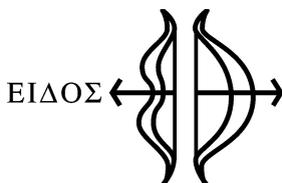


*International Readings on Theory,  
History and Philosophy of Culture*

20

**ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ:**

*ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ*



**DIFFERENTIATION AND INTEGRATION OF  
WORLDVIEWS:**

*EXISTENTIAL & HISTORICAL EXPERIENCE*

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГ**

ББК 87

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО ИНСТИТУТА КУЛЬТУРОЛОГИИ**

КАФЕДРА ЮНЕСКО ПО КОМПАРАТИВНЫМ ИССЛЕДОВАНИЯМ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР «ЭЙДОС»  
(САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ СОЮЗ УЧЕНЫХ)

МОСКОВСКОЕ БЮРО ЮНЕСКО

## **МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ, ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ**

**№ 20**



издается под эгидой ЮНЕСКО

### **ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ**

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
РФФИ и Министерства культуры РФ*

**Главный редактор:**

*Любава Морева*

**Редакционная коллегия:**

*Алина Венкова, Александр Гогин, Татьяна Дегтярева,  
Анна Конева, Лев Летагин, Дмитрий Спивак, Виктория Черва,  
Борис Шифрин, Alessia Dagnino, Skye Burn*

**Дизайн обложки:**

*Игорь Панин*

*Редакция сердечно благодарит Международную Ассоциацию «Русская культура»  
за дружескую поддержку и содействие в подготовке настоящего издания к публикации*

ST. PETERSBURG BRANCH OF THE RUSSIAN INSTITUTE FOR CULTURAL RESEARCH  
THE RUSSIAN FEDERATION MINISTRY OF CULTURE

UNESCO CHAIR ON COMPARATIVE STUDIES OF SPIRITUAL TRADITIONS

THE PHILOSOPHICAL AND CULTURAL RESEARCH CENTRE «EIDOS»  
(ST. PETERSBURG ASSOCIATION OF SCIENTISTS AND SCHOLARS)

UNESCO MOSCOW OFFICE

**INTERNATIONAL READINGS ON THEORY,  
HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE**

**№ 20**



**under UNESCO auspices**

**DIFFERENTIATION AND INTEGRATION OF WORLDVIEWS:  
*EXISTENTIAL & HISTORICAL EXPERIENCE***

*Financial support: Russian Federation Ministry of Culture,  
The Russian Foundation for Basic Studies*

***Editor-in-chief:***  
*Liubava Moreva*

***Editorial Board:***  
*Alina Venkova, Skye Burn, Victoria Cherva, Alessia Dagnino,  
Alexander Gogin, Tatjana Degtyareva, Anna Koneva, Leo Letyagin,  
Boris Shifrin, Dimitri Spivak*

*Designer: Igor Panin*

*With thanks to the International Association «Russian Culture»*

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS



**МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ВОЗЗРЕНИЙ, ЕДИНСТВО МИРА  
И ПОИСК ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА: ЕДИНСТВО БЕЗ УНИФИКАЦИИ?  
DIVERSITY OF VIEWS, UNITY OF WORLD AND SEARCHING FOR INTEGRITY  
OF HUMAN BEING: UNITY WITHOUT UNIFICATION?**



### *Concepción Naval*

COMMUNITY, CHARACTER AND TRUST IN A GLOBALIZED SOCIETY  
**11**

В ПОИСКАХ ПОСРЕДНИКА  
*Дмитрий Ивашиинцов // Dmitriy Ivashintsov*  
IN QUEST OF A MEDIATOR  
**27**

*Nicole Note and Diederik Aerts*  
THE PERCEPTION OF THE HUMAN SELF:  
A PROPOSAL FOR ETHICAL ADJUSTMENT  
**34**

ИНДИВИД В ПРОЦЕССЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И УНИФИКАЦИИ  
*Инесе Свиестина // Inese Sviestina*  
INDIVIDUALITY IN THE PROCESS OF UNIFICATION  
AND GLOBALIZATION  
**58**

*Enrique Banús & Daniel Ruiz*  
SEEKING UTOPIA OR: IS DIALOGUE BETWEEN CULTURES POSSIBLE?  
**64**

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ: ЗНАК ВОПРОСА?  
*Кирилл Разлоггов // Kirill Razlogov*  
GLOBALIZATION OF CULTURE UNDER THE QUESTION  
**85**

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТАНТЫ  
КУЛЬТУРНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ

*Наталья Плужникова // Natalya Pluzhnikova*

THE WORLD VIEW AND ANTHROPOLOGICAL CONSTANTS  
OF CULTURAL TOTALITY

**92**

СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА НА ПЕРЕКРЕСТКЕ:  
МУЛЬТИКУЛЬТУРНОСТЬ, ВИРТУАЛИЗАЦИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ СОЗНАНИЯ

*Владимир Жидков // Vladimir Zhidkov*

CROSS-CULTURAL DIALOGUE  
AND GLOBALIZATION OF CONSCIOUSNESS

**100**

ОБ ИСТИНЕ И КУЛЬТУРНОМ ПЛЮРАЛИЗМЕ  
*Алексей Машевский // Aleksey Mashevsky*  
ABOUT A TRUTH AND CULTURAL PLURALISM

**118**

*Roumenka Chapkanova*

POLITENESS IN THE HEART AND MIND OF THE BEHOLDER

**129**

*Zoltán Kalmár*

PLEASURES AND TEMPERANCE

**142**

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ГОЛГОФА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:  
ФАТАЛЬНАЯ ОБРЕЧЕННОСТЬ, ИЛИ ВОЗМОЖНОСТЬ СПАСЕНИЯ?

*Абрам Юсфин // Abram Yusfin*

THE EXISTENTIAL GOLGOTHA OF MAN IN THE MODERN WORLD:  
AN IMPENDING DOOM OR A CHANCE FOR SALVATION?

**152**

*Skye Burn*

IDENTITY, WHY IT MATTERS

**162**

*Mohamed Mestiri*

COLLECTIVE IDENTITY

**176**

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ФЕНОМЕНА НАСИЛИЯ

*Муборак Шарипова // Muborak Sharipova*

REGARDING THE PHENOMENON OF VIOLENCE

**186**

*Inese Sviestina*

SOME ASPECTS OF POWER: POWER AS GUARANTEE OF THE WORLD

ORDER OR POWER AS DESTROYER OF THE CREATIVE PROCESS

**190**

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ: ЦЕННОСТЬ ПОЛИОНТОЛОГИЙ

И МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ

*Сергей Чебанов // Sergei Chebanov*

INTELLIGENTSIA: THE VALUE OF POLYONTHOLOGY

AND INTERCULTURAL DIALOGUE

**197**

К ВОПРОСУ О ВИДЕНИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ФИЛОСОФИИ  
И ТЕХНОЛОГИИ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

*Фуад Мамедов // Fuad Mamedov*

ON VISION OF SPIRITUAL CULTURE AS PHILOSOPHIES AND

TECHNOLOGIES OF ABILITY TO LIVE IN CONDITIONS OF GLOBALIZATION

**220**

ВЫСОЧАЙШИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ И СМЫСЛ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА,  
ИЛИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ КАК ТЕУРГИИ

*Владислав Соскин // Vladislav Soskin*

ULTIMATE FULFILMENT AND MEANING OF HUMAN LIFE,

OR HUMAN LIFE AS THEURGY

**236**

ПЕРСПЕКТИВЫ ТРАНСГУМАНИЗМА, ИЛИ ЧЕЛОВЕК  
В ПОИСКЕ АУТЕНТИЧНОСТИ?

PROSPECTS OF TRANSHUMANISM, OR HUMAN BEING IN SEARCH FOR  
SELF-IDENTITY AND AUTHENTICITY

НАТУРАЛИЗМ И СЕКУЛЯРНАЯ МОДЕЛЬ  
КУЛЬТУРНОЙ ИНТЕГРАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

*Дмитрий Яворский // Dmitri Yavorskij*

NATURALISM AS A SECULAR MODEL OF HUMANKIND'S  
INTEGRATION

247

ОПРЕДЕЛЯЮЩАЯ РОЛЬ НАУКИ  
В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ В XXI ВЕКЕ

*Данила Медведев // Danila Medvedev*

THE DECISIVE ROLE OF SCIENCE  
IN THE DEVELOPMENT OF PHILOSOPHY IN 21<sup>ST</sup> CENTURY

256

НОВАЯ НАУЧНАЯ ПАРАДИГМА ИЛИ КАРТИНА МИРА?

*Ирина Птицына, Юрий Музалевский // Irina Ptitsyna, Yuri Muzalievsky*

THE NEW SCIENTIFIC PARADIGM OR THE PICTURE OF WORLD?

269

ВОСХОЖДЕНИЕ К НОВОМУ МИРОВОЗЗРЕНИЮ:

СМЕНА ПАРАМЕТРОВ ПОРЯДКА

*Елена Ярославцева // Helena Yaroslatzeva*

ASCENSION TO THE NEW WORLDVIEW:  
THE SHIFT OF THE SYSTEM PARAMETERS

279

ТРАНСГУМАНИЗМ И СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Владимир Косарев // Vladimir Kosarev*

TRANSHUMANISM AND SYNERGETIC PHILOSOPHY

296

ХАОС, РОЖДАЮЩИЙ ПОРЯДОК  
*Алексей Тимашков // Alexei Timashkov*

CHAOS BEARING ORDER

**315**

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ:  
ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Николай Груздев, Дмитрий Спивак// Nikolai Gruzdev, Dmitri Spivak*

ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS:

BASIC STRATEGIES OF RESEARCH

**324**

ВОЗЗРЕНИЕ НА МИР: МИР КАК КАРТИНА, МИР КАК ТЕКСТ...

*Анна Конева // Anna Koneva*

THE WORLD OUTLOOK: WORLD AS A PICTURE, WORLD AS A TEXT...

**332**

САЛОННАЯ КУЛЬТУРА – НОСТАЛЬГИЯ ПО ОБЩЕНИЮ

*Ирина Маркина // Irina Markina*

THE SALON'S CULTURE: NOSTALGIA IN COMMUNICATION

**346**

ЭТОС ЕКАТЕРИНИНСКОЙ ЭПОХИ

*Евгений Луняев // Evgeny Lunyayev*

ETHOS OF CATHERINE THE GREAT'S EPOCH

**356**

ДИАЛОГИЧНОСТЬ МЫСЛИ ВОСТОКА

*Марина Фомина // Marina Fomina*

DIALOGUE OF THOUGHT IN ORIENTAL PHYLOSOPHY

**366**

ЭТНИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ РАЗМЕРНОСТИ  
В КАЗАХСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

*Гульмира Билялова// Gulmira Bilyalova*

THE ETHNIC MEMORY: SOCIO-CULTURAL DIMENSIONS IN KAZAKH  
SPIRITUAL CULTURE

**374**

ЯЗЫКОВОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА В  
ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАБАЙКАЛЬЯ

*Елена Воробьева // Elena Vorobieva*

THE LINGUISTIC EXPRESSION OF THE ETHNIC WORLDVIEW IN THE  
POLY CULTURAL SPACE OF TRANSBAIKALIAN REGION

**381**

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЕДИНСТВА МИРА КАК ПРИНЦИП  
СОЦИАЛЬНОЙ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ

*Андрей Макаров // Andrey Makarov*

THE IDEAL OF WORLD'S UNITY IN TRADITIONAL CULTURES

**386**

СОВРЕМЕННАЯ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА  
В ПРОЦЕССЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

*Ирина Протасенко // Irina Protasenko*

MODERN AND TRADITIONAL CULTURE  
IN THE GLOBALIZATION PROCESS

**392**

СОЛНЦЕ КУЛЬТУРЫ

*Ирина Горина // Irina Gorina*

THE SUN OF CULTURE

**400**

*AUDITORIUM.RU*: О НОВЫХ ВОЗМОЖНОСТЯХ  
КУЛЬТУРНОГО, НАУЧНОГО И ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ДИАЛОГА  
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ ИНФОРМАТИЗАЦИИ

*Татьяна Мешкова // Tatiana Meshkova*

*AUDITORIUM.RU*: CONTEMPORARY OPPORTUNITIES  
OF CULTURAL, RESEARCH AND EDUCATIONAL DIALOGUE  
IN THE PROCESS OF GLOBAL INFORMATIZATION

**406**

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ВОЗЗРЕНИЙ, ЕДИНСТВО МИРА  
И ПОИСК ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА: ЕДИНСТВО БЕЗ УНИФИКАЦИИ?  
DIVERSITY OF VIEWS, UNITY OF WORLD AND SEARCHING FOR INTEGRITY  
OF HUMAN BEING: UNITY WITHOUT UNIFICATION?



**COMMUNITY, CHARACTER  
AND TRUST IN A GLOBALIZED SOCIETY**

*Concepción NAVAL*

*University of Navarra. Spain*

**I**

What are the challenges facing education in a globalized world, in the knowledge society? How can globalization and diversity be combined? Is globalization the same as homogenization? Why is there so much fear and so much suspicion of the phenomenon of globalization? How can citizenship and diversity be connected together? What about the media, the new information and communication technologies – what part do they, or could they, play in this process? Why does the process of accelerated globalization trigger a need to reinforce one's identity, as a kind of reaction? What are the dangers of globalization, and how can we confront them?

Globalization is generally perceived as a threat because it is seen as a force which imposes uniformity as well as universality. Uniformity is regarded as an impoverishment in two senses: it brings with it both mediocrity and hegemony. The psychological response is that of the victim, the person under threat, something akin to the whining culture in other areas of life, the psychology of the minority or the exile. In short, globalization is seen as a threat to cultural diversity.

What stance should we adopt towards this phenomenon? On the extremes, there is a position which is bitter, angry and intransigent (reject

everything, barricade ourselves into our castle); and an opposite one which is sugary and ingenuous (accept everything without discernment, to the extent that we can no longer say who we are, where we are going, or what is happening to the world).<sup>1</sup> But it is better not to accept passively the uniformity produced by globalization. Today, there are means of combating this: through the media, for example. One thing which is important is not to accept uncritically the supposed received ideas of the majority, but to develop a constructive critical sense which can help to improve the communities of which we form a part. As Malouf says: “The law of the majority is not always synonymous with democracy, freedom and equality; sometimes, it is synonymous with tyranny, subjugation and discrimination” (Malouf, 1999: 184).

From the educational point of view, perhaps one of the most confusing aspects of globalization is that of its impact on people, their character and their social relations, aspects which are closely interrelated, depending on whether we take a psychological or a sociological approach.

It is relatively common in western society for the human person to perceive, more or less clearly, a feeling of rupture, the absence of a narrative which organizes his or her conduct, a sense of risk, cloudiness, limitation, failure, fear, lack of meaning (because the way in which his or her work or life in community are organized is impossible to interpret), of being trapped, of drifting. As a result, when there is a rapid change, people feel perplexed, confused, mistrustful, afraid of failure, and finally, have an ambivalent sense of both desire for and fear of the “we”.

But, since “where there is danger, there also lies salvation”, in Hölderlin’s words, this state of things presents itself to us as a genuine social and educational challenge, which should lead us to pay greater attention to the moral, affective and civic (or social) aspects of education.

What personal consequences derive from the attitude of “nothing long term”, which our present society has installed as a basic component of its wardrobe?<sup>2</sup> How can we pursue long-term objectives for education in a society which lives for the short term? How can lasting social relations be maintained? How can a human being develop a narrative which conveys his/her identity and life story in a society that is made up of episodes and fragments? “How do we decide what is of lasting value in ourselves, in an impatient society which centers on the immediate?” (Sennett, 2000: 10).

Sennett provides a response in his book *The corrosion of character* which

seems to me to be extremely revealing:

“a broader sense of community and a fuller sense of character: these two things are what is needed by the growing number of people who, in modern capitalism, are doomed to failure” (Sennett, 2000: 142).

These two vectors can be the base which organizes the rest of the exhibition: the recovery of the notion of character, and the concept of community or natural human sociability with all the consequences that these bring with them. That is, the recovery of moral and civic education in their widest sense.

## II

*Character* is a rich classical expression that has been salvaged by contemporary pedagogical literature, which encompasses rather more than the modern concept of “personality”. Character is partly the long-term, lasting aspect of what is generally meant today by “emotional experience”. Conflict arises in the face of the difficulties present today which hinder the consolidation of character into lasting narratives: loss of the sense of commitment; fear of risk-taking because this has become a cause of depression and disorientation; supposed conflicts between character and the experience of disconnected time, and so on (Sennett, 2000: 30).

“The label nothing long-term disorientates planned action, dissolves the bonds of trust and commitment, and separates will from behavior” (Sennett, 2000: 30-31).

In fact, the notion of the habit, something that is constant in our lives, produces a certain discomfort or malaise in contemporary people, as they are more accustomed to constant change. Routine, which degrades and breaks down our lives in a kind of pathological repetition, is confused with the constancy that protects and helps us to build up our lives.

As Castells so rightly says, in a slightly different perspective: “what matters, more than qualifications, is a general educational capacity which includes general knowledge, the capacity of association, of knowing what tools you need for the work you have to do, where to find them, how to acquire them and how to apply them. In other words, a general intellectual level, which implies a complete redefinition of the education system: the social capacity to build bridges between work and education” (Castells, 1998a, 1998b).

Talking of globalization inevitably leads us to the subject of humanistic education, which focuses on the person as a whole, and therefore does not exclude esthetic, affective, moral, civic or social aspects, or, if we prefer, aspects of the human heart, insofar as the heart encapsulates and uni-

fies the whole person.

It is increasingly clear that the future is in the hands of the people who have a humanistic vision and focus, because this is what makes possible serene dialogue, enables defense and respect of the dignity of people and things, helps us to know the limits of things and our own limits, opens reality to us, and makes us capable of overcoming the outer dispersal which our society causes.

In all this, it is implicit that our interest in the educational process implies a concept of the person, of social reality, of inter-subjective relations, of action and of ethics. Any educational process which is not based on these basic issues will be reduced to an instrumental process of information transfer or purely technical training of the individual, in a technocratic and dehumanized context, which does not in any way respond to the expectations that await it in the new society.

On the other hand, inextricably linked with all of this, a desire arises to recover the meaning of *community* (the human being's social nature). As Sennett says, in the context of a story he narrates about a father and son: "Harry seeks, in electronic communications, the meaning of community which Henry, his father, enjoyed when he went to the general assemblies of the porters' union – but Harry finds his online communications are brief and rushed. It is like the problem of the children: when you aren't there, you find out about everything later" (Sennett, 2000: 19).

The fleeting nature of friendship and local community, which are a constant complaint of our days, forms the background to a more acute concern which is latent: the family. How can we protect family relationships? This question is present in the heart of many men and women today. Values like responsibility, behaving honorably, commitment – how can we encourage these in the present climate? What real influence does the family have? And if we weigh all these things up, which has the greatest influence on young people: the family, the school, internet, peer groups, the neighborhood?

The web is sometimes presented as the panacea which will restore the lost connection with others, but the web can also weaken social bonds. The web can turn into an inhospitable frontier.

If we are examining the phenomenon of globalization, we must of necessity pay special attention to moral and civic education. This education must, of course, begin in the family, in the media, in the streets and the neighborhood, and it must continue in the school, even though this is far from being the main actor in this scenario. This leads us to develop a moral and

civic education which pays attention to cultural differences and deficits. In the knowledge society, education must fulfill this transcendental mission: it must propose and consolidate areas of belonging. These are probably the two great challenges facing education in the globalized society: 1) to recover the sense of belonging (“place”), or the defense of space, and 2) to offer an alternative to instrumentalism, the faceless power of the web-society. Here, in part, lies the tension between globalization and localism.<sup>3</sup>

We are in special need of an education which can deal both with the global and the particular or local. Place acquires importance, as it becomes a community when there is a we who live there, who make it habitable: “community evokes the personal and social dimensions of place” (...) and “one of the incidental consequences of modern capitalism is that it has reinforced the value of place and awakened a desire for community. All the emotional conditions which we have explored in the workplace inspire this desire: the uncertainties of flexibility; the absence of trust and deeply-rooted commitment; the superficial nature of teamwork; and more than anything, the specter of not achieving anything in the world with oneself, of “making a life for oneself” through work. All these situations push people to seek another place, another arena where affection and depth are possible” (Sennett, 2000: 144-145).

The city is thus a key place insofar as it is a system from which the global problems of humanity can be addressed locally. In this context, there are two vital concepts within the framework of the city: its viability – efficient communications and transport networks, services and trees – and its habitability - family accommodation, shopping areas, places for working and walking, schools, and in general all the intimate, private places where people can rest (De Pablo, 1998).

“The role of the cities in the Information Age is to be means of producing innovation and wealth, but even more, means that are capable of integrating technology, society and quality of life in an interactive system, in a system which produces a virtuous circle of improvement, improvement not only of the economy and technology, but also of society and culture” (Castells, 2000).

In short, the city is the human space where we learn to live together. But cities are the scene of complex phenomena, such as, for example, the concentration in space of ethnic minorities within the city, particularly in the suburbs of large conurbations in which minorities in fact constitute the majority of the population. This is a characteristic phenomenon of our societies: the era of global information is also that of local segregation. The phe-

nomenon of the concentration of underprivileged ethnic minorities in particular places often leads to an intensification of poverty, deterioration of living conditions and urban services, worsening of unemployment rates, and a rise in crime rates.

The multicultural city is in a sense a city that is enriched by diversity, but with the risks that this entails; at the same time, it is also a city which bears the brunt of the breakdown in social solidarity and is threatened by waves of human violence (Borja and Castells, 2000). There is also a further problematic area, one which is difficult to discuss, which is the emergence of floating populations that are directly related with the globalization of the money flow and of communications. This is a new urban reality to which cities have yet to find a solution.

The thorough-going social evolution which our western society is staring in the face has contributed to the appearance of a new society which has been called the knowledge society. Today, we talk of a knowledge society, but we might equally well talk about a "learning society". There is ample evidence of this transformation, such as the explosion in concepts such as "lifelong learning", or the link established between such important problems for the social conscience as unemployment, and the need to develop educational processes to provide an adequate response that might point to a solution.

The role of education in the communications society, then, is precisely to mediate between the local and the global. Hence the title of this article: "Education (moral or civic) in a globalized society (the knowledge society). Education is what makes it possible for information to become knowledge. "Education is not just placing the child in the school, or ensuring that there are good schools. In the first place, education must begin from a developed educational system so that the people who come out of it are capable of independent thought, are self-starters who can manage their own learning for the rest of their lives. But there is more to it than this (...), there is the concept of the city which educates: not only is the school an element in education, but there is a notion that the whole of a local society can educate, through various interactions, cultural activities, relations with the media, and including elements of citizens' participation. This is the set of local social relations which produces an interactive information system, which develops the educational capacity in a broad sense, not restricted simply to the acquisition of knowledge" (Castells, 2000).

But sometimes this desire for community which we experience can be a defensive feeling, which leads us to reject the foreigner, the immigrant,

the stranger. It is therefore necessary to have a pedagogy of acceptance, recognition of personal biographies, which are more than ever linked to non-academic settings. It is also important to emphasize the close relationship between learning, affectivity and personal identity, although there is no space to explore this more deeply here.

We are responsible, Ricoeur would say, because there is someone who trusts in us: “because someone depends on me, I am responsible to other for my action” (Ricoeur, 1992: 165-168). I can only keep up the demands on myself because I know that there is a witness, someone who trusts me, who needs me. But who needs me? This question could be posed by someone lost in the society of the masses, or the society of the individuals, in which we live.

### III

The problem is the social mistrust which such situations of rapid change generate, which is natural when we see the State as the only guarantor of social justice. The citizen thus understands that it is legitimate to pursue individual interests without thinking about others’ rights or the common good, which are a matter for the law to protect. In such a situation, the whining culture flourishes – people claim their own rights – which puts paid to any solidarity which is not channeled through the State (Naval, 2001).

It is clear that this panorama requires us to take action along the lines of preparing people to realize and take on the civic responsibility which is ours, in the awareness that all personal decisions have social and political implications. We need to discover what each of us can do to contribute to the common good, and we need to generate new attitudes that counteract the culture of whining and suspicion – attitudes based on trust, a sense of responsibility, constructive dialogue, the spirit of cooperation, and the capacity for initiative. This is a special kind of “social literacy”. In this way, *social participation* becomes more than a political right, a civic duty, which triggers no fear or rejection, but which calls on us to participate because it is people who need it, people whom it affects.

One key point, educationally speaking, in the formation of the character and social relations, is a healthy understanding of the dichotomy autonomy-dependence, which is truly disfigured by modernity.

In general terms, what is lacking is a sense of human sociability: which also includes recognition of the need for independence or autonomy, and the natural dependency of oneself and others. This point has a radical impor-

tance, since admitting one's dependency is in some way related to reaching the independence towards which our education is directing us (MacIntyre, 1999: 85). The idea is that, as independent people, we should be able to live together, accepting and cultivating our common bonds. If we do not do so, how shall we be able to achieve a common good? The reality is that the history of each of us is also the history of the people who were present or absent, helping us, intervening, or failing to do so (MacIntyre, 1999: 73).

On the sociological level, there is also a certain dispiriting skepticism which may lead to cynicism, in reaction to what we might call the imperfections of democracy. Thus the State, the market and the mass media seem today to be, as Llano indicates (1999) in *Humanismo cívico (Civic Humanism)*, the real mediating powers which paralyze the liberating energies of the liberal democracies.

Freedom, as is obvious, requires support and encouragement on the social plane (Naval, 2000). Participation and responsibility are probably the two key concepts for understanding what we are talking about when we talk of citizens. A theoretical and practical concept of society must be pursued which values and promotes three characteristics that mutually require and reinforce each other, which are (Naval, 2000):

1. the active role of real, concrete human people;
2. the consideration of human communities as essential, decisive settings where the women and men who form them can develop to their full potential;
3. the high value of the public sphere, as the arena for the unfolding of social freedoms, and as the guarantee that the lives of these communities should not suffer any interference or pressure from external powers.

One route that must be tried is that of "giving public importance to citizens' virtues" (Llano, 1999: 22). This is a truly important point, since what is meant is a call to participation and social initiative. It is true, as Ash says,<sup>4</sup> that there are still many people who see in the State the main core of identity and its project of democratic self-government. But it is also clear that the state model is not unique or perfect, and in fact, the greater the economic ease and cultural level of the citizens, the less they depend on one single identity. It would seem relevant to point here to the public dimension and meaning of those areas generally known as *private*, such as the family sphere. Feminist ethics here has played a leading role. The citizen's virtues are first learnt in the family, in the small communities in which the child first lives. If

the child learns to trust and care for others in the atmosphere of the home, he or she will find it easier to do the same in the social or professional sphere. The other people in the home are a step towards the other people he or she will meet outside, in society. Conversely, family conflicts are often the origin of violence, not only in the home, but also outside it.

In this way, the pronoun “we”, which some feel to be dangerous, needs to be explored in a more positive light: as a shared destiny. “What kind of personal relations sustained over time can be contained in the use of we?” (Sennett, 2000: 146). Today it seems that the mere distant possibility of being dependent on someone provokes feelings of shame and rebelliousness. Dependence is repudiated as something shameful. But this rejection of dependency does not produce bonds which enable sharing; rather, it erodes mutual trust and commitment.

“The social bond basically arises out of a sensation of mutual dependence. All the dogmas of the new social order hold dependence to be a shameful condition: the attack on the rigid bureaucratic hierarchy tends to free people structurally from dependence; and it is supposed that risk-taking means stimulating self-assertion rather than submission to what is given. In modern corporations, there is no honorable place for service (...). John Kotter celebrates consultancy as the *summum bonum* of flexible business behavior, which means that the consultant is not indebted to anyone” (Sennett, 2000).

Yet this opposition between dependence and independence is a cliché which needs rethinking, as it is too much of a stereotype to equate strong and independent, in opposition to weak and dependent. As the psychologist J. Bowlby comments, a healthily independent person is capable of depending on others when “the occasion requires it, and also of knowing whom (...) to trust” (Bowlby, 1973: 359).

The fear of becoming dependent on someone causes true flights, and in the last instance, people run away from themselves. Instead of forging human relationships in trust, we often seem to base them on defensiveness or mistrust.

The problems which surround trust can have two basic forms: 1) a lack of trust, and 2) active suspicion of others. The bonds of trust are, logically, put to the test in situations of danger, when things go badly and we need help. Who do we trust now? Who is worthy of our trust? To whom can we make this confidence which will lighten our heart? It could be that the very person who shows the greatest distrust of others is like that because he or she is ashamed of being in need. This means that recovering our trust in others is

a reflexive act: we must overcome our fear of our own vulnerability, and accept help. Giving and accepting are the very core of the concept of community. Receiving and giving are a bridge that extends from person to person. But this bridge needs both pillars: if one collapses, the bridge will fall in (Guardini, 2000: 41 ff).

This does not by any means mean that no conflicts will arise in our day-to-day life together. Of course they will – but that is not a reason to opt for a culture of distrust. Some authors have even gone so far as to maintain that inner conflicts also create bonds. Strong bonds between people imply commitment over and above their differences over the course of time (Coser, 1976).

In education, this point is of key importance, since when the other person fails us, the consequences are tough: we are disconnected. Perhaps someone might add: but what if the other person makes us distrustful? The immediate result could be that we would fall silent. If, for example, the system in some way irradiates indifference (Sennett, 2000: 29), when, for example, everything is measured in terms of human effort, then a lack of trust is generated, because one has the sensation that one does not matter as a person, one is not necessary to others, one is dispensable; and this creates insecurity on the one hand, and a lack of response, mute behavior, on the other.

Sennett maintains that the increasing insecurity experienced by workers makes it impossible for them to achieve a moral identity. The relationship between risk and character is not coordinated in intelligible terms, for fear of what is new, or for fear that past experience does not count. Perhaps the most confusing thing about flexibility is its impact on character (Sennett, 2000: 10).

Globalization, on the other hand, requires this flexibility in the workplace, but we ought to ask whether flexibility, with all the risks and uncertainties it entails, will solve the human problem it addresses. How can a sense of commitment be kept alive in the midst of all this uncertainty? Flexibility is thus presented as a challenge for character building, if we take into account the ingredients that are deemed necessary for flexible specialization: high technology, speed of communications, swift decision-making, and the willingness to let the changing demands of the outside world determine the inner structure of institutions (Sennett, 2000: 47 and 53).

Risk, in this panorama, is something quite everyday and unremarkable in a globalized society. But to take on this risk we need spirit, character. Sometimes, when we take a risk in our careers, or in life in general, we are more worried about losses than gains. As Tversky says: “people are much

more sensitive to negative stimuli than to positive ones (...). There are few things which can make one feel better, but the number of things which can make one feel worse is infinite" (Tversky, 1990: 75).

In this way, the action of running a risk takes on the attributes of a narrative. But it is a dangerous story, because what we feel is missing is a plot that can organize behavior. "Stories are more than simple chronicles of what happens; they give shape to the passing of time, suggest reasons that explain why things happen, and show their consequences" (Sennett, 2000: 29).

The dilemma of how to organize one's life story today is partly resolved by seeing how to confront the future, how we accept failure, which is more or less inevitable, and what fate we have in mind. In life, on many occasions, risk advances because of the fear of doing nothing, in the same way that when someone does not believe that something can be done to solve a problem, in the long term he or she stops thinking and a feeling of uselessness arises.<sup>5</sup>

In a different order of things, as a replacement for a true sense of community, in order to generate this lost trust, we often talk of encouraging team work – the need to foment cooperative work is certainly a real one. But we also need to note that team work is not a panacea. The bonds formed in team work are usually weak, since the team goes from one task to another very quickly and the people who form the team also change during the process. Solid bonds, loyalty and trust, require a longer association, and are therefore less easily manipulated. "The fictions of team work, because of the superficial nature of its content, its focus on the immediate, and its way of preventing opposition and confrontation, are useful in the exercise of domination" (Sennett, 2000: 121). Firm bonds in human communities require an acceptance of differences that can come up between individuals over the course of time. Moreover, team work does not generally have a place for differences in rank and power, and so the kind of community it promotes is a strange one.

#### IV

For the negative effects of globalization to be alleviated, it is important for the media to be seen and used for what they are: media, tools, but never ends in themselves. This is a crucial point for education.

The media, which could have served to bring us closer to each other, seem not fully to have achieved this goal as yet. Furthermore, the atomization of the social body which globalization threatens us with is exacerbated by the influence of the media, which seem to constitute the main arena for

universal exchange and relationships. These media penetrate our intimate sphere and make it spectacularly easy for us to connect up with the rest of the world. In addition to this, they work imperceptibly to spread lifestyles, ways of living, that gradually become shared knowing and living, without so much as provoking a critical response.

But as well as having inherent dangers, communication technologies are excellent instruments in the service of education: they have the capacity to be the driving force of change. We have one paradigmatic case: internet, the shape which organizes activity, the infrastructure of the knowledge society. But the infrastructure does not form a society by itself. It is a necessary, but not a sufficient condition. "Increasingly, the Internet Society, the organization which brings web designers together, is realizing that the problem is no longer in internet so much as in society. The weight is shifting from computer technology to social, economic and cultural technology" (Serra, 1999). We can thus observe a change in name: from ICT (Information and Communications Technology) to SIT (Social Information Technology), which marks the transition from the knowledge society to the new knowledge culture (culture of the new knowledge society): the generation of new fields of knowledge and new institutions of creation and reproduction of the new knowledge. "This entails the design of the most delicate area of the knowledge society, that of its institutions and research networks, and of higher education, that is, the design of the digital culture, the culture of the new knowledge society" (Serra, 1999).

In short, "the cultural battles," Castells tells us "are the power struggles in the information age. They are waged first and foremost in the media and through the media, but the media are not the actors who have the power. Power, the ability to impose behavior, lies in the information exchange networks, in the manipulation of symbols, which relate the social actors, institutions and cultural movements together through icons, spokespeople, and cultural amplifiers" (Castells, 1998a, 1998b). At the base of all social change, in the last analysis, we find people. People who are capable of inner growth, of knowledge, of boosting their operative capacity; this is something different from mere information (Llano, 2000).

In this way, the innovation of knowledge calls out for us to heed education, learning, training and research. The knowledge society is a society in which education is really given the place and role that it deserves, without a need for concessions, because what is really important is learning, and this is

a process that never ends.

It is true that modern communication technology has speeded up the process of collaboration, but in the media industry (Sennett, 2000: 112), the face-to-face seems still to be the best way of broadcasting. "In team work on something that is not material, in which people work together to create an image, the act of communication is more important than the facts that are communicated; to communicate, the conversation must be allowed free play, it must be open and accessible" (Sennett, 2000: 113). We can easily see the importance of this point for the world of education.

## V

By way of conclusion to this reflection on community, character and trust, in other words, on moral and civic education, in a globalized world, let me make a proposal which is inspired by Guardini's book *Virtú* (1997), which made me see in a new light the need to arouse, in our educational activity, some character traits – virtues – related to *trust*, in order to promote a sense of *community*. After all, trust plays a leading role in the human being's ability to be sociable. This trust could be viewed from two points of view, which are both of utmost interest for education: trusting and being trustworthy. Guardini offers a stimulating way of seeing and approaching human sociability. These are moral virtues with a social or political dimension, in the classic sense.

These virtues include acceptance, truthfulness, patience, respect, lack of ulterior motives, understanding, politeness, silence and the capacity to welcome others.<sup>6</sup> Whatever the outcome of this, talking about trust means, in the last analysis, genuine dialogue, authentic inter-subjective communication, and intense, fluent participation (Naval and Altarejos, 2000; Naval, 1995): this is the key to approaching education in a global society.

## NOTES

<sup>1</sup> Curiously, one point on which both poles implicitly meet is that of the value of and need for solidarity. J. Petras writes, with a certain cynicism, that solidarity is the alibi which serves some to pacify the victims, and other to cooperate in this task consciously or unconsciously, and also obtain some benefit from the situation (see Aguirre, 1998).

<sup>2</sup> The book by R. Sennett (2000) is of great interest in this context.

<sup>3</sup> In a thought-provoking article entitled "El reverdecimiento del yo: el movimiento ecologista," Castells (1998) shows how ecologists have, among other things,

found a way out of this dilemma, by proposing that “in what is only an apparent contradiction, ecologists are at once localists and globalists: globalists in their management of time, and localists in their defense of space.” Available: <http://www.lafactoriaweb.com>.

<sup>4</sup> See *El Cultural* 20.II.00.

<sup>5</sup> “Apprehension is anxiety about what may happen; apprehension is created by a climate in which constant risk is emphasized, and it intensifies when past experience seems not to serve as a guide for the present” (Sennett, R., 2000: 101).

<sup>6</sup> For a more developed description, see Naval (2001).

## REFERENCIAS

*Aguirre, M.* (1998). La globalización y la solidaridad (Globalization and solidarity). Disponible: <http://www.lafactoriaweb.com>

*Altarejos, F. y Naval, C.* (1998). Virtualidad formativa de los Derechos Humanos: la educación cívica (Educational Dimension of Human Rights: Civic Education). *Revista Española de Pedagogía*, 211, 523-524.

