что тема диалога в философском дискурсе XX в. не только способствовала развитию философии коммуникации, но в ряде случаев образовала альтернативные ей концепции и течения мысли.

Диалогические истоки философии

Истоки возникновения философского понимания диалога уходят к самым истокам происхождения философской мысли. Фило-

софский дискурс возникает в живой коммуникации. И на том этапе, пока философия не превратилась в феномен сугубо письменной культуры, коммуникативная природа философии ясно осознавалась мыслителями. Первые обмены философских мыслей были диалогами, и это немедленно стало темой рефлексии для их участников.

По свидетельству Аристотеля, первым диалог в качестве философского жанра использовал Алексамен Стирийский. Философский диалог делал свои первые шаги вместе с эристикой. Он отражал естественную форму аргументации, в которой каждому тезису следовало сомнение окружающих, и это сомнение преодолевалось в аргументативной беседе спорящих. Эристический диалог был введен в практику софистами, но подлинно философский характер он получил благодаря Сократу.

Симптоматично, что фигура Сократа, первая фигура живой философии — философии как образа жизни и сути жизненной судьбы, непосредственно связана с историей диалога [Ф.Х. Кессиди, 1976, с. 58]. Философия с самого начала обрела в диалоге одну из наиболее адекватных форм своего выражения. Вовлекая в диалог, Сократ открывал собеседникам новое измерение мира и самого себя. Свой метод он называл *майевтикой*, искусством повивальной бабки: благодаря ему рождалась мудрость, которой человек не владел, но искони носил в себе. Сократ зримо давал собеседникам ощутить, как в коммуникации рождалась истина.

В диалоге Сократ умел раскрывать не просто истину, но самое существенное в человеке: «Когда Сократ беседует с Алкивиадом, он обращается со своими речами не к лицу Алкивиада, как можно было бы подумать, но к *самому* Алкивиаду, то есть к его душе» (Алк. 1, 130e). В диалоге, по Сократу, открывается не только чужая, но и собственная душа: «Если глаз желает увидеть себя, он должен смотреть в другой глаз... И душа, если она хочет познать самого себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души — мудрость» (Алк. 1, 133c).

Таким образом, ключевые темы философского интереса Сократа — познание самого себя, чужой души, божества, добродетели — заложены в диалоге как в некоей исследовательской программе и раскрываются посредством диалога. Но диалог — не только метод их познания, но и путь их воплощения: в нем человек становится самим собой, осуществляет лучшее, что заложено в его душе, — добродетель. Сократовский диалог — путь для двоих людей стать лучше, возможность вступить во взаимное нравственное отношение. Именно в нем реализуются отношения учителя — ученика, ведь ничему иному, кроме добродетели, Сократ не учил и никаких других вопросов, кроме нравственных, не ставил. Нравственная задача становится сутью искусства диалога — *диалектики*, которым

должен обладать настоящий учитель: «Взяв подходящую душу, такой человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи, способные помочь и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя счастливым настолько, насколько может быть человек» (Федр, 277a).

Заговаривая о диалектике, вопрос перемещается к следующему этапу развития философского диалога — к его кульминации, к которой привел диалог подлинный преемник Сократа, Платон. Если у Сократа диалог оставался преимущественно способом ведения дискурса, философского общения с живыми людьми, то Платон не только довел форму диалога до литературного совершенства, но и обратился к истокам диалога, основал на нем философскую диалектику — метод и важнейшую часть своего философского учения.

Литературная форма диалога у Платона была итогом творческого компромисса между достоинствами диалогической формы живой речи и широкими перспективами монологической формы письменной речи. Платон первым обозначил преимущества речевого стиля перед письменным, под которыми позже подписывались все культуры вплоть до М. Маклюэна. Произведения письменной философии, говорит Платон в диалоге «Федр», «стоят как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат». Они беззащитны перед произволом интерпретатора. Они учат думать «извне», по посторонним знакам, а не изнутри, само собою». Они делают людей «много знающими, но понаслышке», не мудрыми, но «мнимомудрыми». Очевидно, что критика ведется с позиций диалогической мысли, произведения которой «по мере обретения знаний пишутся в душе обучающегося; они способны себя защитить и при этом умеют говорить с кем следует, умеют и помолчать» (Федр, 275—276). В то же время философ прекрасно понимал возможности, которые дает письменность: свободу мысли от границ контекста. Платон нашел компромиссный выход: письменной он сделал диалогическую речь. И хотя она утратила свое бытие непосредственного общения, она не потеряла внутреннюю динамику и жизнь. Особенно полно проявляется потенциал диалогичности в ранних диалогах, на которых ощутимы следы живого воздействия сократовского стиля.

Ранние диалоги невелики по объему, но очень живы и динамичны по композиции. Мысли, играя и блистая, рассыпаются по ходу диалога без потребности планомерной закругленности и законченности. Каждая реплика обещает несколько продуктивных направлений развития мысли, но, встречая на пути ответную реплику-аргумент, легко забывает о первоначальных намерениях и следует по вновь открывающемуся пути. Поэтому меньшие по объему сократические диалоги содержат очень большой мысли-

тельный потенциал, большую энергию и накал мысли. Оппонент в них не причесанный ученик поздних диалогов, а самостоятельно мыслящий оппонент, часто — опытный софист. Нить беседы переходит то в руки Сократа, то в руки оппонента. Аргументу противостоит контраргумент, и даже если линия Сократа постепенно одерживает верх, в минуты победы платоновский Сократ сам способен брать голос оппонента и уличать самого же себя в противоречии, являющемся уже окончательным и тупиковым. Итог такой игры, мысленного сражения-драмы, завершающегося поражением всех его участников, — некий интеллектуальный катарсис, заряжающий вопреки нулевому содержательному результату огромной энергией интеллектуального и нравственного содержания.

И все-таки важно заметить, что философский диалог Платона никогда не становится диалогом двух самостоятельных философов (в отличие от философских диалогов Нового времени). В поздних диалогах Платона ответные реплики оппонента вообще превращаются в поддакивания, однако им принадлежит важное значение служить точками, цезурами мысли, придающими завершенность каждому отдельному ходу мысли и дающими время оценить сказанное, сосредоточиться. Ответные реплики играют также роль ритмической паузы, создающей структуру поэтики диалога. Философский диалог Платона принадлежит выдающимся, непревзойденным образцам этого жанра, и не в последнюю очередь это обусловлено не только глубиной мысли, но и высоким уровнем художественного исполнения платоновских произведений. На такой уровень не удавалось подниматься никому.

Особенности хода платоновской мысли показывают, как специфические черты диалога как жанра накладывают печать на специфику философской мысли. Эта специфика реализуется в концептуализации диалогизма — в учении о диалектике. По справедливому замечанию М. Бахтина, диалектика — абстрактный продукт диалога. Поскольку диалектика составляет одну из фундаментальных основ и частей философии вообще, далеко превосходящих значение самого диалога в философии, очень интересно проследить способ переформулирования проблем коммуникативного диалога, диалогизма, в проблемы диалектики.

В исходном смысле η *διαλεκτική* — искусство вести беседу, искусство исследования и убеждения посредством беседы. От этого значения и отталкивается Платон: «Того, кто умеет ставить вопросы и находить ответы, мы называем диалектиком» (Крат., 390c). В качестве искусства диалектика представляет собой универсальный логический путь и метод обсуждения проблем. Именно в этом направлении, в направлении превращения диалектики в универсальную и формализованную коммуникативную методологию

движется Платон. На первый план выходит содержание логической деятельности в диалоге: «...уметь различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, различить, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одной и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам» (Соф., 253d). Так понятая диалектика представляет собой структуру «правильного» разговора и имеет сугубо познавательную нацеленность. Она становится основным путем дискурсивного восхождения от воспринимаемого к идеальному бытию (Гос., 510—511), методом движения от частного к общему, от понятия к понятию (Федр., 265e).

Вместе с тем диалектика как логика познания была оспариваема еще при жизни Платона, например, Аристотелем, различавшим «диалектика» и «философа». Диалогическая обращенность, вопросно-ответная форма ведения диалога запечатлеваются в мысли как движение от утверждения к отрицанию. Структура диалектического рассуждения, считал Аристотель, опирается на противоречие, из которого нельзя делать единый логический вывод. Поэтому с самого начала диалектика не могла выступать в качестве логики¹. Альтернатива, которую выдвинул Аристотель и благодаря которой диалогика превратилась в логику, заключалась в исключении Другого из познания, в исследовании предмета ради самого себя, в познании единой сущности, в выведении следствий из единой аксиомы или непротиворечивых начал.

Метод Платона перевоплотил диалогичность структуры рассуждения в диалектику понятий, в совершенно особенный способ обращения с понятиями. Каждому понятию, согласно диалектике, должно быть противопоставлено его отрицание, противоположность. Ключевыми идеями, задающими основания платоновской метафизики, стали пары «бытие и ничто», «тождественное — иное», «движение — покой» и т.д. Главной задачей исследования, образец которого дан в диалоге «Парменид», становится выяснение многообразных отношений этих понятий между собой. Диалектика Платона — это диалог идей. Духовное напряжение отношения противоположностей, в котором порождаются новые идеи и новые противоположности, в конечном счете сливается во всеобщую гармонию, койнонию (общение) идей и душ в «поднебесном месте».

¹ По Аристотелю, диалектика находится между логикой, из истинных посылок получающей *истинные* выводы, и риторикой, довольствующейся лишь достоверностью и правдоподобием, поскольку ее посылки взаимоисключающи и выводы, следовательно, вероятностны.

Уже первая попытка античных мыслителей обратить модель коммуникации в метод познания дала плодотворные возможности для развития философии. В дальнейшем письменность «распрямила» диалогизм в монологизм философских учений, диалектику — в линейную логику. Диалектика Гегеля уже воспринимается не как диалог голосов, а как противодвижение абстрактных начал. Фихте вернул в новоевропейскую культуру важнейшую предпосылку диалогизма — осознание исключительности индивидуальности и самосознания. Только когда Я стало самим собой, когда все остальное исчезло для меня, мне может открыться Другой в своей инаковости. Но у Фихте Другой так и не открылся. Его концепция сконцентрировала в себе солипсистские предпосылки философии сознания [И.Г. Фихте, 1993, с. 126].

Вновь обратиться к диалогу побуждает персонализм экзистенциальной философии XX в. Уже не как реконструкция естественного обмена сообщениями, а как подчеркивание как самости индивида, его личного голоса, так и личного голоса Другого, отвечающего ему.

В широком спектре экзистенциалистских учений с самого начала существовало направление, которое не могло ограничиться аналитикой индивидуальности, — религиозный экзистенциализм. Он не принимал тезиса об одинокой сущности человека. То, что способно открываться в самой глубине человеческого существа, на границе жизни и смерти, — неизменное присутствие и близость Бога. Экзистенциальная традиция в богословии очень древняя, она берет начало с блаж. Августина, с его «Исповеди»². Но только в начале XX в. эта богословская традиция обрела диалогическую перспективу — перспективу отношения не Бога к человеку, а человека к Богу. В религиозном чувстве человек не может остаться абсолютно один, здесь опыт Другого дан более неоспоримо, чем в любом другом случае. Об уникальности диалога человека с Богом, а отсюда — о богатстве диалогического отношения человека к миру вообще одновременно заговорили религиозные мыслители М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Эбнер, Г. Марсель, позже Э. Левинас.

Диалог между Я и Ты в религиозном экзистенциализме первой половины XX в.

Диалогизм возник на пути философской трансформации абстрактного субъект-объектного отношения в человечески-личностное. Новое открытие диалога было также связано с уяснением обстоятельства, что вся письменная культура представляла собой

² В глубине человеческой оставленности, писал он, открывается то, что Бог оказывается ближе ко мне, чем я сам [Аврелий Августин, 1991, с. 30].

безличностное сообщение всем и никому. Обращение к Ты, вовлечение в коммуникацию, полностью меняет перспективу вещей. Заслуга этого открытия — открытия коммуникативного отношения Я—Ты, в отличие от некоммуникативного Я—Оно, принадлежит М. Буберу.

«Если я пред-стою человеку как своему Ты и говорю ему основное слово Я—Ты, он не вещь среди вещей и не состоит из вещей. Этот человек не Он или Она, он не ограничен другими Он и Она; он не есть некая точка в пространственно-временной сети мира, он не есть нечто наличное, познаваемое на опыте и поддающееся описанию, слабо связанный пучок поименованных свойств. Но он есть Ты, не имеющих соседства и связующих звеньев, и он заполняет все поднебесное пространство. Это не означает, что кроме него ничего другого не существует: но все остальное живет в его свете» [М. Бубер, 1995, с. 19].

Противопоставив мир опыта и мир «отношения», Бубер тем самым задал диалогу совершенно определенные контуры. Диалог не просто то, в чем присутствует коммуникация двоих, диалог — это особое отношение «непосредственного» присутствия другого и переживание «настоящего», связь «взаимопроникновения» друг в друга.