*An-Na'im, A.A.* (Ed.). (1992). Human rights in cross-cultural perspectives: A quest for consensus. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

*Beck, U.* (1998). La sociedad del riesgo (The society of Risk), Barcelona: Paidós Ibérica.

*Borja, J. y Castells, M.* (2000) Local y global: la gestión de las ciudades en la era de la información (Local and Global: the cities in the information age). Disponible: <http://www.lafactoriaweb.com>.

*Boulding, E.* (1988). Building a global civic culture: Education for an interdependent world. New York: Teachers College Press.

*Bowlby, J.* (1973). Separation. New York: Basic Books, 359.

*Burbules, N. y Alberto Torres, C.* (Eds). (2000). Globalization and education. Critical Perspectives. Routledge: New York-London.

*Case, R.* (1993). Key elements of a global perspective. *Social Education*, 57 (6), 318-325.

*Castells, M.* (1998a). La era de la información: Economía, sociedad y cultura (The Information Age: Economy, Society and Culture) (Vol. 1. La sociedad real). Madrid: Alianza.

*Castells, M.* (1998b) La era de la información: Economía, sociedad y cultura (Vol. 2. El poder de la identidad). Madrid: Alianza.

*Castells, M.* (2000). La ciudad de la nueva economía (The City of the New Economy), Conferencia del 21.II.2000, Salón de Cent del Ayuntamiento de Barcelona. Disponible: <http://www.fbg.ub.es>.

*Castells, M. y Borja, J.* (1998). Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información (Local and Global: the cities in the information age). (2ª ed). Madrid: Taurus.

*Coser, L.* (1976). The Functions of Social Conflict. New York: Free Press.

- Crick, B.* (2000). *Essays on Citizenship*. London: Continuum.
- De Pablo, A.* (1998). Los nuevos retos del urbanismo (The new challenges of town planning). Disponible: <http://www.lafactoriaweb.com>.
- Dietrich, H.* (1997). La globalización desde una perspectiva social (Globalization from a social perspective). *Contacto*, VII, (79), 28-29.
- Fukuyama, Garton Ash, Cooper, Hobsbawm, Hassner, Luttwark (2000). El orden global en el siglo XXI (The Global Order at the XXI Century). *El Cultural*, 20. February. 2000.
- Giddens, A.* (2000). Citizenship Education in the Global Era. En Pearce, N. & Hallgarten, J. (Eds.), *Tomorrow's Citizens. Critical Debates in Citizenship and Education*, 19-25. London: Institute for Public Policy Research.
- Guardini, R.* (1997). *Virtú (Virtue)*. Brescia: Morcelliana.
- Guardini, R.* (2000) *Cartas sobre la formación de sí mismo (Letters on self-formation)*. Madrid: Palabra.
- Hall, S.* (2000). Multicultural citizens, monocultural citizenship. En Pearce, N. y Hallgarten, J. (Eds.), *Tomorrow's Citizens. Critical Debates in Citizenship and Education*. London: Institute for Public Policy Research, 43-51.
- Kymlicka, W.* (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós. (Multicultural Citizenship, Clarendon Press, Oxford, 1995).
- Llano, A.* (2000) Humanismo y tecnología en la sociedad del conocimiento (Humanism and Technology at the Knowledge Society). *Revista de Antiguos alumnos IESE*, 11-18.
- Llano, A.* (1999). *Humanismo cívico (Civic Humanism)*. Barcelona: Ariel.
- Lynch, J.* (1989). *Multicultural education in a global society*. London: Falmer Press.
- Maalouf, A.* (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial (Les identités meurtrières, Ed. Grasset-Fasquelle, Paris, 1998).
- Macedo, S.* (2000). *Diversity and Distrust. Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals. Why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court.
- Marti, M.A.* (1999). *La convivencia (Living together)*. (3ª ed). Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Naval, C.* (1995). *Enseñanza y comunicación (Teaching and Communication)*. Pamplona: Eunsa.
- Naval, C.* (2000) *Ampliar el margen de libertad social Growing Social Freedom*. En *Educación, Ética y Ciudadanía*, IV Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, UNED, Madrid.
- Naval, C.* (2001) *Confiar: cuna de la sociabilidad humana (Trust: cradle of human sociability)*. Costa Rica: Promesa.
- Naval, C. y Altarejos, F.* (2000). *Filosofía de la Educación (Philosophy of Education)*. Pamplona: Eunsa.

*Naval, C. y Lasपालas, J. (2000). La educación cívica hoy. Una aproximación interdisciplinar (Civic Education Today. An Interdisciplinary Approach). Pamplona: Eunsa.*

*Naval, C. y Urpi, C. (2001). Una voz diferente en la educación moral (Moral Education in a Different Voice) . Pamplona: Eunsa.*

*Nussbaum, M. (1997). Educar ciudadanos del mundo (Educating World Citizens). En VVAA, Cosmopolitas o patriotas. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.*

*Parker, W., Ninoniya, A. y Cogan, J. (1999). Educating World Citizens: Toward Multinational Curriculum Development. American Educational Research Journal, 36, (2), 117–145.*

*Ricoeur, P. (1992). Oneself as Another. Chicago: University of Chicago Press, 165-168.*

*Sennet, R. (2000). La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo. Barcelona: Anagrama. (The corrosion of Character. The personal Consequences of Work in the New Capitalism, W.W. Norton&Company, New York, 1998).*

*Serra, A. (1999). Tres claves para entender el fenómeno Internet (Keys to understand Internet). Disponible: <http://www.lafactoriaweb.com/articulos/serra.htm>.*

*Turkle, S. (1998). La vida en pantalla Barcelona: Paidós Ibérica (Life on the Screen. Identity in the age of the Internet, Simon&Schuster, New York, 1995).*

*Tversky, A. (1990). The psychology of Risk. En Sharpe, W. (Ed.), Quantifying the Market Risk Phenomenon for Investment Decision Making. Charlottesville: Institute of Chartered Financial Analysts.*

*Young, I. M. (1996) Communication and the other: Beyond deliberative democracy. En Benhabib, S. (Ed.), Democracy and difference. Princeton: Princeton University Press.*

## В ПОИСКАХ ПОСРЕДНИКА

*Дмитрий ИВАШИНЦОВ*

*Протянет ветер шлейф росы  
вдоль той тропы,  
где серой цапли немота,  
где слов пустыррь.*

*Где даже встретив чей-то взгляд  
спешишь пройти.  
А сердце гулко бьет в висок:  
Пусти! Пусти!!!*

Практически каждый человек периодически испытывает чувство одиночества. При этом, само это чувство многослойно и многомерно: человек и вселенная, человек и общество, человек и его душа. В каждой из этих суперпозиций присутствует проблема притяжения и отталкивания, проблема поиска идентичности, проблема сохранения своего Я. В каждой из них присутствует бинарность, как фундаментальное свойство мироздания.

Когда оцениваешь происходящее с позиций внешнего наблюдателя, создается впечатление о все большей совмещенности людей в пространстве коммуникаций. Все чаще происходит непосредственное общение ранее изолированных членов общества – инвалидов, пожилых людей, людей с нарушениями тех или иных функций. При этом преодолеваются не только границы жилища, но государств и материков.

Виртуальное пространство вообще снимает понятие границы, как предела перемещения смыслов. Виртуальная коммуникация игнорирует не только географические и государственные границы, но также границы конфессиональные, гендерные и возрастные.

Все это должно было бы снять проблему одиночества. Одиночества экзистенциального.

Но прав был Бердяев, говорящий, что «объективированный мир никогда не выводит меня из одиночества. И когда Бог становится объектом, то и Бог не выводит меня из одиночества».<sup>1</sup>

Если проблему одиночества рассматривать не в контексте социальных отношений, а как следствие нашей вычлененности из вечности, то становится понятна его нарастающая напряженность. Все большая погруженность человека в сегодняшний день, с его «симулякрами», оставляет его наедине с самим собой, с внутренним коммуникационным конфликтом - человека цивилизованного и человека первобытного<sup>2</sup>, не избытого нами в ходе отложенной эволюции Homo Sapiens.

Разрешение этого конфликта, к сожалению, происходит не в области поиска и осмысления его первопричин, а в вытеснении конфликта в область коллективного бессознательного, которое, в свою очередь, нормируется посредством определенного рода мифологем<sup>3</sup>. Мифолиогизированное состояние сознания является сильнейшим нейтрализатором таких фундаментальных культурных бинарных оппозиций, как жизнь и смерть, правда и ложь, иллюзия и реальность. В тоже время, мифологические контуры культуры задают рамки, в которых существуют этнокультурные сообщества. Эти рамки призваны, в первую очередь, сделать мир конечным, осязаемым и понятным. Эти же рамки дают возможность идентификации индивидуума и социума, определяя и отделяя своих от чужих.<sup>4</sup>

Лосев в «Диалектике мифа»<sup>5</sup> утверждает: «Миф – необходимейшая – прямо нужно сказать, трансцендентально-необходимая – категория мысли и жизни; и в нем нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического».

Сжатие жизненного пространства, называемое глобализацией, приводит к столкновению изначально неизменяемых мифологем, их трансформации и ломке, что лишает человека этнокультурной идентичности. Чуждые схемы не вытесняют из подсознания страх перед миром, не защищают от бездны Космоса, не помогают конечному пережить бесконечность.

Как же сделать взаимно проницаемыми мифологические границы этнокультурных миров? Кто возьмет на себя роль Посредника между мной и мирозданием, между моим миром и миром другого?

Скорее всего, попытки введения универсальной этики, привязанной к земной плоскости, обречены на провал. Это пространство полностью занято этноэтическими системами, базирующимися на коллективном бессознательном.

Необходимо задать рамки, не столь плотно занятые мифологическим сознанием.

Здесь следует подчеркнуть, что поиски универсальной системы ценностей не отменяют аксиологических практик каждого этнокультурного мира. Так же как многомерность физической Вселенной не отменяет привычной трехмерности нашего Земного существования. В тоже время, возвращаясь к выше сказанному, и пытаюсь нащупать то общее, что может стать фундаментом многомерности нашего Земного мира, мы вынуждены совершить переход к космоэтике, как к одному из универсальных законов мироздания, не связанных с антропным принципом.

Хотя здесь следует оговориться. Антропный принцип, предполагающий «наблюдателя», скорее всего, верен. Выше идет речь об «антропном принципе», связанном с земным человеком.

Живучесть мифологического сознания обусловлена самой структурой нашего мышления. Мышления внеречевого. Исследования в области психолингвистики показывают, что «система универсалий (выявленных на материале всех языков) должна указывать на схему (главные характеристики) того кода, при помощи которого осуществляются мыслительные операции носителями любых языков».<sup>6</sup> Вспоминается Платон с его Идеями...

Вполне естественно, излагаемое далее, не более чем гипотеза, притом высказанная фрагментарно. Однако, эволюционная эпистемология, проповедуемая Карлом Поппером, считает полезным вбрасывание в общее информационное поле различно обоснованных идей, с тем, чтобы естественный отбор свершил свое дело, не оглядываясь на существующие догматы науки.

Упоминание Карла Поппера здесь более чем уместно, так как в своей книге «Объективное знание» он интерпретирует теорию Форм и Идеи Платона в духе плюралистической философии, для которой мир состоит по крайней мере из трех различных субмиров: физического мира, мира ментальных состояний и мира умополагаемых сущностей.<sup>7</sup> В тоже время, третий мир Поппера нечто отличное от того, что закладывал в него Платон.

«Я полагаю, – пишет Поппер, что можно понимать реальность или (как это можно назвать) автономность третьего мира и в тоже время признавать, что третий мир возникает как продукт деятельности человека.

Можно даже признавать, что третий мир создан человеком и в тоже время – во вполне ясном смысле – является сверхчеловеческим».<sup>8</sup>

На наш взгляд, исходя из теории интеллектуально-духовного континуума, в дальнейшем теории ИДК, (см. доклад автора в десятом выпуске «Международных чтений по теории, истории и философии культуры»), интеллектуально-духовное поле, включающее в себя интеллектуальную и духовно-нравственную составляющие Универсума, и является третьим миром. В этом случае, составляющая третьего мира, заданная Карлом Поппером, органично входит в него.

Вернемся к идеям, высказываемым целым рядом специалистов по психолингвистике.

Исследования Н. П. Бехтеревой показали, что психическая деятельность представляет собой кодовые операции над «акустическими, смысловыми и акустико-моторными элементами», причем для «принятия решения человеческому мозгу, по-видимому, достаточно компрессированных кодовых форм», которые «в процессе мышления и памяти могут иметь самостоятельное значение».<sup>9</sup>

Упомянутые «компрессированные формы» по мнению И. Н. Горелова «суть не нейроэквиваленты речевой моторики, а семантические единицы, «смыслы»».<sup>10</sup> Далее Илья Наумович утверждает, что: «... код мышления не изоморфен кодам выражения.» В своем мнении он опирается на работы К. Прибрама (Языки мозга. М., 1975 и Психологические исследования творческой деятельности. М., 1975), в которых последний утверждал, что «язык, с помощью которого передается информация в мозге..., не соответствует и не должна соответствовать тому языку, которым люди пользуются в общении друг с другом».

При этом, отсутствие таких универсалий в поверхностных структурах различных языков, предполагает их наличие в глубинных языковых структурах.

Для чего нам потребовался экскурс в психолингвистику? Для того, чтобы предположить наличие единого для всего человечества набора универсалий, которые определяют процесс мышления, и, как следствие этого, выбор моделей поведения.

Выявление этих универсалий, которые, по нашему мнению, являются элементами интеллектуально-духовного поля Универсума, поможет понять и построить этическую систему базирующуюся не на мифологемах различных конфессий, а на внеконфессиональной космоэтике.

В теории ИДК существует понятие отдельной духовной сущности (ОДС) и ее трехуровневой структуры. Первый, нижний уровень, включает в себя физические характеристики личности, второй – социальные, ментальные параметры, третий – интеллектуально-духовную составляющую. Каждый из этих уровней включен в свой субмир и с ним взаимодействует.

Так наше тело, как физический объект, через систему «специализированных» нервных клеток получает информацию от внешних раздражителей (света, изменения температуры, магнитного поля Земли и т.д.) и кодирует ее специальным образом, обеспечивая адекватную реакцию организма на их изменение.

Второй уровень ОДС взаимодействует с экстрасенсорным полем социума, с его ментальным наполнением, зависящим от конкретной аксиологической практики данного социума, который, в пределе, может быть расширен до этнокультурной общности, называемой в последнее время этнокультурным миром.

Третий уровень включен во взаимодействие с интеллектуально-духовным полем Универсума.

У современных идеалистически настроенных физиков есть предположение, что программный механизм ИДК (в их трактовке мозг программируется неким нематериальным «я») аналогичен вероятностным полям квантовой теории.<sup>11</sup> А это означает, что возможно осознание связи единых этических универсалий и нашей повседневной практики. Даже бездоказательное осознание этой связи может дать эффект «Кеннета Бэрка» из фантастической повести Р. Ф. Джоунса «Уровень шума»,<sup>12</sup> позволивший изобрести прибор, создающий антигравитацию. Анализ ситуации, порождающей этот эффект приводит Якова Иосифовича Свирского к понятию «взаимозаинтересованного непонимания», как основы любой позитивной коммуникации.<sup>13</sup>

Снятие основополагающих бинарных оппозиций в режиме взаимозаинтересованного непонимания, по нашему мнению, может вывести нас на новый этап взаимоотношений суперэтносов, как бесконфликтно существующих, взаимопроницаемых этнокультурных миров.

## IN QUEST OF A MEDIATOR

*Dmitriy IVASHINTSOV**International Association «Russian Culture», St. Petersburg*

The mythological contours of Culture determine the framework inside which the ethno-cultural communities exist. This framework's primary function is to make the world finite, sensitive and comprehensible. Also, this framework defines the *socius* and the *socium*, identifying the friendly community and separating it from the strangers.

Compression of the living space, insultingly named the globalization, leads to collision of primordially unalterable mythologemes, their transformation and breakage, thus depriving a person of his ethno-cultural identity.

Alien schemes fail to remove fear of the world from the subconscious, fail to protect from the abyss of the Cosmos, fail to help the finite to outlive infinity.

Is there a way to create mutually permeable mythological boundaries of ethno-cultural worlds? Who will assume the role of Mediator between me and the universe, between my world and the world of others?

It rather seems that the attempts to introduce a universal standard of ethics are doomed to failure, given the diverse ethnic belief systems that currently occupy the hearts and minds of people.

It is necessary to find a framework not so completely occupied by mythological consciousness. This means the transition to cosmoethics as one of the universal laws of the universe, independent of the anthropic principle. Cosmoethics is the field of non-personal ethics, the intellectual-spiritual field, sort of God, but cognizable God. The God in Whose image man is created, a man who has not yet learned to read the myths of the Great Cosmos.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С.83.

<sup>2</sup> Леви-Брюль Люсьен. Первобытный менталитет. СПб.: «Европейский Дом», 2002. На стр. 11 читаем: «Среди отличий, которые отделяют ментальность низших обществ от нашей, есть одно, которое привлекало внимание многих... Наблюдатели отмечали решительную неприязнь первобытных людей к рассудочной деятельности...»

<sup>3</sup> Согласно Энциклопедическому словарю культурологии (Из-во «Феникс», 1997. С.310) «Мифологема – сознательное заимствование мифологических

мотивов и перенесение их в мир совр. худ. культуры.»

Автор доклада употребляет этот термин в расширительном смысле, понимая под ним мифологическую структуру, перенесенную в реальную этнокультурную практику.

<sup>4</sup> *Шютц Альфред*. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. С.279-281.

<sup>5</sup> *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М.: «Мысль», 2001. С.37.

<sup>6</sup> *Горелов И. Н.* Избранные труды по психолингвистике. М.: «Лабиринт», 2003. С.68.

<sup>7</sup> *Поппер Карл Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С.154.

<sup>8</sup> Там же. С.158.

<sup>9</sup> *Бехтерева Н. П.* Интервью. Наука и жизнь. №9. С.82.

<sup>10</sup> *Горелов И. Н.* Избранные труды по психолингвистике. М.: «Лабиринт», 2003. С.213.

<sup>11</sup> *Popper K. R., Eccles J. C.* The Self and its Brain. Springer, Berlin/Heidelberg, 1977.

<sup>12</sup> *ДжоунсРэймонд Ф.* Уровень шума. М.: Библиотека современной фантастики. 1967. С.334-369.

<sup>13</sup> «Взаимозаинтересованное непонимание (когда за парадоксальностью тех или иных высказываний усматривается не просто бессмыслица, а некая тайна, требующая если не разгадки, то принятия себя как таковой)»/ *Свирский Я. И.* Самоорганизация смысла (опыт синергетической онтологии). М.: ИФРАН, 2001. С.179.

## **THE PERCEPTION OF THE HUMAN SELF: A PROPOSAL FOR ETHICAL ADJUSTMENT**

*Nicole NOTE and Diederik AERTS*

*Center Leo Apostel, Vrije Universiteit Brussel (VUB)*

The late-modern or post-modern era is facing many challenges. Environmental issues, the fragmentation and moral disintegration of society and increasing levels of aggression have developed into serious problems worldwide. But also the phenomena of alienation and unbridled individual autonomy have been recognised as requiring our attention. In this paper we will set out to argue that at least some of these issues have a common ground for being rooted in today's perception of the Self. According to this perception, we think of ourselves as essentially 'self-reliant' and surrounded by a world that is sheer concrete reality. This has made it possible – though not necessary! – for man to adopt a detached stance towards his social and physical environment and, on the personal level, has led to a decreased meaningfulness of life. In the first part of this article we will try to pinpoint the way in which today's structuring blocks defining the human being have led man to believe that he is essentially self-reliant, and we will discuss the consequences of this belief.

If we are to counteract these socio-political and individual challenges, we will have to move away from such a detached perception i.e. we will have to adjust the very concept of man. In an attempt to make a positive contribution towards a new perception and definition of man's Self, the second part of this paper suggests a number of (ethical) building blocks that may help achieve this.

### ***1. The modern perception of the Human Self***

The perception of the Self is modern in the philosophical sense, which means that it has been formed within the tradition of the Enlightenment and Sciences. Rather than offering us a unified idea of man, this perception is made up of a series of fragmented, at times mutually incompatible, sub-perceptions. The four most salient of these, each of which we consider of equal importance, are man as 'rational', as 'autonomous' and possessing an inner core, as 'hedonistic', and as 'self-interested'. In the following sections we

will elaborate on the first perception of man, i.e. as a rational being, and on its unintended side-effects. This will be followed by a discussion of the effects of the other three subperceptions. It is the complex combination of these, and possibly other, perceptions that have engendered the challenges referred to above.

### *1.1. The Human Self as rational*

Since time and day, philosophers have debated on whether the human being is best typified by his ratio or by his free will, and whether the two views are mutually exclusive.<sup>1</sup> We will not go into these topics here. Relevant to this study is the change in perception of what is considered ‘rational’ and its unintended effects.

As Taylor<sup>2</sup> describes, pre-modern man conceived of rationality as ‘looking the right way’, as recognising God’s work in the world. In modern times, this perception gradually changed, with rationality coming to mean the pursuance of a ‘causa sui’ project. Its consequences for the progress of a great part of the world were immense. At the same time, it provoked a process of ‘Entzauberung’ (disenchantment – see below). The appropriate epistemology to really know and control the world—objectivity—led to a ‘separation’ between man and surrounding reality, in the sense that he grew more out of touch with the reality that he tried to know.

In more recent times, the concept of rationality is changing again, and we can see that the idea of man’s participation in his outer world is gradually replacing the causa sui project, and that the concept of objectivity is being questioned and adapted. However, these earlier ideas on rationality very much continue to colour our perception of the world around us, our Self-definitions and the actions we undertake to structure society, such as economic actions.

### *The process of Entzauberung*

We can classify science in the high days of Newtonian physics as promoting this specific perception of rationality in terms of a causa sui project by way of objectivity, and hence fully enhancing the process of Entzauberung. The influence of Newtonian physics was to culminate in the claim of Pierre Simon Laplace: “Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d’ailleurs elle est assez vaste pour soumettre ces données à l’analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l’univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait

incertain pour elle, et l'avenir comme le passé seraient présents à ses yeux".<sup>3</sup> This quote from Laplace, who lived from 1749 to 1827, is an outstanding example of contemporary views of Newtonian science. Until the end of the 19th century, scientists continued to believe that it was only a matter of time for science to come forward with a *theory of everything*. In the same period, Charles Darwin published his "On the origin of species", another milestone in the development of western science, adding to the success of Newtonian physics, and consolidating the Newtonian worldview. Past, present and future came steadily to be seen as the gradual progress of humanity achieved through its own efforts, rather than inspired by the artful work of some divine plan. Man optimistically thought himself capable of rationally understanding and, at some further stage of development, possibly even mastering nature and society.

This ongoing scientific process also stimulated the demystification of life, according to which the magical and the mythical had to give way to rational and controllable principles for soul-saving. In the 19<sup>th</sup> century, Tylor was one of several positivist anthropologists who studied other cultures with the indirect aim to clear his own culture of any magic-related perceptions.<sup>4</sup> To become fully human, he argued, man and his culture had to leave behind any irrational beliefs and superstitions.

Strongly intertwined with the previously mentioned consequences of rational thinking is the disenchantment of nature. Traditionally, there was a strong connection between the magical, the religious and nature. People experienced the earth as a living organism, as a mother taking due care of her children. This psychological dependency on the earth has gradually ceased to exist, in part under the influence of such rationalist thinkers as Locke. He reversed the relationship between man and the earth by pointing out that it was not the earth that cared for man, but man who took care of himself by means of his own labour. This approach fostered the view of the earth being 'really' a mass of inert material that is there to be improved by man.<sup>5</sup>

There is another, unintentional way in which the bond between nature and man has weakened, i.e. man no longer depends on his own senses to know the 'truth' about reality as he used to. Achterhuis quotes heavily from Arendt to describe this process, which dates back to the days of Descartes, and which Arendt holds responsible for today's phenomenon of world alienation.<sup>6</sup>

At the turn of the 19th century, the first clouds appeared in the sky in the form of a series of problems that could not readily be described by Newtonian

physics. They turned out to be the nightmare of those scientists that had believed in the dream of an ultimate scientific theory of everything. It was the beginning of the long and difficult birth of quantum mechanics. Rather than merely destroying the universal validity of Newtonian physics, quantum mechanics put forward a worldview that was completely different from Newton's. Heisenberg's uncertainty relations, for example, showed that nature is intrinsically indeterministic. What is more relevant to the subjects discussed in this article, however, is that quantum mechanics proved the concept of 'naive objectivity', as strongly proclaimed by Newtonian science, to be an illusion. According to quantum mechanics, reality is such that in essence the observer is a participant. Even in the case of material measurements, the objects to be measured are affected by the measurements. This new 'indeterminism and participation paradigm' that quantum mechanics was incontestably introducing into the core of man's view of and interaction with nature, only spread slowly as an awareness towards other fields of science. Rather surprisingly, this new paradigm often seemed to have a more profound effect on the layman than on the professional scientist active in a particular field of applied science, especially engineering and medicine. Even today, there are physicians and engineers that will advocate a worldview that is essentially Newtonian. This attitude often reflects a sincere attempt to counteract a variety of confused new age currents that turn the insights brought to us by quantum mechanics to their own use. The ambivalence of the influence of western science on the nature of our contemporary worldview is also due to the fact that today's science itself is highly fragmented. Genetics, which has proved a huge success in the area of biology, is one example of several new and important discoveries that have provoked the old Newtonian belief to raise its head again in the minds of groups of scientists. Our times also see a renewed interest in socio-biology, after this field of study had been neglected for centuries because of its connections with the Third Reich.

To summarise, we can say that although long periods of marked influence by science have stimulated the process of disenchantment, science itself has reintroduced enchantment, through such elements as the uncertainty and participation paradigm from quantum mechanics and other foundational theories (e.g. relativity theory). These new findings and insights are being readily popularised through books, films and TV serials.<sup>7</sup>

However, next to and in parallel with this reenchantment of the public sphere, the more serious social issues, however paradoxical this may seem,

are often still dominated by visions that can only be classified within the old-fashioned Newtonian worldview. For example, in our daily economic thinking and acting the Newtonian worldview is still very much present and alive. The concept of makeability and controllability, combined with the idea of 'time is money', makes for a powerful discourse of efficiency and 'rationalisation'. In line with this 'rationalisation' the surrounding physical world is still viewed as a collection of objects that are at our disposal. Lukàcz referred to this phenomenon as 'Verdinglichung': objects in the outer world are presented as merely instrumental in satisfying human needs and pleasures. Adorno and Horkheimer use the telling term of 'instrumental rationality', arguing that not only objects but also humans are now 'used' for a particular purpose. The cheap labour policy of some multinationals is an example of how rationality has been reduced to instrumental rationality, in which there is no more place for 'Vernunft'. Of course we are aware of the competition element in this example, but our purpose here is to point out particular perceptions of reality may have unintended side-effects. Where rationality takes man to the point of conducting *causa sui* projects in terms of controllability, makeability and objectivity, his relationship with his socio-physical environment is thus 'naturally' reduced to the merely instrumental.

On the personal level, the consequence is a decrease in meaningfulness. To followers of such instrumental view, the opposite attitude of self-sacrifice and trust in support from a source that is outside and transcends the Self, is naive. Interpreting rationality in this manner, man has ceased to be capable of relating to, being situated in, or orienting himself towards his natural surroundings.

Weber was early to understand that this viewpoint would make life a difficult task to accomplish. He observed that to modern man, particularly the younger generations, it would be hard to be proof against a daily reality that is characterised by disenchantment. According to Weber, the pursuit of inner experiences characteristic of modern man can be traced back to his weakness of not being prepared to face the fate of contemporary time in its true appearance.<sup>8</sup>

From a different perspective, however, the incapacity to depict reality in terms of mere concrete objectivity is not necessarily a sign of weakness. It may well point to the importance of man's need to orient himself towards or situate himself in a transcendent whole. By transcendence we mean that which we cannot appropriate. Indeed, the postulate expressed in this paper is that this is a primary need in man. This means that the 'pursuit of inner

experiences' is nothing but an attempt to fill the gap that has been created in his experiences. If reality has lost much of its traditional meaningfulness, and if we have a fundamental need to link ourselves to a wider whole, we will have to recover meaning by orienting ourselves to or situating ourselves within a newly created, meaningful reality.

In this light we might reinterpret Marx' commodity fetishism, according to which people fall under the spell of and submit to their own trade activities. We might also revise Girard's<sup>9</sup> concept of the mimetic desire, as well as its modern adaptation, i.e. the everlasting rivalry between men to achieve more and better (of whatever). The accumulation of wealth is still highly regarded in our society. It may well be that anyone following this route, for example by imitating highly successful idols, is in fact expressing a fundamental and intrinsic need to orient or situate themselves in a broader reality.

We do not deny that this approach to linking one's life to a transcending reality may be conducive to finding meaning in life, but we do consider this to be only a limited variant of meaningfulness, since the meaning and enjoyment that can be derived from a high economic status, for example, are intrinsically limited to complacency and self-enjoyment. In our view, it is therefore important to bring back to the fore a framework serving as a set of references and not intended to impose restrictions<sup>10</sup>. Instead, such a framework should consist of an ethical horizon, a socio-cultural horizon and a physical horizon. The rational acknowledgement of the 'truth' of these horizons may facilitate the acceptance or recognition of the existing inner experience of being situated in, or linked with a self-transcending reality, as opposed to today's detached stance. This in turn may stimulate our involvement with these horizons on the concrete level, since we tend to be more inclined to care for what is acknowledged as being important to us.

Before elaborating on this idea, we will briefly discuss the effect of the other elements of the Human Self that are perceived as building blocks.

### ***1.2. Other building blocks considered important***

The idea of self-development being the essence of human life comes natural to contemporary man. It suggests that people can find true self-realisation in an independent and autonomous fashion. The process is two-fold: in addition to reaching self-realisation, the aim is to do so in freedom.

The idea of freedom is of central importance here because of a cluster of ideas about 'being'. Man is seen as an authentic being with a potential bun-

dle of ideas, thoughts and feelings waiting there to be developed. These potentialities are situated in our inner, unexplored depth, as opposed to a reality of objects external to man. Articulating this bundle of capacities, expressing his own origin-ality, is what is felt to be the essence of man (Taylor, 1989).<sup>11</sup>

In this view of man, according to which such qualities as creativity, but also criticism and a sense of truth, come *from within*, the individual is able to make choices at any time, including choices on values, and do so in a fully rational and independent manner, without being influenced in any way. It follows then that he and he alone is responsible for these choices.

With personal development predominantly sprouting from man's inner Self, the state and the community are no longer considered to play a decisive role in bringing about self-realisation. Man is now in a position to dissociate himself from his community, loosening the tie that used to link him to it and feeling less inclined to assume responsibilities for it.

Sandel and other communitarists contend that these liberal ideas of the Self overstress the 'unencumbered Self', i.e. a subject whose identity does not depend on specific interests, objectives and relationships with others (Sandel, 1982).<sup>12</sup> It is precisely the liberal interpretation that takes us to the view of man as an antisocial being.

Economic-scientific thinking about "progress" further supported the view of self-realisation as self-centredness. Prominent economists such as Adam Smith and J. M. Keynes provided a rational basis for the concept of competition and the principle of healthy self-interest. Self-interest and competition, by driving economic growth, were supposed eventually to be in the interest of all. The idea was that if everybody embarked on an individual journey to pursue maximum satisfaction of their own material needs, this would ultimately benefit the entire population. It was assumed that these vices would be overcome by virtues once abundance was achieved, i.e. after a dark age of one hundred years. According to Keynes, until that moment, people had to persuade themselves into believing that 'fair is foul, and foul is fair, for foul is useful, and fair is not. Greed, usury and precaution will have to be our gods for a long while. For only they are able to guide us out of the tunnel of economic need into the daylight' (Ophuls, 1973).<sup>13</sup>

Current philosophical theories based on Jeremy Bentham and John Stuart Mill postulate, broadly speaking, that people are psychologically constructed in such a way that the exclusive object of their desire is pleasure; and that, from an ethical perspective, they are under a moral obligation to

maximise pleasure and happiness. There is no highest good in pleasure and happiness. Some of these theories go even further, claiming that the core of being is our ability to do and think whatever we decide is right. The only restriction imposed at the moment we proceed to actually implement our wishes is the integrity of others.

Opposed to the notions that locate sense and meaning within ourselves is the idea based on the view still held by certain groups of scientist who continue to champion old-fashioned Newtonian ideas. Their theories state that man is almost completely determined by natural or psychological forces external to himself; leaving precious little room for the free will. The idea that we are material beings subject to physical processes is having the opposite effect of man perceiving himself as deprived of meaning, as sense-less. Disenchantment in rational terms is not only affecting the outside world, but also our selves, so that we can no longer find sense, neither in ourselves nor in the outer world.

### *Effects*

Like the notions about being, their effects are multiple. We can roughly divide them into two developments. The first is that of people implementing the modern self-definition and trying to find meaning in it. In its depravated form this leads to the practice coined by the sociologist Elchardus as 'the ethics of limitlessness'. The combination of self-development as the unfolding of inner originality at the exclusive discretion of the individual on the one hand, and the economics-inspired beliefs of self-centredness on the other, reinforces and justifies the perception of self-realisation as egocentricity. Here, the longing for freedom equals the desire to do away with any and all institutional and social restrictions, including solidarity with the community, for even that is felt to be a condition. The individual will enter into social relationships only in so far as they favour his own self-development, such relationships having acquired a purely instrumental nature. Elchardus' research shows that initially leftist progressives mainly advocated the ideal of freeing oneself from all ties and flying in the face of established norms. However, as a group they lived up to implicit, very strict standards that imposed 'natural' restrictions on their dealings with fellow men, society and their physical environment. Over the last few decades, a growing part of the population has radically extended this libertarian ideal, demanding indiscriminate respect for their feelings, whether legitimate or gross, opening the door to unfettered egotism, racism and xenophobia.<sup>14</sup>

Not all people feel attracted by these building blocks for self-definition, but we will have to make shift with them, since the model does not offer any alternatives. However, if, like Frankl says, meaning is the driving force of life, people who fail to find meaning in the modern model will suffer from existential meaninglessness.<sup>15</sup> This process may gain additional momentum under the influence of scientific determinism and today's disenchantment process.

As said before, in our view the search for meaning should very much include the search for ways of being situated in and orienting oneself towards a surpassing whole. Existential meaninglessness may be one outcome of today's detached perception, which fundamentally ignores this need for a transcendental link. Today's search for meaningfulness may, however, result in self-affirmation by way of what we have called a 'minor' form of transcendence.

On a related subject, Burms gives an interesting example. He states that a narcissist person will continually see himself from the point of view of others. It is not his intention to know this viewpoint to turn it to his own advantage through manipulation or use. He rather identifies with an ideal, an ideal that in a sense transcends him. For Burms, this and other examples go to show that one will inevitably aspire for recognition on a *direct* basis to the extent that one is not able to feel deeply linked with anything transcending.<sup>16</sup>

## 2. *Adjusting the modern perception of man*

In this second part we will set out to adjust the prevailing perceptions of man and his relation to the world he lives in. New perceptions will entail new perspectives on 'truths', and by gaining new insights into the truth about ourselves and the world we live in, we may possibly enhance our existential well-feeling and, more generally, help resolve today's social and environmental issues.

### 2.1. *The ontological ethics of the human being*<sup>17</sup>

In the era in which we live, the options open to man for his self-realisation are largely held to be confined to the development of an inner core, rationality, and hedonism. In line with Levinas' views, we claim as 'truth' that man is in essence – ontologically – an ethical being. This implies that man has an existential need for responsibility. Insofar as he is not consciously aware of that need, he may sense the world and his own life as meaningless.

According to Levinas, we can know consciously only the past and the future (by anticipation). The mind process is static in the sense that it refers to only

one particular condition, whereas life is in constant flux. The human consciousness has no capacity for grasping the present, for as soon as it happens, it gives way to a new present. It is only through reflection – an act of consciousness in hindsight – that we become aware of these moments having existed. The past is made present by the human consciousness, but never completely so. We never succeed in grasping the full extent of the present, which partially escapes from our consciousness. In its profoundest sense, consciousness is memory.

This incapability of the consciousness to ‘get hold of’ the present is key to the remainder of this paper. The appeal of other humans, i.e. that which makes us ethical beings, reaches us at the very moment that escapes our conscious control and that we call the present. Other people break into ourselves, claiming us, without our giving permission, and without the ‘claimant’'s feeling this to be an act of claiming. We never asked for that other person's entering our reality, but there is no way we can escape. It is a pre-reflective and passive event.

The fact that we are sensitive to this appeal of vulnerability at all, sprouts from the very nature of human life, based as it is on shared existence and shared experiences, on what Levinas refers to as our ‘going together’ (see below). We consider our own lives to be a fundamentally valuable asset, we are attached to our lives, and this self-attachment is something we enjoy and that enables us to enjoy ourselves. In essence, this enjoyment boils down to the experience of having control over the reality that surrounds us. At the same time we feel vulnerable because we are aware of our own dependence. When ill or in pain, we feel locked inside ourselves, out of control, helplessly at the mercy of others.

This appeal of vulnerability, i.e. other people's breaking into ourselves, pulls us away from our suffering and enjoyment. Our attention is claimed by this appeal. Our focus turns to the other person, who is now no longer perceived as an extension of our joy, or consolation for our suffering, but rather as an individual Self beyond our own Selves. That individual person pulls us away from our centre, indeed, away from ourselves. We are called upon to respond. It is this ability to respond, this ‘respons-ability’, to other people's unsolicited and unintentional calls that *ontologically* makes us ethical beings. These calls arouse a latent aspiration in ourselves that is stronger than our desire or need for enjoyment: the aspiration for responsibility. The difference between the one and the other is that the desire does and the aspiration does not originate from a lack of satisfaction. In the case of the aspiration for responsi-

bility, it is not ourselves that is the object but the other person.

We are free to respond or not to respond to this appeal. The choice is made at the conscious level, a prerequisite for justice. In doing so, we continually engage in deliberations about our choices, which Levinas believes are autonomous.

In our view, however, these choices are less autonomous than Levinas supposes them to be. Any person's opinions are formed not only by themselves but under the influence of the community (see below). The modern discourse of self-definition stresses the ideal of liberation and development of the Self. It stimulates man to rationally and consciously opt for 'self-enjoyment first' as the supposedly right choice.

In theory, this should leave us with a society dominated by egocentric beings, but practical reality is different. The reason for this is the universal – but largely unrecognised – aspiration for responsibility referred to above. In other words, there is a very significant discrepancy between man's implicit everyday experience of his Self as an ethical being on the one hand, and, on the other, the modern building blocks for self-definition that are placed at his disposal.

If we wish to bring about a more ethical society, our main focus should shift from a change of man to an adjustment of the discourse, and do full justice again to the ontological ethics of man.

## *2.2. Transcending horizons*

A second split concerns that between, on the one hand, how we experience ourselves, i.e. as being situated in and oriented towards a transcending ethical, socio-cultural and physical surrounding, and, on the other, the modern building blocks for self-definition, which are presented as detached from these surroundings. This division is partly responsible for today's problems on the socio-cultural level and the level of personal meaningfulness.

Our vision is that the acknowledgement of the horizons referred to above will further man's commitment and deepen and broaden his sense of meaningfulness. It is vital to bring them to the fore again, which is the purpose of the remainder of this paper. Before we do that, we will first give a summary of the ideas of 'being situated', and 'broader meaningfulness'.

Being situated in or oriented to: Levinas' principle of going together but not coinciding .

The expressions 'being situated in', and 'oriented towards', may strike followers of the detached way of thinking as pointing to a life of dependency

on a family, a group, a traditional culture, a nation or even animist nature. They may be led to believe that these terms require them to coincide with any of these external groups uncritically.

We definitely wish to make clear that such a supposition would be incorrect. The expressions 'being situated in' and 'oriented towards' refer neither to detaching nor to coinciding, but rather to a position in between these two. They refer to 'going together'.<sup>18</sup> It is Levinas who laid the foundations for this view.

Levinas thinks in terms of differences. He criticises modern thinking for its totalising views and its premise of a single, fundamental truth. He also criticizes the opposite viewpoint for its relativising approach, which cannot but lead to the view of differences being of no relevance, and hence to indifference. Levinas builds his case in between these two opposite extremes. In his view, it is of overriding importance to recognise and appreciate existing differences. Although these differences are absolute and therefore non-reducible, he argues, they are no impediment to establishing bonds.

One of the subjects that Levinas deals with in greater detail to elucidate his thesis, is the split ego. It is impossible for us to observe both the observing Self and the acting Self at the same time. The question is who does the looking when we are looking at ourselves. The observing, 'living' Self is looking at the observed, objectivised Self. Are they one and the same Self? It would seem that they have to be, for we experience ourselves as single, unified beings. On the other hand, we also experience two different, split up selves. Whilst we go together with ourselves, i.e. we are equal, we do not wholly coincide with ourselves, i.e. we are different. This phenomenon becomes manifest in the differences between our concrete experiences. We suffer but we are not the suffering; we enjoy ourselves, but we are not the enjoyment. We are capable of observing our suffering and enjoyment from a distance at any time, and yet we feel the pain and the pleasure to be essentially linked up with our *entire* Selves. This double nature is us – we go together with the suffering and pleasure without coinciding.

The same principle applies to other people, for they too are felt to be split up. Although we can see them, we can never fully know them. This occurs in the case of an ethical appeal, for the other's appeal takes us away from our self-centred enjoyment, making us aware of the other as more than a mere instrument to satisfy our own needs. The other person is now no longer reduced to the state of coinciding with ourselves. Quite the contrary, we recognise the absolute differences between the other and ourselves, dif-

ferences that we cannot pinpoint because they transcend our own Self. Yet does it remain possible for us to establish a bond, to go together with the other. Without such a bond, it would be impossible to enter into a relationship or to reach understanding. Ethical behaviour is conditional upon this ability to go together, but also on the absolute difference, the individual independence, i.e. the non-coinciding. This going together without coinciding is what we mean by being situated in, and oriented to, and is what we will intend to clarify in the following section in the light of the ethical horizon, the socio-cultural horizon and the physical horizon.

The importance of the transcendent for ethical behaviour and broader meaningfulness.

The building blocks that are to enable modern man to fulfil his life – although not necessarily man himself!- are largely inspired by utilitarian ideas, upholding that it is or should be up to ourselves what choice to make and what to consider important, through an act of self-affirmation. What is meaningful is one's own business, something that is not under discussion, as long as it does not harm the integrity of others. The role of society is to provide the means to make life pleasant and worthwhile.

However, in this particular perception of meaningfulness, the crucial role of the transcendental has disappeared out of sight. What we can see is but a limited version of meaningfulness, however important that may be. To become aware of a broader meaningfulness, we have to bring into daylight the two transcendental levels of meaningfulness. Recognizing them is a prerequisite for accepting the transcending horizons and our being situated in it.

The first level of transcendence, which is on the cultural level, makes clear that what is appealing to us is not just the product of our inner wishes needing to be fulfilled. Quite the contrary. As Burms and De Dijn carefully line out: our choices for self-affirmation – through choices in professions, social roles, certain sports – are largely pre-determined by cultural constellations. We definitely respond to a particular framework of cultural references according to which some elements of reality are meaningful, and other elements are not. The active pursuit willed by the individual is preceded by passive receptivity. Thus, for anything to be meaningful it must be capable of appealing<sup>19</sup>. We will adhere to anything only after we have recognised it as 'good' or 'right'.

This is the very reason why the existence of an ethical, a socio-cultural and a physical transcending horizon is hard to recognise. Specific combinations of the building blocks contained in man's life construction kit unin-

tendedly make the other blocks unattractive. On a level prior to choice, these blocks fail to have a clear appeal to us.

Burms also points to another, intrinsically related phenomenon of meaningfulness. For something to be meaningful it must structurally *escape* our manipulation. We can only experience as fascinating something that we have not been able to integrate into our plans or expectations, something that we experience as surpassing our own will. A reversal of this phenomenon sheds light on the consequences of the opposite, i.e. a decrease of meaning is implied in the idea of man autonomously defining and controlling the meaning of his life. The controllability of the world makes it more predictable – and hence sense-reduced. It is only when we assess anything as valuable and not dependent on ourselves that it can be meaningful. And when it is meaningful to our inner experience, we will be more inclined to take care of it.

The second level of transcendence is the level discussed by Levinas and, in different terms, also by Burms. This is the level of the pre-reflective, the pre-historical and the pre-cultural. It is at this level that man is ‘touched’, as Levinas puts it. By this he understands a particular feeling<sup>20</sup> that is inextricably bound up with an appeal for ethics. It is essential for man to admit these feelings if he is to experience at all that he is a part of a transcending horizon, and to exploit the potential of an enlarged involvement. In discussing the horizons, we will sometimes deviate from Levinas’ view that these moments of being touched constitute an appeal by another person.

As we have seen, in addition to reasserting the importance and existence of a transcendental dimension, we need to revisualise another basic fact: for life to have meaning, people must peremptorily be able to orient themselves towards, or situate themselves in a transcendent reality. Burms expresses the same view in different terms by stating that people have an ineradicable tendency to worship<sup>21</sup>. The denial of this anthropological fact and of the existence of a transcendental horizon will cause man to unconsciously adhere to the minor meaningful transcending horizon referred to above. Examples are the importance that many attach to economic status, to how other people think about us, and to fame or at least to being acquainted with famous people. The phrase used by Burms to describe these forms of keeping up appearances is ‘expressions of an immediate desire for affirmation’, which, he says, may give rise to feelings of anxiety, because of a continuous concern about other people’s opinions<sup>22</sup>. These attempts at self-affirmation can be considered to be made on rather unstable grounds for offering but a ‘minor’ horizon.

On the other hand, the acknowledgment of man's need for a transcendental link would open possibilities for gaining better insights into its nature and elementary attributes. This could result in man's 'true' autonomy, in which he is aware of his connection with a transcending horizon to which he can voluntarily and consciously adhere. Such a broader meaningfulness may also be reached by further insights into the fundamental importance of man's ontological aspiration for responsibility. If man sees himself as part of a broader horizon and as an ethical being, he will potentially be more likely to find a stable form of self-affirmation. As Burms formulates it: 'It is this relationship with what we cannot appropriate to ourselves, which makes us conscious of being in touch with our true Self'<sup>23</sup>.

Our vision of meaningfulness leaves room for its minor version, but makes an urgent appeal not to consider it the only source of meaning. For this could lead us to start from an *instrumental* attitude in our relations with others and the environment.

The acknowledgment of the existence of other, broader sources for meaningfulness could open the way for man to adopt a fundamental attitude of *commitment* to others and the world around him. This would still allow for instrumental relationships, albeit on a more limited scale.

In the following sections we will make an attempt to show that it is necessary for man to become aware again of the importance of his inner experiences of going together but not coinciding with a transcending reality. If we can make explicit the implicit – the transcendental component of the ethical, the socio-cultural and the natural – and make plausible that we are a part of them, we may contribute to a fundamental self-affirmation and to the improved well-being of man and his environment.

### ***The ethical horizon***

The modern view of man makes us believe that the meaning of life is to remove external obstacles so as to exploit the potential of our inner core. In doing this, we are expected to respect other people's moral choices. The choices people make to achieve this cannot be weighed against each other, since there are no collectively held standards any more. Any individual's chosen value is good or bad only because he has opted for adopting it. What remains is the bottom-line of regulatory rights and duties. Anything above that is free choice. In theory, in making his choices, man is free to adopt a rationalised and self-centred attitude. In practice, however, people rarely do so, but instead allow themselves to be guided by that which they *implicitly* feel to be morally 'good'. In condemn-

ing disgusting practices such as child pornography, people feel they are not merely 'expressing their own opinion', but implicitly regard their intuition as telling them what is the 'right' transcending value to be followed.

It is Taylor's great merit to have restored this implicit framework to our conscience. Taylor recognises a number of hyper values – which he calls 'hypergoods' – or ideals that support our concept of a life that is worthwhile. These hypergoods are subconscious, collective model functions undergoing only very gradual change through time under the influence of socio-cultural circumstances. They are independent of our will, tendencies and choices. Examples of hypergoods are the importance of family life, autonomy, human dignity, and the need for combating pain and suffering.

Through his work, Taylor is weaving a link between moral orientation and identity. He argues that for their basic 'being' people have a need to be connected to or in contact with what they deem fundamental. Being oriented to 'the good' is essential for humans to be acting beings, to have an identity. Sensing the good is related to sensing the Self. It is impossible to live without such a framework of qualitative distinctions. It is only from a horizon 'of the good' that, in each individual case, we can determine what to do, what we stand for, or what we want to react against. According to Taylor, stepping from moral space is stepping from humanity.

Inescapably, people will look for meaning, always. This quest is in itself inevitable and defines us as human beings. So the questions of 'what kind of life is worth living' or 'who am I' are not optional. It takes a while for anyone to find out which values in his or her lives are stable or variable. This requires a process of growing awareness and searching. However, a person's identity will widen once he has learned how to articulate the values that are important to him, that drive him. His ability to approach this ideal will also widen his identity, for the very reason that his own values or ideals contribute to the larger, collective project (Taylor, 1989).<sup>24</sup>

In bringing back the transcendental element to the fore it becomes clear that humans are not their narrow selves, making choices exclusively on their own, as portrayed by our modern building blocks. An awareness of being situated in and linked to this transcending ethical horizon will contribute to perceiving ourselves in a broader manner.

Recognising the transcending horizon is not synonymous with coinciding. Taylor perceives the ethical framework as a cultural collectivity which transcends us. However, this modern framework only provides open

advice. Terms such as benevolence and justice are familiar to all of us, but in our times they lack a clear definition. People have to define and redefine these basic concepts for themselves. This articulation is part of modern man's search for meaning. Nowadays, meaning is dependent on our powers of expression. The discovery of the transcendental framework and our awareness of it are interwoven with our capacity to give these hypergoods a place and a new meaning.

To enable a rational perception of the 'going together experience as 'true', Taylor sets out to demonstrate that morality and values are not relative and that our choices are not merely personal. Morality is derived from a meaningful order in the first place. Although this order is not rooted in 'being' as such, and although these values may change over time – 'honour', for example, has lost at least part of its relevance in our days – even so it is possible to develop objective, dynamic standards. They are not objective in external-descriptive terms, for they remain essentially human. Rather, they are objective from an internal-participative perspective. Taylor takes objectivity to be a 'Best Account principle', i.e. people will stick to their viewpoint of 'best value' until it is refuted. He considers this to be a legitimate process, for even scientists are aware that facts, despite their provisional nature, are felt to be 'true'.

Interesting too is that Taylor points to the fact that moral values are not so much refuted by rational arguments. On the contrary, values and ideas 'do' something to us, we are 'touched' by them. There is something that appeals to us, and if reflection triggers inner change, we find that we have morally 'improved'. For people to undergo moral change, they need to be touched, not convinced by rational arguments.

### *The socio-cultural horizon*

According to the modern view of man, the relationship between the community or society and the individual is not a mutual relationship but one that requires only one way, i.e. from the group to the individual. Society is expected to create the right conditions, and facilitate adequate social structures, for the individual to be able to develop his inner core. The individual needs society as an intermediary, but society does not participate in the individual's self-development. Quite the contrary, as we said at the outset, in cognitive terms individuals may now perceive their obligations to social or other group networks rather as obstacles on the road towards their independence and autonomy.

Reality is different, however, because *experience* tells us that we are not atom-like separate beings. In fact, depending on place and context, we invariably see ourselves as belonging to a particular family, social stratum, a group, a culture, or a nation.<sup>25</sup> Inherent in 'being human' is the capacity to be situated in a socio-spatial room of past, present and future. The question of 'who am I' is inextricably linked up with the question of 'where do I belong'.

The crucial relevance of this socio-spatial room to our self-definition becomes clear only the moment we have to do without all these elements that we take for granted, as appears from a study conducted by the anthropologist Eugène Roosens on the Huron Indians in Canada. Forced to move and having lost their common stories and culture, this tribe created a new myth of origin with specific indications of their descent (Roosens).<sup>26</sup> This restored to the individual members a common past and identity from which to rebuild their own personal identities.

The implicit must necessarily be made explicit again. The current view of the human Self is telling us only part of the story. Our decisions on what we wish to be bound by do not depend only on ourselves, and our deepest identifications are not those with which we voluntarily agree. Our choices are not entirely free because we belong to a community. We are subject to another mechanism at a deeper level: prior to making up our mind, we have already *received* meaningfulness. We receive meaning as much as we give it, for it is erroneous to believe that we are self-reliant.

Once we rediscover our attachment, we can start to experience its full significance. Discovering this attachment *is* the experience of transcendental reality. If we admit this experience and recognise our dependence on the transcendent, we will be able to increase our commitment to society. People will not commit to anything with which they cannot identify themselves at least partially.

Attachment and coinciding are two different things. As Burms puts it: if attachment is equated with coinciding, it runs the risk of being perverted, of being misused.<sup>27</sup> Examples of this are the rhetoric of fundamentalism and the rhetoric of extreme rightist parties. If an individual's identity goes together with that of the group to the extent of wholly coinciding with it, the result will be an intolerant 'we-perspective'.

Hence the importance of Levinas' principle of experiencing ourselves as being simultaneously a part of and separated from a transcendental reality. This idea has been elaborated by Maalouf with regard to identity and culture.

According to Maalouf, our identity is not innate but made. It transforms throughout our lives. Our self-image is formed as much by our closest relatives as by those that are remotest and hold us in low regard. In this view, to live is to find a way between driving forces and apparent prohibitions. It is these two opposite forces, as well as the bruises they cause, that determine our sense of affiliation with a particular group.

Maalouf is concerned with understanding this mechanism. Identity, he says, should be seen as made up of different ‘affiliations’, such as language, religion, political beliefs and nationality. These affiliations are not restricted to a single group but, depending on their nature and context, also to other groups. At the same time, Maalouf points out that the more affiliations an individual becomes aware of, the clearer his self-perception as an individual will become.<sup>28</sup>

On the one hand, Maalouf confirms a degree of autonomy. Individuals will never completely coincide with a group. We will always be capable of autonomous reflections, of making choices and assuming responsibilities, so there is no need to fear being dragged along by the group’s choice. On the other hand, he shows that a sense of belonging is important to identity. In his interpretation, however, this belonging is multiple, so that there is not a single group with which to identify, but various groups. This view incites us to perceive ourselves, in rational and cognitive terms, as part of wider and possibly worldwide groups, which in turn would stimulate potential commitment.

### *The physical horizon*

Economic rationality, objectivity, the idea of hedonism, and other building blocks – including but not limited to those we have mentioned in this paper – imply a dissociated relationship between man and nature, and relegate nature to the condition of tangible reality in the here and now. On a *cognitive* level, these ideas favour an instrumental stance. However, this view ignores the fact that man’s recognition of his ‘being situated in’ a wider reality plays a fundamental role in the process of making him responsible and committed.

Whilst on a cognitive level we are stimulated to see nature as lifeless, at the *level of experience* even individuals holding the above rational view will at times be touched by nature. A moment of peaceful reflection during a mountain walk; outdoor breakfast on a quiet sunlit morning; a walk through the woods at dusk along a meandering trail; the sudden appearance of a deer, fox or boar – these are all examples of situations in which we may be ‘touched’ by nature.

This being touched is essential for ethical behaviour. It is an experience different from the experience of joy, in which we see nature as a continuation of ourselves. Being touched is the experience of the transcendental element of nature. It is the experience that nature is *not* mere outer reality, but something transcending ourselves. It is the sudden, unexpected experience of being part of nature. According to Levinas, this being touched is 1. a feeling and 2. an appeal for ethics<sup>29</sup>. At such moments of linkedness, we sense that we are receiving energy and strength, which is translated into the possibility of responding, the respons-ability. It furthers an urge to care.

Being touched by nature then is a pre-historical, pre-cultural and pre-conscious event, because it is an immediate experience, something we receive in the immediate present. We become aware of it a fraction of a second later, on a conscious, cultural level. However, because the complex combination of the building blocks tend to pull us towards seeing nature as there for our use, and to see ourselves as its stewards, we might not be sufficiently aware of the full meaning of these moments of appeal and regard them as ‘negligible’. Once again it becomes clear how deep the gap is between our implicit inner experiences and the current building blocks for defining the human Self.

To permit these inner experiences to be judged as ‘true’, it is indispensable for us to be able to consider ourselves as part of the environment on a cognitive base as well. This presupposes tackling the problem of detachment to the core. To achieve this, the age-old dichotomy between the mind and the world ‘outside us’ will have to be resolved. Several contemporary philosophers have undertaken major attempts to overcome this dualism. One of them is Davidson, who rejects the whole Kantian idea of a conceptual scheme.

In Kant’s view, ‘outside’ reality is assumed to reach us in an unordered manner, to be ordered by us into concepts. Our intellectual capacity presents us with a ‘general’ idea to meaningfully organise the specificities of disparate impressions. This implies that we cannot know reality as it is but only as it appears to us, i.e. subject to the universal structuring activity of man’s consciousness<sup>3</sup>.

Davidson denies the suggestion that we receive data through the senses in an unordered manner (objective contributions) to be structured by our *mind* (subjective contribution). According to Davidson, the way in which the external world comes to us through the senses is already organised, individualised and conceptualised. Our mind only adds colours to this world, but only within definite boundaries<sup>31</sup>.

The ideas of Davidson, although deeply rooted in his philosophy, are rather speculative from a scientific point of view. Traditional research in cognition seems to start from the opposite hypothesis, but largely does so with a bias. Recent work in cognition at the Leo Apostel Centre opens the possibility for concepts, the building blocks of cognition, to appear as entities independent of and preexisting to any human cognitive act<sup>32</sup>. We should add that this, of course, is only one of several possible interpretations of this work on cognition, and that a traditional interpretation remains possible. It would be interesting to conceive of future experiments to test aspects of this type of speculative hypothesis.

Reflections and evolutions like these are gradually causing cracks in the perception of outside reality that we have been criticizing, and enable us to work towards a new enchantment of man's worldview. They may help us discover that ethical, socio-cultural and physical horizons do exist, and that we belong to them, a discovery that is primordial for realising our broader human – ethical – Selves.

### 3. Conclusion

This article intends to reinforce the ethical dimension of the human being. Putting the homo ethicus on the same level as the homo economicus and the homo ludens is no warranty for ethical behaviour in daily life, so we need to understand that we are enshrined in a framework that is ethical, socio-cultural and physical. Again, an enhanced linkage with the outside world is no guarantee for man's acting ethically, but will only result in *potential* ethical acting. Acceptance of the ethical human Self and the transcending horizons as 'real' on the cultural and conscious levels particularly impacts the level of deliberation. The many factors that are considered in this process will now include ethics. We assume that in many cases, but not all cases, this will actually have an influence on people's behaviour. The change is potential because it does not require making sacrifices: man is free to choose.

#### NOTES

<sup>1</sup> Important authors are *Frankfurt, H.*; The importance of what we care about, Cambridge University Press, 1997 (1988) and *Kane, R.*; Free Will, Blackwell Publishers, 2001.

<sup>2</sup> *Taylor, Ch.*; Sources of the Self, Cambridge University Press, 1989.

<sup>3</sup> If an intelligence that, at a given moment, would know all the forces by which Nature is animated, and the respective situation of all the elements of which it is composed, was furthermore powerful enough to be capable of analysing all these data, it would encompass in a single expression the motions of the largest bodies of the Universe, as well as those of the lightest atom: nothing would be uncertain to it, and both past and future would be present to its eyes. Laplace, P. S.; *Théorie analytique des probabilités*, Laplace Œuvres, Tome VII, (3e édition, 1820 + 4 suppléments), volumes I et II, 1847, Editions Jacques Gabay, Paris.

<sup>4</sup> *Lemaire, T.*; (in Dutch) *Over de Waarde van kulturen. Een inleiding in de kultuurfilosofie*, Ambo-Reprint, 1976, p. 241.

<sup>5</sup> *Locke, J.*; par. 41, *Second Treatise. Two treatises of government*. Everyman's Library, London, 1982 (1690).

<sup>6</sup> *Achterhuis, H.*; (in Dutch) *Natuur tussen mythe en techniek*, Ambo, Baarn 1995, p. 110.

<sup>7</sup> A great many popular science books have re-enchanted man's existence starting with 'What is life', written by Erwin Schrödinger in the 1940-ies. Schrödinger is one of the founding fathers of quantum mechanics, and his book is alleged to have been a source of inspiration for James Watson and Francis Crick in their quest for the structure of DNA. This marvellous history is recounted by James Watson in his 'In Search of the Double Helix', one of the more recent stories devoured by the general public. The dissemination of popular scientific ideas entered a new era when television became interested in the matter. We think of the many, mostly BBC series, following Charles Bronowsky's original 'The Ascent of Man'. We can also point to the exploitation of archetypical science models by the popular entertainment business in films such as *Star Trek*, *Star Wars*, *The Matrix*, and many other, often fascinating philosophical questions about the nature of our world and man's place in and relation with this world are put forward. We will give some references where one of the authors of this article contributed to this way of dissemination: Aerts, D.; (in Dutch) *De Muze van het Leven: Quantummechanica en de aard van de werkelijkheid*, Pelckmans, Kapellen, Agora Kok, Kampen, 1993, Aerts, D., *The game of the biomoussa: a view of discovery and creation*, in *Perspectives on the World: An Interdisciplinary Reflection*, VUBPress, Brussels, 1994, Aerts, D., *Participating in the world: research and education in a changing society*, in *Science, Technology and Social Change*, eds. Aerts, D., Gutwirth, S., Smets, S. and Van Langenhove, L., Kluwer Academic, Dordrecht.

<sup>8</sup> *Weber, M.*; (in Dutch) *Wetenschap als beroep en roeping*, E. Tellegen, Samson, Antwerp, 1970 1918), p.24.

<sup>9</sup> See his important work on mimetic theory : Girard, R.; *Deceit, Desire and the Novel : Self and Other in Literature*, Baltimore, the John Hopkins University Press, 1965 (French : 1961).

<sup>10</sup> This term was first used by Depuydt, A.; (in Dutch) *Te gek om los te lopen. Losweg enkele mijmeringen*, Institute for Psycho-Social education, Kortrijk, 1986, p. 51, unpublished.

<sup>11</sup> *Taylor Ch.*; *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, part II, chapter 1.

<sup>12</sup> *Sandel, M.*; *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982, p. 55, pp. 149-152.

<sup>13</sup> *Ophuls, W.*; *Ecology and the policy of scarcity*. Freeman, San Francisco, 1977, p. 235.

<sup>14</sup> *Elchardus, M.*; (in Dutch) *Op de ruïnes van de waarheid. Lezingen over tijd, politiek en cultuur*, Kritak, 1994, p. 152.

<sup>15</sup> *Frankl, E.*, *Man's Search for Ultimate Meaning*, Perseus Publishing, 1997, Chapter 1.

<sup>16</sup> *Burms, A.*; (in Dutch) *Het ware Zelf*, p. 4; in : Breeur, R. & Burms, A.; *Ik/Zelf. Essays over identiteit en Zelfbewustzijn* Peeters, 2000.

<sup>17</sup> This section was written in collaboration with Jan Keij and is based on the following of his books: Keij, J.; (in Dutch), *De structuur van Levinas' denken*, Kampen, 1992; Keij, J.; (in Dutch) *Emmanuel Levinas: variatie op een thema.*, Kampen 1994.; Keij, J.; (in Dutch) *Zekerheid over Onzekerheid* Elsevier, 1998.

<sup>18</sup> Levinas uses the term 'séparation'.

<sup>19</sup> *Burms, A.*; (in Dutch) *Humanisme en de ervaring van zin*, p.45 in : Van derWal, G.A.(ed.): *Vragen naar zin*, Ambo, 1992.

<sup>20</sup> According to Levinas, this is not located in the area of emotion, since emotion is still in the area of conscience.

<sup>21</sup> *Burms A.*, *ibid.* p. 45.

<sup>22</sup> *Burms, A.*; (in Dutch) *Autonomie: het ideal van een narcistische cultuur*, p. 20 ; in : Breeur, R. & Burms, A.; *Ik/Zelf. Essays over identiteit en Zelfbewustzijn*, Peeters, 2000.

<sup>23</sup> *Burms, A.*; (in Dutch) *Het ware Zelf*, p.6 in : Breeur, R. & Burms, A.; *Ik/Zelf. Essays over identiteit en Zelfbewustzijn* , Peeters, 2000.

<sup>24</sup> *Taylor, Ch.*, *The sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, chapters 2 and 3.

<sup>25</sup> *Taylor, Ch.*, *Ibid.*, p. 35.

<sup>26</sup> *Roosens, E.*, *Creating Ethnicity, The process of Ethogenesis*, Sage Publications, 1989, pp. 45-73.

<sup>27</sup> *Burms, A.*; (in Dutch) *Het eigene*, p. 143, in: Breeur, R. & Burms, A.; *I/Self, Essays about Identity and Self-consciousness*, Peeters, 2000.

<sup>28</sup> *Maalouf, A.*, *Les Identités meurtrières*, Editions Grasset & Fasquelle, 1998.

<sup>29</sup> When talking about 'appeal', Levinas only refers to the human appeal. In this sense we deviate from Levinas.

<sup>30</sup> *Johnson, M.*, *The body in the mind*, University of Chicago Press, 1987, p. XXVIII.

<sup>31</sup> *Davidson, D.*, On the very idea of a conceptual scheme , in: *Inquiries into Truth and Interpretation* Oxford, 1984.

<sup>32</sup> *Gabora, L. and Aerts, D.*, Contextualizing concepts, in *Proceedings of the 15<sup>th</sup> International FLAIRS Conference ( Special Track ‘Categorization and Concept Representation : Models and Implications’)*, Pensacola Florida, May 14-17, 2002, American Association for Artificial Intelligence. – *Gabora, L. and Aerts, D.*, 2002, Contextualizing concepts using a mathematical generalization of the quantum formalism, *Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence*, 14, 327 – 358. – *Aerts, D., Czachor, M. and Gabora, L.*, A state –context–property model of concepts and their combinations, accepted for publication in *Kybernetes*, spring 2004.

## ИНДИВИД В ПРОЦЕССЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И УНИФИКАЦИИ

*Инесе СВИЕСТИНА*

В центре внимания этого доклада поставлен вопрос о том, какие изменения происходят с индивидом во второй половине XX века. Как человек относится к себе, другим и к миру в целом. Какое место среди других ценностей он занимает (если занимает). Если в период Ренессанса через провозглашение тела как объекта достойного внимания и сам человек приобрел ценность (или хотя бы внимание), если И. Кант выдвинул человека как цель, то где мы находимся сегодня? Человек как предмет среди других предметов или человек как ценность сама по себе, как «произведение искусства»?

Неоспоримо то, что в XX веке происходят большие перемены как в устройстве мира, так и во взглядах человека по отношению к другим. Анализируя эти многообразные течения, нельзя не заметить, что на первый план выдвигается «предметная» функция человека, т.е., человек – объект вместо человека – личности.

Конечно, было бы абсурдно заявлять, что всё в мире направленно на унификацию, если мы видим вокруг столь разных людей и культуры, которые эти люди создают. Но несмотря на это, уже в начале XX века, например, А. Швейцер отметил, что человек становится всего лишь рабочей силой и ему не остаётся времени ни для чего иного кроме работы. Связи с этим создаются необходимые условия для доминирования предметной стороны в отношениях между людьми. В этом случае не так важно, когда это началось. Хотя можно предположить, что первоначально необходимо искать как минимум в Реформации и в Просвещении, когда расстроилась стабильность Средних веков и увеличилась зависимость индивидов друг от друга, как и в развитие промышленных технологий в следующих веках – эти события приближают человека как такового к миру предметов, потому что важными становятся лишь отдельные функции индивида.

Какие признаки указывают на этот процесс? Уже невозможно говорить о единой (универсальной) модели мира, к которому западная фи-

лософская мысль так стремилась. Общая картина складывается из разных рассказов (или – разных цивилизаций в интерпретации С. Хантингтона, которые существуют параллельно и соприкасаются весьма условно, к тому же – часто в виде конфликта). Возможно, что старания создать линейное и прогнозируемое развитие истории способствовали рождению этой тенденции унифицирования человека.

В первой половине XX века на незначительность индивида указывают обе мировые войны. Человек важен всего лишь как объект, которого используют с целью достижения каких-то замыслов.

Значительность жизни и смерти – качество (или состояние), важное для индивида, утратила существенность. (Вопрос жизни и смерти важен, если признать существование какого либо высшего бытия и в том числе и личности как важной субстанции бытия. Но если всё это отвергается, то индивид, также как жизнь и смерть остаются всего лишь частью из множества повседневных факторов).

Частично и те науки, которые занимаются исследованием человека, дали свой вклад в этот процесс, потому что они чаще всего рассматривают человека как объект наряду с другими живыми / неживыми объектами. Конечно, достижения науки позволяют исследовать человека на уровне клеток, и это надо рассматривать позитивно хотя бы с точки зрения исследования заболеваний, но в результате индивида уже не считают единым целым, и между этими частицами он сам теряет свою актуальность. В этом случае нельзя говорить, что увеличилась значительность тела потому, что важны лишь отдельные части тела, из которых возможно производить новые тела-предметы.

Вопреки доминирующей в обществе тенденции поверхностности в научной среде можно наблюдать тенденцию специализироваться в всё более узкую сферу, нередко теряя связь с окружающим миром (например, музыковед, который анализирует только музыку И. С. Баха). Конечно, всё знать невозможно, особенно в сегодняшнем мире глобальной информации, также такое отношение к миру можно рассматривать как возможность сохранить свою уникальность хотя бы в профессиональной среде, но всё-таки – не становится ли это существованием индивидов в параллельных мирах, которые никогда не пересекаются?

Этот век можно считать веком потребителей и информационного общества (как это отметили П. Бурдьё, Ж. Бодрийяр, Э. Тофлер и др.) Это открывает новые нюансы, которые свидетельствуют об увеличе-

нии унификации. Информация, которая могла бы способствовать образованию многосторонних личностей, своей масштабностью порождает противоположное, т.е., унификацию.

Характерная черта нового мира – скорость. В сегодняшнем обществе всё быстро меняется и не остаётся времени привязаться к кому-либо, в том числе и к человеку. Такая ситуация не увеличивает ценность человека, а приближает его к группе предметов широкого употребления. Человек приобретает место среди проектов (например, чтобы получить финансирование, он должен соответствовать определённым критериям). Фактически ценность человека пропорциональна с денежной стоимостью и главной становится его рыночная цена.

Человек создаёт множество идентичностей, у которых весьма отдалённая связь с первоначальной идентичностью конкретного индивида. Это особенно хорошо видно в интернете, где уже не возможно установить, кто по сути это многоликое существо, «обитающее» в виртуальном мире. Он делает всё, чтобы уничтожить свою первобытную идентичность и скрыть свои настоящие взгляды и цели.

Необходимо отметить, что потерянные идентичности в сущности указывают на то, что утрачена суть существования индивида, что прежде всего означает потерю духового и интеллектуального элемента. Возможно, это одна из важнейших предпосылок становлению человека на один уровень с предметами.

Человек равнодушен ко всему, если в нём отсутствуют элементы шой. Например, война в Ираке (не анализируя здесь политические и экономические факторы). Благодаря средствам массовой информации это событие стало доступно каждому сидя дома на мягком диване у экрана телевизора. Увлечательное зрелище, в котором личность индивида утратила свою значимость.

Но всё-таки, какие дороги человек выбирает, чтобы избежать унифицирования? Одна возможность, знакомая с незапамятных времен, это – стремление к власти. Власть как возможность реализовать свои цели, угнетая других. Можно согласиться как и с Ж. Бодрийяром и с Дж. Ваттимо, что в XX веке большую власть приобрели средства массовой информации (даже больше, чем политики). Средства массовой информации стали той силой, которая контролирует реальный мир и создает в нашем сознание представления о мире, потому что своё независимое представление мы как и прежде способны создавать всего лишь об окру-

жающей среде. Мир стал меньше и мобильней, но это всё благодаря средствам массовой информации. Они с помощью более или менее заметной силы и власти создают для нас представления о мире и о других индивидах. Но фактически власть – это иллюзорная возможность сохранить свою идентичность.

Противоположна и по своей сути другая возможность, связанная с знанием и интеллектом. Это – бегство в интеллектуализм. В этом случае вне нашего внимания ситуация, когда знания используются как власть для уничтожения других индивидов. Почему «бегство»? Конечно, частично этот термин заимствован у Э. Фромма. (Интеллектуализм связан с моралью. Поэтому не каждое употребление знаний можно однозначно считать интеллектуализмом. Но, к сожалению, процессы, происходящие в обществе, свидетельствуют о том, что мораль, подобно вере, стала личным делом индивида и публичное обсуждение рассматривается как некорректное. В реальном мире моральную ответственность заменяет политическая и экономическая ответственность.) Фактически это одна из возможностей человека сохранить свою сущность в окружающем мире, создавая свой альтернативный мир и избегая унификации.

Но интеллектуал не может находиться всё время только в интеллектуальном мире, к нему тоже относятся проблемы реального мира. Возможно предположить, что материальное благополучие стимулирует рождение новых идей. Но вместе с тем появляется рыночная цена интеллектуала. Если, скажем, в условиях хаоса и нищеты интеллектуал не имеет ценности наряду с другими, кроме своего параллельного мира идей, то с ростом социального благополучия появляется и рыночная цена интеллектуала, потому что появляются механизмы, того, как идеи интеллектуала употребить в реальном мире.