«Основное слово Я—Ты может быть сказано только всем существом... Отношение к Ты ничем не опосредовано. Между Я и Ты нет ничего отвлеченного, никакого предшествующего знания и никакой фантазии; сама память преобразуется, устремляясь из отдельности в целостность. Между Я и Ты нет никакой цели, никакого вожеления, никакого предвосхищения; сама страсть преобразуется, устремляясь из мечты в явь. Всякое средство есть препятствие. Лишь там, где средства упразднены, происходит встреча» [там же, с. 21].

Диалог не обязательно требует слов. Он может быть, и часто бывает, безмолвным. Говорение и деловое общение может даже разрушать возможность диалога, если ведется на уровне Я—Он. Диалог должен задействовать все существо человека. И диалог не обязательно ведется с человеком, пишет Бубер. Он может происходить с природой, где отношение не достигает уровня речи, или с духовными сущностями, где отношение не обладает речью, однако порождает ее. Чем более прост человек, чем ближе он к своим истокам, например, в детстве или в простейшем общественном состоянии, тем более чуток он к восприятию отношения: «Мир отношения к Ты владеет детством человека и древностью человечества». Внутри этого отношения появляется Я, и лишь усилием самоотчуждения Я постепенно превращает мир Ты в мир Оно.

«Слово “Оно” никогда не может быть сказано всем существом». Оно (Он, Она) образует сферу механических, не действующих

внутреннего существа человека взаимоотношений и взаимодействий. Это мир опыта, знания, мир обладания и распоряжения, мир прошлого и опосредованного, мир вещного и предметного. Оно — предмет коммуникации, но не сама коммуникация. В отношении к нему нет действительности отношения и подлинности присутствия. Мир Я—Ты и мир Я—Оно — два совершенно разных мира, в которых даже Я абсолютно иное. «Подлинная граница, разумеется, зыбкая и неопределенная, не проходит ни между опытом и не-опытом, ни между данным и не-данным, ни между миром бытия и миром ценностей, но она пересекает все области между Ты и Оно: между настоящим как присутствием и произошедшим объектом» [там же, с. 22].

Неудивительно, что концентрация всего духовного содержания жизни в диалоге приводит у Бубера к наполнению диалога религиозным значением. Центром, в котором смыкаются все Ты, который становится абсолютным, вечным Ты, является Бог. Только Бог никогда не становится Оно. И только с Ним обращение Ты единственно возможное. Бога не найти в мире, но не найти и удаляясь от мира. Он — «абсолютно другое», но Он же — самое близкое, «абсолютно присутствующее». «Кто выходит навстречу миру, тот выходит навстречу Богу... Бог заключает в себе вселенную, но не является ею; и также Бог включает в себя мое Я, но не является им» [там же, с. 62]. Его существо — источник изначального единства любого Я и Ты. Не из житейского опыта возникает в своей истине диалог, но из опыта религиозного: «Отношение к человеку есть подлинное подобие отношения к Богу... Единственно в этой сфере оформленное в речи слово встречает свой ответ... Но лишь в ответе Бога дается откровение всего, дается откровение всего сущего как речи» [там же, с. 74].

Как видно, в работе Бубера раскрывается внутреннее содержание диалога, дается аналитика коммуникативного взаимоотношения, достигающего своей последней глубины. Именно это отношение задает меру истинности бытия в мире. Таким образом, коммуникация впервые становится истинно философским предметом: диалог развернулся как критерий осмысления бытия, метафеномен мира. Мир разделился на область диалогического и область недиалогического отношения, причем подлинность признается только за первым. В диалоге оказалась обретена истина бытия, первоисток и основание жизни и истории, а все иное обратилось искажением и отпадением. Диалог не просто был представлен как способ межличностной коммуникации, но раскрыт как самоценное начало мира, осознан как духовная ценность.

В диалоге раскрываются экзистенциалы, которые позволили Буберу, а впоследствии Левинасу, ввести в философское простран-

ство совершенно новые темы и понятия. Важнейшими атрибутами, характеризующими, по Буберу, диалогическое бытие, являются «ожидание» и «зов». Я и Ты не просто сосуществуют вместе. Я наполнен предвосхищением присутствия Ты, Я томится и страдает вне диалога. Это состояние бытия называется ожиданием. Диалог возникает там, где появляется ожидание, жажда соприкосновения или слияния с бытием Другого. Но еще прежде, чем возникает ожидание Я, бытие Ты наполнено зовом. Зов призывает ожидание, он призывает к себе. В зове бытие Другого жаждет моего бытия, готовится встретить мое ожидание. В своем эссе «Диалог» М. Бубер рассказывает о сновидении, которое сопровождало его на протяжении всей жизни. Неизменным элементом сновидения являлся его зов — бесстрастный, протяжный и громкий (невозможный наяву) призыв, который всегда получал ответ в другом зове — откуда-то издалека. И только один раз ответный зов не пришел. Шемящее ожидание, страх и даже ужас охватили героя, пока вдруг беззвучно и откуда-то совсем рядом не пришел ответ. Это сновидение в каком-то смысле символически иллюстрирует всю человеческую жизнь: она есть зов к другим и ожидание ответов. Если ответ не будет получен, если ожидание перестанет заполнять сердце, начинается смерть. Жизнь располагается где-то в промежутке между вопросами и ответами, в измерении молчания ее нет.

Все дальнейшее сказанное и написанное про диалог является по сути разработкой и продолжением тем, открытых М. Бубером. Ф. Эбнер [*F.S. Ebner*, 1963] в своей концепции исходит из центрального положения языка-речи, всей мыслимой совокупности высказываний и разговоров. Эта мистическая «между»-область — среда обитания Христа как Логоса; каждый выступающий в сферу языка — света, духа — соединяется как со всеми теми, кто наделен даром речи, так и с Христом.

Для философии Ф. Розенцвейга [*F. Rosenzweig*, 1937; *ibidem*, 1934], очень популярной в середине XX в., идея диалога производна от проблемы Откровения, которую он ставил: Бог, несказанный исток языка, открывая себя в языке, связывает говорящих как друг с другом, так и с самим Собой. Он проецирует центр духовного единства человечества в точку встречи всех ведущихся и ведомых диалогов, в божественное Ты, отражением которого будет каждое конкретное ты.

В центр своих размышлений поставил диалог и О. Розеншток-Хюсси [*О. Розеншток-Хюсси*, 2007], доказывая, что речь и язык являются силой, формирующей и связывающей историю. Согласно мыслителю, именно речь делает людей коллективными творцами истории и дает им способность превосходить физическую смерть, основывая все новые пространства социальной жизни.

Глубинная цель диалогического мышления — обосновать духовно-реальное единство личностей, предшествующее их коммуникации. Здесь происходит философская рефлексия оснований коммуникативного мышления, а именно не вширь, а вглубь. Диалогизм исходит из новой онтологии, где ценностью должен стать прежде всего не Я сам, а Другой, не факт моего существования (*ego sum*), а факт моего общения с Другим (*alter ego*). Точно так же, как Я понимаю себя в отношении к Другому, к Ты, так Ты понимается в его отношении ко мне. Ты не в качестве *alter ego*, такого же существа, как Я, а Ты совершенно иного существа, стать которым, познать которое или даже просто оказаться на месте которого мне не суждено никогда. Ты, как и Я, субстантивен, но субстантивен особым образом: «неслиянно и нераздельно». Ты никогда не станет Я, но без меня Ты тоже не может существовать. Я конституирую бытие Ты в качестве Другого, Я являюсь истоком его личности.

Проблема Другого, Иного намечает целое направление в философской традиции, которое мы здесь можем рассмотреть лишь в самом общем смысле. Наиболее остро поставлена и осознана эта проблема была в картезианской традиции, т.е. в традиции, которая всегда исходила из интуиции Я. Другой, *Alter Ego*, неизменно возникал, как только возникло Я — самая достоверная до поры до времени истина новоевропейской философии. Другой впервые появляется рядом с Я Фихте, к философским воззрениям которого мы уже обращались. Я, которое у Декарта было только точкой отсчета, у Фихте стало смысловым центром мира. И оппонентом, второй половиной бытия, «границей» Я, в таком случае могло быть только не-Я. Субъект-объектное отношение, дуализм бытия приобрели, таким образом, яркую диалогическую окраску. Я порождает Я и Я порождает не-Я посредством творческого акта (дела-действия — *Tathandlung*). При этом отношение, способное породить из одного творческого начала все возможное многообразие, становится очень сложным и богатым (у Фихте: взаимоопределение, взаимодействие, взаимосмена, противобытие, опосредование и т.д.). Мир — это диалог между Я и не-Я — так можно определить суть фихтеанства.

Только когда Я стало самим собой, когда все остальное исчезло для меня, мне может открыться Другой в своей другости. Но Фихте прошел мимо этой возможности, не открыв Другого. Его концепция сконцентрировала в себе солипсистские предпосылки; Я у Фихте уже на третьем шаге своего развития теряло облик индивидуального Я и становилось Я абсолютным [*И.Г. Фихте*, 1993, с. 126]. Поэтому неудивительно, что Я по своему исполнению оказалось лишь иным названием Спинозистской всеобщей субстанции, еще точнее, кантовского трансцендентального субъекта, которому в принципе не могло быть противопоставлено ничего внешнего.

Продолжателем картезианской традиции в XX в. был Э. Гуссерль, который поставил проблему *Alter Ego* гносеологически [*E. Husserl*, 1990, Bd. 1]. Мы тоже уже неоднократно обращались к его воззрениям. Его последователь А. Шюц развил феноменологию Другого в виде социологической концепции. Эти усилия были по-своему убедительными и плодотворными. В «Картезианских размышлениях» Гуссерль раскрывает структуры сознания, благодаря которым чужое Я становится не менее достоверным, чем собственное, благодаря которым сознание реализуется не как сознание субъективное, а как сознание intersubjectивное. Intersubjectивность, необходимость учета в акте сознания незримого участия множества субъектов и межсубъектного взаимодействия, стала одним из определяющих заданий для философских учений XX в. [см.: *А.П. Лой*, 1985]. Феноменология, однако, накладывала свой отпечаток на постановку и проблему Другого: тот мог выступать только как феномен сознания. Каким образом удостоверяется в моем сознании достоверность чужого сознания? Предметом обсуждения была мысль о Другом, то, как проявляется Другой в моем сознании, но не сам Другой. Отталкиваясь от феноменологии Гуссерля, проблема Другого уже совершенно особым образом была интерпретирована в экзистенциализме, где Другой первоначально выступал как источник самоотчуждения личности, как радикально иной и чуждый по отношению к моему Я. Проблема Другого расколола ясность «классического» философского мирозерцания, образовала трагический надрыв человеческого бытия, заброшенности и одиночества, о чем писали в разное время С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю [см.: *С. Кьеркегор*, 1992; *М. Хайдеггер*, 1988; *Ж.-П. Сартр*, 1988, *А. Камю*, 1991]. Философы-постмодернисты ввели на этой волне в оборот тему смерти и безумия (Э. Левинас, Ж. Бодрийяр, Ж. Делез). Философами-экзистенциалистами, смягчившими трагизм ситуации и воспринимавшими присутствие Другого скорее как источник надежды, нежели отчаяния, были Г. Марсель, М. Шеллер, М. Мерло-Понти, П. Рикер, Ж. Деррида [см.: *Г. Марсель*, 1995; *М. Шеллер*, 1994]. В религиозной интерпретации проблемы Другого имелся «пункт встречи» в Божестве, снимающем трагизм разделенности.

Метафизика диалога Э. Левинаса

Глубокий вклад в философию диалога был сделан Эммануэлем Левинасом — французским религиозным философом-экзистенциалистом, принадлежащем следующему после Бубера поколению и творившем во второй половине XX в.

Левинас согласен с Бубером в том, что стремление к Другому является фундаментальным свойством бытия человека, которое воплощено во врожденном «метафизическом Желании», отраженном даже в векторности и внутренней структуре языка, например в виде «звательного падежа» в грамматике. Однако Левинас не согласен с трактовкой Бубером диалога как «отношения», симметричной встречи. Он считает, что коммуникативное пространство несимметрично, что ближний — это не просто тот, кем я не являюсь, это не мое alter ego. Ближний — это некто, некто неповторимый и неуловимый. Я и Ближний — это не члены какого бы то ни было соотношения. Моя встреча с Ближними является событием, которое нельзя в полноте ее смысла ни предвидеть, ни предсказать. Мы с Ближним не являемся частями какого бы то ни было целого, ибо при встрече не следует предполагать и ожидать взаимность. Ближнего нельзя сделать своим объектом, его невозможно познавать. Но вместе с ним можно познавать все окружающее.