Конечно, можно согласиться и П. Бурдьё, который считает, что если в мире идей у интеллектуала и возможна какая-либо власть, то реальном мире он подчиняется другой власти. Власть, которая определяет его рыночную цену, регулирует его отношения с другими индивидами и приближает его к предметному состоянию. Хотя вместе с этим гарантируется и социально стабильная и благополучная жизнь. Это процесс взаимодействия – тенденция унификации с одной стороны и старания сохранить свою идентичность с другой.

В этом случае не так страшен сам процесс взаимодействия, которого невозможно избежать, как старание сохранить желание индивида про-

тивостоять унификации. Здесь можно вспомнить слова Э. Кассирера, что разнообразие культурных форм (которые создают многообразие индивидов – *И. С.*) включает не то, что они имеют одну и ту же суть, а то, что у них одно и то-же предназначение. (В этом случае – толерантное сосуществование разных культур.)

## **INDIVIDUALITY IN THE PROCESS OF UNIFICATION AND GLOBALIZATION**

*Inese SVIESTINA*

*Latvian Academy of Culture, Riga*

This discussion will touch on the changes human beings have undergone since the second half of the 20<sup>th</sup> century. How has the attitude of one individual to the other or to his own self or to the entire world changed during this time? What place does the human now occupy on the value scale? During the Renaissance, the value of the human being became centered in the body, and, as Kant observed, the cultural emphasis shifted from a life lived in the service of God to a life lived in the service of humanity. , With this in mind, where are we today in relation to ourselves? Is the human being regarded as an “object”, a commodity, or is treated being of value in and of himself?

The 20<sup>th</sup> century has undeniably undergone great changes in the world structure as well as in man’s views and relations. (One such change is the sense that all major events have happened in the recent past, and many of us have experienced most of them. But, if we could look back at the events over a longer period, our position would be different.) Yet, while analyzing these multifaceted processes one cannot fail to notice that the human being is now the focus of his own investigative function. The human has become the object instead of the subject.

Albert Schweitzer, at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, pointed out that people are being turned into a workforce. People have to work more and more every day, with no time left for anything else. [1] Thus, preconditions have been created for the material aspect of man to dominate in the relations among people. This paper does not focus on the motives or the origin of this trend. although it can be said that the trend began during the Reformation and

the Enlightenment, which ruined the medieval stability and extended the individual's dependence on others as well as the development of industrial technology in the course of further centuries, which gradually drew man nearer to the world of things.

Certainly it would be absurd to state that everything in the world has been directed toward unification when we see around us such a great variety of people and the cultures they form. However, this paper notes that signs of unification are clearly evident in Western culture.

## **SEEKING UTOPIA OR: IS DIALOGUE BETWEEN CULTURES POSSIBLE?**

*Prof. Dr Enrique BANÚS & Mr. Daniel RUIZ*

*Centre for European Studies University of Navarra*

### ***Introduction: Identity and dialogue***

He had inherited his father's bank. Things were running normally. His relationship with his wife, although with no major attractions – after years of marriage, is pleasant enough, as in so many bourgeois families. The Bank administrator, who was there in his father's time, is helping him to solve the problems associated to running the bank. But one day, when he gets home, they are both waiting for him in the living room. And he is suddenly unable to talk to them: communication is impossible; there can no longer be dialogue. Everything began just some days earlier, when he left the house. His wife unexpectedly asked him – when he was looking at himself in the mirror – if he had finally noticed that his nose was not straight, something that he had – obviously – never noticed. Like many other things that his wife had a list of. And he, Vitangelo Moscarda, sure at the age of twenty-eight of his place in the world, started to enter a crisis, a crisis of un-deceit, in which he realises that the people around him only have images of him, none of which do him justice: for his wife, he is merely a man with no will power; for the administrator, he is inefficient. And now, when he finds them waiting for him, he realises that he cannot talk to them, because they are merely images, because the people present are not three but nine (each one of them as he sees himself and how he is seen by the others) or eight rather, because he has no image of himself, having lost his identity.

It is not often that the connecting link between awareness of one's own identity and dialogue has been so clearly presented as in this novel by Luigi Pirandello entitled *Uno, nessuno e cento milla*, published in 1926. It is not often that the most profound crisis of modernity has been taken to this extreme. It is a crisis of the value on which it is based, a crisis of its only security: the security of one's own identity.

It seems almost banal to say that awareness of one's identity is necessary for dialogue. And throughout modernity there has been a certain under-

lying tension between the affirmation of identity (practically “creation” in some cases) and the decomposition of the world, the inability to express it and the breakdown in communications due to the collapse of identity.

Werther only feels capable of one dialogue with Lotte: here, love is a catalyst of communication – when it is not possible, Werther takes his own life. Madame Bovary can no longer find this communication of the soul, not even in love affairs, in which there is still a distance – here again, death is the only alternative.

But there is still identity, awareness of identity or dream of identity: identity as a utopia, reality as an impediment, a well-known situation that continues to survive in the pubs after three pints of beer.

Pirandello goes even further, diluting identity and, therefore, dialogue. It’s not much different from Thomas Mann’s *Tonio Kröger* (1904), the victim of his schizophrenic identity (between the artist and the bourgeois inside) who – after the revealing conversation with his artist friend Lisaveta Ivanovna – sees no other solution than solitude, ending all attempts at dialogue. It’s not much different from the extraordinary *Letter from Lord Chandos*, written by Hugo von Hofmannsthal in 1905 and possibly the most impressive testimony of the crisis of modernity, a text in which all of reality becomes diluted and escapes, impossible to express. The ineffable is not only an attitude to the sublime, to religious grandeur exceeding human capacity, to a spectacular nature or, after feelings of wealth greater than words can express, but also the frightening consequences of reality escaping, awareness becoming diluted, identity splitting: the ineffable is silent, and leaves the way open not only for adoration, awe and inner depth, but also to the horror that remains after the voyage to the centre of darkness, to the very “heart of darkness”, like in Joseph Conrad’s prophetic novel.

What the literature of recent centuries appears to be attempting to say is that without awareness of identity, there is no capacity for expression, no – a fortiori – dialogue.

### ***“Collective identities”: a necessary concept?***<sup>1</sup>

Can this clear perception about people<sup>2</sup> be applied to “societies”? So it seems, to judge by this Congress, and all our efforts with regards to dialogue between cultures: we refer to “cultures” as the subjects of a dialogue. The plural –“cultures” – implies plurality and, therefore, a distinction. Can “cultures” by party to dialogue if no-one is aware of belonging to these “cul-

tures” and is there no socially shared awareness of the “identity” of these cultures, of the common features that configure, identify and distinguish them? And this list of verbs contains a simple element which is of radical importance when referring to dialogue between cultures. Indeed, the synonymy (or at least semantic proximity) between “identifying features” and “distinguishing features” can easily go unnoticed, since it evokes something that we consider to be “natural” in the configuration of identity: what makes us different from others. On the personal plane, this is evident: persons are not only physically but also spiritually incommunicable. And the most intimate of personal relationships is incapable of crossing that barrier to which not even myths dare to aspire – Philomon and Baucis ask Zeus to allow them to die at the same time, but each dies its own death. This “each to his own death”, this extreme solitude – attenuated in religion, at least in the Christian experience, by the presence of God in the soul and the proximity of Christ’s death- is possibly the most extreme evidence of this final incommunicability.<sup>3</sup> And the entire search for dialogue is possibly no other than the expression of this fear of the ultimate solitude of death, the expression of the nostalgia of immortality embedded in human nature, of dialogue after such solitude.<sup>4</sup> This is also the reason why one of the most deeply rooted attitudes in different cultures consists of not permitting *post mortem* solitude: all funeral rites involve society; leaving a body without burial is considered to be a terrible affront, and even risking one’s life (see the case of Antigone) is justified to prevent it.

However, leaving such references aside, we return to our initial question: is there such a radical opposition of “identity” and “alterity” between cultures? Are they indeed incommunicable? Apparently not: societies are characterised by their permeability; there are such things as migration, integration and assimilation. Cultures are characterised by change, additions, cross-breeding.

One of the major legacies of western Modernity has been the assumption that what is applicable to individuals is also applicable to societies.<sup>5</sup> And if Ranke eventually reached the conclusion that all eras are immediately related to God<sup>6</sup> (that is, all society at any given time), there has been also a general awareness that each State is the consequence of a divine decision (or of “history”, if a less providentialist version is preferred). Indeed, the State – Modernity’s greatest invention<sup>7</sup>, which reached its greatest mystic heights in the 19<sup>th</sup> century – becomes a synonym of society. And it is endowed with

personal categories: frontiers become the State's attempt to reproduce personal incommunicability, the principle of non-interference becomes what governs Public International Law.

The only dialogue possible over frontiers was on an institutional level: governments dialogue as the representatives of entities with legal (and, nearly, metaphysical) standing. Institutionalised dialogue – and this is one of the (as yet highly limited) progresses of the 20<sup>th</sup> century – is becoming organised, and increasingly permeable. And if the Society of Nations failed to ensure international dialogue, the United Nations flounders between successes and failures, in its attempt to ensure dialogue between States, or more precisely, between governments.

And while the State retained all its splendour, transborder dialogue could even be suspicious. We refer to the transborder dialogue which was the essence of the medieval University, and a key element of renaissance humanism. When the State arose, it gained the ability to close frontiers even for epistolary exchange. There have been accusations of “internationalism” in the not too distant past<sup>8</sup> and more than one intellectual was heavily sentenced for declarations made in a private letter sent abroad, in an attempt to inform of the actual situation in a State in which the only official and, therefore, correct dialogue was intergovernmental. And even within the State itself, there were attempts to eliminate incorrect dialogues.

But in the last thirty years of the 20<sup>th</sup> century, the predominance of the State has lessened: many people no longer feel that it represents them, globalisation and regionalisation have eroded its omnipresent nature; the “civil society” (whatever that may be) boom has created parallel and extraordinarily rich dialogue alternatives.

Therefore, the State is no longer the agglutinant of the collective identity, as was the case for many years. And whereas the logic of suspicion has affected the State and nationalism<sup>9</sup>, we are seeking “new identities”, other elements which create the cohesion that, for many reasons, is deemed necessary for a society to exist. On the one hand, there are those who feel that the development of a society, a region, is impossible without a clear identity.<sup>10</sup> For Bassand, “a region will be more of a dynamic and authentic partner of the other regions of Europe and the rest of the world if its identity is living”.<sup>11</sup> Moreover, “a region without identity is manipulated by others”.<sup>12</sup> But these are not the only reasons: they partly refer to much deeper levels. In his important book on *Image of the city*, Kevin Lynch indicates that “clarity of

structure and vividness of identity are the first steps in the development of strong symbols”, symbols which are necessary for the medium to be eloquent and, therefore, inhabitable<sup>13</sup>. Kovacev – basically following Tajfel – says that “positive ethno-cultural and national identities are the necessary conditions for the positive individual identity”<sup>14</sup>. For the President of the Basque Government, in a region marked by a conflictive situation, peace requires “the construction of a new and renovated identity”<sup>15</sup>. And *In from the margins*, a relevant publication under the auspices of the Council of Europe, indicates that “Europe’s new fratricidal wars are not the result of too full a sense of identity, but of too little”<sup>16</sup>; according to this, aggressiveness is nothing more than a form of compensating the loss or crisis of identity, a reasoning which is only lacking in sexual references to be Freudian.

In all these cases, the question obviously arises of who represents this identity. And Bassand – a firm supporter of regional identity – freely confesses that “more and more local and regional authorities are embarking on activities deliberately intended to create or defend an identity”, which certainly involves important risks.<sup>17</sup> Furthermore, all these discourses related to a “collective identity” are possibly forgetting that societies are characterised precisely in that they are different from individuals: the latter are incommunicable, whereas the former are permeable, so that “only individuals can construct identity. Groups cannot. Societies (or ‘nations’) as well have no proper identity”<sup>18</sup>. We can therefore agree with Kreckel that “every casual transposition of the concept of personal identity onto collectives must (...) be rejected”<sup>19</sup> and conclude with Straub that “the foregoing manner of speaking of ‘collective identity’ is scientifically untenable”<sup>20</sup>.

### ***A problematic success formula: “cultural identity”***

The aforementioned President of the Basque Government indicates that the construction of a new identity to which he refers as “an eminently cultural challenge”, thus associating “identity” and “culture” and approaching one of the recent years’ most successful formulas: “cultural identity”<sup>21</sup>. Leaving politics, which are tainted with suspicion, on one side, we now observe a new cohesion, which sounds convincing. Entry into a “culture” is a natural process: children are born in certain cultural environments and adopt certain cultural categories which naturally lead them to believe that the world can only be as is it for them, within a series of categories transmitted by tradition (in the most etymological sense of the word, with no conservative connota-

tions of any kind). It is also clear that – in opposition to the efforts of a Modernity which is now classified as “criminal” for giving rise to the disappearance of minority cultures – the State is not identified with a culture: there is a disassociation between the political and the cultural spheres; furthermore, it is the cultural sphere which is considered to belong to people, whereas the State is a necessary but artificial product. This is why it was not particularly scandalous – although it has later been conveniently criticised – when an expert declared that future conflicts would be clashes between civilisations.<sup>22</sup>

“Cultural identity” therefore appears to be the solution: natural cohesion comes from association with a culture. And if society is based on cultures, this logically leads to the transposition to intercultural dialogue of the categories of “inter-State” dialogue. Intercultural dialogue is its complement, since what actually separates is culture. In this case, there would appear also to be representatives of the different cultures, authorised to become involved in this dialogue: they would be the “voice” required. But is this consideration really human and convenient?

The key to answer this question lies in finding the concept of culture which underlies the discourse on dialogue between cultures. It is evidently a concept that emphasises what it separates: there can only be dialogue “between”... when there are at least two which are different. In the modern scheme, this also seems “natural”: identities, as we have seen, are defined maybe not by opposition but in any case by differentiation. And although this is not expressed in so many words, it is understood that the challenge is difficult: if it did not involve complications, it would not have to be singled out and promoted. It would simply be there, and not the object of institutional action. Like so many things in life, so many dialogues are ignored by institutions: in these “natural” dialogues, institutions only become involved when they deteriorate: inter-generational dialogue becomes a point on the “social and political agenda” when the break down of the Welfare State (or its non-existence, in other cases) and problematic demographic perspectives create a threat to the minimum requirements for this dialogue. These minimum requirements, previously implicit, consist of inter-generational solidarity. Matrimonial dialogue demands intervention when it has so deteriorated that the survival of the family (with the resulting effects on the children) is threatened. In other cases, these dialogues go forward without interventions, without being points on an “agenda”.

Finally, intercultural dialogue emphasises what separates people who belong to different cultures. This accent on difference brings with it a considerable advantage: the extraordinary appreciation for cultural diversity. Compared with other times in history, when political unification appears to be possible at the cost of such diversity, with the destruction of minority cultures, present awareness of the preservation of diversity is extreme (and the concept of “cultural identity” here acts as a kind of protective layer over cultures, especially if they involve minorities). As we have seen, the other side of the coin is the need to underline difference.

Indeed, differences are essential. But on what are they based? We have already said that it cannot have a political substrate, and that it cannot be identified with the State: there are States in which there are different “cultures” and there are “cultures” which are present in several States. A simpler differentiation does not work: the synonymy between “culture” and “language”. In this case, the United States and the United Kingdom would have a single culture, but Scots culture would disappear. Culture in this sense would not appear to be behind the idea of “dialogue between cultures” either.

Finally, it appears that the difference does not refer to one specific aspect, but an imprecise series of factors configuring a real, associative and symbolic world that is different from other worlds. Actually, it is reminiscent of the initial differentiations when, in the intellectual history of Europe, differences arise against the unifying tendencies of French Enlightenment. In fact, it is particularly in Germany where a theory of diversity that resists harmonisation is to be postulated. Johann Gottfried Herder will – also perceived in the important in how it is received by “small cultures” and “small nationalities”<sup>23</sup> – describe this conceptual world in many of his writings.<sup>24</sup> In his descriptions of the factors giving rise to each culture, he resorts more to impressionistic lists than to definitions.<sup>25</sup> This appears to also be the case in our times when it comes to understanding what is meant by a “culture” and how it can be delimited in relation to others.<sup>26</sup>

### *Nationalism, a latent risk in the dialogue between cultures?*

However, is this not a revival of the old nationalism which brought so much suffering to Europe? Because, is “culture” here not evoking “ethnic” roots<sup>27</sup> and could it not end up associated to the concept of “nation”, as defined in the style of Herder?<sup>28</sup> And is this not promoting a static understanding of “cultures”, understood as an element which identifies a society, a

vision close to the exaggerated formula of the International Conference of Mexico, according to which “Every culture represents a unique and irreplaceable body of values since each people’s traditions and forms of expression are its most effective means of demonstrating its presence in the world”.<sup>29</sup>

Another of Modernity’s great legacies is secularisation. It evidently has many aspects, some of them important and – although global evaluations of this kind are dangerous – as positive as the separation between State and religion. But secularisation has had other, more problematic, consequences, one of which is the reduction of religion to a cultural phenomenon. It is ignored that, there are clear inter-relations between religion (religions) and culture(s), but religion essentially transcends culture and refers to the relationship between the individual and God. This is a personal, even intimate, relationship (although it has external manifestations and social consequences). But it is substantially related to freedom which, like all individual freedoms, has to be provided with special protection by the State.

A religion understood as a part of culture becomes a serious problem. On the one hand, those – in a very personal decision which should be fully respected – who decide to change to a different religion become “traitors” to their culture and can be rejected or excluded. But if this freedom does not exist, the freedom of following one’s conscience, what use is it to defend other freedoms? On the other hand, religious authorities may take over a role in social life which is not theirs to play: the role of guarantors of “cultural identity”, zealous guardians of social coherence, forbidding religious “dissidents”.

It seems important to deactivate the source of conflicts that arises from mixing “identity”, “culture” and “religion”, maintaining the religious phenomenon in the dignity it deserves. It is obvious that there are different beliefs in the world, all organised and with their official representatives. In this sense, there is room for inter-religious dialogue, in an institutionalised, professionalized sense (and not without significant specific difficulties).

### *Flexibility versus immobilism*<sup>30</sup>

Furthermore, it will be seen that if these two aspects are deactivated (“quasi-ethnic identity” as the basis for social coherence, and mixtures of ethnicity, culture and religion), the map of world conflicts becomes noticeably lighter. And, more important still, people gain in freedom, ceasing to run the risk of exclusion and discrimination (and even death), should they

decide to renounce certain features of “their” culture and even convert to another religion. In all these cases, the receiving “we-group”<sup>31</sup> becomes an “inauthentic We”<sup>32</sup> because it only acknowledges – as Erik Landowski so eloquently puts it- those who behave “comme tout le monde”.<sup>33</sup>

Individual freedom should be more important than any other kind of ethnic or collectivist consideration. And all inter-cultural dialogue should become a forum in which to defend freedom: a paradoxical requirement, since they are full of “representatives” of cultures, interested in safeguarding their existence (threatened by its members’ decisions in favour of other cultures).

We are dealing here with a monolithic concept of culture<sup>34</sup>, which does not appear to fit in with our times or with individual capabilities to accept other realities, mixtures that can be disoriented eclecticism, but also new syntheses full of creativity. The individual is the only being capable of living in worlds<sup>35</sup>, not only in his adaptation to a single environment, outside which it dies. And this refers not only to the ability to build artefacts to survive in different environments, but also to the ability to create (and receive) symbols, stories and relationships to enrich the world. Culture(s) cannot be the ties preventing flight.

Intercultural dialogue runs the risk of emphasising a static view of each culture, failing to do justice to an individual’s versatility, his ability to enjoy other landscapes without forgetting that of his childhood and without losing his affection for it.

Is intercultural dialogue aware that this concept of “culture” is an entelechy, something that does not really exist, because individuals exist... and each individual is, in a way, a culture in itself? Is it aware that what we call “culture” is often merely an “image” built with different elements, often stereotypes?<sup>36</sup> The formation and maintenance of images runs the serious risk of not being capable of perceiving reality and its mutations.<sup>37</sup>

Furthermore, if people are real, people establish relationships on different bases and not only one. In many parts of the world, spatial factors have ceased to be decisive for the establishment of such relationships. Many trans-border dialogues are possible and elective affinities can be found in distant places. One may find that he has more things in common with people belonging to another “culture” than with a neighbour with whom one shares an educational tradition, but who has such different interests that this tradition (interpreted, on the other hand, in different ways by different individuals) is not sufficient basis for a dialogue seeking to go deeper than mere conven-

tions. Empathy, however, may arise upon a first meeting with someone supposedly from another culture, who has more similar interests.

Do these “supra-cultural” resonances not exist? Are there not people who are touched by the same aspects of life, by the same music, by the same children’s gestures? Do people not cry for the same reasons? In some cultures, tears are internal because tradition establishes that feelings must not be shown, but a child’s innocent death causes tears. And Herder, for some the “father of relativism”, recognised that “Zu allen Zeiten war der Mensch derselbe; nur er äusserte sich jedesmal nach der Verfassung, in der er lebte”.<sup>38</sup> Are these arguments merely “a smokescreen of universalistic rhetoric”, as those who call for a strengthening of collective identities appear to claim? This trend, by the way, is much present in official or semi-official documents<sup>39</sup>, following the mainstream.

The idea is not to diffuminate differences or reduce diversity; the idea is to be as aware of it as we are aware that “culture” is what links people in spite of linguistic or ethnological barriers, which are also cultural. This thesis is not particularly popular at a time when, paradoxically, local factors are considered to be threatened by globalisation (however much those who preach against globalisation make use of its methods, particularly the Internet). It is a fact that “during the spread of globalisation the tendency to return to one’s roots has become stronger”.<sup>40</sup> Paradoxically and understandably, since globalisation basically causes fear: the supra-national news published in the media refer much more to barbaric acts than to activities associated to solidarity and humanity. On the other hand, informative globalisation helps us to be aware of all the conflicts, but we find that the solutions are not forthcoming from globalisation. We feel more affected by local and regional issues, where dialogue is much more possible than the global sphere, which does not appear to be within the scope of individuals. Ultimately, whoever attempts to accept global responsibility ends – as Robert Spaemann accurately says – in total irresponsibility, discovering that the size of the problem makes it unapproachable.<sup>41</sup> This often leads to cynicism or frustration, or one of the many forms of escapism. It is difficult to maintain an equilibrium between perseverance and awareness of one’s limitations.

### *Nos queda la palabra*<sup>42</sup>

Indeed, there are serious limitations. But we always have our interior world, the world of words: we have dialogue, a dialogue believing in

– The configuring capacity of words. Words not only name, but also transform the world: symbols, visions and ideas often come true when expressed in words;

– The capacity to seek the Truth. There is currently a major crisis – expressed by literature and literary theory in the sixties – regarding human reason’s ability to learn the Truth. The logic of suspicion which characterises the second half of the 20<sup>th</sup> century has affected this point in particular.<sup>43</sup> And one of the assumptions of post-modernity is precisely this: that due to the hermeneutic nature of all knowledge, individuals do not come close to reality, but are restricted to interpretations. Or, as Baudrillard says, what we experience are “simulacres”.<sup>44</sup> In this case, what is the point of dialogue? If we do not want the cynicism of a merely theatrical dialogue, which can have a cathartic property, releasing us from our “inner ghosts”, a property that is evidently important for the individual. But is this enough? If the gospel is right when it says that Truth will make you free (and it would appear to mean: only the Truth), it would not be enough. Recent world history seems to confirm that “truth” is associated to “freedom”, since it is frighteningly evident that their opposites, untruth and oppression, go hand in hand.

This is the time to consider the knights in medieval novels. Before starting out on a journey in which they have to prove their courage and virtue, the story usually provides a detailed description of the weapons with which they are fitted out, including details of decorative elements and symbols. Well, in the “journey of dialogue”, in the forest of modernity – forest of solipsism-, knights will find all this luggage: faith in the word’s ability to configure and faith in its capacity to seek the Truth. Dialogue reaches its peak when it tends to transform the world, a specifically human quality, and when it tends towards the common search for Truth. Daring assumptions if we consider that the Occident is marked by “an attitude of collective anomie and value-indifference”.<sup>45</sup>

With these assumptions, intercultural dialogue is no more than one more dialogue in an entire network weaving daily existence, a dialogue not between representatives, but between citizens, each having a culture (“their” culture, that is their life) and also slaves of their culture if they are incapable of crossing the threshold of what they have been transmitted as the only possible view of the world.

The idea is to create a climate for dialogue, a culture based on dialogue, to promote “all the dialogues in the world”, to identify dialogue as the only

solution to conflicts, to educate for dialogue. And within these dialogues, these non-professional dialogues, we find intercultural dialogue: an encounter between citizens from different cultures and willing to make the effort associated with dialogue between cultures: a constant effort to remain open to new, often subtle, messages transmitted not only by words, but by gestures, silence, the life of “the others”. In other words, to follow Max Frisch: “Eben darin besteht ja die Liebe, das Wunderbare an der Liebe, dass sie uns in der Schwebelage des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen”.<sup>46</sup>

*No-one gives what he does not have*

All this may sound like a utopia, like theoretical considerations that have nothing to do with reality, with its panorama of aggressive encounters between “cultures”, of conflicts due to the lack of integration or rejection of immigrants in many parts of the world, of often brutal fighting between ethnic groups, of terrorism purportedly justified (justifying what can have no justification) by the need to protect threatened cultures or religions, of wars demagogically explained with cultural or religious reasons which are only true if we acknowledge that economy is part of culture (and, for some, practically a religion). In a world like this, the horrors of which are reported in the streets of the “global village”, is not this viewpoint a utopia, good for nothing other than being presented at a scientific congress?

It is evident that we are a long way away from a world like this. But if we do not seek it, it will never happen. The key to reducing the difference between theory and reality lies in education: in fact, “education is the key”.<sup>47</sup> It is when views of the world are being formed that we can present reflections leading to an attitude conducive to dialogue with diversity and alterity. It is true that “no group (...) exists unless it has an identity”<sup>48</sup>, but should not this identity be understood in a much more open, less pre-defined manner? Are there not many factors of life – starting with the landscape, the environment<sup>49</sup> – creating cohesion<sup>50</sup>? Should we not emphasise the narrative elements of a “growing, more common, narrative, a history experienced and told, including not only rational arguments but also, and more importantly, collective symbols and images, rites, myths, histories lived and to be lived, reconciliation and *anamnesis*, a memory that is also capable of forgetting”<sup>51</sup>? We could now enter one of the most important contemporary debates in which intellectuals as important as Habermas, Rawls, Taylor, Rorty and many oth-

ers have been involved: what provides, or should provide, a society with cohesion? But we shall have to make do with our previous brief remarks<sup>52</sup>, and leave a deeper analysis for another occasion.

Returning to our subject, we shall not forget that growing in a culture – which “provides orientation and, at the same time, identification within the social system”<sup>53</sup> – occurs spontaneously, because “social action (...) contains elements of a cultural pattern of norms that each individual internalises through his systemic processes of socialisation”<sup>54</sup>: one is born in a culture, in which a certain number of stories is transmitted, which are internalised not as one of the many possible worlds, “but as the world, the only conceivable world”.<sup>55</sup> Only later does one find that this vision of the world is not the only possible one: the crisis of adolescence, for instance, occurs when individuals realise that there are “other worlds” and perceive a certain tension, a search, a need to decide between worlds seen as opposites, either black or white, without the variety that comes with maturity. The educational system will have a substantial impact, together with many other experiences: family, friends, cultural experiences (books, films, etc.). All this will introduce the individual to other “world” and he/she will start to take up a position, not closed, but open, since he/she continues to be subject to many influences, recommendations, changes of preference, etc. (unless he/she remains within one of these “petrified” images).

The idea is to establish, from the very beginning, not only certain mental but also moral categories (education in values has ceased to be taboo, once it has been acknowledged that all education presupposes values which are at least unconsciously transmitted), categories, especially, which do justice – in a pedagogically acceptable manner – to the dialogue-related nature not of identity, but of the way in which it is experienced: “the other” is not a threat to our identity<sup>56</sup>, but someone whose greatest quality consists simply of “being there”, “being the other” and remaining nearby (is this not the best definition of friendship?). “The problem is therefore not to cut oneself off from the ‘other’, but to enter into a relationship with it, whilst remaining true to oneself”.<sup>57</sup> This is no easy task: it involves overcoming the problems of Modernity, which has given rise to “socially isolated individuals – encapsulated in their private sphere”, to use the excellent expression coined by Austrian sociologist Karl Acham.<sup>58</sup>

Dialogue between culture, then, is dialogue between people, and the rejection of all tyrannical attempts to set up “representatives” of culture:

culture is not static and delimited (as States may be) and cannot be represented by someone. Cultures are alive and changing, unless they wish to become museum pieces: on in this case can they become political banners, part of demands for a single party. Cultures are too important to be used as instruments: they are the air that we need to breathe. And air is a public asset, which cannot be monopolised, but must be protected by us all against ideological or political pollution.

### *Because we are responsible*

What could justify all these efforts? Responsibility: at this time in history there is, on the one hand, a certain post-structural awareness that the future of the world depends on certain economic structures, power or communications (the three most successful models in recent years) and, therefore, individual action goes astray in the thick network they weave. On the other hand, this pessimism is mitigated by a certain awareness that individuals cannot renounce public life. The boom in voluntary work and activities derived from a new sensitivity (ecological activities or the anti-globalisation movement) could be seen as belonging to new structures, but at least they include a large number of people who are convinced that what they do will help to configure the world. It would appear that one of the myths of the communication society has fallen: the spiral of silence.<sup>59</sup> Or it may have moves to create new mainstreams, once again condemning minorities or dissident opinions to solitary silence (although those who preach in the desert have often been the prophets of Truth).

Because we are responsible. In many languages, “responsibility” is etymologically associated to “response”: it is the obligation to respond. Respond to what question? Possibly the question which remains unanswered from the first book in the Bible, the question that God puts to Cain: “Where is your brother?” This question, which defines responsibility, also identifies, in the term “brother” how to ensure intercultural dialogue.<sup>60</sup>

### NOTES

<sup>1</sup> This issue, and especially cultural identity, are further developed, with ample bibliographical references, in Enrique Banús-Daniel Ruiz Villa: “‘Cultural identity’ – a myth”, in *Culturelink* 39 (2003), p. 99-110.

<sup>2</sup> Even with regards to the individual there are some who fail to accept the concept of identity. For example, van Alphen says that “Identity and alterity are con-

structs rather than preconditions or ontological categories” (Ernst van Alphen: “The Other Within”, in: Raymond Corbey & Joop Leerssen: *Alterity, Identity, Image. Selves and Others in Society and Scholarship*, Amsterdam-Atlanta: Rodolpi 1991, p. 1). In our opinion, a fundamental mistake is being made: the common confusion between identity and awareness of identity.

<sup>3</sup> However, incommunicability refers to an ultimate nucleus and does not justify, for instance, the pessimism expressed by van Alphen when he says that “The only way to know the other is by letting the other speak about me, by giving the other the position of ‘I’” (van Alphen, op. cit., p. 15).

<sup>4</sup> In recent years, one of the most universally accepted religious phenomena was the work of Mother Theresa, whose “obsession” consisted of leaving no-one to die alone. This was so generally accepted that she was awarded the Nobel prize. Is this not evidence of what we are saying?

<sup>5</sup> A clear example of this transfer from the individual to the group with regards to “identity” can be seen in Erik Landowski: “Quêtes d’identité, crises d’alterité”, in: Nedret Kuran-Burçoglu (ed.): *Multiculturalism: Identity and Otherness*, Bebek/Istanbul: Bogazici University Printhouse 1997, p. 76.

<sup>6</sup> See Leopold von Ranke: *Über die Epochen der neueren Geschichte. Historisch-kritische Ausgabe*. Ed. by Theodor Schieder and Helmut Berding. München-Wien 1971 (originally in: *Weltgeschichte*, vol. 9, section 2. Ed. by Alfred Dove. Leipzig. 1888).

<sup>7</sup> See François-Xavier Guerra: “La invención de la nación y el problema de las comunidades”, in: Enrique Banús-Alejandro Llano (eds.): *Razón práctica y multiculturalismo*, Pamplona 1999, p. 239-258.

<sup>8</sup> In the Soviet Union, to mention just one example, Lenin prohibited Comparative Literature because it was “internationalist” (see Hugo Dyserinck: *Komparatistik: eine Einführung*, Bonn 1977).

<sup>9</sup> Nations are seen in recent literature as “inventions” or “constructs”, in other words, as “imagined” realities: The title of Anderson’s famous book is paradigmatic (Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983). And some authors do not hesitate to describe it as a “myth”: As a particularly clear example, see Suzanne Citron’s book: *Le mythe national. L’histoire de France en question*, Paris 1987. Reinhard Kreckel provides a simpler explanation: “Whenever a nation is supposed to have its own ‘identity’, we are dealing with ideological language” (Reinhard Kreckel: “Soziale Integration und nationale Identität“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 4 (1994), pp. 13-20, p. 14). This attitude seems to be so widespread that one author sees fit to summarise the situation categorically: “All writers concur to say that the notion of the nation as a community of people of common origin (...) is fictional” (Denise Helly: “The Transformation of an Idea: The Nation”, in: Anna Krasteva (ed.): *Communities and Identities*, Sofia 1998, p. 36).

<sup>10</sup> “More than ever, the question of identity is bound up with that of development” (The European Task Force on Culture and Development: In from the margins. A contribution to the debate on culture and development in Europe, Strasbourg: Council of Europe Publishing 1997, p. 46). Along the same lines: “A strong region has better and more impact when it has its own configuration, an identity” (Germán Rozas: “Identidad y desarrollo regional”, in: *Revista de Psicología VI* (1997)). And also, more explicitly: “Positive connections are to be observed between economic dynamism and a positive and strong identity. This is so because a strong identity is potentially conducive to trust and to a sense of common interest and responsibility for the common good, hence to solidarity. Identity can also contribute favourably to a feeling of stability, security and hope, to self-esteem, pride and a sense of ‘worth’” (Thierry Verhelst: “The Impact of Identity on Local Development and Democracy”, in: Nada Svob-Dokic (ed.): *Redefining Cultural Identities: South-eastern Europe*, Zagreb: Institute for International Relations, 2001, p. 17). See the difference between “potentially” and “can” and the rotundity of the first phrase.

<sup>11</sup> Michel Bassand : *Culture and Regions of Europe*, Strasbourg : Council of Europe 1993, p. 185.

<sup>12</sup> Bassand, *op. cit.*, p. 186.

<sup>13</sup> Kevin Lynch: *La imagen de la ciudad*, Buenos Aires: Ediciones Infinito, p. 142.

<sup>14</sup> Asja Nina Kovacev: “Globalisation, Fear of Cultural Imperialism and Preservation of national Heritage”, Paper presented to the VII Conference on “European Culture”, Pamplona, October 2002, *pro manuscripto*.

<sup>15</sup> In: “Ibarretxe pide un cambio cultural para lograr la paz”, in: *El Mundo*, 29.05.2003, p. 8.

<sup>16</sup> In from the margins, *op. cit.*, p. 46.

<sup>17</sup> Bassand, *op. cit.*, p. 186.

<sup>18</sup> Kreckel, *op. cit.*, p. 13.

<sup>19</sup> Jürgen Straub: “Personal and Collective Identity. A Conceptual Analysis”, in: Heidrun Friese (ed.): *Identities. Time, Difference and Boundaries*, New York-Oxford: Berghahn 2001, p. 69.

<sup>20</sup> Straub, *op. cit.*, p. 71.

<sup>21</sup> We found over 10,000 bibliographical references to “cultural identity” in the Library of Congress (see Banús-Ruiz Villa, *op. cit.*, p. 99). In general, the interest in the subject of identity is relatively recent, indeed “there has been a veritable discursive explosion in recent years around the concept of ‘identity’” (Stuart Hall: “Introduction: Who Needs ‘Identity’?” in: Stuart Hall-Paul du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, p. 1). On the history of this interest, see Banús-Ruiz Villa, *op. cit.*; Straub, *op. cit.*, p. 70; Csaba Szaló: “European Identity, Nationalism and the Dynamics of Identity Construction, in: Csaba Szaló (ed.): *On European Identity: Nationalism, Culture & History*, Brno: Masaryk University 1998, p. 246.

<sup>22</sup> We are obviously referring to Samuel P. Huntington: “The Clash of Civilizations?”, in: *Foreign Affairs* Vol. 72, 3 (1993) and *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996. We are unable here to consider the issue of the different conceptual relationship between “culture” and “civilisation”, that different authors describe in different ways, even disagreeing in relation to the definition of the two concepts (suffice it to say that what for some is “culture” is precisely what others call “civilisation”). In this context, it is sufficient to mention the proximity of the two terms. For criticisms of Huntington’s thesis see Fouad Ajami: “The Summoning”, in: *Foreign Affairs* Vol. 72, 4 (1993), p. 2-9; Bruce M. Russett, John Oneal and Michaelene Cox: “Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà Vu? Some Evidence”, in: *Journal of Peace Research*, Vol. 35, 5 (2000), p. 583-608 and Edward Said: “The Clash of Ignorance”, *The Nation*, 22 October 2001, among many others.

<sup>23</sup> To mention just two of the large number of titles available on the subject: Emil Georgiev: “Herder und die Wiedergeburt der kleineren slawischen Völker”, in: Walter Dietze (ed.): *Herder-Kolloquium 1978. Referate und Diskussionsbeiträge*, Weimar 1980, p. 319-327 and Holm Sundhausen: *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München 1973.

<sup>24</sup> This is not the time to enter into the difficult issue of whether this pre-Romantic trend represents an opposition to Enlightenment or a movement which maintains many of the elements of Enlightenment. The reception of Herder, full of inconsistencies and extremes, will present the two positions (see Enrique Banús: *Untersuchungen zur Rezeption Johann Gottfried Herders in der Komparatistik: ein Beitrag zur Fachgeschichte*, Bern 1996, chapter V).

<sup>25</sup> One highly significant example: referring to some oriental texts (“Morgenländischen Gedichte”) he says that they can only be explained “aus dem Lande, der Geschichte, den Meinungen, der Religion, dem Zustande, den Sitten und der Sprache ihrer Nation”; therefore, geography, history, opinions, religion, customs and language form part of “the nation” (Johann Gottfried Herder: “Ueber Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmaal, an seinem Grabe errichtet. 1. Stück (1768) und 2. Stück, aus der Handschrift (1768)”, in: *Sämtliche Werke*, ed. by Bernhard Suphan, 33 vol., Hildesheim 1967 (photomechanical reprint of the 1877-1913 edition), vol. I, p. 273f.

<sup>26</sup> The classic definition provided by E.B. Tylor in 1871 presents a comprehensive and systematic list when it describes culture as “knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society” (see Edward Burnett Tylor: *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, London 1871).

<sup>27</sup> Jonathan Friedman freely identifies the synonymy between the two terms: he refers to “cultural identity or ethnicity” and explains that “cultural identity that is experienced as carried by the individual, in the blood, so to say, is what is commonly known as ethnicity”, although he also acknowledges that it can be understood as

“lifestyle” (Jonathan Friedman: *Cultural Identity & Global Process*, London: Sage 1994, p. 29f.).

<sup>28</sup> Remember the classic distinction between “Staatsnation” (characterising the Anglo-Saxon and possibly also the French model) and “Kulturnation”, representing the German model. See Eugen Lemberg: *Nationalismus*, Hamburg 1964.

<sup>29</sup> «Declaración de México sobre las Políticas Culturales», en: UNESCO (ed.): *Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales*. México, D.F., 26 de julio-6 de agosto de 1982. Informe final, Paris: UNESCO 1982, p. 43.

<sup>30</sup> About the prediction that political-cultural identities will become more flexible in the future see P.W. Preston: *Political/Cultural Identity*, London 1997.

<sup>31</sup> The term is taken from Georges Gurvitch, *Sociologija I*, Zagreb 1966, p. 196f., quoted by Dubravko Skiljan: “Language of identity and language of distinction”, in: Enrique Banús-Beatriz Elío (eds.): *Actas del IV Congreso “Cultura Europea”*, Aranzadi, Pamplona 1998, p. 825-829.

<sup>32</sup> Kreckel, op. cit., p. 15.

<sup>33</sup> Landowski, op. cit., p. 77.

<sup>34</sup> See the radical statement made by Husseynov: “Each culture is self-sufficient” (“Ethical Basis of European Identity”, in: Kuran-Burçoglu, op. cit., p. 57.).

<sup>35</sup> We do not share the pessimism of A. Husseynov when he says: “The empirical individuum belongs to several cultures, but, it seems, he doesn’t synthesize them, he doesn’t melt them into a unified entity” (op. cit., p. 57f.).

<sup>36</sup> On the concept of image as it is used here, see Hugo Dyerinck: “Komparatistische Imagologie. Zur politischen Tragweite einer europäischen Wissenschaft von der Literatur”, in: Hugo Dyerinck-Karl Ulrich Syndram (eds.): *Europa und das nationale Selbstverständnis*. Bonn 1988, p. 13-38, Peter Edgerly Firchow: *The death of the German cousin*. Cranbury 1986 and Joop T. Leerssen: *Nationaal denken in Europa: een cultuurhistorische schets*, Amsterdam 1999. On collective identity as an image, see “We understand a collective or We-identity as the image that a collective constructs on itself, and with which its members identify. Collective identity is a question of identification in the part of the participating individuals” (Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, p. 132).

<sup>37</sup> See Max Frisch’s extraordinary text: “Du sollst Dir kein Bildnis machen”, in: *Tagebuch 1946-1949*, Frankfurt/M. 1950, p. 31-34: “Unsere Meinung, dass wir das andere kennen, ist das Ende der Liebe, jedes Mal, aber Ursache und Wirkung liegen vielleicht anders, als wir anzunehmen versucht sind - nicht weil wir das andere kennen, geht unsere Liebe zu Ende, sondern umgekehrt: weil unsere Liebe zu Ende geht, weil ihre Kraft sich erschöpft hat, darum ist der Mensch fertig für uns. Er muss es sein. Wir können nicht mehr! Wir kündigen ihm die Bereitschaft, auf weitere Verwandlungen einzugehen. Wir verweigern ihm den Anspruch alles Lebendigen, das unfassbar bleibt”.

<sup>38</sup> *Briefe zur Beförderung der Humanität (1793-1797)*, in: Op. cit., vol. XVIII, p. 139.

<sup>39</sup> For example, in the aforementioned Declaration of Mexico (organised by the UNESCO) and the clearly important volume entitled *In from the margins*, under the auspices of the Council of Europe.

<sup>40</sup> Kovacev, *op.cit.*

<sup>41</sup> *In: Persönliche Verantwortung: Lindenthal-Institut Colloquium, Köln 1982, Köln 1982.*

<sup>42</sup> In English, “We always have the word”, by Spanish poet Blas de Otero in *Pido la paz y la palabra*.

<sup>43</sup> As early as 1956, Nathalie Sarraute indicated that we were in “l’ère du soupçon” (Nathalie Sarraute: *L’ère du soupçon: essais sur le roman*, Paris: Gallimard 1965). A profound and concerned analysis of this mistrust of reason can be found in several of John Paul II’s writings: in *Fides et ratio* (14.9.1998) he says that “we see among the men and women of our time, and not just in some philosophers, attitudes of widespread distrust of the human being”’s great capacity for knowledge” (n. 5), whereas in *Veritatis splendor* (6.8.1993) he refers to “the crisis of truth”, due to the fact that “the idea of a universal truth about the good, knowable by human reason, is lost” (n. 32). Both encyclicals are calls, full of hope, to use the grandeur of reason for Good, without ignoring its limitations and possible deviations.

<sup>44</sup> “With the construction of a parallel, virtual world substituted for our own, we’re no longer in the world» (Jean Baudrillard: *Paroxysm. Interviews with Philippe Petit*, London-New York 1998, p. 32).

<sup>45</sup> Karl Acham: “Public and Popular Opinion – Public and Personal Interest”: Paper presented at the 3rd International Symposium on Philosophy and Social Sciences: “Public Reason”, San Sebastián 1999, pro manuscripto. (With reference to Durkheim).

<sup>46</sup> *Op. cit.*

<sup>47</sup> This is the guideline of very interesting reflections by Yudhishtir Raj Isar: “The intercultural challenge: an imperative of solidarity”, in: *Intercultural dialogue/ Dialogue interculturel*, Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities 2003, p. 179.

<sup>48</sup> Bassand, *op. cit.*, p. 186.

<sup>49</sup> Kevin Lynch says that “The landscape performs social function. The environment, with its familiar names, provides material for memories and common symbols bonding the group and allowing its members to communicate” (*op. cit.*, p. 149).

<sup>50</sup> The following descriptions seems preferable to an identity-centred discourse: “Every society needs bonds; without rules, without traditions, without a basic consensus regarding certain standards of conduct, there can be no community. A society which does not agree upon a minimal ethical consensus cannot endure for a long time” (Karl Acham, *op. cit.*). The Greek-German political scientist Nikolaus Wenturis also provides a profound description: “The term culture comprises all typical ways of life of a population including its state of mind and especially its values.

Typical ways of life include (...) also the sum of all forms of behaviour within a society that are handed down to generations through symbols and that are manifested in conceptual ideas and value attitudes. (...) The term culture covers the sense, the values and hence, the understanding of symbols in a society. Sense, value and symbols constitute the life of the socialised man within a society” (Nikolaus Wenturis: “Social Action and Individual Behaviour. A Social-Cultural Model Construction of Interactive Processes in Society”: Paper presented at the III International Symposium on Philosophy and Social Sciences: “Public Reason”, San Sebastián 1999, pro manuscripto).

<sup>51</sup> José María Beneyto: “Razón pública y ciudadanía europea: reconocimiento, reconciliación, anamnesis”, Paper presented at the 3rd International Symposium on Philosophy and Social Sciences: “Public Reason”, San Sebastián 1999, pro manuscripto. On the narrative nature of awareness of personal and collective identity, see Enrique Banús. “Notas desde una Cenicienta: Fe y razón en la ciencia de la literatura”, in: Javier Aranguren, Juan Jesús Borobia and Miguel Lluch (eds.): *Fe y Razón. I Simposio Internacional Fe cristiana y cultura contemporánea*. Pamplona 1999, p. 481-488.

<sup>52</sup> Certain reservations related to the solution provided by Habermas can be found in Banús-Ruiz Villa, *op. cit.*

<sup>53</sup> Wenturis, *op. cit.* See “Our movement towards self-realisation is in no small part as beings nurtured and formed by the communities of our birth, adoption, education or career” (John Haldane: “Public Reason and the Relativist Challenge”: Paper presented at the 3rd International Symposium on Philosophy and Social Sciences: “Public Reason”, San Sebastián 1999, pro manuscripto.)

<sup>54</sup> Wenturis, *op. cit.*

<sup>55</sup> María García Amilburu: *Aprendiendo a ser humanos. Una Antropología de la Educación*. Pamplona 1996, p. 142.

<sup>56</sup> As Brigitte Boyce has pointed out, identity has often been traditionally conceived in negative terms, «including the construction of images of undesirable “Others”» (Brigitte Boyce: “The Role of Islam in Europe’s Search for a Common Cultural Identity”, in: Enrique Banús-Beatriz Elío (eds.): *Actas del IV Congreso “Cultura Europea”*, Pamplona 1998, p. 305).

<sup>57</sup> *Le complexe de Léonard*, Paris: Lattès 1984, p. 226, quoted in : Bassand, *op. cit.*, p. 185. It seems difficult to justify the methodological optimism appearing in *In from the margins*: “A self-confident sense of belonging reinforces the values and certainties which make up a community; this in turn encourages an openness towards the rest of the world, an acceptance of difference and a lively curiosity about foreign cultures” (*In from the margins*, *op. cit.*, p. 46). But neither do we have to be as pessimistic as “Si la culture veut maintenir son rapport à l’éthique, elle doit expulser d’elle la tentation de l’identité”, since –in a vision which responds to the evolution of the left towards post-modernity – “l’identité dissimule la violence d’un dogme” (Pierre Caussat: *De l’identité culturelle. Mythe our réalité*, Paris: Desclée de Brouwer 1989, p. 238).

<sup>58</sup> Op. cit.

<sup>59</sup> We owe the expression to German investigator Elisabeth Noelle-Neumann: *Die Schweigespirale: öffentliche Meinung, unsere soziale Haut*, Munich, Zurich 1980.

<sup>60</sup> In the words of John Haldane, and in philosophical and ethical terms: “There need be no opposition between historicism understood as the claim that reason has a variety of starting points, and realism conceived as the view that truth (...) is something transcendent of local perspectives. (...) The more radical the cultural differences the harder we need to press to reach through them to the basic, but extensive, facts of the lives of rational animals” (op. cit.).

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ: ЗНАК ВОПРОСА?

*Кирилл РАЗЛОГОВ*

В 60-е годы нынешнего столетия группа социологов и футурологов (наиболее известный среди них – канадец М. Маклюэн) усмотрела в средствах массовой коммуникации решающий механизм расширения человеческой чувственности и превращения земного шара в «глобальную деревню».

На этой основе в 80-90-е гг. вырастает корпус теорий *глобализации культуры*, в особенности последствий распространения американских образцов культуры «Макдональдса и Кока-колы» по всему миру. Оценивается этот процесс по-разному: как безусловный прогресс (американскими исследователями и авторами, связанными с «коммуникативными автострадами» и индустрией культуры), как неизбежное зло или как «культурный империализм», требующий противодействия. Отсюда французская идея исключения культуры из сферы действия рыночных механизмов и свободной международной торговли (А. Матлар, Кс. Делькур, М. Матлар *Международные рынки образов /1993*).

Истоки глобализации восходят к теории и практике так называемой массовой культуры, распространение которой носило в нашем веке стремительный и неумолимый характер. **Массовая культура** обычно определяется как культурная продукция, создаваемая и распространяемая профессионалами в расчете на потребление на коммерческой основе широкими массами людей вне зависимости от социального положения, пола, возраста, национальности и т. д. Массовая культура отличается от народной культуры (создаваемой самими массами для собственного потребления), пересекается, хотя и не совпадает с популярной культурой (пользующейся успехом среди населения в рамках той или иной страны или региона) и подготавливает мир к культуре глобальной, в идеале охватывающей весь земной шар. По существу, популярный и глобальный типы культур – две ипостаси культуры массовой, всегда тяготеющей к максимальному расширению сферы своего распространения, но реально получившей эту возможность лишь с появлением планетарной сети массовых коммуникаций, от радио и

телевидения до Интернета. В этом смысле глобальная культура существует как миф, теоретический практически не достижимый предел, поскольку ни одно явление культуры (в том числе даже самое популярное произведение искусства) не может охватывать все население земного шара.

В теориях глобализации культуры сосуществуют две тенденции: критическая и апологетическая. Согласно первой, глобализация – сила разрушительная, угрожающая стабильности и возможностям развития человека и общества, согласно второй – она необходимый компонент модернизации, культурная составляющая демократии, правового государства и рыночной экономики. Впрочем, последнее определение отнесется и к массовой культуре в целом.

Взаимоотношения между элитарными по своей природе явлениями и массовой культурой отнюдь не столь элементарны, как это представляется некоторым наблюдателям. Попробую пояснить это на близком мне примере междисциплинарных взаимодействий в фундаментальной науке в контексте глобализации.

Парадоксальная ситуация: самая презренная и «низменная» часть глобальной массовой культуры, к которой человек, получивший университетское образование, не говоря уже об эстетиках и художественных критиках, относится с ехидством и легким издевательством, предугадывает то, о чем только мечтают наиболее передовые умы человечества в тех областях, где происходят решающие научные прорывы.

Произведения беллетристики, кино и телевидения, видеоигры могут как предшествовать соответствующим научным открытиям, так и следовать за ними, интерпретируя их в своем духе и придавая им некоторую человечность, понятную и близкую массовой аудитории.

Именно эта особенность и приводит к тому, что междисциплинарное взаимодействие (в частности, междисциплинарное взаимодействие внутри культурологии, что и превращает культурологию в своеобразный экспериментальный полигон) ныне осуществляется не только и не столько в традиционных научных формах (семинары, симпозиумы, специализированные журналы и т. д.).

Каким же образом возможно междисциплинарное взаимодействие в культуре и, в особенности, в науке, где все предельно специализировано и где физически не хватает времени читать не то что статьи – резюме статей, не говоря о книгах, непосредственно посвященных твоей узкой проблеме?

Взаимодействие это практически осуществляется на совершенно ином уровне и в принципиально иной сфере – в сфере массовой культуры, где основные новые научные идеи преломляются сквозь призму повседневного общения, перерабатывающего научные искания в «удобоваримой» для всех (в том числе и для ученых и деятелей культуры) форме сюжетных коллизий, реальных или вымышленных межличностных конфликтов, интриг и драматических столкновений.

В глобальной перспективе реализация в наши дни предвидения футурологов о слиянии «трех китов» культурной индустрии – печати, экрана и компьютерной (электронной) коммуникации на основе цифровых (дигитальных) технологий в сети мультимедиа повысило значение массовой культуры в формировании и распространении идей и настроений культуры мира в противовес идеологии войны.

Ограниченность традиционного для нашей страны понимания культуры состояла и состоит в том, что оно всегда было оторвано от технологической и предпринимательской сфер и перспективных тенденций развития современной цивилизации и поэтому обречено на «сведение» культуры к сферам искусства и наследия, которыми и призвано «управлять» Министерство культуры. Такое понимание служило основанием завышенного ценностного статуса культуры (или, в религиозной терминологии – духовности) и реального пренебрежения к ее нуждам.

Как мне кажется, Федерико Майор вовсе не случайно остановился именно на формулировке «культура мира» (Culture of Peace, а не политика, образование, пропаганда и т. п... мира). Именно культура в широком антропологическом понимании этого термина позволяет свести воедино различные стороны человеческой деятельности, направленные на развитие самого человека и человеческих сообществ. Это было подчеркнуто и в докладе Всемирной комиссии по культуре и развитию «Наше творческое многообразие». В рамках такого понимания и массовая культура, и средства массовой информации – необходимые элементы культуры мира.

Великая заслуга ЮНЕСКО состоит и состояла в том, что именно в этой организации слово культура стало систематически применяться во множественном числе – «культуры», связывая воедино две основные тенденции современного социального развития.

Очевидная глобализация экономики и финансов, которая распространила недавнее сотрясение рынков капитала из Азии в Европу, Америку и Россию, в иной ипостаси выступает в массовой культуре, где

перекрещиваются культурные традиции и инновационные поиски разных стран и народов.

Сегодня можно считать доказанным, что глобализация культуры является необходимым компонентом демократического общественного устройства и рыночной экономики. Ее принципиальная универсальность, внеэлитарность и открытая ориентация на получение прибыли превращают ее одновременно не только в неизбежный результат, но и в необходимую основу гражданского общества и правового государства.

Для отдельного индивида на смену патриархальному «культурному монизму» на основе «своего» вероисповедания и местной культурной традиции приходит внутренний плюрализм, ибо каждый человек сегодня вписан в сеть средств массовых коммуникаций и становится (чаще всего того не осознавая) носителем и универсальной массовой культуры, и ряда субкультур, которые делятся для него на «свои» (свой этнос, родная земля, семейные традиции, поколение и т. п., а также набор транслокальных, в том числе профессиональных сообществ, к которым он себя причисляет) и «чужие».

Именно поэтому процесс перехода от патриархальной ситуации в культуре к ситуации современной повсеместно носил и носит кризисный, болезненный характер. Отсюда и обострение «идеологии войны» как средства эффективной защиты от плюрализма, возврата к примату «своего» против «чужого». Именно в этой кризисной точке находит частичное обоснование теория Сэмюэля Хантингтона о переходе от «холодной войны» и идеологической борьбы к столкновению цивилизаций, о культуре как чуть ли не главном источнике современных кровавых конфликтов.

В свою очередь смена культурной парадигмы, переход от примата церкви, с одной стороны, и классической культуры, с другой, к господству культурной индустрии и интенсивной дифференциации нередко воспринимается как глобальная катастрофа, потеря норм, образцов, ориентиров и идеалов, цементирующих навеки традиционные сообщества. Относительно мирное разрешение конфликтов в этой, как и в других сферах является результатом учета, сочетания и сбалансированности множества противоречивых интересов и тенденций, не случайно мирно сосуществующих в горниле глобальной массовой культуры.

Весь мировой опыт убеждает в том, что именно этот тип культуры органически сочетается с культурой мира, демократией в политике и рынком в экономике. Почему происходит так, объяснить доста-

точно просто. Идея согласования интересов, равных прав, когда у каждого – один голос, в области культуры проявляется в праве каждого купить (или не купить) билет, диск, книгу, включить (или не включить) радио или телевизор, в результате чего масса людей получает возможность систематически «заказывать» такую культуру, которая соответствует ее устремлениям, то есть отвоевывает права, ранее принадлежавшие только элитам (будь то по происхождению, богатству или образованию).

В этом состоит один из парадоксов развития массовой культуры, которая в XX веке была буквально вынуждена принять на себя главенствующую роль культуры для всех, развивающейся на основе «неклассических» принципов.

Мы живем представлениями позавчерашнего дня и полагаем, что в массовой культуре главное – секс и насилие. У нас это действительно так, во всяком случае, в большей степени, чем на Западе и на Востоке. Тому есть две основные причины: первая – дефицит острых ощущений в искусстве, вызванный эффективным механизмом нравственной цензуры в авторитарном государстве недавнего прошлого, и вторая – действительный разгул если не секса, то насилия в повседневной жизни. Отсюда и характер кино- и видеорепертуара.

С другой стороны, особая роль мелодрамы в русской национальной традиции сохраняет свое значение и поныне, и есть основания полагать (на примере тех же сериалов), что отечественная аудитория уже начинает уставать от потока приключений (эротических или нет) и окажется вполне восприимчивой к культуре мира и милосердия, как и к восстановлению семьи и сокращению внебрачных связей еще до массового заражения СПИДом, которое стимулировало возрождение традиционной морали в США и Европе.

Что касается декларируемой идеологии деидеологизации, то она остается прежней, просветительской, то есть в принципе неадекватной нынешней ситуации. В известной мере просветительские иллюзии свойственны и программе «На пути к культуре мира» в целом. Поэтому учет реальной ситуации в культуре и реальных механизмов воздействия на настроения значительных масс людей необходим и в глобальном масштабе. Думаю, не ошибусь, если скажу, что переоценка роли традиционного образования и недооценка все возрастающего влияния средств массовой информации тормозит распространение идей культуры мира

не только в нашей стране. Ведь прямая пропаганда значительно менее эффективна, чем косвенное воздействие на чувства и настроения людей – сильнейший козырь массовой культуры.

Это начинают понимать и в структурах ЮНЕСКО и ООН. В официальных документах подчеркивается: для того чтобы придать культуре мира глобальный характер, необходимо развивать сотрудничество в области культуры мира с различными межправительственными, правительственными и неправительственными организациями, включая работников образования, журналистов, парламентариев и представителей муниципальных властей, религиозные сообщества, а также женские и молодежные организации. Для вовлечения в эту деятельность нового поколения, стоящего перед лицом быстро и глубоко меняющегося мира, в котором все большее значение приобретают проблемы этики, предлагается сформулировать идею культуры мира на простом и понятном языке и распространять ее среди молодежи, с тем чтобы вовлечь ее в деятельность Организации Объединенных Наций, направленную на претворение этой идеи в жизнь. В этой сфере трудно переоценить роль *глобальной массовой культуры*.

## THE GLOBALIZATION OF CULTURE UNDER QUESTION

*Kirill RAZLOGOV*

*Russian Institute for Cultural Research, Moscow*

Economic and, to a lesser degree, political globalization in the modern world is more or less evident and pretty well described and studied. What about culture? Can we use speak about a “global culture”? Wherefrom does this concept emerge? Is it valid in an ethnically and culturally divided world?

This article develops a theory, based on a two-fold development of culture in the 20<sup>th</sup> Century: integration on one hand and diversification on the other. The advance of popular, commercial mass culture in the world of liberal capitalism is evident. Popular fiction, music, movies up (or down) to McDonalds’ and Coca-Cola show the way to global entertainment made in Hollywood, Bollywood or elsewhere. The market economy boosts TV entertainment and advertising and horrifies traditional cultural elites, especially in Old Europe, for once including Russia. The cult of celebrities (the “stars”

---

of Arts, Sports, Politics, etc.) replaces true intellectual merit formerly ascertained and acknowledged by experts  $\frac{3}{4}$  the happy few. Mass culture is nourished by diverse subcultures: ethnic, local and trans-local, nationality, age, gender, etc. The popular neologism “glocal” reflects the multiplicity of possible development in the tricky world of culture and entertainment.

Can multiple identities and cultural diversity combine with globalization?

## МИРОВОЗЗРЕНИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТАНТЫ КУЛЬТУРНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ

*Наталья ПЛУЖНИКОВА*

В самом широком смысле мировоззрение есть система наиболее общих представлений о мире. Можно сказать, что мировоззрение всегда подразумевает определенную степень знания о реальности, определенную включенность в совместную смысловую матрицу. Это «включение» оформляется через проблему взаимодействия части и целого, проблему функционирования единичного, конкретного воззрения в пределах широких интерпретационных полей.

В данной ситуации знание может пониматься двояким образом.

В первом случае знание может принимать вид теоретической конструкции, которая работает как средство унификации всего общества и конкретных индивидов в нем. Несмотря на признание разнородности существующих взглядов, в мировоззрении существуют некоторые направляющие, директивные тенденции (например, категориальный аппарат в науке, который определенным образом унифицирует мышление и осуществляет «центрацию» индивидов в единое целое). В этом смысле знание идеологично.

Во втором случае знание не является репродуктивным эффектом чего-то навязанного извне. Здесь конкретное мировоззрение понимается как включенное в метанарративный аспект человеческих взаимодействий. В результате каждая часть получает право на существование в «теле» социального целого. В пределах широкого пространства интерпретаций и осуществляется репрезентация реальности субъектами. В этом смысле мировоззрение предстает как многосоставное, «полифундаментальное», многомерное образование.

Суть принципа *многомерности* заключается в том, что между известными категориями и понятиями возможно образование принципиально новых самостоятельных межсмысловых областей. Они начинают занимать положение «между» чем-то уже установленным и относительно устойчивым. Причем эти межсмысловые области (или «сгустки смысла») не являются первичным продуктом разума, но в то же время не

образуются сами собой. Они могут структурировать, могут вызывать диссонанс в ткани знания. Таким образом, ставится под вопрос сам характер конструирования смысла силами человеческого разума, поскольку в этом случае мировоззрение принимает вид надындивидуальной структуры. В данном исследовании автор стремится задать некоторые антропологические параметры, обеспечивающие включение субъекта как части в подобную структуру.

Мировоззренческий характер мышления впервые оформляется в мифе. Миф всегда совмещает в себе симметричные компоненты: сакральное и профанное, женское и мужское. Характерным примером совмещения противоположного в мифе является фигура героя. Герой как плод любви земной женщины и бога предстает как олицетворение несовместимого. Возможно, поэтому миф наделяет героя сверхъестественными свойствами. Вообще для мифологической матрицы мышления характерна работа с оппозициями. Французский антрополог К. Леви-Строс показал, что миф буквально пронизан оппозициями, за которыми стоят вполне определенные культурные порядки. Мифологическая матрица по сути своей есть симметричное мышление, построенное по бинарному принципу: «мертвое-живое», «сырое-копченое», «горячее-холодное». Пространство мифа – это пространство инверсии: одно беспрепятственно превращается в другое, поскольку оппозиции эквивалентны по своей сути. Разнокачественные элементы нуждаются друг в друге, дополняют друг друга. Именно эта комплиментарность и придает устойчивость социальной структуре. Другими словами, разнородность просто необходима для создания единообразия в обществе

Наличие этих оппозиций говорит о мировоззренческом характере мышления. Так, например, в представлениях австралийских аборигенов об «оппозиции» пары противоположностей совмещены с парой протагонистов. Характерен миф о соколе и вороне. Сокол и ворон противопоставлены не столько из-за внешнего различия, сколько из-за различия в характерах: сокол по природе своей охотник, а ворона – вор. Таким образом, культура (как и мышление) предстает как «интегральное целое, все элементы которого находятся во взаимозависимости».<sup>1</sup> Миф образует не дифференцируемое единство, поскольку во внутренних границах пространства невозможно отделение себя от Другого, узнавание себя через Другого.

В постмодернизме, вследствие утраты цельности мира и цельности сознания субъекта, объявляется невозможность идентификации себя с наглядным: «Современный мир – это мир симулякров. Человек в нем

не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции. Все тождества только симулированы, возникая как оптический эффект более глубокой игры – игры различия и повторения». <sup>2</sup> Вследствие этого вырабатываются новые *симулятивные* смысловые области, в которых как оппозиции мышления, так и взгляды отдельных людей уравниваются. «Симулякр – это система, в которой различное соотносится с различным посредством самого различия». <sup>3</sup> Онтологическое родство означаемого и означающего создает декоративные образы мировоззрения. Интерпретация события осуществляется через заложенную позицию коммуникатора, то есть иной, заранее сформированный контекст, транслирующий иное отношение к власти, но в сочетании с которым и проявляется его собственная позиция. На этом построена, например, технология имиджа в современном обществе.

Постмодернизм порывает с традиционными понятийными оппозициями (часть-целое, субъект-объект, женское-мужское) и настаивает на формировании особой «онтологии ума». Мышление в постмодерне приобретает характер мысли, наполненной своим собственным образом. Не случайно основной смысловой установкой в постмодерне является желание, которое бесцельно по своей сути. В результате желание работает не столько с самой вещью, сколько с ее копиями. Это и есть тот многомерный характер мировоззрения, на который мы указывали в начале и обозначили его как «бессодержательный плюрализм».

Под властью желания мировоззрения сцепляются, но в то же время как бы скользят друг по другу. Отсутствие наблюдателя приводит к невозможности функционирования естественной стягивающей структуры в единую сетку понятий. В результате сам процесс обмена приобретает насильственный характер. В классической модели элементы обмена тождественны друг другу: «Обмен – это отношение индивидуального, соотносимого идеально-объективно, в субъективное, соотносимое с потребностью». <sup>4</sup> В постмодернизме элементы обмена не являются равнозначными, в результате чего однородность может осуществляться только посредством насильственного отождествления разнокачественных элементов: «пространство насилия там, где нет места различию». <sup>5</sup>

Такой бессодержательный характер мировоззрения совпадает и с кризисом в науке. В современной ситуации наблюдается активация философской и мировоззренческой деятельности негативной направленности на фоне все возрастающей неопределенности позитивного

знания. Так, например, профессор Кембриджского университета Стивен Хокинг прогнозирует, что фундаментальная физическая теория скорее всего будет завершена в течение ближайших двадцати лет после разработки теории супергравитации. Теория супергравитации объединит все основные типы физических взаимодействий, после чего в физике останутся только частные задачи.<sup>6</sup>

В данной ситуации возврат к субъекту представляется все более очевидным. Вся проблема, стало быть, упирается в специфику субъекта в процессе генерации смыслов.

В современной западной культурологии возникает новое течение – «генеративная» (Э. Ганз) или «фундаментальная» (Р. Жирар) антропология. Представители данного направления в качестве основной способности всех живых существ указывают способность к *мимесису*. У человека миметические способности являются наиболее развитыми и составляет исходную предпосылку межчеловеческих взаимодействий. Мимесис делает возможным совпадение человеческих действий, их согласованность.

Второй антропологический принцип, который кладется в основу для понимания межчеловеческих взаимодействий – *имманентное насилие*, имеющее деструктивный характер. В результате всеобщего соперничества за желаемый объект, все общество словно пропитывается взаимным насилием. Это влечет за собой появление асимметричных эффектов. Р. Жирар описывает эту ситуацию как «double bound» («двойной зажим»). Система двойных связей вызывает удвоение пространства, в котором Другой воспринимается как Чудовищный Двойник. Чудовищный Двойник возникает как эффект искажения социальных связей в многомерном пространстве. Таким образом, Другой уже не есть Я в полном смысле слова, поскольку между Я и Другим помещены некоторые надындивидуальные структуры, которые препятствуют полному разрыву смысловых связей.

Насилие представляет угрозу для общества, поскольку его естественным результатом является распад структур. Распад структур становится возможным посредством столкновения идентичных элементов, подобного с подобным. В метафорическом плане такое совмещение подобного и есть источник зла, которое в Новом Завете олицетворяет фигура Сатаны. В связи с этим Р. Жирар приводит слова Евангелие от Марка: Как может сатана изгонять сатану? Если царство разделится само в себе, не может устоять царство то».<sup>7</sup> Другими словами, наша совместность возможна только посредством дифференциации.

Столкновение подобного являет собой кульминацию деконструкции, исходной предпосылкой которого является мимесис. Посредством утраты различий, которые постепенно распространяются на все общество, возникает «миметический кризис»: *«Жертвенный кризис следует определять как кризис различий, то есть кризис всего культурного порядка в целом. Ведь культурный порядок – не что иное, как упорядоченная система различий; именно присутствие дифференциальных интервалов позволяет обрести собственную «идентичность» и расположиться друг относительно друга»*.<sup>8</sup> Такие дифференциальные интервалы, которые позволяют канализировать насилие, хорошо отработаны в обществе.

В первобытном обществе такой отводной путь предоставляет жертвоприношение, которое фокусирует на себе зачатки агрессии и обеспечивает дифференциацию структур.

В современном обществе механизмы, разбивающие миметические цепи, достаточно четко функционируют. В ребенке, пишет Р. Жирар, биогенетически не заложены механизмы дифференциации, то есть возможность различения «хорошего» и «плохого», «доброе» и «злого» и т.д. Эти механизмы вводятся в сознание определенными институтами, правилами, принципами, нормами, которые приняты в обществе. Таким образом, расстояние между индивидами сокращается с помощью этих посредников, приобретающих надындивидуальную структуру.

Человеческий разум, согласно Р. Жирару, не является абсолютным гарантом сохранения социального мира и достижения общественного согласия. Посредники позволяют человеку ощущать себя Другим, но в то же время оставаться и самим собой. «Генеративная метафизика» претендует на автономию человеческого сознания. Другими словами, *в обществе не существует абсолютной гарантии, что один индивид вообще понимает то, что подразумевает другой*. В этом смысле сознание является лишь каналом, проводником широких смысловых потоков.

В связи с этим, применительно к анализу мировоззрения, интересна концепция западного социолога Николаса Лумана. Согласно Н. Луману для общества в целом характерно наличие широких степеней свободы. Смысл функционирует в обществе посредством взаимосогласованности возможностей и действий индивидов. Ограниченное число возможных действий регулирует неограниченное число возможностей. Н. Луман помещает смысл внутрь человеческих взаимодействий: все действия элементов в системе соотнесены с помощью смысла как неко-

торой надындивидуальной формы. Именно посредством смысловых структур происходит отчуждение одного сознания от другого. Таким образом, смысл может как стягивать различия, так и создавать их.

Посредством различного наложения ожиданий и ограничений мировоззрение может менять свои очертания. В этом плане мировоззрение есть всегда открытая возможность. Общество представляет собой как бы наложение смысловых оболочек: выпадая из одних, индивид тут же попадает в другие. Таким образом, формируется асимметричная структура, в которой разнородные элементы могут бесконечно меняться местами друг с другом. В случае, когда ограничения превосходят ожидания, возникает «закупорка» смысловой оболочки и индивид оказывается жертвой в сетях системы. В этой ситуации жертва предстает как реальное воплощение подобных, симулятивных смысловых пересечений: жертва есть всегда искупление неподтвержденных ожиданий.

Удержание смысловых полей происходит за счет символических посредников. Н. Луман называет в качестве символического посредника СМИ, письмо или другой источник фиксации информации. У Т. Парсонса ярким примером символического посредника являются деньги. Посредник, удерживая различия в системе, создает нейтральное смысловое пространство, пространство интерпретаций.

У последователя Р. Жирара – Э. Ганза таким ядром центрирования является язык, приобретающий характер священного: «Мир знаков открывает ключ к пониманию мира трансцендентного».<sup>9</sup> И первым знаком, который указывал на характер сакрального было «The name-of-God»: «Имя Бога это та гипотеза, которая, на мой взгляд, объединяет всех нас».<sup>10</sup> Язык, по Э. Ганзу, возможен как система посланий, в которых образ вещи и ее бытийность принципиально нетождественны. В основе генезиса языка лежит первичный жест, который указывал на дифференциацию внутри группы, то есть имел приказывающее значение, которое одновременно и разъединяло, и объединяло общность человека на ранних этапах эволюции.

Таким образом, мировоззрение может быть представлено как система разнородных элементов, которые могут быть объединены на уровне неких всеобщих структур. Всеобщность образует своеобразные смысловые оболочки, в которых и осуществляется совместная деятельность индивидов.

## THE WORLD VIEW AND ANTHROPOLOGICAL CONSTANTS OF CULTURAL TOTALITY

*Natalya PLUZHNIKOVA*

*Volgograd State University, Russia*

The main principle of modern reality is the principle of the many-dimensional worldview, in which the single elements of composition depends on one another. Cultural totality comes from the unstable form. The author regards the worldview as a polysyllabic construction. This consideration reveals the inner mechanisms that constitute the basis of this totality.

Myth was the first draft of the worldview in human culture. This analysis is based upon the notion of duality as it emerged in the mythological matrix of the reality vision. Myth constituted totality using ontological oppositions (such as “hot” and “cold”, “raw” and “smoked”, “dead” and “animate”). The figure of Hero is a representation of unity with ontological oppositions. The oppositions are the paradigmatic matrix of the cosmic framework. As a result, the Hero in myth has supernatural powers. . The whole point is that the worldview is fixed in the moments of inner unity in the mythological matrix.

The state of modern culture is defined by the conditions of disintegration, an adjustment of meanings that leads to the loss of the “cult of culture”. Modern culture has developed in the segmentation of the unified Worldview that has served as the culture’s guiding compass. It is necessary to say that the excrescence of discourse in the field of meaning does not involve the totality of the culture, but only modifies it. A totality is held in the context of defined structural organisation.