Исходным тезисом работы Левинаса «Время и другой» становится следующая мысль: «Реальность по праву и с самого начала обладает неким значением» [Э. Левинас, 1998, с. 126]. Левинас связывает неразрывными узлами смысл, «значение» реальности и наличие Другого. Без Другого невозможно истолковать мир, дать его экзегезу. Экзегеза выступает у Левинаса исходной формой переживания, опыта; на экзегезе, а не на созерцании базируется познание. Возможность же экзегезы обусловлена телесной включенностью человека в бытие: «Тело — это то обстоятельство, что мысль погружена в мыслимый ею мир и что, следовательно, мысля его, она его одновременно выражает» [там же, с. 138]. Тело манифестирует себя не только в жестах, но и в языке. Тело, таким образом, с момента нашего рождения включает нас в мир, творческое истолкование которого или значение которого преобразует этот мир.

Следующий шаг Левинаса в размышлении о смысле и значении — это размышление о бытии, в которое мы телесно включены. Бытие, по Левинасу, обладает многими целостностями, которые не объёмлются ничем другим [там же, с. 153]. Предпосылкой таких целостностей, «сгущений бытия», служит историческая деятельность людей, базирующаяся на их взаимопонимании или на взаимопроницаемости культур. Общение и «метафизическое желание» Ближнего открывает за многими значениями мира, создаваемыми и истолковываемыми нами, единую смыслонаправленность. Именно на ней базируется, по Левинасу, единство бытия, но чтобы она была обретена, смысл должен быть сначала найден. Таким смыслом для Левинаса и становится Другой.

В работе «Гуманизм другого человека» Левинас раскрывает проблему смысла через проблему Другого. Другой «есть смысл как

первоисток, ибо наделяет смыслом выражение, и только через него такой феномен, как значение, внедряется в бытие» [там же, с. 167]. Другой связан с еще одной важной для Левинаса категорией — «лицом». Другой обнаруживается как лицо (visage). Лицо характеризуется своей наготой — лишенностью всякого культурного покрова. Такое лицо, по Левинасу, проблематизирует мое сознание, «ошеломляет целящую в него интенциональность» [там же, с. 170]. При этом Я утрачивает верховенство своего самосовпадения, при встрече с лицом выпадает из своей самотождественности. Лицо требует своего признания, признания своей наготы и нищеты. Перед лицом, Другим, по Левинасу, возникает ответственность, причем «такая ответственность не превращает Я в момент вселенского строя, но подтверждает его неповторимость» [там же, с. 171]. И далее: «Неповторимость Я заключается в том, что никто не может ответить вместо меня». Отношение между Я и наготой лица Другого — это отношение ответственности, на котором базируются описываемые во «Времени и Другом» отношения «любви» и «отцовства» как центральные формы переживания друг друга в диалоге.

В контексте значений мира, направляемых таким смыслом, как Другой, ответственность превращается в фундамент всех прочих отношений и значений, становится их движущим смыслом. Другой и ответственность, этика ответственности вносят в бытие смыслонаправленность, наделяют ответственность преимуществом перед интенциональностью. Это познается, в частности, через тело. Субъект открыт миру, и такая открытость — это «нагота кожи, открытой для прикосновения, для ласки, которая всегда — даже, двусмысленным образом, в сладострастии — есть страдание за страдание Другого» [там же, с. 231—232]. Затрагиваемость и делает субъекта, по мнению Левинаса, ответственным. Он отвечает за собственную уязвимость, сталкиваясь с уязвимостью — наготой лица — Другого. Первая связь с Другим — это претерпевание от него боли и страдания, предшествующее всякой причинности. «Страдать из-за другого существа — значит озабочиваться им, сносить его, быть на его месте, быть сменяемым им» [там же, с. 233]. Иначе говоря: «Субъект, начиная с чувствительности, есть для другого существа постановка себя на его место, ответственность, искупление» [там же, с. 190]. Таким образом, гуманизм другого человека, ответственность перед ним как исходное отношение в мире образуют и формируют мир многих значений, ведомых единым смыслом — смыслом Другого, благодаря которому и исходя из которого возможен я сам.

Раскрытие модели диалога как исходной коммуникативной ситуации было бы неполным, если концентрироваться только на одной проблеме — разделении Я и Ты в диалоге. Коммуникация

в диалоге является репрезентацией единства коммуницирующих, и в философии экзистенциализма это единство становится столь же важной темой, как и различие. Ты является лишь противоположностью Я, той же субстанцией, только на другом полюсе. Изначальное единство, в свете которого Я становится Я, а Ты — Ты, является «Мы», как об этом писал еще в начале XX в. С. Франк [см.: С. Франк, 1992]. В «Мы» исключается возможность как абсолютизации Я как субстанции, так и противопоставления Я и Ты; Я здесь воспринимается как полюс, как неразрывная часть целого. Именно Я, опосредованное целостностью Мы, конституирует себя в отношении к Ты: оно самостоятельно, конкретно, целостно, едино, но оно вместе с тем не самодостаточно, относительно, не замкнуто, открыто. Я, пишет Франк, обращено к Ты только в пространстве Мы. Такое Я подлинно лично и социально: оно разумно, психологично, обогащено социальным отношением к Другому. Это не Его, как монада, «окна» которой закрыты. Это Я, которое любит и ненавидит, которое мыслит и страдает.

Неверно, по мнению Франка, утверждать, что сначала существуют отдельные «Я», а при их объединении возникает «Мы». Раз «Я» соотносимо с «Ты», значит, сперва должно быть что-то цельное, чтобы в нем можно было выделить одну и другую противоположные стороны. Это коммуникативное целое выражается словом «Мы». «Само “Я” конституируется актом дифференциации, превращающим некое слитное первичное духовное единство в соотносительную связь между “Я” и “Ты”» [там же, с. 50]. «Мы» — это множественное число как единство первого и второго лица, в котором преодолевается противоположность и противопоставленность «Я» и «Ты», и они сливаются в едином духовном акте.

«Мы» принципиально безгранично, оно способно охватить всех, и в этом смысле С. Франк утверждает его как первичную категорию социального бытия (отождествляемую им с «соборностью»). Вместе с тем «Мы» не является началом абсолютно первичным, поглощающим «Я»: «Я» так же немислимо иначе, чем в качестве члена «Мы», как «Мы» немислимо иначе, чем в качестве единства «Я» и «Ты». Поэтому оно ничего общего не имеет со слепым равнодушием коллектива, массы к индивидуальному началу, а является основой общественного бытия индивидов: «Общее как реальное единство конкретно дано в социальной жизни в первичном единстве “мы”, в единстве, которое лежит не вне множественности индивидуальных членов общения и само не имеет облика лично-индивидуального всеобъемлющего субъекта (облика коллективно-“я”); оно лежит в первичном единстве самой множественности, в том, что сама множественность отдельных индивидов может жить и действовать лишь как самообнаружение объемлющего и прони-

кающего ее единства» [там же, с. 52]. От себя заметим, что в этой постановке вопроса «мы» отделяется от ситуации непосредственного диалогического соприсутствия «я и ты» и становится символом обобщенной множественности соприсутствующих, темы, смыкающей философию Франка с философией «соборности».

Эстетический диалогизм в творчестве М. Бахтина

Рефлексия коммуникативного содержания диалога в современной философии будет раскрыта не до конца, если не остановиться еще на одной влиятельной в XX столетии концепции диалогизма. Речь идет о «диалоговедении» Михаила Бахтина. Если у М. Бубера в интерпретации диалога на первый план выступал этический аспект, момент внутренней связи и единства двух, то в творчестве М. Бахтина была в большей степени раскрыта эстетическая сторона диалогизма, акцент делался на полемический момент внутреннего содержания диалога, момент жизненной борьбы, самовыражения человека³. В эстетизации диалога — оригинальность бахтинской концепции коммуникации.

Бахтинское творчество тесно связано с литературной критикой, но не потому, что оно берет свой непосредственный материал из литературы, а потому, что у Бахтина литература сама становится точкой зрения на мир, принципом видения мира. Диалогизм, стержень его философского подхода, реализуется у него прежде всего в художественном мире, является эстетической ценностью. Он составляет сущность эстетической позиции «внеаходимости», способности по особому — заинтересованно, но в то же время отстраненно — отнестись к содержанию. Только в таком отношении «другости» возможно придать объекту цельную завершенную форму, сделать его эстетическим. Очевидно, что это совершенно иная постановка вопроса, чем у М. Бубера, который суть диалога видел как раз в непосредственном отношении, или у К.-О. Апеля, апеллировавшего к «перспективе участия» как к необходимому условию познания коммуникативной ситуации.

В диалогизме, пишет А. Понцо, оказываются укоренены все основные эстетические категории Бахтина: «Отношения автор/герой, или, иначе, форма/содержание есть отношение литературного слова со словом реальной жизни, художественной формы с содержанием социальной жизни, эстетической ценности с ценностью внеэстетической. В напряжении этих соотношений конституируется художественное восприятие мира» [А. Понцо, 1995, с. 64].

³ Основная схема диалога... — определяет Бахтин на материале Достоевского, — очень проста: противостояние человека человеку как противостояние «я» и «другого» [М. Бахтин, 1994, с. 473].

Да и сам Бахтин не скрывает этого: «Ценностное отношение к себе самому эстетически совершенно непродуктивно, Я для себя эстетически нереален... Во всех эстетических формах организующей силой является ценностная категория *другого*, отношения к другому, обогащенное ценностным избытком видения» [М. Бахтин, 1979, с. 164—165].

И все же диалогизм Бахтина простирается дальше только эстетического отношения. Он формирует особое видение мира, которое Бахтин нашел в произведениях Ф.М. Достоевского, в жанре «полифонического» романа. Даже драматический диалог по своей сути недиалогичен и не способен вобрать принципы, которые сумел вложить в свои произведения Ф.М. Достоевский: «В полифоническом романе Достоевского дело идет не об обычной диалогической форме развертывания материала в рамках его монологического понимания на твердом фоне единого предметного мира. Нет, дело идет о последней диалогичности, то есть о диалогичности последнего целого. Драматическое целое в этом смысле монологично; роман Достоевского диалогичен. Он строится не как целое одного сознания, объектно принявшего в себя другие сознания, но как целое взаимодействия нескольких сознаний, из которых ни одно не стало до конца объектом другого; это взаимодействие не дает созерцающему опоры для объективации всего события по обычному монологическому типу (сюжетно, лирически или познавательно), делает, следовательно, и созерцающего участником. Роман не только не дает никакой устойчивой опоры вне диалогического разрыва для третьего, монологически объемлющего сознания, — наоборот, все строится в нем так, чтобы сделать диалогическое противостояние безысходным» [М. Бахтин, 1994, с. 221—222].

Бахтин последовательно реализует главный принцип диалогического отношения — абсолютная независимость и свобода друг от друга и в то же время глубоко внутреннее, интимное единство («неслиянность и нераздельность»). Такое отношение на грани между любовью и ненавистью и составляет специфику взаимоотношений героев Достоевского. Здесь всегда существует барьер, не позволяющий проникнуть во внутренний мир другого, «сделать его своим объектом». Но и на самой глубине внутреннего мира герой не может, не способен остаться один: он ищет объективации, диалога. Бахтин раскрывает структуру двойного диалога у Достоевского: в диалогах Достоевского сталкиваются и спорят не два цельных монологических голоса, а два расколотых голоса. Открытые реплики одного отвечают на скрытые реплики другого [там же, с. 478]. Герой Достоевского постоянно ведет внутренний диалог с самим собой, но гораздо интимнее, чем с самим собой, его внутренний голос оказывается связан с голосом другого героя.

Каждая фраза — «результат перебора, интерференции двух голосов в одном голосе, двух реплик в одной реплике» [там же, с. 482]. Даже отдельное слово в романах Достоевского проникнуто скрытой полемикой: «Слово напряженно чувствует рядом с собой чужое слово, говорящее о том же предмете, и это ощущение определяет его структуру... Такая речь словно корчится в предчувствии чужого слова, ответа, возражения» [там же, с. 336].

Подобно внутренней диалогичности слова, не мыслимо вне диалога и бытие мысли. Идея, которая не несет в себе сообщения, которая не находится «на пути» к сообщению, еще и не идея вовсе. «Идея живет не в изолированном индивидуальном сознании человека, — пишет М. Бахтин, — оставаясь только в нем, она вырождается и умирает. Идея начинает жить, то есть формироваться, развиваться, находить и обновлять свое словесное выражение, порождать новые идеи, только вступая в существенные диалогические отношения с другими *чужими* идеями» [там же, с. 434].