As a result, Modernity’s Worldview is revealed to be an artificially designed totality. The main point of this thought is that the modern totality is identical to the non-identical elements.

The model of cultural totality developed by the modern French philosopher Rene Girard outlines the functional dependencies of a Worldview Totality. These dependencies constitute a field between Ego and Alter-Ego, a field of meta-communication. This field creates the necessary prerequisites and anthropological constants within the cultural Totality that allow for Mimesis and Violence. Mediator constitutes the unity of basic pattern in cultural totality and inter-individual interactions, and plurality of individual meanings reveal as “centrism” of human senses.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> *Малиновский Б.* Функциональный анализ // Антология исследований культуры. СПб.: Университетская книга. Т.1. Интерпретации культуры. 1998. С. 684.
- <sup>2</sup> *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис. 1998. С. 9.
- <sup>3</sup> Там же. С. 334.
- <sup>4</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Политические произведения. М.: Политиздат, 1977. С.300.
- <sup>5</sup> *Деррида Ж.* Письмо и различие. М.: Академический проспект, 2000. С. 193.
- <sup>6</sup> *Хокинг С.* Наука в следующем тысячелетии // Наука и религия. 1998, № 12. С. 6-8.
- <sup>7</sup> *Новый Завет. Евангелие от Марка.* 3:23-24.
- <sup>8</sup> *Жирар Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 64.
- <sup>9</sup> *Gans E.* Introductory Remarks // *Anthropoetics* II, no. 1 (June 1996). P. 23.
- <sup>10</sup> *Бродель Ф.* Динамика капитализма: Лекции. Смоленск: Полиграмма, 1993.

## СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА НА ПЕРЕКРЕСТКЕ: МУЛЬТИКУЛЬТУРНОСТЬ, ВИРТУАЛИЗАЦИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ СОЗНАНИЯ

**Владимир ЖИДКОВ**

*Говоря о реальности, мы должны помнить,  
что она множится... и исчезает.*

Ж. Бодрийяр

*Возрастает опасность, что бессознательное  
может занять место реальности сознания.*

К. Юнг

### ***Культура, субкультуры, мультикультура: основные определения***

Прежде чем обсуждать тему, вынесенную в заголовок, необходимо разобраться с определениями. Сперва нам нужно выбрать из примерно пятисот существующих в литературе определений понятия «культура» именно то, которым мы будем пользоваться в дальнейшем. Затем нам нужно ответить на вопрос – что мы понимаем под «мультикультурностью» как результате кросс-культурного диалога. Что это – сосуществование в одном культурном пространстве взаимодействующих между собой субкультур? Или это синоним так называемой «мозаичной» культуры личности, о которой в свое время толковал А. Моль? Другими словами, мультикультурность – это атрибут общества или человека? Или, быть может, совокупность мозаичнокультурных людей, собранных в одном месте, и создает мультикультурное общество?

Только получив ответ на эти вопросы, можно рассуждать о перспективах кросс-культурного диалога и его формирующего воздействия на сознание.

Итак, что такое культура? Очевидно, что нам не подходит самое широкое определение, практически сливающееся с определением цивилизации, согласно которому культура – это все, что не природа. Или, по Ю. М. Лотману, – ненаследственная память человечества. Не подой-

дут нам и частные определения культуры – культура поведенческая, политическая, парламентская, технологическая и т.д., как и определения культуры историко-этнического характера – крито-микенская, античная или, например, культура «Золотого века».

Заманчиво это определение теснее связать с человеком – носителем культуры. В таком случае нам придется назвать культурой его «картину мира», то есть ту координатную сетку, через которую человек видит и воспринимает мир. Потому что картина мира – это система образов, наглядных представлений о мире и о месте человека в нем. Она включает в себя систему ценностных ориентиров, а потому определяет его взаимоотношения с природой, обществом и самим собой. Но поскольку человек – это не данность, но процесс, то под влиянием внутренних (здоровье) и внешних (влияние среды) причин картина мира человека находится в постоянном движении, она меняется.

Как известно, люди со сходными – в основных блоках – картинами мира образуют субкультурные общности, которые могут формироваться по возрастным, профессиональным, национально-конфессиональным и иным признакам. Так что культура любого общества – это сложное системное целое, составленное из большего или меньшего набора взаимодействующих между собой субкультур, вырастающих из общего для всех них «ядра культуры» и располагающихся между полюсами консерватизма и инноваций. При этом консервативные субкультуры стремятся сохранить базовые культурные ценности, составляющие «ядро», в то время как инновационные субкультуры склонны экспериментировать в культурном пространстве, вырабатывать культурные реакции на новые вызовы среды, тем самым постепенно меняя состав «ядра культуры». Так что именно подобное взаимодействие субкультурных общностей в общем культурном поле и определяет динамику эволюционирования всякой культуры.

Так мы получаем одно из возможных определений мультикультурности. Это – позиционированная в едином культурном пространстве совокупность взаимодействующих между собой субкультур. Отсюда вывод – чем богаче, разнообразнее составляющая данную культуру совокупность субкультур, тем она жизнеспособней. Потому что тем ниже в этой системе уровень «культурной энтропии».

Это определение мультикультурности полезно дополнить и более частным взглядом на проблему, сформулированным А. Модем в сере-

дине прошлого века. Он обнаружил вполне очевидный факт, что культура личности составлена из более или менее случайных фрагментов и потому являет собой несистемное мозаичное образование. Да, это, несомненно, так, но только наполовину. Потому что изменяющаяся во времени, постоянно включающая в себя все новые и новые (случайные) фрагменты картина мира психически здорового человека в любой момент представляет собой системное и непротиворечивое целое.

Таким образом, мультикультурность общества определяется его культурной неоднородностью – наличием субкультурных образований, а мультикультурность человека – более или менее случайным формированием его картины мира из информационных фрагментов, поставляемых средой его обитания.

А теперь рассмотрим содержательные аспекты обсуждаемой проблемы. Как известно, содержание картины мира формируется информацией, поступающей из среды, в которую погружен человек. На первом месте здесь текущая жизнедеятельность, транслирующая обычаи, ритуалы, способы реагирования на значимые события, манеры поведения и т.д. Другими словами, жизнь в конкретной субкультуре формирует соответствующую картину мира человека. Важными несущими конструкциями картины мира являются ее религиозный и научный фрагмент, т.е. разделяемая человеком религиозная и научная картина мира. При этом атеизм допустимо трактовать как особую форму религиозности, потому что любой человек, считающий себя атеистом, все же прямо или косвенно полагает, что мир не бессмысленен и что существующие в нем взаимосвязи как-то влияют и на его судьбу. И тогда человек верит в астрологию и гороскопы, в приметы и суеверия и т.д.

То же и с наукой. Всякий человек, даже самый далекий от науки, все же знает, что земля круглая, носится в космосе, а не покоится на трех китах. Что-то слышал он и об открытиях современной науки и пользуется некоторыми из них в быту.

Важную роль в формировании картины мира человека играет искусство – в связи с его способностью транслировать целостную картину мира автора произведения и благодаря эмоциональному воздействию на воспринимающего искусство человека.

Все перечисленное выше существовало всегда – потому что всегда человек жил в некоей бытовой культурной среде, в которой функционировали какие-то религиозные представления, существовали попытки

научного объяснения действительности и создавалось какое-то искусство как реакция людей на мир, в котором они жили.

Что радикально изменилось? Только каналы и способы транслирования информации. Присмотримся к этим изменениям внимательнее.

Известную нам эволюцию человеческих сообществ вполне допустимо выстраивать по вектору их дифференциации. Так, на первых этапах истории социум был слабо дифференцирован, человек был в него полностью погружен, в нем растворен и осознавал себя его неотъемлемой частью. Такое общество было монокультурным, вся его дифференциация базировалась лишь на природных (генетических) различиях людей. Далее, с течением времени и по мере его эволюции, социум усложнялся, для его более эффективного выживания в нем возникали все новые и новые социальные роли, требующие для их исполнения различных человеческих качеств. Стала углубляться специализация людей, стимулирующая субкультурную стратификацию общества.

Одновременно с этим человек все более выделялся из совокупности себе подобных, все в большей мере ощущал себя неповторимой и самоценной личностью. Так возникала мультикультурность общества, которая сегодня, по-видимому, приблизилась к своему пределу – к так называемой его «атомизации», когда каждый человек воспринимает мир по-своему и потому образует самостоятельную субкультуру. Реакцией на эти процессы дифференциации стал противоположный, интеграционный процесс, когда невыносимое «бремя свободы» заставляет людей сбиваться в группы, тем самым растворяя в них свою ответственность за собственные поступки. Правда, за это приходится терпеть авторитарного лидера, который берет на себя всю ответственность за поступки «человека толпы».

Второй, параллельный первому процесс, ведущий к мультикультурности в молевском смысле, – это лавинообразный рост объема информации во всех сферах жизнедеятельности. Видимо, первыми это ощутило мировое научное сообщество. В ситуации, когда за считанные годы количество функционирующей в науке информации удваивается, стало невозможным последовательное, хронологическое изучение истории науки. То же самое, может быть, с меньшей скоростью, происходит во всех других сферах человеческой жизнедеятельности. Информация, получаемая каждым отдельным человеком, перестала быть строго упорядоченной и во все большей мере приобретает случайный харак-

тер, делая «мозаичной» его картину мира. Исключение здесь составляет разве что консервативная по определению религиозная жизнь.

И, наконец, самое революционное воздействие на культуру через воздействие на картину мира человека оказывает развитие каналов передачи информации. Сперва таким каналом был преимущественно межличностный контакт. Затем с появлением письменности стало возможным фиксировать информацию на материальных носителях – на камне, глиняных табличках, на папирусе, бересте и т.д. Революцией в этой сфере стало изобретение книгопечатания, позволившее тиражировать тексты. Научно-технический прогресс эти возможности тиражирования, в том числе и художественной информации, существенно расширил. Сегодня можно репродуцировать графические и живописные произведения, скульптуру. А, например, в кинематографе и литературе понятие «подлинник» сегодня вообще не существует. Его заменила так называемая «авторская» копия или рукопись.

Еще одной революцией стало открытие возможности передачи информации по проводам, а затем и через эфир. Это изобретение поставило под удар национально-государственные границы – они стали проницаемыми для информационных потоков. Новый этап информационной революции составило появление космической связи – прежде всего космического телевидения.

До сих пор информация, поступающая в соответствующие каналы, в принципе могла контролироваться каким-либо субъектом – например, государством, озабоченным своим выживанием. Эти возможности были закрыты изобретением, которому мы все стали свидетелями – появлением Интернета, который каждого человека сделал генератором неконтролируемой никем информации. Самое ближайшее будущее – это дальнейшее развитие средств мобильной видео- и аудиосвязи, делающее планету единым информационно-культурным пространством. Кросс-культурный диалог, начавшийся на заре цивилизации, приобретает сегодня лавинообразный характер.

Хорошо ли это? Безусловно, хорошо. Но отсюда проистекают новые глобальные проблемы – как сохранить культурную идентичность и этносам, и государствам, и отдельному человеку под натиском «культурного империализма» многомиллионных государств, располагающих для этого значительными ресурсами и соответствующими каналами транслирования информации. Кросс-культурный диалог во многих слу-

чаях грозит перерасти в монолог. Сегодня (и особенно завтра!) под угрозой поставлена не только субкультурная дифференциация отдельных сообществ, но и субкультурная дифференциация в планетарном масштабе. Как противостоять этим негативным, культурно-нивелирующим тенденциям – человечество пока не знает. И взалхлеб потребляет рассчитанные на подростковое восприятие «Терминатора», «Титаника», «Матрицу» и прочие кинорукоделия, а также зачитывается таким же подростковым продуктом – «Гарри Потером». Потому что массовый потребитель культурной продукции – подросток, независимо от его метрических данных.

Лавинообразный рост объема циркулирующей в обществе информации вместе с расширяющейся множественностью каналов ее передачи и ростом их эффективности делает мультикультурность общества и мозаичность культуры отдельного человека все углубляющимся и неизбежным фактом. Борьба с этими объективными тенденциями невозможно, можно только попытаться как-то упорядочивать эти процессы.

За все в жизни приходится платить. Приходится платить и за расширяющуюся информационную свободу. Потому что она одновременно расширяет и возможности манипулирования как индивидуальным, так и коллективным сознанием.

Дело в том, что всякий канал имеет ограниченную пропускную способность. Следовательно, становится актуальной задача отбора и интерпретации информации, которая будет транслироваться по тому или иному каналу. А любой отбор, не говоря уже об интерпретации, – это цензура, которую осуществляет не обязательно государство, его властвующая элита. Это может делать конкретный человек (олигарх) или «группа товарищей», сформированная по признакам общности интересов. Но всегда этот отбор осуществляется на основе каких-то определенных критериев. Чаще всего такой цензор будет исходить из соображений собственной выгоды. Это справедливо и для властвующей элиты (государства), и для отдельных субъектов или групп. Истина в этих условиях перестает существовать и заменяется интерпретацией, сделанной в интересах тех, кто контролирует вход в соответствующий информационный канал.

Тем самым мы внедряемся в сферу транслируемой через соответствующие каналы связи виртуальной реальности, то есть реальности, предложенной человеку в качестве адекватной модели действительности.

### *Глобализация культуры.*

Однако вернемся к широко обсуждаемой сегодня проблеме культурной глобализации. Допустимо утверждать, что вся история человечества – это история глобализации. Исходный пункт здесь – утверждение, что каждый человек уникален и неповторим. Так что история цивилизации – это история того, как человек осознавал свою неповторимость и постепенно выделялся из совокупности себе подобных. Но одновременно человеческая история – это история расширения и интенсификации системы связей между людьми, укрупнения масштабов человеческих сообществ. Эскизно это расширение можно представить следующей схемой:

- родоплеменное сообщество;
- территориальное сообщество (этнос, государство);
- континентальное сообщество (Объединенная Европа, НАТО, Тихоокеанское сообщество и т.д.);
- глобальное сообщество – наше недалекое будущее.

Глобализация – это не выдумка каких-то лукавых недоброжелателей человечества, но объективный процесс. Так что антиглобалисты – это современные луддиты, восстающие против объективных закономерностей развития социума, отменить которые они бессильны. Впрочем, история показывает, что глобалистская идея может базироваться на различных основаниях, в том числе и ошибочных. Так, можно полагать, что первыми глобалистами нового времени были большевики-марксисты, простодушно подхватившие риторический лозунг своего учителя: «Пролетарии всех стран – объединяйтесь!».

Итак, развитие современной цивилизации характеризуется двумя разнонаправленными процессами:

- усилением связей между социальными подсистемами, усилением их зависимости друг от друга;
- атомизацией (индивидуализацией) общества, основанной на все более глубоком осознании самоценности всякой отдельной человеческой личности.

Но, в конечном счете, мир все в большей мере эволюционирует от системы замкнутых на себя хуторов к большой коммунальной квартире, где все так или иначе связаны между собой и зависят друг от друга. И, очевидно, что в основе процессов глобализации, или – что то же самое – кросс-культурного диалога лежат информационные процессы.

Они базируются на:

– возможности быстрого перемещения а пространстве за счет активизации транспортных связей (вспомним Н. В. Гоголя с его городом, из которого, хоть три года скачи, ни до какого государства не доскачешь). Сегодня можно доскакать (долететь) до любого государства за считанные часы;

– революции в возможностях передачи информации – спутниковая связь, Интернет, обеспечивающие возможности трансляции любой культурной информации на любые расстояния, и т. д., так что не нужно уже никуда скакать.

И опять этот кросс-культурный диалог через все каналы передачи информации контролируется на входе. Так что через них транслируются и насильственно внедряются в общественное сознание некие картины мира, угодные тем, кто контролирует данный канал – то есть создают некую виртуальную реальность.

### ***Виртуальная реальность.***

Вглядимся в эту виртуальную реальность пристальнее.

Мудрецы древности знали, что мир, в котором мы живем, не плох и не хорош – он таков, каким мы его воспринимаем. Для кого-то он невыносим, а кто-то в нем счастлив. Другими словами, человек, воспринимающий мир, делает это не «объективно». Он его воспринимает через некую «координатную сетку», в которой запрограммированы определенные аксиологические основания, диктующие человеку оценки фактов окружающей действительности. Так что получается, что то, что для одного благо, для другого – беда. Более того, как утверждает наука, категория объективности весьма дискуссионна не только применительно к фактам повседневной жизни, но даже и в научном познании мира. А если человек не может (никогда не мог и – очевидно – никогда не сможет!) воспринимать действительность объективно, то это означает, что он всегда жил в выдуманном (виртуальном – только раньше не было в ходу этого термина) мире. Так что наша задача – посмотреть, как эта «виртуальность» мира в человеческом восприятии менялась со временем и чем она грозит нам в будущем.

Когда в конце XX века иллюзорная реальность была названа «виртуальной», стало ясно, что это относительно новое понятие вмещает в себя не только новые компьютерные миры, но и огромное количество

иных, издавна сопутствующих человечеству реальностей – сновидения, мифы, шаманство, игры, искусство и, наконец, особые состояния сознания, вызываемые самыми разными причинами. Так что сегодня, видимо, пора расширить это понятие до тотального восприятия человеком окружающей действительности. Ибо не «виртуального» мира не существует, все миры, в которых живет человек, «виртуальны».

Некогда Людвиг Витгенштейн в «Логико-философском трактате» сказал, что реальность счастливого и реальность несчастного – это совершенно разные реальности. Когда человек заболевает или у него умирает кто-нибудь из близких, реальность резко изменяется. И, наоборот, в эйфорическом состоянии реальность кажется яркой и праздничной. Про такого человека говорят, что он видит мир «через розовые очки». Это и есть виртуальная реальность – розовые очки оптимиста, серые очки подавленного человека, черные очки слепого, который вообще воспринимает реальность как-то совершенно по-другому. Для теоретического осмысления проблемы виртуальной реальности предельно современной оказалась идея У. Джеймса, утверждавшего, что мир обычного повседневного сознания – лишь один из многих существующих миров сознания.

Но вернемся к началу. Говорят, что термин «виртуальная реальность» был придуман в Массачусетском технологическом институте в конце 1970-х годов для обозначения присутствия человека в компьютерном пространстве. Со временем искусственно конструируемую реальность стали обсуждать в печати. Поворотным моментом стал заголовок «Что такое искусственная реальность?» на первой странице «Нью-Йорк Таймс» (10 апреля 1989 г.). С тех пор это понятие, ставшее популярным и даже модным, претерпело существенные изменения.

Современный, возникший в компьютерную эпоху смысл термина «виртуальная реальность» имеет узкий и широкий смысл. В узком смысле – это те искусственные реальности, которые возникают благодаря воздействию компьютера на сознание. Когда, например, на человека надевают электронные очки и/или электронные перчатки. В этом случае сознание погружается в некий выдуманный, сконструированный компьютером (программистом) мир, в котором человек может иллюзорно существовать. В широком смысле «виртуальная реальность» – это любые измененные состояния сознания, всякая психическая патология, приводящая к неадекватному восприятию действительности. Это

может быть наркотическое или алкогольное опьянение, гипнотическое состояние, изменение восприятия мира под действием наркоза и т.д. А поскольку психиатры не знают, где кончается психическая норма и начинается патология, то справедливым будет утверждение, что все люди живут в более или менее «виртуальной реальности», в мире, который они сами для себя конструируют. И этот мир для каждого человека не данность, но процесс, он меняется с течением человеческой жизни. Старик живет в ином мире, чем ребенок или человек зрелого возраста. Вся проблема состоит только в том, чтобы поступки, совершаемые человеком в придуманном мире, в котором он живет, не очень бы противоречили тем реалиям, которые мы со значительной мерой условности считаем «объективной» действительностью.

### *Виртуальная реальность в докомпьютерную эпоху*

Похоже, что человечество угодило в «виртуальный» мир с тех самых пор, когда первый художник нарисовал на стене пещеры первого бизона. Хотя нет, на самом деле это была лишь первая фиксация на материальном носителе виртуального взгляда человека на окружающий мир. Ведь сознание – это лишь некий инструмент, отражающий мир в тех представлениях, которые позволяют человеку выжить в предлагаемых обстоятельствах, которые не он сам выбирает.

Действительно, воображение, фантазия всегда погружали человека в виртуальную реальность. У В. И. Даля «воображать» – означает «изображать в уме чувственные и отвлеченные предметы; возможность сочетания и мысленного живописания умственных картин».2 Термином «воображение» пользуются и наука, и искусство, и здравый смысл. Под воображением могут пониматься «сны наяву», фантазии, мечтательность и т. п. С точки зрения психологии, «воображение следует понимать как психический процесс, заключающийся в создании новых образов... на основе трансформации и перекомбинаций элементов прошлого опыта человека».1 Даже обычный поток сознания в состоянии бодрствования содержит комбинацию из фантазий и образов памяти. Воображение людей обслуживает их ролевые игры, обеспечивающие пребывание в виртуальном мире как в реальном. Содержание образов воображаемого мира составляют вымышленные приключения и деформированные в благоприятном или неблагоприятном для субъекта виде реальные истории. Но здесь недалеко и до патоло-

гии – до полной идентификации воображаемого мира с миром реальным, который таковым считает большинство людей. То есть до патологически неадекватного восприятия действительности. Другими словами, каждый из нас живет в придуманном нами же мире, однако эти «придумки» должны укладываться в некий диапазон общепринятых значений. Именно поэтому, как правильно заметил К. Маркс в первом томе своего «Капитала», человек по имени Петр осознает свою сущность, только глядя на свое отражение в глазах человека по имени Павел. «Короля играет его окружение!» – а мы все «короли».

Известно, что воображение является неотъемлемым аспектом мышления. Основная его функция заключается в том, что оно позволяет познавать то, чего человек никогда ранее не воспринимал, т.е. отсутствующее в его опыте. Тем самым фантазия расширяет возможности познания, восполняет пробел в знаниях. Рекомбинация опыта в субъективно новые сочетания позволяет человеку выйти за рамки одномерной логики причинно-следственных связей обыденной реальности. В частности, фантазии, базирующиеся на материале реальности, выступают как один из механизмов творческого мышления. Художественное отражение мира возможно лишь при развитой способности создавать богатую, красочную и убедительную картину реальности. Погруженность в собственные фантазии позволяет автору художественного произведения жить в воображаемом мире. Сны наяву, в которые погружается художник, дают ему наслаждение от игры собственного воображения. А некоторые видения художника при максимальном его вживании в создаваемый им образный мир сопоставимы по яркости, чувству реальности с галлюцинациями. Это подтверждается творческим опытом многих художников – от Гете и Мюссе – до Гоголя и Достоевского.

Человек издревле объяснял себе реальность с помощью мифов, сказок и т.д. Виртуальную действительность формируют и образы всех религий. Языческие божества, олицетворяющие силы природы, – гром и молния, солнце и огонь, духи гор, лесов, озёр, вод и домов, – всё это принадлежит виртуальной реальности. В ней невидимые силы управляют людьми и видимыми явлениями. В христианстве – Бог и ангелы, дьяволы и демоны, души живых и мёртвых, небеса и ад. Этим же путем, повторяя детство человечества, идут в восприятии мира и современные дети. Более того, стремление к выходу за пределы реальности остается универсальным как для детей, так и для взрослых, которые

часто не перестают оставаться детьми. Об этом свидетельствуют легенды и эпические произведения всех народов, включающие немало персонажей – нечеловеческих существ, которые якобы предшествовали человеку или даже существовали одновременно с ним.

К. Юнг писал: «Средние века, античность, даже первобытная эпоха все еще далеко не канули в пучину прошлого – как бы в это ни верили так называемые «просвещенные» люди; свойственный отдаленным во времени эпохам образ мышления продолжает и сейчас цвести пышным цветом в самых широких слоях населения». <sup>2</sup> Это действительно так, достаточно вспомнить недавние «сеансы» Кашпировского и Чумака, прочитать в газетах многочисленные объявления современных магов и колдунов, явления НЛО, «предсказания» Глобы, фокусы «барабашек» и прочую ерунду. Конечно, духовный мир современного человека существенно сложнее, чем у его древних предков. Он включен в самое разнообразное научно-образовательно-коммуникационное поле. Он активно путешествует, контактирует с множеством людей. Но, можно предположить, что именно эта сложность и обуславливает потребность современного человека в «выходе за пределы самого себя».

Несомненно, к средствам, продуцирующим виртуальную реальность, принадлежит и искусство. Аристотелевский «катарсис», обеспечивающий «очищение подобных аффектов путем сострадания и страха», – через психологические механизмы сопереживания, видимо, переводит человека в некое виртуальное состояние. Искусство всегда создавало некую виртуальную реальность или, как ее ранее называли, – «вторую действительность».

В виртуальных мирах, создаваемых всеми видами искусства, живет сегодня все больше людей. Об этом говорят, в частности, результаты последней переписи населения: она выявила в нашей стране представителей экзотических и вымерших народов – инков, скифов, папуасов. Оказывается, среди наших современников сотни марсиан, а главное – целые полчища хоббитов, эльфов и гоблинов. Как утверждают специалисты, по своей численности они явно обошли некоторые малые народы Севера.

Создавать виртуальные реальности, наряду с искусством, стремятся также многочисленные виды современной массовой культуры. К ним относятся луна-парки, иллюзионы, дворцы духов, диснейленды и т. д.

### *Виртуальная реальность в компьютерную эпоху*

В 1968 году в нашей стране была опубликована книга С. Лема «Сумма технологий», относящаяся к редкому жанру фантастико-футурологического трактата. Намек на смысл книги дается уже в ее названии – это перифраз названия известного труда Фомы Аквинского – «Суммы теологии». Поставив технологию на место теологии, С. Лем объявил, что в новое время именно технология стала новой религией, ибо она участвует в формировании морали наравне с христианским учением. Автор заглянул, как оказалось, в весьма неотдаленное будущее и одним из первых проанализировал социальные последствия компьютерной «виртуальной реальности». В частности, он предсказал появление «фантомата». Этот гибрид телевизора и компьютера будет способен по желанию пользователя моделировать любые ситуации и погружать в них человека точно так же, как он погружен в сон. Но если обычный сон заказать невозможно, то фантоматические видения можно заказывать. Фантоматика, полагал он, предполагает создание двусторонних связей между искусственной действительностью и воспринимающим ее человеком. Другими словами, фантоматика является искусством с обратной связью.

Действительно, искусство всегда создавало «вторую реальность». Эти его возможности многократно усилились после того, как эволюция знаковых систем искусства привела к созданию кино, соединившего в себе изображение и звук. Эффективность этой новой системы виртуальной реальности была продемонстрирована уже на первых киносеансах братьев Люмьер, когда зрители в ужасе бежали от поезда, который, как им казалось, двигался с экрана прямо на них. Однако фантоматика, по мысли С. Лема, может иметь и весьма опасные последствия. Потому что это – техника суррогатного удовлетворения желаний, которой легко злоупотреблять, нарушая общественно допустимые нормы.

Не прошло и десятилетия после этого предсказания писателя, как «фантоматы» стали предметами массового потребления. Только теперь их стали называть «персональными компьютерами». Вместе с ними в культурный обиход вошло принципиально новое явление – глобальная видеокультура. В компьютерных играх, калейдоскопе картинок Интернета, компьютерных видеотрюках реальность стала сливаться с вымыслом компьютерного художника. Компьютеры сразу же стали рисовать и сочинять музыку. Затем стали выходить компьютерные

журналы, видеоигры – в результате фактически возникла самостоятельная компьютерная культура.

Компьютер сегодня нечто большее, чем просто машина. Сейчас вообще можно жить, не вставая из-за монитора и получая по компьютерной сети любую информацию из любой точки земного шара. Через компьютерную сеть можно войти в Лувр или побродить по Дрезденской галерее, вызвать на экран книгу или журнал из любой библиотеки мира, а можно и совершать покупки. Компьютер постепенно становится заменителем реального мира. Он позволяет вводить, обрабатывать, хранить и передавать текст, графику, анимацию, видео, звук и речь. Благодаря высокой плотности записи на компакт-дисках умещается колоссальное количество информации. Тем самым компьютер воссоздает на новом, более совершенном уровне самые разнообразные картины мира.

Применение компьютеров в кинематографе представляет собой особый случай. Бесспорно, кино и ранее создавало некую виртуальную реальность. Но с приходом компьютерных технологий кинематограф становится принципиально иным. Компьютерная техника дает возможность манипулировать изображением. Теперь страшные трансформации вампиров и путешествие по опасной реке, столкновение поездов и прыжки сквозь пространство и время можно показать с помощью компьютерных эффектов. Специалисты в этой области говорят, что на экране можно сотворить практически все. С помощью компьютера актера можно искусственно омолодить или состарить. Двух актеров можно свести в одной сцене, даже если один из них играл свою роль в Москве, а другой в Нью-Йорке. И не исключено, что в XXI веке актеры будут не только живые, но и «цифровые». Уже сейчас обсуждаются возможности создания компьютерного банка данных, в котором будут храниться цифровые аналоги кинозвезд для использования их наряду с живыми актерами.

### ***Что же дальше?***

Реальную жизнь уже трудно отличить от картины, рисуемой средствами массовой информации. Продуктом индустрии культуры является массовое внушение, вынуждающее индивида отождествлять себя с формируемым ею миром. Современные коммуникации так опутали и запутали людей, что реальные события только тогда становятся значимыми, когда они представлены в средствах массовой информации. Так

было до появления компьютера. Но с появлением массовой видеокультуры мы еще глубже падаем в пропасть придуманных миров.

В. Войнович оптимистично смотрит в будущее, полагая, что за Интернетом – «невообразимое будущее». «Через некоторое время, – утверждает он, – все человечество будет общаться через Интернет, писать письма, разговаривать, покупать, продавать, вступать в сексуальные отношения, жениться, разводиться и судиться. Разумеется, всякие совещания и переговоры отдаленных друг от друга администраторов и глав правительств будут по Интернету. Больше того, для близких родственников и друзей расстояния перестанут играть разделяющую роль. Они будут встречаться и общаться между собой почти физически когда угодно. Это будет выглядеть приблизительно так: в какой-то искусственной виртуальной интернетовской комнате появятся голографические или иные объемные очень реальные изображения (только дотронуться поначалу будет нельзя, но позднее и это станет возможным) близких друг другу людей с чашками чаю или рюмками водки. Они смогут сидеть, стоять, ходить, приближаться друг к другу. Общение между ними будет почти полноценным и осязаемым, будет возможно все, включая секс (на первых порах без зачатия). Общение будет для них настолько удовлетворительным, что отпадет желание и необходимость куда-то ехать или лететь, из Барвихи в Балашиху или из Воронежа в Сан-Франциско. Интернет отменит многие службы за ненадобностью. Отпадет необходимость во всяких почтальонах, курьерах, посыльных, что очень разгрузит транспорт в пределах города, страны и планеты».<sup>3</sup>

Картинка довольно радужная. Но возможен и несколько иной вариант. К этой теме не раз обращалась научная фантастика. Ярче всего еще в 60-е годы XX века изобразил компьютерное будущее Л. Алдани в своем рассказе «Онирофильм». Он предсказывал его так: «Новая техника породила людей, которые работали три часа в день, томясь одним единственным желанием – поскорее вернуться в свои угрюмые хижины, тут же надеть шлем и включить аппарат. И сразу же начинали разматываться катушки с онирофильмами, миллионы чудесных сновидений о любви, мощи, славе... Сознание, повседневное «я», исчезало, поглощенное потоком возбуждений с катушки: человек переставал быть самим собой, усваивая облик, движения, голос, поступки, подсказанные фильмом... Одиночество, мягкая полутьма в тесных стенах комнаты и кресло с укрепленным аппаратом. Человечество не желало ничего другого.

В жертву возвышенной привлекательности сновидений была принесена гордость обладания комфортабельным домом, элегантной одеждой, автотранспортом и другими удобствами. Зачем утомляться ради достижения реальных целей, когда дешевый онирофильм дает возможность по-королевски прожить целый час, когда великолепные женщины восхищаются и благоговеют перед тобой, прислуживают тебе? Миллиарды человеческих существ прозябали в нищенских городах и жалких жилищах, пищей им служили витаминные концентраты и соевая мука. Они не ощущали никаких настоящих потребностей. Финансовые группы давно перестали интересоваться производством предметов потребления, вкладывая средства в изготовление онирофильмов – единственного дефицитного товара... Вот к чему все свелось. С одной стороны класс Предпринимателей – правящий класс..., с другой – армия Потребителей – мужчины и женщины, жаждущие одиночества и полутьмы, шелковичные черви, завернутые в кокон собственных снов, бледные бескровные личинки, отравленные бездействием».<sup>4</sup>

А теперь вернемся к вышеупомянутой «Сумме технологий» С. Лема. Он ведь почти полвека назад в своей книге предупреждал почти о том же: «Совершенно очевидно, что младенец, который с первых дней жизни был бы помещен в «фантоматическую пещеру», мог бы вырасти дикарем, и тогда уже ни о каком возврате к цивилизации для него не было бы и речи. Я говорю все это не для того, чтобы позабавить читателя парадоксами или шутить, а для того, чтобы показать, что личность не является чем-то раз навсегда данным, а фантоматика – эквивалентом обычных грез наяву, разве что несколько более колоритных и пластичных... Иллюзорность фантоматики человек, подвергающийся фантоматизации, может установить только путем сравнения с действительностью. Совершенно очевидно, что продолжительная фантоматизация делает такую оценку невозможной и неминуемо приводит к стабильным изменениям, которые никогда бы не возникли в реальной жизни человека».<sup>5</sup>

При всей фантастичности такого прогноза, опасность его реализации существует – особенно для людей, утративших жизненные ориентиры. А ведь именно это произошло в нашей стране. Так, перестройка разрушила привычное устройство жизни, а необходимость срочно адаптироваться к резко изменившимся условиям повергла многих людей в невротический кризис. К материальным трудностям постсоветский человек, с его традиционно низким уровнем притязаний, еще мог отнес-

тись как к очередным испытаниям. Но примириться с потерей жизненных ориентиров он не мог. В мире, грубо поправшем его представления о социальной справедливости, в мире, в котором не за что было зацепиться инфантильному, патерналистски ориентированному сознанию, – в этом мире для него попросту не было места. Все материальные проблемы отступали перед непереносимым чувством оставленности, перераставшим в тревожное ожидание катастрофы. Эти ощущения невыносимы и человек старается уйти в какой-либо другой мир, который более доброжелателен к нему. Социолог, анализируя письма в редакцию, еще в 1993 году констатировал: «Произошел скачок в мир живого мифа, сказки, мистики... Складывается впечатление, что корреспонденты на жизненные вызовы реагируют, исходя не столько из реальных обстоятельств, сколько в соответствии с канонами мелодрамы, телесериала... Недаром столь серьезно отношение к астрологии... Складывается впечатление ирреальности как сознания, так и жизненного пространства, в котором оно живет... Жизненный и символический слои равно реальны и взаимозаменяемы. Именно поэтому так легко происходит идентификация с героями мелодрам».<sup>6</sup>

Компьютерная виртуальная реальность оказывается здесь как никогда кстати. В этой ситуации виртуальный мир может стать более актуальным, чем реальный. А это способно привести к настоящей гуманитарной катастрофе. Объединение компьютерных и телевизионных технологий может породить иллюзорные миры, что предоставит беспредельные возможности манипуляции людьми. Последствия будут непредсказуемыми.

## **MODERN CULTURE AT THE CROSSROAD: MULTICULTURALISM, VIRTUALIZATION AND THE GLOBALIZATION OF CONSCIOUSNESS**

*Vladimir ZHIDKOV*

*Russian Foundation for Basic Studies, Moscow*

This paper is devoted to making such notions as “culture”, “multiculturalism”, and “globalization” more operational in the light of systems theory and the concept of a socio-cultural stratification of society.

The notions of culture, multiculturalism and globalization are examined in terms of social dynamics, the progress in technical achievements, and, primarily, in reference to new multimedia means of transmitting information, including artistic information. The result of such processes, as author explains, is the “virtualization of consciousness”, which is having both positive and worrisome consequences. The most significant of the latter is the expanded possibilities for the manipulation of consciousness, the substitution of reality with virtual realities.

The paper also considers the consequences of globalization in culture, which include, on one hand, the intensification of cross-cultural relations, and, on the other, the increasing threat of “cultural imperialism”. The danger that minority cultures will be absorbed by more active and aggressive cultures). This paper all offers a prognostic analysis of the further development of culture as a system.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Цит. по: *Короленко Ц. П., Фролова Г. В.* Чудо воображения. Новосибирск, 1976.

<sup>2</sup> *Юнг К.* О современных мифах. М., 1994. С. 105.

<sup>3</sup> *Рубеж веков.* На вопросы анкеты «МН» отвечает писатель Владимир Войнович. Московские новости. 1998, 24.02.

<sup>4</sup> Библиотека современной фантастики. В 15 т. Т. 5. С. 15-41.