Диалогизм — не просто результат острого личностного и амбивалентного восприятия мира, каким оно было у Достоевского. В конце концов, сам Достоевский ничего не говорил и не знал о своем диалогизме, зато его увидел в произведениях писателя Бахтин. Диалогизм — не просто та часть мира, где ведутся диалоги. Ничуть. Этим термином можно охарактеризовать тот формат познания, в котором *постигается человек*. В этом, в понимании Бахтина, суть универсального философского значения диалога. Дело в том, что сам человек для себя закрыт; он живет «изнутри себя», для него скрыты даже такие фундаментальные события собственной судьбы, как рождение или смерть (это всегда — события для других, пишет Бахтин). Лишь при встрече с другими, пишет Бахтин, мой дух выявляет свои границы и тем самым оплотняется в душу. Мы ловим отражения нашей жизни в сознании других людей. Мы подлинно узнаем о своем существовании, о себе от других.

Поэтому Бахтин с порога отвергает способы познания личности, предлагаемые «психологией вчувствования» (Липпс) и «объективной психологией». Вчувствование, которое ведет к отождествлению Другого с Я, оставляет задачу на той же стадии начала, с которой она начиналась. Объективация же фиксирует прошлое человека, но не самого человека: «Пока человек жив, он живет тем, что еще не завершено и еще не сказал своего последнего слова... Подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собою» [там же, с. 99—101]. Бахтин убежден в неподлинности научных методов познания, когда дело идет о личности. Человека невозможно познать, если он сам не «высказал» себя, если он этого не хочет. «Чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи — с ними можно

только диалогически общаться. Думать о них — значит говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершенные объектные образы» [там же, с. 116]. Поэтому единственный путь к возможности познать Другого — коммуникация в диалоге.

Исходя из сказанного понятна роль, которую отводит Бахтин диалогу. «Быть, — говорит он, — значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается... Два голоса — минимум жизни, минимум бытия» [там же, с. 473]. Жизнь — это диалог. Человек — субъект общения, субъект диалога. Бубер описывал диалогическое состояние, Бахтин — диалог-действие, поступок, событие, жизнь.

Проблема коммуникации, которой касаются концепции диалогизма, тесно связана с персоналистическим восприятием бытия и почти никогда не затрагивает понятий социальности. На единственном Другом рамки диалога словно замыкаются. Это результат философской абстракции, в которой Другой, конечно, призван отражать многих, всех других. Тем не менее «Мы», как это звучит у Бубера и Франка, это тот предел социальности, который задается самим форматом концепции диалога. Не будет преувеличением сказать, что диалог меняет фокус социальности, воспринимая ее из перспективы экзистенциального Я. Социальность в этом случае репрезентируется бинарной диалогичностью, близкой традициям социологической робинзоны, восходящей к Ж.-Ж. Руссо. Несмотря на критику этой традиции, ее невосприимчивость к постановке проблемы языка (впрочем, в философии Эбнера, Розенштока-Хюсси именно язык центрирует диалог), социального действия, социальной системы, она и сегодня сохраняет свои позиции, оставаясь влиятельнейшим направлением, в том числе социальной философии.

В этом свете любопытны альтернативные тенденции развития идеи диалогизма, не сводящиеся к проблеме взаимоотношения Я и Другого, а захватывающие целый ряд аспектов взаимодействия культур, логик, стилей мышления. Таково, к примеру, направление, которое приобрели идеи Бахтина в конце XX в. у В. Библера в концепции «диалогистики», перекликающейся с критикой диалогизма в грамматологии Ж. Деррида.

Необходимость выхода из логики в диалогизм В. Библер фиксирует в самой проблематике традиционной логики, прежде всего в проблеме обоснования *начала* логики. В логике все может быть обосновано, быть выведено из единого Начала. Но само начало в ней обосновано быть не может⁴. Библер не удостоверяется простым постулированием этого Начала, к чему сводилось решение про-

⁴ Необходимость выхода к иной логике демонстрируют и остальные логические парадоксы [В.С. Библер, 1991, с. 23].

блемы в большинстве философских концепций прошлого. Выход из тупика дурной бесконечности обоснований он видит в том, что Начало может быть обосновано *иным* разумом, внутри *иной* логики. Таким образом, универсальная логика предполагает иную логику, всегда существует в полемике с другими логиками. Логика развертывается не только в самообосновании, но и во взаимообосновании различных логик. Это означает, что не существует единой универсальной логики, логика всегда индивидуальна и уникальна. Логика, взятая в своем максимально всеобщем смысле, есть логика максимальной единицы разума — логика культуры. Однако и логика каждой культуры нуждается и представляет собой диалог иных культур, диалог всеобщих смыслов бытия. Так от картины единой монологии философия XX в. приходит к признанию плюрализма логик, их диалога. А коммуникативная картина, возникающая в этой перспективе, прекрасно укладывается в ситуацию информационного постмодернистского общества.

Наконец, еще одной областью активного исследования возможностей диалога как коммуникационной модели является его использование в программировании и компьютерной технике. Идея диалога была положена в основание концепции интерактивности технических устройств. Исходя из нее создается интерфейс компьютерных программ, т.е. имеет место имитация в программе партнера по диалогу: в качестве модели общения задействуется вопросно-ответная (input-output) форма. Диалоговые окна операционных систем имитируют общение человеческого Я с Ты техники. Благодаря этому интерактивное управление техническими системами становится комфортным и привычным делом. Инструментальное применение техники, свойственное индустриальной эпохе, сменилось коммуникативным взаимодействием с техническими устройствами. Благодаря этому компьютер как партнер все шире используется в таких сферах, как управление, образование, досуг, коммуникация и т.д. [Диалоговые системы, 1987].

Резюмируя итоги статьи, можно сделать вывод, что философия диалога заметно обогатила исследовательские подходы к коммуникации. Она не только обострила бинарное понимание коммуникативных процессов, но и предложила философский аппарат для выявления многосторонних аспектов интерактивности в человеческом общении. Представая как философия Другого, философия диалога сумела сформулировать мировоззренческий образ мира, в котором исключено гносеологическое одиночество субъекта, в котором человек по определению «обречен» коммуницировать. И в этом заключался посыл, который уже впоследствии помог философии коммуникации легитимировать свой предмет и развивать собственные подходы, зачастую далеко удаляющиеся от изначальных предпосылок диалогизма.

1. *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1991.
2. *Бахтин М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
3. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского // Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994.
4. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
5. *Бубер М.* Я и Ты // Два образа веры. М., 1995.
6. Диалоговые системы: современное состояние и перспективы развития. Киев, 1987.
7. *Камю А.* Миф о Сизифе // Камю А. Избранное. М., 1991.
8. *Кессиди Ф.Х.* Сократ. М., 1976.
9. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1992.
10. *Левинас Э.* Время и другой: Гуманизм другого человека. СПб., 1998.
11. *Лой А.П.* Проблема интерсубъективности в современной герменевтике // Герменевтика: история и современность. М., 1985.
12. *Марсель Г.* Человек, ставший проблемой // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995.
13. *Понцо А.* «Другость» у Бахтина, Бланшо, Левинаса // Бахтиология. М., 1995.
14. *Розеншток-Хюсси О.* Речь и мышление. М., 2007.
15. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
16. *Франк Л.* Духовные основы общества. М., 1992.
17. *Фихте И.Г.* Основы общего наукоучения. М., 1993.
18. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
19. *Шеллер М.* Положение человека в космосе // Шеллер М. Избр. произв. М., 1994.
20. *Ebner F.* Schriften. Munchen, 1963.
21. *Husserl E.* Katesianische Meditationen und Pariser Vortage // Huserliana. 1990. Bd. 1.
22. *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlusung. Heidelberg, 1934.
23. *Rosenzweig F.* Kleiner Schriften. Berlin, 1937.

А.Б. Белинская*

КОНФЛИКТ КАК ФОРМА ПРОТИВОРЕЧИЯ «Я» — «ДРУГОЙ»

Способность и готовность человека идентифицировать себя в разное время различным образом есть отражение ситуативного и зависящего от воли индивида характера этнической идентичности. Самоидентификация человека нивелирована эгоцентризмом, мотивированным правом на личную свободу выбора, которое охраняется законом. Конфликт «Я» — «Другой» — это альтернативность, враждебность двух сторон явления или сущности друг другу, когда каждая сторона в силу своей природы и других причин стремится, покорив или уничтожив другую сторону, самодовлеть.

Ключевые слова: конфликт «Я» — «Другой», субъективность восприятия, триадичность, природно-телесная идентичность, выживание как созидание, развитие национальных систем, личная свобода выбора.

A.B. Belinskaya. The conflict as a form of contradiction “Me” — “Another”

The ability and readiness of a man to identify himself at any time by different way is the reflection of the character of ethnic identity which is situational and depends on the will of an individual. The human self-identification is leveled by egocentrism, motivated right to personal liberty of choice that is protected by the law. The conflict — “Me” — “Another” is the alternative grounds, hostility of two sides of phenomenon or essence towards each other, when each side seeks, having conquered or destroyed other side, to be self-sufficient.

Key words: conflict “Me” — “Another”, subjectivity of perception, triadicity, natural and corporeal identity, survival as a creation, evolution of national systems, personal liberty of choice.

Конфликт обычно считают обострением противоречия, т.е. крайностью. Противоречие тогда более среднее состояние и не может поэтому быть более широкой категорией. Крайность в онтологическом смысле всегда более общая категория, чем усредненность. Так, вечность, как крайность, более общая категория, чем конкретное время, промежуток времени. Поэтому привычнее употреблять этот термин в узком социальном значении.

Социальный термин «конфликт» употребляемый как онтологическая категория косвенно указывает на идеальность, субъективность любого знания о мире. Человек, употребляя такое понятие

* *Белинская Александра Борисовна* — кандидат педагогических наук, доктор философских наук, профессор кафедры социальной педагогики Московского гуманитарного педагогического института, тел.: (495) 263-0318; e-mail: jack47@bk.ru

при представлении картины мира, понимая, что конфликт является и категорией социума, уже не рассматривает мир как нечто чуждое ему, вне себя. Такое соотношение и субординация терминов вытекают из их смыслового значения. Сама этимология слова конфликт (лат. «конфликтус» — столкновение) удачно совпадает и с содержанием самого явления, со всеми вытекающими отсюда нюансами.

Социальные противоречия — взаимодействие противоположных, взаимоисключающих отношений, связанное с несовпадением интересов и целей различных социальных групп и социальных слоев, непереносимое условие самодвижения и саморазвития любой социальной системы. Происходящие внутри социальной системы процессы не существуют сами по себе, они образуются из множества разнонаправленных действий социальных субъектов. На первых этапах развития социальной системы ее основные элементы (люди, их нормы, отношения) находятся в состоянии связи друг с другом, так как они взаимно обуславливают свое существование. Но, будучи различны по уровню сознания, морали, психологии и т.д., они вместе с тем находятся в состоянии борьбы между собой. Эта борьба на определенном этапе закономерно приводит к тому, что связь и взаимная обусловленность противоположных сторон уже невозможны. Возникают социальные противоречия, которые осознаются субъектами как несоответствие между целями и результатами их деятельности. Причины этого несоответствия различны: отсутствие средств и условий; препятствия на пути к достижению цели; несогласованность целей между субъектами и т.д. В результате не находят удовлетворения социальные потребности субъектов. А поскольку социальные потребности являются внутренним побудителем их социальной активности, то такое положение усиливает социальное противоречие, что ведет к социальным изменениям в структуре и к конфликту, разрушающему одну из сторон (Осипов).

Противоречие же может быть не только в смысле столкновения, но и в смысле содружества в форме противоположности. И само по себе противоречие нацелено на сохранение и лишь частичное видоизменение сторон, тогда как конфликт требует полного уничтожения, подчинения другой стороны.

Здесь и кроется возможность всякого развития — физического, антропологического, социального, исторического... Конфликт, видоизменяясь, превращается в противоречие, коллизию и т.п. Глобальные конфликты, исходящие из самой природы субъекта-объекта, явления, существуют, пока существует само явление. Мелкие конфликты разрешаются, но на их место тотчас приходят другие. Поэтому А. Шопенгауэр и говорит, что жизнь человека вечная «погоня за призраком», что конец одного желания есть на-

чало другого, что человек мечется между скукой и потребностями, своими желаниями. Чтобы яснее отделить (или сблизить) категорию «конфликт» от других категорий, необходимо привести определения или классификацию родственных понятий.

1. Дуализм — констатация параллельных явлений с их связью или без связи; раздвоение.

2. Дихотомия — разделение общего на положительную и отрицательную стороны, внешне по отношению друг к другу; два разных аспекта, значения, пути развития явления; причем развитие одной стороны часто нивелирует другую сторону.

3. Оппозиция — противопоставление сторон явления, при котором одна сторона и предполагает другую и противоречит ей («день — ночь» и т.п.); отношение субъекта к явлению и констатация дуальности.

4. Противоположность — то же, что и оппозиция, но в более онтологическом и социальном значении:

а) две стороны явления как наличное; привязанное друг к другу или произвольно сопоставимое;

б) гармония сторон, в чем-то несхожих, но одинаково важных для природы объекта, его бытия и развития;

в) развитое, более стабильное, смягченное противоречие.

5. Противоречие:

а) борьба двух сторон явления;

б) присутствие в одной стороне противоэлементов и противотенденций;

в) противостояние и борьба за приоритет двух разных явлений одной системы; социальное противоречие между группами и классами и т.п.

Противоречие все же не предполагает уничтожения какой-либо стороны, как конфликт: изменяется одна сторона, изменяется и другая, формы не исчезают, а видоизменяются. Противоречие может стимулировать прогресс явления, а конфликт предполагает и обещает регресс явления — до прекращения конфликта.

6. Антагонизм — противоречие в самой острой форме; близок к конфликту; глубинное и целостное противостояние.

7. Конфронтация — узкосоциальный термин; противостояние масс, классов, субъектов; идеологическое противоречие.

8. Коллизия — более смягченная и скрытая форма антагонизма; путь, противоречивое развитие.

9. Альтернатива — отношение субъекта к дуалистичному явлению; выбор одной из сторон.

Таким образом, если конфликт и противоречие принадлежат сущностной природе мира, то человек — часть этого мира, даже при условии создания этого мира его сознанием, это житель двух

миров — эмпирического и ноуменального (Кант). Человек тем более должен быть тотально противоречив и конфликтен. Уже на чисто физическом уровне человек дуален, разделен на две части, имеет две руки, две ноги, две стороны мозга — каждая с определенными функциями. Его чувственности формально противопоставлена способность мышления, духовность его не может существовать без противоречий. Он есть преодоление себя самого, он — конфликт сам-в-себе и сам с собой. Конфликт человека с миром, с самим собой и с другими — это то, что должно находиться в центре идентификации.

Возникает ситуация диалектического противоречия между глобализацией мира и избыточными возможностями развития на микроуровне. Выдающийся французский социолог А. Турен отмечает: «Возник отрыв международного хозяйства от национального государства, что повлекло за собой разрушение модели общества, объединяющей в себе вселенную инструментальной рациональности и вселенную культурной идентичности... Если модернистский мир признавал управление двойственностью рациональной формы пространства — внутренней свободы индивида с политической идеей о национальном обществе, то демодернизация определяется утратой связей, объединяющих личную свободу и общественную эффективность» [А. Touraine, 1997, p. 395].

Такое противоречие создает прогрессирующий эффект динамики, экономической, политической, культурной изменчивости, ставящих индивида в ситуацию каждодневного выбора. Сформулированные человеком жизненные цели могут меняться и воплощаться в реальном времени его жизни. Человек стал ощутимо для себя влиять на окружающий мир.

Конфликтные ситуации — один из важных показателей социально-психологического климата в коллективе. Конфликтность и социально-психологическая напряженность в коллективе негативно отражаются на всех сторонах его жизнедеятельности. Исследования показывают, что время постконфликтных эмоциональных переживаний, расстройств, раздраженности человеческих отношений, нарушения делового контакта, как правило, во много раз способно превосходить время самого конфликта.

В основе конфликта лежат столкновения людей, их мнений, позиций, взглядов, характеров, интересов. С точки зрения психического состояния противоборствующих сторон конфликт выступает одновременно и как защитная реакция, и как ответная, эмоционально окрашенная реакция.

Современная конфликтология достаточно подробно описала динамику протекания конфликтов. Большинство из них назревают постепенно и вначале находятся в так называемом инкубационном,

скрытом (латентном) состоянии, при котором конфликтующие стороны выражают скрыто свои претензии, как говорится, «за глаза».

Понятие «конфликт», и его классификация определяемое как столкновение противоположно направленных целей, интересов, позиций, мнений или взглядов оппонентов или субъектов взаимодействия, достаточно широко освещены в междисциплинарных интерпретациях.

Конфликтная ситуация часто характеризуется значительной степенью искаженности и неопределенности. Ю.П. Пономарев выделяет именно эту «неопределенность» исхода, которая оказалась достаточным условием возникновения конфликта, ибо только в этом случае в конфликт могут вступать те его участники, которые с самого начала обречены на поражение [Ю.П. Пономарев, 1991, с. 71].

При нейтральном взаимодействии ситуация общения воспринимается, как правило, адекватно. Конечно, происходят определенное искажение и потеря информации как в ходе коммуникации, так и в результате специфики социальной перцепции, о чем уже сказано выше при рассмотрении генезиса конфликта. Это вполне естественно, так как информация не обезличена, а имеет личностный смысл. Однако в конфликтной ситуации восприятие претерпевает особенные изменения, возрастает степень субъективности восприятия.

Степень искажения конфликтной ситуации — непостоянная величина. Это могут быть незначительные отклонения, например в кратковременных конфликтах. Однако исследования социально-перцептивных процессов в трудных ситуациях взаимодействия показывают, что искажения в восприятии ситуации способны достигать значительных масштабов.

Рассмотрим, в чем состоит искажение конфликтной ситуации. В конфликте искажено восприятие не только отдельных элементов конфликта, но и конфликтная ситуация в целом:

- конфликтная ситуация упрощается, сложные или неясные моменты отбрасываются, упускаются, не анализируются, происходит схематизация конфликтной ситуации, выделяются некоторые основные устойчивые связи и отношения;
- уменьшается перспектива восприятия ситуации, предпочтение отдается принципу «здесь и теперь»;
- восприятие ситуации происходит в полярных оценках по типу «черное—белое»;
- господствует категоричность оценок, которые не поддаются пересмотру и сомнениям;
- происходит фильтрация информации и интерпретация в том русле, которое соответствует своим предубеждениям;
- искажение восприятия мотивов поведения в конфликте.

Эффективность теории социальной интеграции обусловлена постановкой и реализацией следующих задач:

1) теория должна быть научной, т.е. должна основываться на правдоподобных и доказуемых объяснениях эмпирических феноменов;

2) составляющие элементы теории не должны противоречить конфликтной модели общества;

3) применяемые категории должны, насколько возможно, быть согласованы с подобными в теории интеграции или, по крайней мере, соответствовать им;

4) теория конфликта должна позволить нам установить происхождение социальных конфликтов из структурной классификации и, таким образом, представить эти конфликты в систематическом развитии;

5) она должна принимать в расчет, как разнообразие форм конфликта, так и степень их интенсивности.

Задачей социальной теории является объяснение общественных изменений. Теория интеграции дает нам возможность определить исходный момент процесса. Обнаружить местоположение сил, которые управляют процессом и общественными изменениями, и есть задача теории конфликта. Она должна разработать такую модель, которая сделает структурное начало социального конфликта понятным. Это оказывается возможным, если конфликт рассматривается как борьба между социальными группами, т.е. если мы сделаем нашу задачу точной до такой степени, что она уменьшит структурный анализ конфликтующих групп. С учетом такого предположения на передний план выходит три вопроса, на которые теория конфликта должна дать ответы:

1. Как конфликтующие группы возникают в структуре общества?

2. Какие формы может принимать борьба между такими группами?

3. Как влияет конфликт среди таких групп на изменение в социальных структурах?

Дихотомия социальных ролей внутри императивно координированных групп, разделение в позитивно и негативно доминирующих ролях, является фактом в социальной структуре. Если социальные конфликты могут быть определены в данной фактической ситуации, они структурно объяснимы. Модель анализа социального конфликта включает следующие шаги:

1. В каждой императивно координированной группе обладатели позитивных и негативных ролей образуют две квазигруппы с негласными противоположными интересами. Мы называем их «квазигруппы», потому что имеем дело не с организованными объединениями. Мы говорим о «негласных интересах», так как на этом

уровне расхождение во взглядах не должно быть осознанным. Расхождение интересов имеет здесь чисто формальное значение, т.е. заинтересованность в сохранении status quo связана с позитивно доминирующими ролями, а заинтересованность в изменении status quo — с негативным.

2. Обладатели позитивных и негативных ролей, т.е. члены противостоящих друг другу квазигрупп, организуют себя в группы с ясными интересами, если определенные эмпирически различные условия (условия организации) являются помехой. Заинтересованные группы, в противовес квазигруппам, являются организованными объединениями, такими, как партии и профсоюзы, чьи четкие интересы сформулированы в программах и идеологии.

3. Заинтересованные группы, созданные таким образом, постоянно выступают против сохранения и изменения status quo. Разновидность и напряженность конфликта определяются эмпирически изменяющимися условиями (условия конфликта).

4. Конфликт между группами интересов, с точки зрения этой модели, приводит к изменениям в структуре их социальных отношений через изменения в господствующих отношениях. Характер, скорость и глубина такого рода эволюции зависят от эмпирически изменяемых условий (условий структурного изменения).

Цель такой модели разграничить проблемы, идентифицировать факторы, соответствующие им, привести их в порядок, т.е. поставить плодотворные вопросы и в то же самое время точно определить местонахождение их онтологического центра.

Один из самых простых способов идентификации — уподобление себя Другому. Это, разумеется, не единственный способ, но в реальных ситуациях взаимодействия люди пользуются таким примером, когда предположение о внутреннем состоянии партнера строится на основе попытки поставить себя на его место.

Установлена тесная связь между идентификацией и другим, близким по содержанию явлением — эмпатией. Эмпатия также определяется как особый способ восприятия другого человека. Только здесь имеется в виду не рациональное осмысление проблем другого человека, как это имеет место при взаимопонимании, а стремление эмоционально откликнуться на его проблемы. Эмпатия должна быть противопоставлена пониманию в строгом смысле этого слова: эмпатия есть аффективное «понимание». Ее эмоциональная природа проявляется как раз в том, что ситуация другого человека, партнера по общению, не столько «продумывается», сколько «прочувствуется».

Механизм эмпатии в определенных чертах сходен с механизмом идентификации: и там, и здесь присутствует умение поставить себя на место другого, взглянуть на вещи с его точки зрения. Од-

нако взглянуть на вещи с чьей-то точки зрения не обязательно означает отождествить себя с этим человеком. Если я отождествляю себя с кем-то, то это значит, что я строю свое поведение так, как строит его этот «другой». Если же я проявляю к нему эмпатию, я просто принимаю во внимание линию его поведения (отношусь к ней сочувственно), но свою собственную могу строить по-иному. И в том и в другом случае налицо будет «принятие в расчет» поведения другого человека, но результат наших совместных действий будет различным: одно дело — понять партнера по общению, встав на его позицию, другое дело — принять в расчет его точку зрения, но действовать по-своему.

С точки зрения характеристики общения оба рассмотренных варианта требуют решения еще одного вопроса: «Как будет тот, “другой”, т.е. партнер по общению понимать меня?» От этого будет зависеть наше взаимодействие. Иными словами, процесс понимания друг друга «осложняется» явлением рефлексии. Под рефлексией здесь понимается осознание действующим индивидом того, как он воспринимается партнером по общению. Это уже не просто знание или понимание другого, но знание того, как другой понимает меня, своеобразный удвоенный процесс зеркальных отражений друг друга, глубокое, последовательное взаимоотражение, содержанием которого является воспроизведение внутреннего мира партнера, причем в этом внутреннем мире в свою очередь отражается мой внутренний мир.

Одна из наиболее содержательных концепций идентичности представлена известным британским социологом Антони Гидденсом. Он продолжает исследование идентичности не просто как психологической проблемы, а как проблемы современного мира и истории. В своей работе «Модерн и самоидентичность» Гидденс стремится показать идентичность и самоидентичность как явления современной культуры. Обращает на себя внимание тот факт, что уже сама тема самоидентификации все настойчивее звучит в социологии и исследованиях культуры [A. Giddens, 1991a; Ibidem, 1991b].

А. Гидденс утверждает, что модерн — контекст, порождающий самоидентичность. Для него теоретическим моментом рождения феномена идентичности становится переход от традиционного общества к посттрадиционному. Чем более традиция теряет свою власть в обществе, тем в большей степени повседневная социальная жизнь строится исходя из противоречия локального и глобального, тем больше индивиды должны выбирать свои жизненные пути из многообразия перспектив. Модерн становится фундаментом, на котором пробивают себе дорогу самоактуализация и самосохранение. Модерн, по Гидденсу, означает следующее: отдавая дань постмодернистской терминологии, но, не разделяя полностью

этой концепции в социальном познании, Гидденс отмечает, что главным качеством самоидентичности остается постоянно совершенствующийся особенный нарратив. Признаками «нормальной» самоидентичности являются биографическая континуальность, в детстве сложившиеся отношения доверия, способность целостно действовать в практике. Прежде всего, самоидентичность — онтологическая безопасность. То, что предложил Э. Эрикссон, стало для Гидденса определяющим аргументом в современной теории идентичности. Опыт базового доверия — это фундамент «надежды». Базовое доверие основывает межперсональную организацию пространственно-временных отношений. Базовое доверие само основывается на потенциальном пространстве — пространстве для ребенка, в котором он осваивает через свой опыт реальность жизни. Этот опыт организуется через взаимность потенциалов и отношений родителей и детей. С самых ранних лет жизни привычки и рутина строят потенциальное пространство между ребенком и теми, кто о нем заботится.