<sup>5</sup> *Лем С.* Сумма технологии М., 1996. С. 234-235.

<sup>6</sup> *Козлова Н. Н.* «Слабое место» социальной реальности // Социологические исследования. 1993, № 2.

## ОБ ИСТИНЕ И КУЛЬТУРНОМ ПЛЮРАЛИЗМЕ

*Алексей МАШЕВСКИЙ*

Разговоры о бездуховности современного общества стали банальностью. Настолько, что публика перестала обращать на них внимание, как на ритуальную формулу или заклинание. Между тем, речь идет о феномене, достаточно радикально отличающем нашу цивилизацию от предшествовавших ей.

Духовность, выделяющая человека из мира флоры и фауны, – явление внеприродного порядка. Коротко ее можно было бы определить как потребность и способность помимо физического пространственно-временного континуума пребывать в специфическом поле смыслов. Каков источник этого последнего и насколько оно реально – предмет отдельного обсуждения. Сейчас важно другое: искусственный смысловой кокон, в котором человек только и может воспроизводить себя в качестве человека бывает разным в зависимости от конкретных исторических, этнических и прочих обстоятельств. Он определяется той или иной культурной матрицей и, в сущности, тождественен ей.

Тем самым бездуховность – это прежде всего стремление уклониться от заданной культурной определенности. Но поскольку вне последней невозможно и становление человека, то речь должна идти о размывании самой основы феномена, определяемого как *homo sapiens sapiens*. В массе своей современный человек желал бы избавиться от бремени собственной «человечности», впасть в естественное, невинное, бессмысленное состояние. Почему это происходит – предмет дальнейшего анализа.

Во-первых, следует указать на то, что искушение естественностью – закономерный результат многовековой постренессансной ориентации на природу, в которой так удобно было видеть альтернативу трансцендентной истине Бога. Истинность природы казалась куда более объективной, а главное, универсальной, свободной от локальных культурно-идеологических спекуляций отдельных человеческих сообществ. На таком основании с помощью разума и науки век Просвещения собирался создать новую всеобъемлющую культурную целостность, охватывающую все человечество.

Этим надеждам не суждено было сбыться прежде всего потому, что нелепо иноприродному существу искать свою духовную основу в природности. К тому же само научное знание, раздробившееся в XX веке на тысячи слабо связанных между собой областей, выявило невозможность единого, универсального подхода к описанию наличной реальности (обстоятельство, зафиксированное, например, в знаменитом принципе дополнительности).

Но рудименты своеобразного «натуроцентризма» оказались весьма живучими, до сих пор питая политико-правовые и педагогические теории, толкующие о «естественных правах». Можно сказать, что идеи Жан-Жака Руссо стали сегодня основой банальных бытовых взглядов населения, трактующего призыв быть *самим собой* как пожелание не сопротивляться своим чувственным влечениям.

Вторая причина, по которой современный человек «бежит» от смыслов и от культуры, – идеологическая несовместимость. Ориентация на новизну, присущая эпохе модерна<sup>1</sup>, приходит в противоречие с основными характеристиками любой развитой культуры, живущей традицией и заботящейся о контекстуальности бытия, о воспроизводстве определенной смысловой структуры.

Заметим так же, что культура всегда принудительна, она есть насилие (или усилие) над естественной данностью, огранка первичного материала. – Обстоятельство, крайне травмирующее либеральное сознание, абсолютизовавшее свободу выбора и антитоталитаризм. Увы, подлинная культура по отношению к рожденному в ее лоне человеку выступает как диктатор, задающий цели, ценности и семантику поведения. Неприятность (для индивидуалистического дискурса) состоит в том, что принципы, определяющие смысловую сетку существования личности не могут быть предметом договора. Так невозможно заранее договориться о том, в какой языковой среде ты будешь рожден. Можно другое – уже в сознательном состоянии выучить второй, третий, четвертый язык.

И тут обнаруживается третье обстоятельство, заставляющее человека испытывать стресс от собственной «человечности». Я имею в виду эффект «вавилонского столпотворения».

«Языков» окружающих нас стало слишком много. В мире многополюсном, ориентированном на плюрализм подходов, существование каждой из локальных культур, претендующих на смысловую универсальность и целостность, представляется проблематичным. Категории «смысла»,

«оценки» с неизбежностью предполагают существование непреложной Истины, в которую веруют, вокруг которой выстраивается вся система ценностей, регулирующих жизнь человека. Повторюсь: природа их не конвенциональна (в отличие от норм юридических) и поэтому не может быть скорректирована неким разумным установлением. Вера – арациональна, в конечном счете безосновна, тогда как любой договор заключается *на основе* определенных рациональных посылок и компромиссов.

Но будучи арациональной, вера не слепа. Ее неизбежно размывает факт наличия множества равноправных вероучений и аксиологических систем. Невозможно предполагать, что миллионы и миллионы людей на протяжении столетий заблуждались, а истинные взгляды на структуру мира доступны лишь твоей конфессии. Это представляется тем более спорным, что исторически существовало и существует множество типов культур, в рамках которых происходило и происходит целостное «воспроизводство» человека как носителя духовного начала.

Данное обстоятельство с неизбежностью ставит под вопрос само понятие истины, открывает широкий простор релятивизму, толкующему про относительность любых моральных и эстетических категорий. Обычно в таких случаях указывают на исторический, социально обусловленный характер тех или иных нравственных норм либо художественных критериев. Действительно, любые проявления человеческой активности в обществе с неизбежностью социализируются. Но только по форме, а не по содержанию. Точно так же, как в религии таинство *разыгрывается* через ритуал, но к ритуалу не сводится и не является игрой.

Так или иначе, но в плюралистическом обществе человек приучает себя подчиняться «относительным ценностям», обходясь в своих мотивациях набором принципов и табу, свойственных той или иной референтной группе. Смена этой группы, перемещение в другой социальный страт влечет за собой серьезную поведенческую перестройку. Так бывает всегда. Находясь в социальном поле, человек корректирует свои установки в зависимости от «потенциала» этого поля. Но худо, когда социальный «потенциал» начинает полностью определять личность. Тогда и становятся возможными газовые камеры и концентрационные лагеря.<sup>2</sup>

Итак, нормальное положение человека в культуре предполагает его включенность в некую ценностную иерархию, порожденную жадой знать, каков мир на самом деле, и желанием соответствовать этому знанию. Сама этимология русского слова «истина» – *есть она* – исключает

возможность сомнения или отрицания. Она есть. Ведь, вообще говоря, что-то как-то все же есть. Другое дело, насколько мы способны это что-то различить и ему соответствовать. В таком ключе, обычно, и пытаются разрешить противоречие между признанием Истины (то есть некоей культурной иерархии, задающей смыслы) и толерантным отношением к многообразию точек зрения.

Это не простой вопрос. Верующий верит в откровения, сообщаемые Богом посредством той или иной религиозной традиции. Христианин, скажем, не может принять истины, пришедшей помимо Христа. Но вот у буддистов Христа нет, и как же христианину относиться к их учению? Вежливость, доброжелательность тут ни от чего не спасают, потому что не существует компромисса в вопросе о подлинности.

Другое дело, что сущность может оказаться многоликой и являть себя в различных культурных парадигмах, в различных языках. Собственно, подобная мысль не нова и закреплена еще в индийской притче о слепцах, ощупывающих разные части слона – хобот, ногу, хвост, делающих по отдельному участку заключение о целом. Такая концепция кажется плодотворной, поскольку позволяет согласовать многообразие подходов с признанием существования некоего объективного единства. Дальнейшая перспектива рисуется следующим образом: никто не обладает полнотой знания истины, каждый наблюдатель как бы фиксирует ее под своим углом видения, «объемное» же изображение можно получить лишь при сопоставлении, синтезе многочисленных «плоскостных фотокопий» с интересующего нас объекта.

Эта очень соблазнительная точка зрения лежит в основе мечтаний о гармоническом синтезе различных культур, религий, наций в некое наднациональное, надкультурное целое, взявшее все лучшее от отдельных составляющих и преодолевшее темные стороны породивших его ментальностей. Идея – в выработке на базе имеющихся культурных традиций некоей новой культуры, руководствующейся общечеловеческими ценностями. При всем благородстве целей проект совершенно утопический.

Укажу на ряд обстоятельств, которые, как мне кажется, следует учитывать, подходя к рассмотрению этой проблемы.

Во-первых, сама попытка создания гармонического целого неизбежно натолкнется на фундаментальные невозможности. Точно также, как в медицине существует понятие несовместимости, отторжения тканей, определенные запреты совершенно явно наложены и на «хирур-

гическое вмешательство» в области культуры. Вообще любая самобытная традиция – живой организм, и, боюсь, зачастую тут возможны лишь косметические операции, если, только, мы не хотим создания эклектического монстра. Надо иметь в виду, что эксперименты такого рода могут оказаться опасней генной инженерии. Вообще стыкуемость отдельных культур – еще большой вопрос. Достаточно вспомнить во многом экстравагантные, но не потерявшие актуальности идеи Шпенглера. Во всяком случае, история показывает, что процесс возникновения новой культурной парадигмы на основе уже существующих всегда носит длительный и противоречивый характер.

Во-вторых. Само по себе замечательное стремление к единству, в частности, культурному единству человечества, не учитывает, что каждая из исторически сложившихся цивилизаций рождалась и развивалась в противоречивом взаимодействии с другими – соседними. Отношения притяжения – отталкивания, помогающие сохранять себя как целостность, наряду с иными целостностями, крайне важны для здорового роста. Боюсь, что возникновение единой общемировой культуры как раз и будет означать тот самый пресловутый конец истории, который провозгласил постмодернизм.

В-третьих. Об истоках описанного выше синкретического подхода к решению нашей проблемы. В скрытом виде в нем продолжает жить кантовский агностицизм, ставящий непреодолимый барьер между сущностью и явлением.

Узел противоречия именно здесь. Ведь только что констатировали ситуацию, когда признание единственности истины (сущности) сочетается с обнаружением себя в плюралистическом поле ее описаний (явлений), причем, говорим о неполноте каждого из них в отдельности, уповая, впрочем, на взаимодополнительность.

На практике, однако, понятно, что даже из сколь угодно большого числа атомов приблизительного знания нельзя сложить истины в ее неисчерпаемой полноте. В этой агностической парадигме истина оказывается трансцендентной, абсолютно от человека закрытой, а значит, и культура лишается твердой почвы.

Гносеологическая проблема выливается в проблему антропологическую. Смысловое пространство нельзя строить на непрочном основании человеческого знания, всегда неполного, ограниченного. В традиционных культурах здесь на помощь приходит религия с ее апелля-

цией к Откровению, к Слову, в котором раскрывается предвечная тайна бытия. Тем самым вера становится мощнейшим инструментом «смысловой сборки» человека. И непонятно, как помимо нее можно перекинуть мостик от трансцендентного (в котором и видится источник смысловой структуры) к имманентному, земному.

В-четвертых. Я еще раз хочу обратить внимание на то, что в основе синкретического подхода, толкующего о гармонической взаимодополнительности различных культур лежит идея асимптотического приближения к истине. Это идея наращиваемого знания, когда продвижение вперед мыслится как постепенный переход со ступеньки на ступеньку, все выше и выше.

Данная модель бесконечно суммируемого восхождения неизвестно куда (через взаимодополнение отдельных систем описания или же через постепенное углубление и детализацию какой-то одной системы) как нельзя лучше соответствует позитивистскому взгляду на мир, когда абсолютизируется процесс движения, а вопрос о его направлении остается открытым. Между тем, даже если мы просто вдумаемся в смысл индийской притчи о слоне и слепых, абсурдность синкретического подхода станет совершенно очевидной. Сколько бы ни обменивались слепцы своими впечатлениями, как бы ни дополняли друг друга, слона их сознанию все равно представить себе не удастся. Для того чтобы по отдельным элементам восстановить целое, надо хотя бы раз это целое *увидеть*. Тут парадокс: чтобы узнать, надо уже знать.

В целом «асимптотический», синкретический подход крайне несовременен. Экзистенциальная философия дает совершенно другую гносеологическую модель. Мераб Мамардашвили говорил в своих лекциях о Прусте: «Истина - только сейчас. Только здесь и сейчас. Истина не сложится добавлением одного элемента к другому, она не придет завтра. То, что я испытал, смысл этого не создается из добавлений и прогресса степеней. Истина не знает степеней. Она вся только сейчас. Как бы вся мысль и вся жизнь - в один миг, в один момент присутствует целиком».<sup>3</sup> На смену асимптоте приходит образ мерцающего мира, интермиттенции видения. От невидения к видению истины<sup>4</sup> нет никакого перехода. Это качественный скачок, прорыв, неосуществимый никаким «добавлением».

Я постараюсь пойти от обратного. От признания возможности культуры, то есть признания возможности пребывания современного человека в смысловом поле, предполагающем не только наличие истины, но

и ее для меня внятность. И сразу хочу оговориться: это мое утверждение носит аксиоматический характер, оно ниоткуда не выводимо и основывается просто на опыте личного переживания: например, переживания встречи с тем или иным великим произведением искусства, когда внутри здесь-и-сейчас этой встречи сомнений в существовании истины не возникает. Я надеюсь, подобное переживание видения, открытия знакомо каждому человеку, в особенности имеющему отношение к творчеству. Это, естественно, субъективное чувство, точнее, если пользоваться терминологией Кьеркегора абсолютно субъективное, потому что, как ни странно, в момент такого видения (разные философы называют его по-разному, например, Мамардашвили пишет о **нуль точке** или **точке равноденствия**), так вот в момент такого видения, именно *моего* видения, я как бы себя устрояю, очищаюсь от обремененности собой. Еще Аристотель подметил подобное противоречивое состояние зрителей трагедии и назвал его катарсисом.

Итак, культура возможна, возможна приобщенность к подлинным ценностям. Хотя, повторяю, утверждение это не может быть доказано, обобщено, распространено на всех в том смысле, что нельзя поделиться внутренним духовным опытом с теми, кто его не пережил самостоятельно. Очень просто: тому, кто никогда не любил, можно сообщить лишь внешние признаки чувства, но никак не передать знания его сути и не доказать с очевидностью его наличие. Хуже того, для меня самого, пусть даже пережившего однажды встречу, видение истины, попадание в точку абсолютного понимания, после того, как вышел из нее, для меня самого нет никаких железных доказательств, что она действительно была. Яков Друскин говорил по этому поводу: я помню, что забыл, но что забыл, не помню; вспомнить, что я забыл – значит опять попасть в состояние абсолютной актуальности, открытия, прикасания.

Тут нет автоматизма и, что еще труднее выдержать современному человеку, нет никакого алгоритма, позволяющего гарантированно обрести способность видения мира в его полноте. Это модель *мерцающего знания*. Пребывание в этой точке нуль перехода произвольно и парадокс – требует всей твоей человеческой активности, всех сил. Но опять же, творческому человеку, знакомому с таким понятием, как вдохновение, не приходится удивляться описанной выше ситуации.

И здесь скрывается еще одна причина, по которой современный человек так настойчиво пытается впасть в естественное состояние. Без-

духовный – невинен, находящийся вне культурного поля не несет никакой смысловой ответственности. Меж тем представление о *вине*, причем, вине неустранимой – одно из наиболее важных для цивилизаций как христианского Запада, так и мусульманского Востока. Но если в традиционном обществе, в котором индивид подключен к общим, внеположным ценностям, эта вина носит в значительной степени латентный, «распределенный» характер, то в плюралистическую эпоху, с ее свободой выбора, с ее релятивизмом, ответственность за смыслопорождение лежит целиком на самой личности. И мера этой ответственности часто не соответствует слабым силам конкретного человека. Непроизвольное стремление избавиться от тотальности вины приводит к бегству в догреховную «природность».

Из сказанного вытекает следующий вывод. Некий текст, некий ряд художественных образов, некий порождаемый данной культурой смысл возникает как свидетельство о видении истины, но внятностью для меня обладают лишь в той мере, в которой я способен воспроизвести эти явления в своей душе. Вот цитата из Мераба Мамардашвили: «Вся цивилизация, вся культура, все христианство – это сказки, выдумки, ерунда в той мере, в какой это не вырастает из души каждого. Вера в Христа не имеет никакого значения, если ты не породил заново образ Христа, идя из глубин своей темноты. Все здание цивилизации – песок зыбучий, поскольку не порождено из души тех, кто занимается имитациями, ходит в церковь, молится или участвует в создании «культурных ценностей». Все это рухнет... потому что ни на чем не основано. Словосочетание «ни на чем не основано» имеет здесь один простой смысл: не порождено каждым изнутри себя. А устойчиво только то, что порождено каждым. Или порождено заново».<sup>5</sup>

Так вот, любая традиционная локальная культура задает форму, внутри которой только и способны случаться подобные порождения. С этой точки зрения всей полнотой истины обладает и буддизм, и католицизм, и православие, и протестантство, и... список можно продолжать. Вопрос лишь в том, насколько я, с одной стороны, «включен» в данную культурную парадигму, а с другой, готов принять на себя весь груз ответственности за аккумулярованные ею смыслы, готов дать им новую жизнь в своем сердце.

В плюралистическую эпоху нам, по-видимому, надлежит руководствоваться принципом презумпции подлинности чужого духовного ус-

тремления, предполагая, что дело не в множественности или относительности истины, а в разнообразии форм ее явления, фиксируемых различными культурными традициями. Тем самым на первый план выдвигается вопрос об интерпретации и переводе.

Подлинная проблема человеческой цивилизации на рубеже XXI века заключается не в отсутствии некоего единого синкретического культурного языка, который могли бы «выучить» все и автоматически подключиться к якобы описываемой им целостности. Проблема в том, что современный человек плохо владеет языками уже имеющимися (прежде всего, своим) и не желает брать на себя личную ответственность.

## **ABOUT A TRUTH AND CULTURAL PLURALISM**

*Aleksey MASHEVSKY*

*St. Petersburg Teacher's Training Higher Colledge*

The existence of culture in the modern world represents an evident problem. The aesthetic activity and ethical principles of culture are hierarchical, and their foundation, even if not openly declared, is the presence of common values that cannot be influenced by subjective opinions. Yet modern society is a multiplicity and it is organized pluralistically. The usual approach to resolving the paradox of common values in a pluralistic society involves a syncretism, an acknowledgement that every cultural and religious tradition contains part of an approximate knowledge of Truth, but no one tradition holds the entire Truth. Truth itself is searching for the way out of this contradiction. This approach calls for union of different complementarily cultural paradigms in order to build a system of common human values.

This paper maintains that hopes for this kind of solution seem unjustifiably utopian, for the following reasons. First, it is impossible to build something whole and harmonic using the elements of different cultures. As in biology, in culture there exists a law of “tearing away” of foreign inclusions. Second, even if it were possible to create the whole universal human “cultural field”, this situation would definitely mean the end of history and evolution. Third, the notion of complementarily “integrating” and “summarizing” various cultural traditions is based on positivistic epistemological model. This model assumes an accumulation of knowledge, and the asymptotical

drawing near the Truth. Meanwhile the modern philosophy offers a completely different concept of perception, based on the idea of “glimmering” knowledge. (In Russian modern philosophy this idea has been presented by Yakov Druskin and Merab Mamardashvili.)

The “glimmering” state of seeing true values means that, firstly, the perception of Truth can never be achieved by addition of the elements one by one (because Truth is either wholly present “here and now” or it is not). Secondly, the attribute of spiritual meaning is not a quality of artifacts themselves. We can perceive some values just **on the occasion** of some art products, and only up to degree of our capability to regenerate a correspondent notional, axiological complex. Thirdly, the process of such regeneration or “production” is spontaneous. It does not depend on personal intentions and it does not have any “algorithm”, though it requires from the human being a complete actuality and tension of all forces.

The real problem of human civilization in the beginning of the 21<sup>st</sup> century is not the lack of a global syncretic cultural language to be “learned” by everyone in order to be automatically switched to some integrity of human values that such a language would describe. The problem is that modern individuals do not speak well already existing languages (first of all their own) and they do not want to take a personal responsibility for generating new meanings.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В этом плане постмодерн не изменил ментальной ситуации, поскольку в его основе все та же рефлексия по поводу основополагающей категории модернизма, как бы ее ни формулировали: *новизна, мода, современность, актуальность*.

<sup>2</sup> Замечу, что в средневековом, традиционном обществе человек также подчинялся установкам определенной референтной группы, определенного страта. Отличие от сегодняшней ситуации в том, что, во-первых, общество было гораздо более статичным, препятствуя переходам из одной социальной группы в другую. И, во-вторых, конечным источником любых земных установлений мыслилась Высшая воля. Поэтому (по крайней мере до Макиавелли) политическое и этическое рассматривались как имеющие одну и ту же основу. Индивид растворен в социуме, но сам социум до некоторой степени сокращен.

У нас же теперь на подобное растворение накладывается социальная мобильность и совершенно иное представление о природе общества, восходя-

щее к теории общественного договора. Социальное тем самым стало целиком посюсторонним, продуктом соглашения, следовательно, утратило связь с духовно-смысловым.

<sup>3</sup> *Мамардашвили М. К.* Лекции о Прусте. М., 1995. С. 154.

<sup>4</sup> Антиномичное отношение этих понятий и его религиозный характер вскрыл в своей работе «Видение невидения» умерший в 1980 г. русский философ Яков Друскин.

<sup>5</sup> *Мамардашвили М. К.* Лекции о Прусте. М., 1995. С. 89.

---

## POLITENESS IN THE HEART AND MIND OF THE BEHOLDER

**Roumenka CHAPKANOVA**

*Sofia Univesrity, BULGARIA*

*Politeness – Showing courtesy, respect and consideration to other people, acknowledging them, and not imposing unnecessarily on them.*

*At deeper level*

*– we all have fundamental needs;*

*– we want to be accepted;*

*– we want some freedom and control over our actions and not be constantly impinged on by others.*

*(O’Sullivan 1994)*

### ***I. Introduction***

In a global world that we constantly observe vividly changing itself in seconds, we un/consciously participate as main ‘actors’ or its ‘doers’. There, the great ‘bang’ of communication phenomenon constantly creates a new era (not only with the modern IT technologies, webs, links, etc.) but shocking us all sometimes with the big change of the ‘ex-change’ in general. Due to the same process the normal human dialogue sometimes is ‘at risk’ on different levels – personal, national and international. The extremes of speaking the same language but not understanding each other are witnessed almost everywhere.

Well established for ages stereotypes in Eastern and Western cultures, attract the attention of politicians, professors, teachers, historian, journalists demonstrating lack of simple answers of too many painful questions for the future of multicultural dialogue in all its multi ‘facet-type’ exchange of simple messages – dialogues, so deeply affected by human’s attitude, beliefs, style of living, and many more aspects of life.

We, lecturers observe that messages enriched by *polite* forms are complicated for use in practice and difficult to teach also. Marked by the cultural peculiarities of the nations or ethnos, people often fail to make correct dialogues no matter of their will and knowledge of languages. That marks a more complex phenomenon.

Some interesting ideas come up to my mind how teaching language and culture could be a useful tool in practice that might help unveil the hidden aspects of one effective exchange of ideas between people. No doubts, it could also make a shift to creation of new materials for foreign language learning and teaching in general and the development of self confidence when being in different countries or meeting people worldwide.

It seems that there is not ‘a simple way’ to specify how *politeness* should be analyzed, systematized and finally “grounded” for teachers and students’ sake – on a linguistic or cultural “plane”, so that a phenomenon with such a great impact on our communication styles and behavior become easier to comprehend and freely used in practice.

The main aim of my research was to analyze collected data from a questionnaire filled up by students and make reflections based on the ‘mixed socio-linguistic’ and cultural ‘point of views’ as specified in literature. They helped me *first*, find out the nature of the problem, *second* name the source of the problem, *and finally* suggest a solution to the problem. What makes Action research different than the scientific research is that it is:

- a combination of *action* and *research*,
- a combination of theory and practice;
- a tool for teacher and curriculum development;
- a way to raising teacher’s awareness of theory;
- a mean to increase the teacher’s understanding of classroom teaching and learning;

Specifically it is:

- situational or content-based;
- problem focused;
- concerned with a single case in a specific situation; searching a possible solution to the problem in focus; collaborative; participatory; self evaluative; self improving;

I insist that the data collected in my Action research are *internally reliable* since I use my own ‘judgment’ only, because I wasn’t able to replicate the study with an independent researcher.

\* \* \*

As we know our ‘*self representation*’ is not a separate ‘function’ in communication. It underlies in most acts of communication influencing how people apologize, how perform, compliment, invite etc.’ (Sullivan 1994)

It rests on two critical factors:

A. **Value system** – what is appropriate, what is good; what is desirable in people’s behavior

**B. Concept of politeness**

Here, I take into consideration the *concept of politeness* as it is always a purpose to use language *to do* things. But how often *do* these things in *appropriate* ways, and how *culture* – the arbiter of “appropriacy” helps ‘negotiate’ the meaning. Over generations ‘rules’ about how to communicate have been established and those rules differ from one to another especially when men-women communicate. Apart of that, our *cross cultural awareness* differ in respect to who do we speak to.

**C. Factors important for effective communication:**

To make these ‘rules’ visible ‘factors’ that define communication are:

- the relationship between the people involved;
- the purpose of communication;
- the context (the location and the circumstances of the situation (ibid:60):

Besides, we should also account on the *stumbling blocks* in intercultural communication that hamper it :

- Assumptions to similarity rather than differences;
- Language;
- Nonverbal misinterpretations;
- The presence and perceptions and stereotypes;
- The tendency to evaluate ;
- High anxiety.

\* \* \*

While applied linguists are increasingly concerned with what happens to language in text level, a great deal of language teaching still operates on sentence – level. Grice’s ‘cooperative principle’; and Lakoff’s ‘politeness principle’ (1973) have made remarkably little effect on EFLT. A major objective for it in the future should be “to find ways of expanding its core curriculum so as it develops awareness of the socio-cultural dimensions of the language”. (Pulverness, 1999)

On the other hand Hofstede suggests four dimensional characteristic of culture where the issue of *values* “a broad tendency to prefer certain states of affairs over others”) (1986) has been evaluated for teacher/teacher teacher/student communication observations in class but doesn’t

focus on *politeness* as a ground for investigation man/woman, teacher/student communication.

People value *politeness* in all cultures, but the ways to achieve it vary significantly. It is not a matter of using a couple of words only. The concept of *politeness* is one of the most important, but the most complex and difficult to analyze. *Politeness* at its essence gives us opportunities but also limits our intentions to define the effective communication due to the wide range of forms used for different purposes in both L1 and L2.

My study proposes:

- To define the necessity to analyze *politeness* both linguistically and culturally;
- To compare its (if any) predominant use in L1 and L2 in class;
- To define the different point of views when *politeness* is used;
- To focus on *politeness* complex, deep cultural meaning attribution;
- To put the ground of the complex system for its linguistic and cultural use;
- To investigate its predominance for use by men and women in L1 and L2 ;
- To encourage lecturers and teachers to use *politeness* in the ‘teacher talk’ in class

Undoubtedly ALL cultures have own standards of *politeness* and ways of being polite and ALL cultures are concerned about it. This is what motivates *politeness* but what makes the research difficult is that *there is no objective measures of politeness*.

The choice of *politeness* strategies depends on at least three cultural variables:

- 1.(perception of) social distance
- 2.(perception of) relative power
- 3.(perception of) the imposition involved(Sullivan 1994)

Cultures may differ to how *frequently they favor either indirect or direct strategies*. I agree that the great difference between Eastern and Western countries is not that the last are more direct than the previous but in:

- whether they will tend to chose *either direct or indirect strategy* in a particular situation or a particular topic;
- how they achieve their indirect *strategies*;

This differences can cause difficulties in intercultural communication but the difference is not ‘global’.

The environment when exchanging opinions in dialogues is important to manage it effectively, moreover language should be used interactively, intelligently, illustratively.

## II. Literature – review

In *Language, Ideology and point of view* (1993) Simpson P. discusses *politeness* in the light of recent theoretical investigations aiming to sharpen the vision of practitioners on *linguistic meaning formation* and its application in the . simple scheme of (*implicatures*) that show how *politeness* forms could be observed and analyzed.

The pragmatics idea of *implicatures* I envision as a respond to the recent modern thoughts in science (a sign of the postmodern era) a call for re-consideration of the way of thinking (a shift from a product to process as a whole).

The book aims to point out the dependency of stylistics on linguistics by “re-assessing” their methods baring in mind the concept *point of view, modal grammar, transitivity mode, implicatures and politeness* .

*Point of view* “refers to the psychological perspective through which the story is told”.(1993:4)

Four important categories of *point of view* are identified.

The **first two** are *special* and *temporal point of view*, **the third** is envisioned on the *psychological* plane, that means that the “*point of view*“ refers to the ways in which narrative events are mediated through the consciousness of the “teller’ of the story”. The **fourth** category of *point of view* is on the *ideological plane*.

The term “*modality*” has been used to refer the “*attitudinal*” features. It refers broadly to “speakers attitude towards, or opinion about, the truth of proposition expressed by the sentence. Therefore, modality is a major component of interpersonal function of language. (ibid:47)

*Transitivity* provides one means of investigating how a reader’s or listener’s perception of the meaning of a text is pushed in a particular direction and how the linguistic structure of the text effectively encodes a particular ‘world-view’. (ibid:104)

The *transitivity model* is observed in a wider sense than traditional grammar and mainly refers to how meaning is represented in the clause. It shows how speakers encode in language their mental picture of reality and how they account for their experience of the world around them.

(ibid:88)The way in which *transitivity* carries out this function is by expressing *process*.

### **Pragmatic point of view**

In our everyday experience, as practitioners, we face the ‘real’ world of language that seems to be much more ‘unstructured’ than suggested by many *semantics* and *pragmatic* theories with their “idealized interactions” between “imaginary speakers”

One of the most important notion in *semantics* in recent years is the *notion of entailment in language*. At the basic level it can be regarded as those propositions that can be inferred from it in any context. On the other way it is the most ‘literal’ component of sentence meaning as it expresses a core proposition which remains stable whatever the context in which the sentence occurs.

While the *concept of entailment* is an important aspect of sentence meaning it still provides a *partial description* of what the sentence means in a real situation of use.

*Implicatures* is thus the meanings which unfold and it is clear that the semantic content of an *utterance* is alone not a reliable guarantor of the meaning of that *utterance* in context. So, *implicatures* can be regarded as inferences that develop from the mutual understanding between speakers engaged in interaction. Interpretations could vary dramatically from:

- a process of “inferencing” triggered by indirectness of B’s answer to A’s question;
- a combination of B’s indirectness and A’s inferencing work could jointly produce meaning.

This may be termed as *conversational implicatures*. (ibid:122-129).

Practically it *implicatures* attempted to explain how simple expression may carry with it a complex mosaic meaning and how demanding of the *utterance* in context is mediated through a number of different channels.

This elements are:

Conventional Implicature

Entailment

Semantic presupposition, (including the existential and logical subvarieties)

Pragmatic presuppositions and conversational implicature.

The interplay of levels illustrates that a *strictly context-free interpretation of sentence is not a sufficient explanation of how that sentence functions*

*in interaction*. Furthermore, the process of ‘inferencing’ is also a significant stage in the development of meaning. A successful summary of the aspect of the communication process.(ibid:132).

### **Gender, ideology and point of view**

Recently widely debated theme is sexism in language as inherent to the system itself, considered and as being used by speakers and writers consciously or unconsciously actively to construct the inequality between man and women in society. Either discussed in literature or in the real life this threatening point of view dominates from ages. To balance the views and assumptions is a challenge for all.

Some attempts in the works of the feminist linguist have been made to demystify the ways in which language is used to question the ‘patriarchal’ order but they use strictly *determinist* approach to sexism in language. So, a need to replace determinism with a more *functional* view of language, that explains the structure of language in terms of its functions which language serves, is definitely needed.

In Kerry O’Sullivan’s book *Understanding way. Communicating between cultures* (1994) the author focuses on the other aspect of *politeness* – as a cultural phenomenon.

Politeness is a not ‘niceties’ of beautiful slogans exchanged when we are on our best behavior for a certain occasion but it is a daily ‘grist’ of communication. (1994:83)

*Politeness is defined as showing courtesy, respect and consideration to other people, acknowledging them, and not imposing unnecessarily on them.* They form the basis of “politeness”, which specialists analyze as comprising two types: ‘positive politeness’ and ‘negative politeness’.

### **Face and politeness**

Face is universal and without it there would be no *politeness*.

At deeper level we all have fundamental needs: we want to be accepted; we want some freedom and control over our actions and not be constantly impinged on by others. The main opinion (Serpell 1974) about culture differences is (each has its pros and cons) that: cultures differ from one another in number if ways:

- which situations require politeness;
- who needs to be polite to whom;
- what degree of politeness is necessary;
- how that politeness is achieved. (1994:85)

My opinion is that it at most determines the mode of behavior, the style of the lecturer and the success of his teaching in class. To make suggestions, invite, offer, express opinion, request, apologize, refuse etc. are limitless sources of exploration for raising the intercultural communication competence of students. The role of *implicature* is explored only to illustrate that a strictly context-free interpretation of sentence is not a sufficient explanation of how that sentence functions in interaction. Furthermore, “the process of inferencing is also a significant stage in the development of meaning and a successful summary of the aspect of the communication process”. (O’ Sullivan 1993)

### *III. Research hypothesis*

As communication differs from culture to culture I suggested a *hypothesis* that *politeness*:

- interpins the linguistic and cultural specifics of spoken language;
- is important who speaks to whom – (man/woman, woman/woman)
- there is a difference in the purpose of *politeness* (who needs to be polite where);
- specifics of *politeness* is difficult to manage;
- while teaching language – *politeness* is not only a form or ‘a frame’ for practicing (grammar and syntax) only but a cultural ‘toolkit’.

### *V. Summary*

The design of the experiment was thought to be *more qualitative than quantitative* and I hope it has fulfilled its purposes but the questions has been asked have to be strictly reconsidered and “thought of” according to make a further research of the topic – *politeness*.

Here, we set up number of practical ways in which ELT might develop an agenda for intercultural learning.

Our knowledge, if not culturally determined is at least culturally conditioned. It includes such factors as forms and address, the expression of politeness, discourse convection, and situation constraints on conversational behavior.

What strikes more is despite the balanced instructions given in class there are obstacles that make our work more burdensome. I noticed that to achieve the ‘meaning’ I could profit **first**, mostly by making comparisons linguistically and cross culturally and **second**, the most important, to manage the relationship between the ‘actors’ in communication – men and women.

As we know it differs from culture to culture and these cultural specifics dramatically affect on the classroom environment. Men don't always like to speak to women politely, on the contrary men-men polite dialogues are seen as 'funny'. The attention to men, as being in a superior position, makes communication difficult especially in feminine type of societies (that are predominant in the groups we teach).

My personal observation is that politeness is not typically M/F type for Bulgarians but at most corresponds to differences in the social status. There is a tendency M/F to affect the attitude to politeness as far as foreigners are concerned. In a different country, no matter if you are men or women, you are insecure. That is why while 'being at home' you use ordinary, colloquial language than a formal one. So, 'elsewhere' is far and unknown so valued at best and seen through 'pink' glasses. That is the reason why English is seen as more 'polite' in comparison to Bulgarian language.

Consequently, being the real 'negotiators' of 'THE meaning' and different 'points of view', lecturers should encode the message precisely setting the frame WHEN this dialogue should be used, WHERE, WHO to talk to (men or women) and HOW should be the dialogue used (including the other 'tools' to achieve 'appropriacy' – body language, non-verbal communication etc).

### ***VI.Theoretical and pedagogical implications***

Since the observation I have made in my Action research is a matter of my own self-evaluation I am aware that I could be affected either by my own or by my students opinion and assumptions.

I observed student/student interaction when *politeness* forms are used in both L1 and L2 and how it is perceived as a teaching toolkit. When in use these forms are taught purposefully following the instructions of the teaching manuals.

In addition, the assumptions stated by Bress P (2000) and Hofstede (1986) helped me at most when I was searching for distinctive features in dialogues purposefully used in class or outside it.

I observed that when dealing with a problem, men are more direct and easy to talk to, than women. That is why to relay on them (as informants) is more reasonable although because they "produce a mass spurts of speech" the information is 'though of'. On the other hand, while speaking to women "there is much teasing and much defiance (possibly because ladies felt in one-down position). The girls produce big blocks of talk, are obedient, and there is much attentive listening and sympathizing".

“Men often downplay or dismiss the problem of other man, or they change the subject. They do this to minimize the problem. In contrast, women listen to and confront problems and reinforce other women”(Bress:2000).

In other words, in the world of a constant competition there are certain rules that shape men as possessing ‘friendly aggression’ and ‘ritualistic’ behavior as teasing, while women feel more comfortable to share their experience and ‘show desire to cooperate, bond, and be like. Men should demonstrate ‘expertise therefore, status’.

The ‘two worlds’ ‘collide when it comes to decision making’. “Women see the orders that men are giving as ‘unnecessarily provocative, challenging, and aggressive’, while men ‘see the suggestion made by women as infuriating and bossy’. Men appear to want women to act like men, and women want men to act like women” (Bress 2000).