Х. Ортега-и-Гассет, назвав эту проблему «явлением Другого», отметил, что Э. Гуссерль первым точно указал рамки той радикальной, а не чисто психологической проблемы. Однако, на его взгляд, Гуссерль гораздо успешнее поставил задачу, чем ее решил. В то же время развитие, которое он дал этой теме, изобиловало величайшими открытиями. Для изложения собственных взглядов Ортега подверг доктрину Гуссерля критике по той причине, что ее фундаментальные принципы обязывали своего создателя объяснить, чем опосредовано явление Другого, поскольку мы исходим из жизни как радикальной реальности.

В приведенном описании изначального модуса «Я — Другой» ошибочным Ортега считает различие между моим телом и телом Другого. Только в перспективе, как разницу между тем, что я вижу здесь, и тем, что я вижу отсюда, мое тело очень мало напоминает мне тело другого. Самосознание как вождение направлено на внешнее, на предмет интуитивной достоверности. Как собственное самосознание сознание имеет предметом самое себя, поэтому на пути к самосознанию как равенству с самим собой (я есть я) сознание снимает эту противоположность. Как параллель сартровской концепции, вожделяющее сознание, по Гегелю, «имеет своим предметом негативное предмета (Х. Ортега-и-Гассет, 1990, с. 37—40).

Отчасти с интеллектуальной подачи экзистенциалистов в современном мире действительно происходит эскалация насилия. В мире, прежде всего «великих держав», средства массовых коммуникаций систематически проповедуют культ силы, экраны телевизоров заполнены сюжетами насилия. Уже (по Сартру) кажется, что люди рождаются лишь для того, чтобы превратиться в насильни-

ков или их жертв. У Сартра, Хайдеггера, Фромма в модусах «Я — Другой» обыгрывается феномен «обладания», из которого и выводится теоретическая подоплека «свободы».

Превзошел экзистенциализм в интерпретации человеческой агрессивности В.В. Бибихин: «Захват мира не временное помрачение людей, забывших стыд, приличия и собственные устойчивые интересы, а стихия человеческого существа. Что непосредственно захватывает в мире? На этот вопрос мешают ответить сама захваченность. Она не только не спешит себя прояснить, а наоборот, ее суть, неуловимая хитрость, выкрадывает захват из явности, очевидности. Главный захват всегда происходит украдкой. С хитростью, восхищением мы вязнем в тайне... Оттачивая приемы захвата мира, человек никогда не успевает проследить, какой ранней обозначенностью миром продиктованы эти приемы. Исследователь тут оказывается следователем при хищении слишком хитрого рода, хватке софии» [В.В. Бибихин, 1997, с. 71].

Человек постоянно меняет собственные представления о самом себе, живя в напряжении противоречивых мотивов, стремлений и ожиданий. Необходимость в соотнесенности своего поведения с персонифицированным образцом — онтологическое свойство человека.

Впервые такого рода механизмы рассмотрены в психологической концепции Фрейда, возникшей на основе патопсихологического наблюдения, а затем они были распространены на нормальную духовную жизнь. Фрейд рассматривал идентификацию как попытку ребенка (или слабого человека) перенять силу отца, матери (или лидера) и таким образом уменьшить чувство страха перед реальностью.

Современные исследования позволяют значительно расширить представление об этом механизме. Мир человеческих переживаний чрезвычайно сложен. В основе таких эмоциональных состояний, как любовь, нежность, сострадание, сочувствие, ответственность, лежит нечто такое, что неизменно предполагает взгляд не только на самого себя, но и на других. Ведь эти чувства по самому своему проявлению открыты, направлены на иной объект. Следовательно, глубинная потребность человека состоит в том, чтобы постоянно видеть перед собой какие-то персонифицированные образцы.

Способность и готовность человека идентифицировать себя в разное время различным образом есть отражение ситуативного и зависящего от воли индивида характера этнической идентичности. Понятие ситуативной идентичности, построенной на индивидуальном или групповом выборе, связано в символическом интеракционизме с его трактовкой концепта «Я». Ситуативная этническая идентификация предполагает, что способ, каким мы воспринимаем себя в каждом конкретном случае, определяется ситуацией, в ко-

торой субъект находится в данный момент, присутствием значимых для него или других индивидов, позитивным или негативным отношением к той или иной идентичности в данном контексте. Самоидентификация «Я» отражает способы видения другими, значимыми для него людьми (такowymi могут быть родителя, учителя, друзья и т.д.), и тот опыт, который индивид приобретает в процессах интеракции с другими в ситуациях, где он выступает как сосед, коллега, единоведец, пациент.

Проведенный анализ модусов «Эго-Я — Другой» позволяет сделать следующее заключение.

По своей антропологической данности человек является родовым существом. Развитие социальности, в основу которой легли товарно-денежные отношения, стимулировало эгоцентризм до утверждения как якобы природной тотальности человека. Актуализированный конфликт — всегда борьба сторон, их совместное бытие без сущностной или формальной совместимости, и победа одной стороны уничтожает понятие и явление самого конфликта. Именно победа, а не превращение явного конфликта в скрытый. Прекращение конфликта означает существенные изменения в структуре явления, лежащего в его основе, появление новых отношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бибихин В.В. Свое собственное // Вопросы философии. 1997. № 2.
2. Ортега-и-Гассет Х. «Другие и Я» — развитие темы: краткое размышление о ней // Философия и социология. 1990.
3. Пономарёв Ю.П. Игровые модели: математические методы и психологический анализ. М., 1991.
4. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Stanford, 1991a.
5. Giddens A. The constitution of society. Cambridge, 1991b.
6. Touraine A. Pourrons nous vivre ensemble? P., 1997.

Г.В. Панина*

ЭКСПЕРТНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ УПРАВЛЕНИЯ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

В статье рассматриваются новые технологии управления социальными процессами. В условиях инновационных рисков социокультурная экспертиза может стать фактором оптимизации цивилизационного развития, механизмом оценки социотехнических проектов. Автор выделяет факторы, условия и механизмы социокультурной экспертизы в информационном обществе.

Ключевые слова: социокультурная экспертиза, социокультурная компетентность, социотехническое решение, социокультурная оценка техники, экспертные технологии управления.

G. V. P a n i n a. Expert technologies of management in information society

The author considers new technologies of management of social processes. Global transformations of the environment in connection with human activities demand the human examination of social projects in information society. Especially it is actual in respect of technical and engineering activities.

Key words: sociocultural examination, sociocultural competence, social and technical solution, sociocultural evaluation of technics, expert technologies of management.

В информационном обществе возрастает роль социокультурной экспертизы любого значимого проекта. Масштабы и скорость влияния человеческой деятельности на окружающую среду столь велики, что бесконтрольная активность или реализация решения в интересах только узкой группы людей или отдельной корпорации без учета долговременных перспектив и глобальных последствий может привести к социальным конфликтам и даже к катастрофам. Важно рассмотреть все возможные последствия реализуемого проекта, факторы, обуславливающие протекание процессов в том или ином направлении, разнообразные сценарии осуществления задуманных действий в зависимости от непредвиденных обстоятельств. Принятие ответственных решений в характерной для информационного общества ситуации неопределенности и множественности сценариев развития любого процесса, сопряженных с рисками, невозможно без использования знаний и опыта специалистов-экспертов. Эксперт — это не просто специалист, умеющий адекватно

применять соответствующий алгоритм решения определенного класса задач, а профессионал, способный видеть широкий контекст ситуации, в которой принимается решение, и разворачивать его перед другими. Экспертиза тем и отличается от других типов консультирования, что «становится необходимой и возникает тогда, когда будущее не воспроизводит прошлое», и от специалиста требуется «творческое конструирование сценариев развития множественно детерминированных процессов и событий, своего рода деятельность по производству предсказаний, которая включает в себя не только точную оценку воздействия тех или иных факторов и их возможных взаимодействий между собой, но и понимание того, какие вообще факторы требуют учета» [Д.А. Леонтьев, 2006, с. 45—46].

Особое значение в современном высокотехнологичном информационном обществе приобретает социокультурная (гуманитарная) экспертиза [см.: Г.В. Иванченко и др., 2005], выясняющая возможное воздействие изучаемого события или принимаемого решения на жизнь людей, их физическое и психологическое состояние, на социальные отношения, систему ценностей и, наоборот, влияние культурных особенностей, а также разнообразных социальных факторов на осуществление задуманных проектов. Задачей социогуманитарной экспертизы выступает «разворачивание и экспликация разных, в первую очередь скрытых и неочевидных аспектов ситуации, рисков, связанных с разными сценариями, и цены, которую придется платить за те или иные выборы, делаемые в данной ситуации» [Д.А. Леонтьев, с. 48]. Это предъявляет повышенные требования к личности эксперта, к его образованию, профессиональным навыкам и опыту, социокультурной компетентности.

В высокотехнологичном обществе очень важна роль социогуманитарной экспертизы при принятии социотехнических решений, т.е. при проектировании, конструировании и распространении новых видов техники, внедрении и эксплуатации новых технологий. Понимание невозможности дальнейшего бесконтрольного и нерегулируемого развития техники диктует необходимость создания системы общественной экспертизы в области инженерного проектирования. Вследствие сложности и специфичности инженерного труда контроль над процессами конструирования и эксплуатации техники со стороны нейтральных экспертов крайне затруднен. Он может быть эффективен только в случае участия в нем самих разработчиков технических устройств. Это означает, что современный инженер должен быть подготовлен в области оценки социокультурных последствий своей профессиональной деятельности, что требует формирования новой концепции инженерного образования, включающей осмысление социокультурных оснований и смыслов

* Панина Галина Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и культурологи Московского государственного технического университета имени Н.Э. Баумана, тел.: 8-926-422-6975, e-mail: gpanina@mail.ru

техники и инженерной деятельности. Инженерное образование в современном техническом университете должно использовать возможности социально-гуманитарных наук для формирования широкомасштабного инженерного мышления, знакомого со стратегиями выживания человечества. Философия и социология техники, представленные в инженерном образовании, могут помочь начинающему инженеру осознать конечные смыслы технического развития: научно-технический прогресс не цель, а средство совершенствования человеческой жизни, задача инженерии — не просто изменение мира вокруг, а его улучшение в интересах жизни и здоровья человека.

Инженерия понимается не только как конструирование новых приборов, машин, механизмов, создание более совершенных технологий, но и как деятельность по изменению социокультурного пространства, в котором живет человек. Инженер не может быть безучастен к широким последствиям своей деятельности, включающим не только развитие технико-технологических показателей, но и существенные изменения природы, общества и человека. Социогуманитарная составляющая современного инженерного образования становится не просто дополнением к естественно-научным и техническим знаниям, а составной частью фундаментальной инженерной подготовки. Понимание социокультурных смыслов техники позволит инженерам выполнять функции экспертов, избегая крайностей как узкоутилитарного восхваления техники в качестве безусловного воплощения социального прогресса, так и чрезмерной подозрительности к ее возможным разрушительным для культуры последствиям.

Широкое применение техники в информационном обществе изменило все виды труда, а также ментальность и соматику самого человека. Люди не представляют своего дальнейшего существования без роста комфорта и благосостояния, облегчения физических нагрузок и интеллектуализации труда, совершенствования способов коммуникации и релаксации, что предполагает непрерывное развитие техники и технологии. Разговоры о необходимости ограничения потребностей, уменьшения нагрузки на биосферу за счет разинтенсификации экономики выглядят совершенно несовременными и нереализуемыми. Нынешняя экономика — экономика трат, непрерывного формирования и неумного удовлетворения потребностей (консьюмеризм). Изменившиеся за последние два-три столетия структуры повседневной жизни практически вытеснили или сделали малоактуальными аскетизм и самоограничение, солидарность и альтруизм, экономию и ограничение потребностей. Вряд ли сегодня могут возыметь воздействие на общественное мнение увещания специалистов различных отраслей знания

(философов, политологов, демографов, экономистов и т.п.), призывающие ограничить потребление и умерить притязания с точки зрения новых ценностных ориентаций устойчивого развития. Экспертные оценки, осуществляемые на уровне знания, оказываются неэффективными. По-видимому, изменение поведения людей, их отношения к природе, друг к другу, к технике лежит вообще не в области дискурса. Их видоизменение предполагает трансформацию структур повседневности. В области развития техники решающая роль должна принадлежать конкретной проектно-конструкторской деятельности инженеров, которые, применяя новые принципы создания техники, предлагают на практике оценить преимущества и недостатки каждого последующего поколения машин.

Роль социальной экспертизы любого значимого проекта в современном обществе чрезвычайно велика. Мобилизация человеческой активности, управление процедурами деятельности на уровне призывов, предписаний, идеологических конструкций оказываются малоэффективными. Любой новый порядок действий реализуется в поле неписанных правил, которые складываются на уровне повседневной жизни. Раньше это поле целиком слагалось из традиций, опыта предков, вывести из которого человека можно было только внешним принуждением, угрозой наказания или насилия. В последующие времена социальное управление опиралось на формирующийся внутренний духовный мир субъекта, его душевные переживания, стимулируя и ограничивая его поведение с помощью морального долга, религиозных догм, самоконтроля и внутренней дисциплины. Но с тех пор как самоограничение и самоконтроль перестали культивироваться на индивидуальном уровне, функции управления человеческим поведением взяли на себя средства массовой коммуникации, мягко и ненавязчиво, хотя надежно и непреклонно убеждающие человека и склоняющие его к определенным действиям. В этих условиях возрастает роль информации, знаний, а также их надежных носителей. Дисциплинарный порядок, в котором общедоступное знание является условием выбора стратегии поведения, выдвигает в качестве управляющего начала носителей этого знания — разного рода экспертов, консультантов, советников, которые дают рекомендации политикам, предпринимателям, всем гражданам. Эксперты выступают, таким образом, в современном мире новой формой власти, управления, причем не репрессивной, как все предыдущие, а позитивной, которая не увещевает и не запугивает, а убеждает и предлагает рациональный способ действий с целью улучшения жизни. В современном обществе научно-технической рациональности управление (власть) осуществляется экспертами-консультантами, которые себя не афишируют, часто остаются невидимыми и неназванными,

но через воздействие средств массовой коммуникации, использующих их материалы, воздействуют на людей и убеждают их анонимно, незаметно, хотя весьма эффективно и надежно.

Эксперты продуцируют знания, на которые опирается современный порядок, их рекомендации используют люди для организации повседневной и профессиональной деятельности. Экспертиза проявляет себя обилием позиций, многообразием точек зрения, свободой высказывания. Она формирует особое социальное пространство, в котором отсутствует единственно верное мнение, единые общепринятые нормы, а есть многообразие позиций и способов решения. Это в целом характерно для ситуации постмодерна. Сегодня экспертные функции в той или иной профессиональной области может выполнять сам специалист, поскольку он не претендует на всеохватность и всеобщность своей позиции, а представляет свое мнение наряду с другими и спокойно относится к противоположным точкам зрения. Он может считать себя не единственным знатоком, носителем абсолютного знания, а лишь представителем определенной научной школы, носителем того или иного уровня профессиональной компетенции и может мечтать не о подчинении поведения других людей власти своей позиции, а об их готовности и желании принять во внимание и его точку зрения.

Инженеры одновременно выступают практиками и экспертами, формирующими особые дисциплинарные пространства использования техники, где предъявляются соответствующие требования к эксплуатации машин, исподволь меняющие поведение и установки пользователей.

Если теории нулевого роста экономики и сдерживания потребностей выглядят утопическими, бесконтрольное самодетерминируемое развитие техники представляется просто опасным. Инженерная деятельность должна руководствоваться экологическими и этическими императивами. Современный стиль социокультурной регуляции, предполагающий наличие многообразных форм знания, стимулирует самостоятельный выбор человеком той или иной стратегии действий в повседневной и профессиональной деятельности. Координаторами такого выбора выступают общественное мнение, социальный престиж, внутренняя свобода. В таких условиях повышается роль экспертного знания, представляющего активному субъекту наиболее желательные стратегии поведения. Экологическими требованиями к инженерной практике можно считать:

1) анализ последствий применения технических устройств с целью недопущения загрязнения окружающей среды;

2) умение предвидеть побочные эффекты техники, не прямое, а возможное при определенных условиях воздействие на природу,

человеческое здоровье и социальное развитие и по возможности минимизацию этих процессов;

3) переориентацию технического развития на ресурсосберегающие и природобезопасные технологии;

4) учет достижений мировой науки в исследовании проблем преодоления экологического кризиса и устойчивого развития общества.

Инженерное образование в современном техническом университете должно использовать возможности социально-гуманитарных наук для формирования широкомасштабного инженерного мышления, знакомого со стратегиями выживания человечества.

В современной науке экологический императив инженерной деятельности нашел свое отражение в обсуждении проблемы понятия и критериев оценки техники (technology assessment). Под оценкой техники понимают системный анализ современного технического развития, обязательный мониторинг функционирования технических устройств с целью выяснения реальных и возможных социальных, экономических, политических, экологических и демографических последствий для общественного развития [A. Huning, 1987, s. 120]. В США с 1972 г. действует правительственная комиссия по оценке техники, определяющая стратегию научно-технического развития и техническую политику, которая предъявляет экологические и этические требования к инженерному труду. В США и Западной Европе активно действуют Объединения инженеров и технических специалистов, разрабатывающие и следящие за выполнением инженерной этики. В наше отечественное образование тоже должна внедриться инженерно-этическая проблематика для обсуждения следующих проблем:

1) ответственность инженера за безопасное для природы и людей функционирование создаваемых технических устройств;

2) информирование общества об опасных технических разработках;

3) собственная этически ответственная позиция инженера по поводу профессиональной деятельности;

4) участие в широком обсуждении перспектив развития техники представителей естественных и гуманитарных наук, СМИ, широкой общественности.

Инженерная деятельность как проектирование и создание технических устройств направляется потребностями и интересами будущих пользователей этих устройств, отражает потребности общества в преобразовании внешнего мира, однако она ограничена ресурсными, технологическими и интеллектуальными возможностями своей исторической эпохи. Современный этап цивилизационного развития предъявляет к инженерному творчеству экологические и этические императивы, которые через социально-гуманитарные

науки должны стать доступными для инженера и получить дальнейшее развитие через обсуждение в системе высшего технического образования.

Ввиду сложности и специфичности инженерного творчества задачи социокультурной оценки и прогнозирования последствий использования техники в значительной степени должны взять на себя сами технические специалисты. Проектируя и предлагая те или иные технические устройства, они должны обосновывать и предлагать экологически безопасные и этически нейтральные принципы их использования. С позиций этих принципов инженеры-эксперты могут и должны оценивать любые технические изобретения, активно выступая в средствах массовой коммуникации и специализированной научной среде [см.: Г.В. Панина, 2006].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Иванченко Г.В., Леонтьев Д.А., Сафуанов Ф.С., Тульчинский Г.Л. К системной методологии комплексной гуманитарной экспертизы // Труды Ярославского методологического семинара. Т. 3. Методы психологии. Ярославль, 2005.
2. Леонтьев Д.А. Экзистенциальные основания экспертной деятельности // Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности / Под ред. Г.В. Иванченко, Д.А. Леонтьева. М., 2006.
3. Панина Г.В. Социокультурная экспертиза инженерной деятельности // Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности. М., 2006.
4. Huning A. Das Schaffen des Ingenieurs. Duesseldorf, 1987.

В.В. Ушакова*

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ МИГРАЦИЯ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Статья посвящена рассмотрению экономических аспектов миграции в условиях глобализации. Поднимается вопрос о причинах миграции в открытом пространстве глобального рынка труда. Подчеркивается значение миграционных потоков, которые, несомненно, содействуют интенсификации глобализационных процессов.

Ключевые слова: глобализация, миграция, глобальный рынок труда.

V. V. Ushakova. Economic migration in the world of globalization

The article deals with economic aspects of migration under conditions of globalization. It is important to mention the reasons of migration in open space of global labour market. The importance of migratory streams, which facilitate the intensification of globalization processes, can hardly be overestimated.

Key words: globalization, migration, global labour market.

Современные экономические, политические, культурные и социальные мировые процессы можно охарактеризовать давно устоявшимся, но не вполне осмысленным феноменом «глобализация». Неизбежно на повестку дня встает вопрос: глобализация — явление конструктивное или деструктивное по отношению к национальным государствам и экологии планеты, какие будут последствия расширяющегося глобального рынка и новой организации социальных отношений, какую политику будут проводить интернациональные органы регулирования и многонациональные корпорации? И какая жизнь будет в мире, где национальные государства уже не являются главными формами правления и органами власти? Какие человеческие ценности будут первичными? В самом общем плане современное глобальное положение характеризуется как расширение, углубление и ускорение общемировых связей. Интенсивность культурных, экономических и политических переплетений позволяет наблюдать отклики достижений и провалов одной страны во всех регионах мира. Сегодня ни географические, ни социальные, ни политические границы уже не являются помехой для полноценного взаимодействия государств. Происходящие процессы глобализации, трансформируя пространственную организацию прежних социально-политических отношений, от-

* Ушакова Валерия Вячеславовна — аспирант кафедры социальной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8-926-559-46-09, e-mail: causasoz@gmail.com

крывают беспрецедентные возможности для развития глобального рынка. Аналитики современности в попытках дать исчерпывающее определение глобализации в первую очередь указывают экономический базис. Настоящий мир уже поделен на крупные экономические регионы мира, между которыми протекают торговые и финансовые потоки.

Мы давно живем в мировом обществе, государствам просто не выгодно отгораживаться друг от друга, если за точку отсчета брать именно экономико-финансовые интересы. А вслед за этим наблюдаются небывалые ранее формы политического и культурного взаимодействия, одним из видов которых является миграция как процесс территориального перемещения лиц, ведомых экономическими, политическими, культурологическими и иными мотивами. В широком значении миграция является особым, «пространственным» выражением социального воспроизводства человеческой жизни, интеллекта и культуры. Рассматривая ниже типы и формы миграции, мы следуем принятой в отечественной и зарубежной литературе классификации:

1) безвозвратные территориальные перемещения мигрантов, характеризующиеся переменой места жительства людьми разных национальностей с окончательной сменой постоянного места жительства;

2) временные или возвратные территориальные перемещения есть переселение на, возможно, достаточно длительный, но ограниченный срок;

3) внешняя миграция есть перемещение за пределы страны (в рамках внешней миграции рассматривают феномены замещающей и интеллектуальной миграции; под замещающей миграцией имеется в виду поток иммигрантов, способный предотвратить сокращение численности и старение населения в странах с низким уровнем рождаемости и смертности; интеллектуальная миграция есть эмиграция высококвалифицированных кадров, «утечка мозгов» из стран-доноров);

4) внутренние массовые миграции населения — это движение из села в город, межрайонные переселения, перемещения из неблагоприятных районов страны в более благополучные и др.

Резюмируя вышперечисленное, можно сделать промежуточный вывод, что миграция — целенаправленное коллективное действие людей по перемещению в социогеографическом пространстве через границы их компактного проживания, основанное на объективных потребностях и на субъективных мотивах. Основной объективной потребностью наряду со специфическими историческими и национальными условиями жизни стран, их культурным своеобразием, действиями господствующей в обществе политической элиты является экономический фактор. Для современного общества свойственны ускоренное развитие, городские формы жизни, ориентация

на настоящее, светская организация социальной жизни, деятельный тип личности. К современному типу общества принадлежат большинство стран западной Европы, Япония, Южная Корея и США. Для них характерны одинаково высокие доли внутренней и внешней миграции, причем акцент падает на принудительный характер миграции, вызванный экономическими обстоятельствами. Мигранты дифференцируются в зависимости от различных причин. Здесь мы рассмотрим причины, побудившие переменить место жительства, которые называют экономическими. Под экономической миграцией мы понимаем переселение людей по причине иррелевантной политики страны-донора и несбалансированной экономики, вызывающие экономическую и политическую миграцию. В экономическом пространстве акцент падает на поддержание социального благосостояния через регулирование процессов производства, потребления, распределения и обмена.

Миграционные потоки тесно переплетены с глобальным рынком труда, так как именно занятость является важным аспектом массовой миграции в мире. Модели миграции переплетаются с моделями экономического, культурного и политического взаимодействия, следовательно, можно ожидать воздействия миграции во всех этих областях. В современном мире трудно найти страну, которая бы не принимала участие в импорте или экспорте рабочей силы. Сегодня сложилась чрезвычайно сложная модель рекрецивания и взаимодействия глобальных и региональных миграционных потоков, которые носят как экономический, так и неэкономический характер. Перемещаясь по миру, рабочая сила предлагает себя в качестве товара, осуществляя внешнюю (международная миграция из развивающихся стран в развитые и миграция между развитыми странами) и внутреннюю трудовую миграцию. Под трудовой миграцией мы понимаем процесс территориального перемещения рабочей силы с конкретной целью трудоустройства на определенный срок. Внешняя миграция рабочей силы разбивается на пять направлений: 1) миграция из развивающихся в промышленно развитые страны; 2) миграция в рамках промышленно развитых стран; 3) миграция между развивающимися странами; 4) миграция из бывших социалистических стран в развитые; 5) миграция квалифицированных специалистов из развитых стран в развивающиеся. В последние годы растет миграция рабочей силы между развивающимися странами, например между странами — членами ОПЕК и другими странами арабского региона. Также возрастает и внутренняя миграция внутри таких, например, стран как, Россия, где трудовая сила концентрируется или в мегаполисах (Москва, Санкт-Петербург, Новосибирск и др.), или в нефтедобывающих районах страны; в азиатских странах, где возрастает миграция коренного населения из перенаселенных районов. Причинами как внешней, так и внут-

ренней трудовой миграции выступают прежде всего экономические и политические обстоятельства. К первым относятся различия в экономическом положении стран и отдельных регионов внутри одной страны, шок после введения рыночной экономики в бывших социалистических странах, инспирирующие глобальные различия в уровнях жизни, безработицу в странах-донорах, вывоз из них капитала. Миграция по экономическим причинам есть естественный экономический процесс, и она вообще наиболее типична для новейшей истории западных стран. К эмпирическим факторам экономической миграции можно отнести следующие. Высокая и устойчивая концентрация производства определенной продукции в отдельных странах соответственно требует трудовых ресурсов, которые интенсивно пополняются иммигрантами из других стран. Главная причина использования иностранной рабочей силы заключается в экономической выгоде. Для этого все государства мира регулируют процесс трудовой миграции, чтобы из общего потока потенциальных мигрантов получить для своей экономики нужных и дешевых работников.

В эпоху глобализирующегося мира для современного общества характерен европейский тип миграции. Европейская миграция отличается большим удельным весом квалифицированной рабочей силы, по сути дела, это интеллектуальная миграция. Такие мигранты обладают высокой профессиональной мобильностью и степенью адаптируемости в иное, более богатое и развитое в экономическом отношении общество. Европейская миграция характеризуется нарастанием миграционной подвижности служащих среднего и высшего звена и членов их семей, ростом спроса на особые, уникальные профессии, которых нет у граждан страны въезда. Такие иммиграционные предпочтения получили сегодня наибольшее распространение в США и Канаде.

Западноевропейские страны стали наиболее многонациональными с большим количеством неевропейских иммигрантских общин, диаспор, что говорит об экстенсификации миграционных процессов в мире. Автономия национального государства пересматривается под влиянием легальной и нелегальной миграции; международное сотрудничество и наднациональные организации пока тоже не в состоянии решить возникающие проблемы. Понятия гражданства, этнической и национальной принадлежности будут пересматриваться заново в рамках процессов глобальной миграции. Вопрос о последствиях и влиянии глобализации на новый статус национального государства и его структуру остается открытым. В современном обществе внешняя миграция может пересекаться с внутренней и даже в некоторых аспектах быть неотличимой от нее. Например, у граждан государств-членов ЕС есть право свободного передвижения и повсеместного проживания внутри ЕС.

Кроме того, из-за свободы передвижения внутри ЕС и ЕЭП страны-члены ЕС не могут ограничить трудовую миграцию не только из западноевропейских стран, но и из государств Восточной Европы, также вступивших в ЕС. Общество сегодня есть общество информационное, постиндустриальное. Для него характерны преимущественно безвозвратный тип миграции на добровольной основе и чрезвычайно высокий процент замещающей миграции. Миграция рассматривается в контексте права человека на свободное перемещение в интегрирующемся мире, в контексте создания нового мирового порядка, в котором поставлена цель достижения свободного и естественного взаимодействия индивидов разных стран с согласия самих индивидов. Для этого вырабатываются соответствующие международные нормы, имеющие своей задачей обеспечение миграции на наднациональном уровне при соблюдении интересов индивида и государства. Современные мигранты путешествуют по миру, в котором международное право начинает оказывать влияние на внутреннее законодательство национального государства, а международные организации контролируют миграционные процессы. Так, УВКБ ООН¹ обеспечивает защиту и помощь беженцам и другим лицам на основе беспристрастности, с учетом их потребностей и независимо от расы, вероисповедания, политических убеждений и пола. Организация БДИПЧ/ОБСЕ² нацелена на предотвращение возникновения конфликтов в регионах, урегулирование кризисных ситуаций, ликвидацию последствий конфликтов. Данные организации руководствуются глобальным гуманитарным правом, отличающимся по типу от права государств, которые определяют полномочия и ограничения, права и обязанности, превышающие требования национальных государств, определяют и стремятся сохранить основные гуманитарные ценности, которые часто вступают в противоречие, а иногда и в конфликт с внутригосударственными законами.

Так возникает социальный парадокс миграции: с одной стороны, она служит дестабилизирующим фактором общества, а с другой — консолидирующим, так как без флуктуации миграционных потоков современное глобализирующееся общество существовать не может. В рамках данной темы ключевое значение имеет отношение этнической идентичности, являющейся одной из основ для консо-

¹ Управление Верховного комиссара ООН по делам беженцев (УВКБ ООН) поручено Организацией Объединенных Наций проводить и координировать международные действия по обеспечению во всемирном масштабе защиты беженцев и решению проблем беженцев.

² БДИПЧ — Бюро по демократическим институтам и правам человека; OSCE — Organization for Security and Co-operation in Europe (www.osce.org); ОБСЕ — Организация по безопасности и сотрудничеству в Европе, одна из основных задач организации — защита прав человека.

лидации сообществ мигрантов, к унифицирующим процессам глобализации. Каждый народ обладает своей культурной исключительностью, проявляющейся в темпераменте, традициях, языке, менталитете, совмещение которых по одному принципу просто невозможно, какая бы идеально разработанная правовая база ни была задействована. Так проявляется этническое многообразие мира. Глобализация создает универсализацию практически всех сторон жизни людей, в результате чего отдельный человек и целые этносы вынуждены приспосабливаться к изменяющимся условиям жизни и ломать привычные взгляды, переворачивать ценности и основания жизни. Нередко эти процессы вызывают шок национального масштаба, особенно в том случае, если речь идет о преобразовании традиционного общества, как это было в Индонезии, Таиланде, Китае, Пакистане, вообще в азиатском регионе.

Таким образом, глобализация открывает двери для потоков и дает направление миграции в политико-экономическом пространстве общества, процессы глобализации ответственны за геополитические причины миграционных перемещений, за преобразование пространственных социальных отношений. Процессы глобализации инспирируют подвижность населения, которая не только увеличится в своих объемах, но и приобретет большое социальное разнообразие. Это разнообразие становится важнейшим экономическим и политическим вызовом миру XXI в., способным оказать огромное влияние на сохранение и безопасность национальных интересов. Умелое внедрение в экономику и политику страны принципов модернизации и глобализации создаст возможность количественно и качественно управлять будущими миграционными процессами. В этом случае миграция может стать символом открытости общества и условием его социального обогащения, способствовать трансформации всех типов общества в гражданское общество.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991.
2. Миграция и безопасность в России. М., 2000.
3. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М., 1997.
4. Ушкалов И.Г., Малаха И.А. Утечка умов — масштабы, причины, последствия. М., 1999.
5. Хомский Н. Прибыль на людях. М., 2002.
6. Mitchell B. International historical statistics: Europe 1988. L., 1992.
7. Freeman G. Immigrant labour and racial conflict in industrial societies: the french and british experiences. Princeton, 1979.
8. McNeil W.H. Human migration: an historical overview. 1978.

ПРАВИЛА ПРЕДОСТАВЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Журнал «Вестник Московского университета. Серия 7. Философия» публикует статьи по различным направлениям философской науки, информацию о конференциях и критические рецензии, выходит один раз в два месяца. При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Редколлегия журнала принимает к рассмотрению статьи не более авт.л. (40 000 знаков). Материалы предоставляются в печатном виде (2 экз.) вместе с электронной версией («*.doc» или «*.rtf» на дискетах, или CD-дисках, аннотацией (до 900 знаков) на русском и английском языках и ключевыми словами (не менее 3—5 слов/словосочетаний) на русском и английском языках. Пристатейный библиографический список оформляется в соответствии с требованиями РИНЦ. В случае использования в статье редких языков (греческий, китайский, японский, санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база прилагается в отдельном файле. Таблицы, схемы, рисунки, иной иллюстративный материал должны быть сохранены отдельными файлами в форматах «*.jpg» и распечатаны на отдельных листах.

Требования к оформлению статей

- редактор — Microsoft Word; количество знаков на странице — 1800;
- шрифт — Times New Roman; размер шрифта — 14; интервал — 2,0; лист формата А4;
- поля стандартные;
- аннотация на русском и английском языках, а также ключевые слова на русском и английском языках должны быть помещены в начале статьи после названия;
- библиографические ссылки в тексте должны оформляться следующим образом: в квадратных скобках указываются инициалы и фамилия автора/авторов (в случае их отсутствия — название работы), год издания цитируемого произведения и страница);
- ссылки на книги должны содержать следующую информацию: фамилии и инициалы автора/авторов, название книги, город, год, том, страницу; ссылки на журналы должны содержать следующую информацию: фамилию и инициалы автора/авторов, название статьи и название журнала, разделенные двумя косыми чертами, год, том или номер, страницу; ссылки на сборники должны содержать следующую информацию: название сборника (конференции, симпозиума), город (место проведения), год, том, номер;
- перечень процитированных произведений должен быть оформлен в алфавитном порядке и вынесен в конец статьи в раздел «Список литературы»;
- примечания к тексту статьи делаются постранично с использованием сквозной нумерации;
- кавычки — « »; двойные кавычки « “ ” ».

Необходимо указать сведения об авторе: Ф.И.О. (полностью); ученая степень; ученое звание; место работы и должность; адрес, e-mail, телефон, факс. Сведения об авторе следует поместить на первой странице статьи в сноске, помеченной звездочкой.

Статьи принимаются ответственным секретарем журнала Кузнецовой Татьяной Викторовной по адресу: 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, МГУ имени М.В. Ломоносова, Учебный корпус № 1, философский ф-т, каб. Г-554 (кафедра эстетики).

Рукописи не возвращаются. Во всех случаях полиграфического брака просьба обращаться в типографию.

Сайт журнала — www.philos.msu.ru/vestnik/philos

Плата с авторов за публикацию рукописей не взимается.

УЧРЕДИТЕЛИ:

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
философский факультет

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

МИРОНОВ В.В., докт. филос. наук, профессор — главный редактор,
КРАСНИКОВ А.Н., докт. филос. наук, доцент — зам. главного редактора,
КУЗНЕЦОВ В.Г., докт. филос. наук, профессор — зам. главного редактора,
КУЗНЕЦОВА Т.В., докт. филос. наук, профессор — ответственный секретарь,
АЛЕКСЕЕВ А.П., докт. филос. наук, профессор, БОРЗЕНКОВ В.Г., докт. филос.
наук, профессор, ВАСИЛЬЕВ В.В., докт. филос. наук, профессор, ГИРЕНКО Ф.И.,
докт. филос. наук, профессор, ЗАВАДСКИЙ С.А., канд. филос. наук, доцент,
КЕЗИН А.В., докт. филос. наук, профессор, КОЗЫРЕВ А.П., канд. филос. наук,
доцент, КОСТИКОВА А.А. канд. филос. наук, доцент, КРЖЕВОВ В.С., канд. филос.
наук, доцент, ЛЕБЕДЕВ С.А. докт. филос. наук, профессор, МАРКИН В.И., докт.
филос. наук, профессор, РАЗИН А.В., докт. филос. наук, профессор, СОКУЛЕР З.А.,
докт. филос. наук, профессор, ШИШКОВ А.М., канд. филос. наук, доцент

Редактор **И.И. Жиброва**

Технический редактор **Н.И. Матюшина**

Корректоры **А.Я. Марьясис, И.В. Бабаева**

Адрес редакции:

125009, Москва, ул. Б. Никитская, 5/7
vtnu_red@mail.ru

Адрес редколлегии:

119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы,
МГУ имени М.В. Ломоносова, I Учебный корпус,
философский факультет, каб. Г-554.

Сайт журнала: www.philos.msu.ru/vestnik/philos

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации РФ.
Свидетельство о регистрации № 1553 от 14 февраля 1991 г.

Сдано в набор 00.00.2009. Подписано в печать 00.00.2010.
Формат 60×90/16. Бумага офс. № 1. Гарнитура Таймс.
Офсетная печать. Усл. печ. л. 6,0. Усл. кр.-отг. 0,0.
Уч.-изд. л. 0,0. Тираж 0000 экз. Заказ № . Изд. № 0000.

Ордена «Знак Почета» Издательство Московского университета.
125009, Москва, ул. Б. Никитская, 5/7.
Типография ордена «Знак Почета» Издательства МГУ.
119992, Москва, Ленинские горы.

И Н Д Е К С 70998 («Роспечать»)
И Н Д Е К С 39319 («Пресса России»)

ISSN 0201—7385
ISSN 0130—0091

ISSN 0201—7385. ISSN 0130—0091.
Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2010. № 1. С. 1—96.