The discipline of intercultural learning favors the conditions offered by FLT for intercultural education (Doye 1996) teaching has ‘at its disposal topics which directly ask for pedagogical exploration’. ( IYL 2001)

I wanted to discover whether the gender differences affect the attitude to *politeness*. I thought women might be ‘softer’, less assertive and ambitious than ‘men’ when asking for advise or a help; therefore more ‘inappropriate’ to ask for instruction or information, giving advise, etc.

I found rather difficult to relay on the assumptions and analyze classroom environment according to this characteristics. Especially masculinity and femininity model isn’t sufficient to such investigation – (high-low) power distance, uncertainty avoidance and high-low context continuum. (Hofstede).

### **VII.Conclusions**

David Graddol (1999) in “In search of identity” portrayed the *postmodernism* big idea of the 80’s as if “the springs of knowledge have been trying to collide together for a new alloy mixing up seemingly different phenomena from economic, cultural, technological and political arenas and showing how they are linked in a great postmodern enterprise”.

Using the above statements I presupposed that as far as *politeness* is concerned we could identify some of the possible ‘spheres’ for collision but now it is difficult to make any conclusions about the process marked by such a great complexity. Some time should pass to observe its shift.

The major aim in my research was to see how different ‘points of view’ of ‘politeness’ forms emerge as a tool in ‘communication’ between people

(resp. men and women). I confirm most of my statements mentioned at the beginning. But I also want to define an approach that could be a field of discussion and investigation to how simpler *politeness* is as a factor for cultural diversity. In general, I evaluated *politeness* as an intrinsic value of each human being and a label of his/her way of thinking and emotions.

The linguistic and intercultural communication approaches are culturally specific and deliberately show our perception to ‘otherness’ – that of men and women, of other cultures, etc. It enlarges the scope of our awareness about the complexity and differences in ‘point of view’, stereotypes, etc.

Tendencies exist that firmly confirm the conclusions made in the literature. While others are still not discussed at all. So, the lack of information and research decreases the relevance of my research at this moment.

It is important that the applied linguistics took a ‘cultural studies turn’. Here are the main points of the new paradigm shift for the new trends in this subject to focus our attention on.

“The individual social identity is more complex than suggested by essentialists, monolithic categories employed by socio-linguists as – ‘female’ male’ middle class, etc. Sociology on the other hand represents society as ‘orderly well structured’. But the postmodern account of personal identity suggests fluid, negotiable, contested and ambiguous.

The dialectical relationship between language and social world mean of particular utterance and texts are precarious and contestable; not given strictly by linguistic structure but constructed and mediated by people with a diversity of experience, expectations and practices.

The social and economical relations in the world are qualitatively changing leading to global and local restructuring of social and economical life; and that technological inventions help speed up this change”. (BSN: 1999, 97)”

As it has been mentioned at the beginning the information technology changes the idea of communication and changes the vision of how is *identity* and *agency* mediated. There is a tendency in the global economy to change deeply the forms of communication – from hierarchical authoritarian patterns of communication to more informal, listener-oriented ‘feminine’ ways of talking. The diffusion of human “agency” due to the *Internet*, provides a technological “twist” to the old existential problem so, no wonder that we witness the “annihilation of ‘space’ and ‘time’ that could probably have an precedent impact on language and culture.

### *Definitions*

*Notion of entailment in language* – One of the most important notion in *semantics* in recent years. At basic level it can be regarded as those propositions that can be inferred from it in any context. On the other way it is the most ‘literal’ component of sentence meaning as it expresses a core proposition which remains stable whatever the context in which the sentence occurs. (Simpson 1993)

*Implicatures* is thus, the meanings which unfold and is clear that the semantic content of an *utterance* is alone not a reliable guarantor of the meaning of that *utterance* in context. So, *implicatures* can be regarded as inferences that develop from the mutual understanding between speakers engaged in interaction

*Politeness* is defined as showing courtesy, respect and consideration to other people, acknowledging them, and not imposing unnecessarily on them. (O’Sullivan 1994)

**Values** defined by Hofstede are “a broad tendency to prefer certain states of affairs over others”

*Internal reliability* – refers to the consistency of the data collection, analyses and interpretation

*External reliability* – refers to the extent to which independent researchers can reproduce the study and obtain results similar to those obtained in the original study. (ISLT, ARP, 24-26)

#### **Masculinity/Femininity**

They differ in the social roles associated with the biological fact of existence of the two sexes.

*Masculine* cultures strive for maximum distinction what men are expected to do and what women are expected to do. They expect man to be assertive, ambitious and competitive, to strive for material success, to respect whatever is big, strong, and fast. They expect women to care for non-material quality of life, for children and for the weak.

*Feminine* cultures, define relatively overlapping social roles for the sexes in which in particular, men need not be ambitious or competitive but may go for different quality of life than the marital success; man may respect whatever is small weak, and slow. (ISLT, M1, U2, 20)

## REFERENCES

- Bress P.* Gender differences in teaching styles, In: Forum 38. 2000. P. 4.
- Brumfield C.* (1996) In: 'Educational Linguistics, Applied Linguistics and the study of Language Practice' In: G. Blue and R. Mitchell (eds) Language and education, Cleveland, BAAL/Multilingual Matters, in: Craddol D. In search of Identity, British Studies Now. 1999. P.6-10
- Demmen L.* In: Cultural Learning: The Fifth Dimension in the Language Classroom, USA: Addison-Wesley Publ. Company Inc. 1986
- Doye P.* Cultural Mirrors 1996 In: Hinkel (ed) Culture in Second Language Teaching and Learning, 1999, Cambridge UK; Cambridge University Press in YSL Distance Learning Study Skills, U 3 . 2000. P.59.
- Hofstede G.* 'Cultural differences in teaching and learning' in: International Journal of Intercultural Relations in: 'Intercultural Studies for Language Teachers' M.1. U.2. 1986. P.22.
- Osborne D.* "Teacher Talk" Forum 37. 1999. P.2
- O'Sullivan K.* Understanding Ways. Communicating between cultures Hale & Iremonger Pty Limited, Sydney, NSW, Australia 1994
- Pulverness A.* English as a Foreign Culture: ELT a British Cultural Studies Now 6-10. 1999. P.100
- Sarpe R.* Culture's Influence on Behavior, Methuen, London In: Understanding ways. Communicating between Cultures 1976. P. 32. Hale & Iremonger Pty Limited. Sydney, NSW, Australia p.85.
- Simpson P.* 'Language, ideology and point of view' Rutledge London: England, USA, Canada. 1993
- Spencer D.* 'Man Made Language' London. UK: Rutledge, 1980 In: Language Ideology and point of view' Simpson P., Rutledge, London, UK, USA, Canada, 1986
- Tarasheva E.* Terminological Riddle In: Intercultural Studies for Language Teachers (distance learning course for language teachers). Sofia. Bulgaria: British Council, 'Module 1. Unit 2. 2001.

## PLEASURES AND TEMPERANCE

**Zoltán KALMÁR**

*University of Veszprem, HUNGARY*

*Moderation is a virtue in all times,  
But the better times we live in,  
the more it is needed.*

(André Comte-Sponville)

Man has always been attracted by pleasure and by its experience lived in an appropriate measure or even beyond any measure, as intensely as possible. Amongst our worldly things, life-struggles and ephemeral deeds it is our pleasant activities that make our life full of content and make ourselves feel agreeable in the world. But the interpretation and moral judgement of these activities often become confusing, entangled and problematic. We have no scale to measure each form of pleasure, since the notion of pleasure itself can be broadly interpreted, though it is commonly associated with delight and frivolity. Pleasure and pleasure can be very different, and not only according to John Stuart Mill's distinction between superior (i.e. more valuable, desirable, charitable) and inferior pleasures.<sup>1</sup>

“Life has no ‘purpose’ – all the hopes we feed ourselves with are only artificial excuses. Family is no ‘aim’, neither is work, nor humanity. All these are only conditions. Life has no purpose, but it has – one – sense: Pleasure. And Pleasure can develop and concentrate. Getting old means: complete, concentrated life. Waking up means: a bit of birth. Falling asleep means: a bit of death. What is in between, pressed into one day's consciousness, means: all the sensations of every age, at the same time. This is also ‘Pleasure’.”<sup>2</sup> We find these words among Sándor Márai's notes from 1960. Márai, whose *Diaries* can be regarded as a philosophical work, reconsiders the content and sense of life ten years later and comes to the following conclusion: “In the dark sometimes the question: still, what was the ‘sense’ of all this? ‘God?’ Silence. ‘Home?’ Deep silence. ‘Literature?’... Ironic silence. Then, like the flame of a match in the dark: ‘The moment’. There were moments when something like ‘God’, ‘Home’ or ‘Literature’ dawned. (Each time for only a moment.) And there were dazzling moments, when every-

thing echoed the answer: 'Pleasure'. That was the most and the best. Corporal pleasure – an electric shock, like a rebirth. The passions of bodies. (Or even: the tenderness of bodies.) Everything else fades away".<sup>3</sup>

Searching for joy, pleasure, delight plays an important role in man's life. But at the same time the question turns up and up again, how we should handle our wishes and pleasures, as well as our love-, religious or political (power seeking) passions. Regarding the struggle between wishes, instincts and passions on the one hand, and noble virtues on the other, many philosophers have long tended to disapprovingly reject the former and prefer the latter. Which does not mean that they have necessarily accepted the motivating power of both our virtues and flaws.

The expression of 'moderation' is used alike in a quantitative, aesthetic and ethical meaning, manifesting itself in our way of acting, dressing or speaking, even in our words. During the reformation Melancthon called moderation "the most beautiful virtue",<sup>4</sup> but it is already present among the rules of the Greek Delphoi or of the monks in the Middle Ages; moreover, Notker von St. Gallen (died in 1022), who was apparently not able to prove any moderation in interpreting moderation, defined 45 concrete and figurative meanings of the notion of moderation.<sup>5</sup>

In the ages before modernity life had been relatively easy to live – so, at least, it appears in the eyes of the modern man. One was clearly and unambiguously sure of what was right and what was wrong, and the definite limits conveyed a feeling of security to the man of those times. This kind of satisfaction can also be seen on the frescoes of the royal castle in Esztergom, where an allegoric female figure represents one of the four major virtues, namely moderation (*temperantia*). On a renaissance wall-painting made by an Italian master in the last third of the 15<sup>th</sup> century in archbishop Brave John's (Vitéz János) hall a young woman standing in a colonnade is pouring water from a carafe into the other. A tranquil, banal deed, still having something strange in it that shines through a half of a millennium: the apparently untouchable elegance and noblesse of the female figure.

One of the major characteristics of modernity in the western world is the contest for prosperity and welfare. This contest has resulted in bigger comfort and welfare that modern man benefits from as opposed to the everyday man of the old ages. We continuously enrich are environment with ever new objects, hardly being aware of the accumulation of products and the rubbish they turn into. Due to the salability of the always-new products, the natural

decay, attrition and degradation, along with the artificially generated, *deliberate* devaluation of the already existing products, have become an integral part of our consumer-world. Modern man is now not only facing the burden of consumption, but also the phenomenon of artificial *make-wish* that joins his natural wishes. The advertisements representing the dreams of a quality life, the fashion waves, the demands generated by prestige urge to part with the old or the old-fashioned as soon as possible. Some even believe that a showing-off, demonstrative consumption, the public, theatrical display of richness would increase the *chance* of social promotion and the *possibility* of attaining a higher social rank. Therefore, in the age of nauseating abundance prodigality, squandering, luxurious goods as well as luxury- and prestige-consumption have a different meaning from that in pre-modern cultures. We want to live like pharaohs, we are not willing to renounce to anything, and that is why we are often overcome by the feeling that our life will not be enough to observe, conceive and experience all the abundant richness life itself offers us.

In the light of the *greed* manifesting itself in the chase for material goods, and the *gluttony* showing itself in a consumption that oversteps corporal needs, the meaning of the notion of moderation is usually associated with the renouncement to the pleasures of life or with self-restraint. Thus, when interpreting the notion of moderation, it seems necessary to answer the question, what is what people *wish*, and what is what they really *need* (i.e. which are the fundamental human needs)? What can be regarded as *dispensable* and, respectively, *indispensable*? When are we *satisfied* with our fate? But moderation analyzed on this horizon also raises the question, whether we are able at all to draw a dividing line between the content of the expressions *luxurious* and *superfluous*. It is obviously a difficult task, since, according to the antique anecdote, Socrates exclaimed in the market: “How many superfluous things there are for me here!”, while others, panting, carried home all kinds of goods. As all the people in the world want to live on Earth like gods, we can only assume of something to be luxurious or superfluous *in spite of* the everyday experience, that is: *arbitrarily*.<sup>6</sup> Such notions are polymorph and possess a disturbing polyvalence of their meaning; there are in fact no categories to compare them.

At the beginning of the 17<sup>th</sup> century Bacon claimed that the crowd does not like moderation (“nil moderatum vulgo gratum est”). The statement reformulates one of St. Augustine’s ideas counting self-restraint and ascetic

life aiming to bridle wishes to extremities: “For the majority the complete self-restraint is easier than moderation”.<sup>7</sup> The Old-Christian monk’s idea reveals that beyond-measurelessness and without-measurelessness have always been easier to experience in reality and even “metaphysically” than keeping moderation. St. Thomas of Aquinas’s *Summa* also proves that moderation, being one of the four cardinal virtues, “though it is not so highly ranked than the other three (cleverness is more necessary, courage and righteousness are more admirable), it overcomes them in matter of difficulty”.<sup>8</sup>

Joseph Brodsky illustrates life lived in satisfaction lying between the extremes of need and reveling opulence with those symbolic six-hundred rubles appearing in the works of Dostoevski – considered by others to be a petty bourgeois – as a considerable amount of money: “This sum does not mean either maddening richness, or blatant misery, but only bearable human conditions: the insurance of those conditions that make man human. If six thousand rubles are the material pre-condition of normal human life, and one has to be a petit-bourgeois to get them, then let us cheer the petit-bourgeois! ... Getting six-thousand rubles or the half of them, or even a tenth of them, requires much more psychological effort from man than even speculation leading to quick enrichment, or – from an other aspect – any form of self-restraint. [...] Thus we understand why Dostoevski, in whose works the labyrinths of human soul plays such an important role, considered six thousand rubles to be an extraordinary sum amount of money. [...] In other words, he speaks about money rather in a metaphysical than a real sense”.<sup>9</sup> So moderation as *medietas* is for many thinkers not quite attractive, if only because in a certain sense it also means mediocrity, as shown by Melanchton, or a silent sitting in the moor, to quote Nietzsche.

Man in the antique Hellas had to live between the extremes of different, interrelated or sharply contradictory imperatives (*carpe diem – memento mori*) of his age – but so does today’s man living in the whirl of modern life-sensations and -styles (*Eat! Gobble! – Take up sports! Go on a diet!*).<sup>10</sup> When showing the exaggerations of our so called health conscious, but surely fashion-centric culture, the sociologist Richard Klein points out that “for instance at the beginning of the century women magazines informed their readers how to get fat so that their décolletage prevails, i.e. their breast, emerges from the cut-out dress, that could, of course, only be worn with a girdle. But today only morbid thinness is modern and aesthetic, not only for women, but also for more and more men. Fatness has now become an obscenity, something

that must be hidden, but it cannot, so it is like deformity, ugliness, destroying the self-image like a cursed inborn mistake. According to the prevailing norm, the one, who has any self-respect, will have to be muscular, well-built – i.e. we must believe that everything depends on us, on our will. The verdict sounds that there is no person with unbecoming shape, but only lazy or unassuming one”.<sup>11</sup>

Scientific prognoses also offer an excellent ground for the *establishment of exaggerations*. The previous turn of the century was loud with the theory of the forthcoming benumbing ice-age and obsessed with the fear of frost-death. “At the turn of the century the ‘ice-age’ becomes one of the most popular geological problems. In 1900 Wilhelm Bölsche, who was at that time one of the best known popularizers of scientific research, observes that each month opens a new brochure in the chapter of the ice-age, along with its reasons and prognoses that prophecy a new icing process on the Earth. [...] At the turn of the century the idea that on the Earth ‘all water will freeze and the astonishing machinery of the creatures in the world’ will stop, becomes widespread, a historical moment is covered by concurrent images of decay: ‘the infinite Greenland’ widens out, and humanity gets embedded in it like the Siberian mammoths”.<sup>12</sup>

Our time is dominated by quite contrary, but not less fantasy-rich scientific nightmares. The images of cold have been followed by the images of up-warming or over-warming climate. Today’s prognoses are largely defined by the theories of up-warming and over-warming. Scientific visions of a “palm-climate” or “ice-mummies” are moved by the same scientific pathos or overload that derives from lack of measure.

In the European tradition the foundation of an ascetic life, expressed in a persevering renouncement and a radical denial, can be found, according to the account of Diogenes Laertios from the 3<sup>rd</sup> century B.C.,<sup>13</sup> in his namesake, Diogenes, who lived in the 4<sup>th</sup> century B. C. and became famous for begging for an obolus in front of a stone-statue. When people frowned at him asking why he was besieging the statue so perseveringly with his impossible bid, he answered that he had to get used to being rejected. According to Diogenes’ asceticism man can only overcome impediments if he practises renouncement as a continuous repetition. After Diogenes, many philosophers took up an ascetic pose, propagating that a desirable purpose of life can only be reached through asceticism. But the recognition of asceticism as the ideal life turns up not only in the antiquity and the middle ages, but also in the

modern Diogeneses: it has a definite role in Schopenhauer's philosophy, it accompanies Kant's everyday life, and it is perhaps no exaggeration to call even Max Weber the mediator of a "this-world asceticism",<sup>14</sup> or of an ascetic Protestantism.

Over-measureness and without-measureness are also present in other areas of spiritual life. We find fanaticism manifested as unrestraint or dullness in self-explaining and self-confirming idea-systems, which exclude in advance any possibility to dispute or refute them. In the world of politics, where conviction, ideological threshold and the intention to enforce interests cover everything else from the eyes of the politician, the idea of moderation cannot serve as a leading thread either. As Leigh Hunt put it in the 19<sup>th</sup> century: "A playful moderation in politics is just as absurd as a remonstrative whisper to a mob." Moderation prevails with difficulty also in the scientific order known for its ambition to possess the certainty of knowledge and reveal truth, as well as its love for systems, which does not allow any possibility of mistaking. In matters of our thinking and knowledge of the world, the recognition that we cannot be omniscient, but can "only" strive for much knowledge, is considered to be a heretic view even today. (It is enough to mention a popular science series of our days called *The University of Omniscience*).<sup>15</sup>

But the representatives of antique Greek philosophy regarded moderation as one of the main life-principles. The moderate man, to remind of a platonic metaphor, lives like the captain of a ship running against the infinite horizon of wishes, who is also able to master the riots of his crew.

Plato counts moderation to the four eminent virtues along with righteousness, courage and wisdom, holding that all four are strictly interrelated. He interprets moderation – which conveys the sense of good and leads to happy life – as an equivalent to the cosmic order and as coexistence with its harmony: "But the virtue of each thing, whether body or soul, instrument or creature, when given to them in the best way comes to them not by chance but as the result of the order and truth and art which are imparted to them: Am I not right? I maintain that I am. And is not the virtue of each thing dependent on order or arrangement? Yes, I say. And that which makes a thing good is the proper order inhering in each thing? Such is my view. And is not the soul which has an order of her own better than that which has no order? Certainly. And the soul which has order is orderly? Of course. And that which is orderly is temperate? Assuredly. And the temperate soul is good? No other answer can I give, Callicles dear; have you any? [...] Then I

shall proceed to add, that if the, temperate soul is the good soul, the soul which is in the opposite condition, that is, the foolish and intemperate, is the bad soul. Very true. And will not the temperate man do what is proper, both in relation to the gods and to men; – for he would not be temperate if he did not? Certainly he will do what is proper. In his relation to other men he will do what is just; See and in his relation to the gods he will do what is holy; and he who does what is just and holy must be just and holy? Very true. And must he not be courageous? for the duty of a temperate man is not to follow or to avoid what he ought not, but what he ought, whether things or men or pleasures or pains, and patiently to endure when he ought; and therefore, Callicles, the temperate man, being, as we have described, also just and courageous and holy, cannot be other than a perfectly good man, nor can the good man do otherwise than well and perfectly whatever he does; and he who does well must of necessity be happy and blessed, and the evil man who does evil, miserable: now this latter is he whom you were applauding—the intemperate who is the opposite of the temperate”.<sup>16</sup>

We also come across the emphasis on moderation in the Phaidros-dialogue, in the argumentative prose of Lysias,<sup>17</sup> where we learn that Lysias appreciates friendship manifested in moderation more than passionate relations. The speech is an excellent example of a phenomenon called antique sobriety, since the famous word-artist incessantly argues that the relation between men has to be founded on sober friendship, which on its turn presumes self-control. Lysias’ words sound like a disapproval or rejection of the homoerotic attraction: in the relation between men there is no place for unchained passion of love, mania or erotic exaltation; whereas friendship is the most desirable form of this relation.

Aristotle regards virtuous people as ones possessing practical wisdom, and who can also take advantage of their practical cleverness in different situations of their lives. Aristotle is one of the first thinkers who discuss virtues on a high intellectual level. He separates virtue conceived as eminency from abilities, temper, feelings, and he clearly interprets it as a habit or disposition, marking the essence of virtuous life in the *middle way* between “too much” and “too little”, as well as in “finding” the middle. Everything different from the middle is conceived as human weakness. So the foundation of virtuous life lies in Aristotle’s view in moderation, which he counts not to intellectual, but to moral virtues. “For in speaking about a man’s character we do not say that he is wise or has understanding but that he is good-tempered or temperate; yet

we praise the wise man also with respect to his state of mind; and of states of mind we call those which merit praise virtues".<sup>18</sup> In the Aristotelian model of moderation the *principle of balance* between neither too much, nor too little, i.e. abstaining from extremities as well as avoiding exaggerations and insufficiencies play a major role.<sup>19</sup> When describing characters he holds that in matters of dealing with material goods or wealth *generosity* and *spirit of sacrifice* should be followed instead of prodigality, swagger, greed and meanness; similarly, one should choose *noble ambition* instead of conceit, vainglory, faint-heartedness and indifference; he also appreciates *courage* more than daringness and cowardice. Aristotle's idea that moderation has a central role among virtues was also emphasised by the English bishop Joseph Hall in the 17<sup>th</sup> century in his metaphor: "Moderation is the silken string running through the pearl chain of all virtues." Thus moderation is the moral phenomenon that secures the *unity* of virtues.

When discussing the notion of moderation, we must not forget, besides Plato and Aristotle, the cosmopolitan philosophical schools of the hellenism, as well as Epicure, the doyen of moderate life himself. In his philosophy, the theoretical (interpretative) and practical (active) part of the world-observation becomes one and the same. The philosophy of a thinker known as a self-healing philosopher is the philosophy of practical life, in which he laid down his principles of the correct way of living. His therapeutic teachings (*Philosophia medicans*, Marcello Gigante) urge the ability to create the calm, happy state of the soul. Nevertheless, his teaching of bliss does not intend to lure his followers into a world of dreams and fantasies. Instead, it was Epicure's conviction that the way to inner balance, i.e. happiness (eudaimonia) leads through getting rid of fear. More concretely, he sees in the fear of death the motif that urges us to live immoderately. "Who searches for happiness, must overcome his fear; who promises happiness, must offer something to defeat these phenomena".<sup>20</sup>

Epicure, who created the philosophy of pleasure, does not close the door in front of joys, but draws up the principles of sober reduction and balanced behaviour. Joy, in its general meaning, means "freedom from pain and fear" (ataraxia), i.e. a "static condition", far from wishes and the discomfort possibly caused by them. Epicure states it clearly that the purpose of life are joy and attaining comfort; in this sense he can be regarded as a hedonist, though his philosophy is intended to demark limits and define moderation. "It is not boozing and feasts, not boys and girls, not fish and delicacies on a luxurious

board that make life full of pleasures; but it is common sense.” Epicure teaches us that *knowing* and *keeping* measure make man a *master of himself*. Man observing and controlling himself, and possessing the ability of individual analysis, can know his limits and “find” the middle at equal distance from maximum pleasure and complete renouncement. Epicure claims that all those who can follow his teachings, “will be like gods among people.” Epicure, who – as it is generally known – despised politics and public duties and spent his time in his school founded in a garden in Athens, where he praised the idea of natural behaviour, simplicity and lack of effort, was sarcastically characterised by Nietzsche as follows: “A little garden, figs, some cheese and three-four friends – that was Epicure’s lechery”.<sup>21</sup> Nietzsche must have been motivated by an ascetic glimpse cast at the everyday life from a reassuring distance of a cool height.

But Epicure’s philosophy does not deal with human sensuality, but rather human elegance. He claims that moderation is in fact the praxis of freedom, as long as it means lack of bounds, independence (*autarkeia*). Limitless wishes and exaggerations make human being weak and servile.

Epicure’s philosophy wants to make man consider his limits. Moderation in this sense means abstaining from extremities, cutting off ambitions, restraining wishes, bridling needs, also generosity and a critical attitude towards ourselves (as well), i.e. it presupposes a certain distance from ourselves and a kind a skepticism, which requires a definite self-control, inner strength and patience. So it is us who have to define the distance we want to keep from our surrounding world. Which means that moderation does not primarily refer to our relation to others, since it is the reality of a virtue related to *ourselves*, the personal subject. “It’s not that we should not be pleased, or that we should be less pleased. That would be no virtue, but rather melancholy, no moderation but self-torture, no reserve but helplessness – so the comment of André Comte-Sponville, the biggest Epicurean, or, to put in another way, Epicure’s modern alter ego, here referring to Spinoza’s texts. [...] It’s not that we should be *less* pleased, but rather *more* pleased. Moderation, which is self-restraint in sensual wishes, is also a guarantee for clearer or more plentiful joy. It is a clean, bridled, cultivated taste. [...] Moderation is a kind of self-restraint that helps us master our joys instead of becoming their slaves. It is free joy that is even more pleased, since it enjoys its own freedom”.

Therefore, moderation does not mean to overcome passing joys, but the program of enjoying life in a comforting distance from boredom and nausea. Moderation is a virtue accepting joys and pleasures; it is comfort, delight and liking. We cannot assume of moderate activity that it will rather be good than bad. But it can surely be said that it is elegant.

## NOTES

<sup>1</sup> *John Stuart Mill*: On Liberty resp. Utilitarianism.

<sup>2</sup> *Sándor Márai*: Napló 1958-1967. [1960] Budapest: Akadémiai/Helikon, p. 82.

<sup>3</sup> Idem, p.. 67.

<sup>4</sup> *Ph. Melanchthon*: Eth. Doctr. Elem. In: Corpus Reformatorum 16 (1850), p. 211.

<sup>5</sup> See *Joachim Ritter – Karlfried Gründer* (Eds.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel – Stuttgart: Schwabe & Co. AG Verlag, 1980.

<sup>6</sup> *Leszek Koźakowski*: Mini wykłady o maxi sprawach. Kraków: Znak, 1997.

<sup>7</sup> The Pharmaceutical Journal Vol. 265., October 7., 2000.

<sup>8</sup> See *André Comte-Sponville*: A Short Treatise on the Great Virtues (orig. Petit traité des grandes vertus); also: Aquinas Summa theologiae II a II ae, Q. 141., Par. 8.

<sup>9</sup> *Joseph Brodsky*: The Power of the Elements (1980).

<sup>10</sup> See *Elemér Hankiss*: Proletár reneszánsz. Budapest: Helikon, 1999.

<sup>11</sup> *Gábor Reznák*: Uniszex. In: Népszava, 1. February 2003.

<sup>12</sup> *Helmut Lethen*: Geschichten zur “kristallinen Zeit“. In: Dietmar Kamper-Christoph Wulf (Eds.): Die sterbende Zeit. Darmstadt-Neuwied: 1987., p. 83-99.

<sup>13</sup> *Diogenes Laertios*: De clarorum philosophorum vitis ... libri decem VI., 49.

<sup>14</sup> *Max Weber*: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I., Tübingen, 1988.

<sup>15</sup> <http://www.origo.hu/mindentudasegyeteme/index.html>

<sup>16</sup> Plato: Gorgias 506d-507c.

<sup>17</sup> Plato: Phaidros 230d-234c.

<sup>18</sup> Aristotle: Nicomachean Ethics 1103a.

<sup>19</sup> “Excess and defect are characteristic of vice, and the mean of virtue; For men are good in but one way, but bad in many.” Aristotle: Nicomachean Ethics 1106b.

<sup>20</sup> *Michael Erler*: Leben wie ein Gott auf Erden. In: Die Zeit, 1. July 1999., p. 37.

<sup>21</sup> “Ein Gärtchen, Feigen, kleiner Käse und dazu drei oder vier gute Freunde – das war die Üppigkeit Epikurs.”

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ГОЛГОФА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ФАТАЛЬНАЯ ОБРЕЧЕННОСТЬ, ИЛИ ВОЗМОЖНОСТЬ СПАСЕНИЯ?

Абрам ЮСФИН

*Музыка – естественные богатства, а слова – очень часто ассигнации. Слова можно говорить, не интонируя их качества, их истинного смысла; музыка же всегда интонационна и иначе «не слышима».*

Б. Асафьев<sup>1</sup>

Экзистенциальный скафандр, в котором оказался человек – вероятно, вследствие первородного греха, хотя об этом и не сохранилось письменных свидетельств – стал источником и основой самоизоляции человека от себе подобных. И, как очевидное следствие, – нарастающее, подобно селиевому потоку, взаимонепонимание людей и человеческих агломераций между собой, приведшее к фундаментальному взаимоотчуждению.

Механизм этого взаимоотчуждения – общеизвестен, как и его глубинные причины. Впрочем, причины и следствия здесь настолько переплетены, что почти невозможно их разделить.

Конечно, граница, проходящая между людьми и сообществами – не непременно зло. Она также есть условие индивидуализации, дифференциации, разделения и обособления, и без нее они невозможны на всех структурных уровнях.

Но граница может быть как проницаемой, так и непроницаемой. В последнем случае человек (или сообщество) и оказывается в скафандре (или – сурдокамере), что и приводит, в конечном счете, к трагическому последствию: всеобщему разобщению. Ведь взаимонепонимание – своего рода граница, где существует лишь видимость проницаемости (*проникновение неведения*, при котором «слышим звон, но не ведаем – о чем он»...). То есть своего рода фальшивая, поддельная проницаемость, которая во многом хуже вообще ее отсутствия. Вряд ли есть необходимость приводить примеры. Достаточно

вспомнить, как на пути к взаимопониманию встала якобы невозможность определить содержание таких понятий, как «агрессия» или «фашизм», и то, к чему привела эта «невозможность»...

Так обнаруживает себя слово, – до настоящего времени главнейший инструмент как установления, так и преодоления границы.

Конечно, в роли коммуникаторов, как и декоммуникаторов могут выступать, и реально выступают и другие знаковые системы, как аудио, так и визуальные. Но их роль в установлении и преодолении границы несопоставимо менее значима, нежели вербального языка.

Вспоминая историю постройки Вавилонской башни, можно заметить, что наказание за попытку осуществить дерзкий замысел, неугодный Богу состояло вовсе не в том, как принято считать, что людям были даны разные языки. Наказание имело гораздо более глубокое основание: люди перестали понимать друг друга, безотносительно к тому – говорят они на разных, или на одном языке. Или, что гораздо существеннее: полагая, что они понимают друг друга, они лишены были возможности знать – есть ли взаимопонимание, или оно отсутствует. А, зная природу человека, – еще со времен его грехопадения, – Творец хорошо понимал, что люди успешно используют данную им способность словесного общения для прямо противоположной цели. И Он позволил человеку так обходиться со словом. Свобода воли была реализована в полную меру, что и привело человека в конечном счете, к экзистенциальной голгофе. Потому что перспектива жизни в хаосе разрушенных контактов и взаимонепонимания, по своей сути синонимична Апокалипсису.

Такова перспектива, очевидно, стоящая перед нами, и связанная с вербальной гегемонией в современном мире (не случайна в этом смысле неудача Пеано по созданию невербальной письменности. Творец не допустил такой кощунственной попытки «обойти» его наказание. По-видимому, по той же причине не могли реализоваться небезытересные опыты Сюдра и Одоевского по созданию внесловесных коммуникативных систем).

Причины вербальной гегемонии как главного средства коммуникации общеизвестны. «Вторая сигнальная система» оказалась универсальным инструментом общения, решительно оттеснив все остальное и, в том числе все паралингвистическое многообразие «языка тела».

Но, отдав решительное предпочтение слову, человечество столкнулось с проблемами, которые трудно было предвидеть и, еще труднее – преодолеть.

Чтобы ощутить эти проблемы, связанные с ограничением возможностей слова, нет необходимости обращаться ни к мировой литературе, ни к Витгенштейну. Для этого каждому из нас достаточно своего жизненного опыта. Ибо каждый из нас пережил испытание смысловой сомнительностью слова. Ибо *никогда* нет уверенности в адекватном понимании смысла сказанного. Прошедшие в словесных туманах тысячелетия, казалось, должны были быть тому неплохим аргументом. А если это так, то должен следовать вывод о сомнительности общения на вербальной основе.

История контактов на этом фундаменте слишком хорошо известна, чтобы была необходимость ее обсуждать.

Но дело заключается не только в «непереводимости» смысла слов – я имею в виду не только различные языки, но, прежде всего, общение на основе *одного* языка («мысль изреченная» не столько «ложь», сколько *многосмысленность* и, в конечном счете, *неопределенность*).

Более существенна способность слова сознательно (или – бессознательно; в каком-то отношении это не существенно) исказить, вуалировать смысл, а то и, попросту говоря, лгать, ибо в самом слове нет очевидных признаков достоверности. То, *что* сказано, для говорящего может означать нечто противоположное тому, что оно означает в соответствии с его этимологией и общеупотребительным содержанием.

Совершенно иная ситуация в музыке (я имею в виду инструментальную музыку, в которой не участвует слово как созидательно-конструктивное основание).

Прежде всего – *представление о правде и лжи к музыке изначально неприменимы* (как, кажется, среди «чистых» искусств – только еще к архитектуре, да и то с известной натяжкой). Я не говорю о прикладных искусствах – здесь ситуация несколько иная).

В самом деле, *что считать лживым* (или – правдивым) *утверждением* в музыке? Какие структурные или семантические параметры позволят сколько-нибудь убедительно ответить на этот вопрос? Может быть – только бездарная музыка по настоящему лжива, так как она – творческий результат работы композитора, лишенного композиторских способностей (коих немало на свете). Всё, что подобный композитор будет гово-

рять своей музыкой, – «неправда» – в том смысле, что она неизбежно окажется недостоверной, неадекватной тому, что он хотел выразить (хотя *внемузыкальные мысли* у него могли быть и вполне серьезными и значительными) – именно потому, что он бездарен и *не способен* их воплотить. А то, что иногда может казаться, что музыка малоталантливого композитора» впечатляет», выражает определенные чувства есть традиционный слушательский самообман – чувства, может быть, там и выражены, но сами средства выражения при этом полностью заимствованы, принадлежат другим авторам, чьи чувства в подобных случаях и выражаются. А бездарный композитор выступает в лучшем случае как бы в роли медиума, ретранслятора чужих мыслей и чувств (при этом, как правило, примитивизируя их), хотя и сам сочинитель, и, нередко, слушатели убеждены, что именно *он* выражает себя в музыке...

Можно вспомнить любое произведение мировой музыкальной классики любого стиля, эпохи, национальной культуры, и попытаться взглянуть на него с этой точки зрения. Нетрудно убедиться в очевидной *неприложимости к подобной музыке понятий правды и лжи*. Музыка для себя как бы отменяет эти антиномические понятия и стоящие за ними сущности. В каком то смысле, конечно, можно утверждать, что музыка как искусство может быть только правдой, если она – настоящая музыка. А если представить ее в бинарной системе, то, судя по всему, ее бытие может быть только истинным, или она становится небытием, т. е. отсутствием музыки. Другое дело, что само установление границы между настоящей и псевдомузыкой – дело и сложное и в значительной степени дискуссионное (но это – отдельная тема, и она не может быть здесь рассмотрена).

А теперь взглянем еще раз на проблему экзистенциального контакта. Более или менее очевидно, что на вербальном уровне он возможен в очень ограниченных пределах внутри конфессионального или внутри идеологического общения, притом что нет никакой уверенности в его реальности, а не фантомности. И если диалог всё еще продолжается, то можно предположить, что в его основе – не столь семантика, сколь фонетика, или, точнее – вибрации, стоящие за фонетикой, своего рода музыка речи, которую люди как-то научились отслаивать от семантической лжи как деформации смысла...

И, тем не менее, этот «звуковой слой», так сказать, *протомузыка речевого общения* явно недостаточна для установления сколько-ни-

будь внятного взаимопонимания, о чем свидетельствует вся трагикомическая история взаимоотношений людей. И, в еще большей степени, описания этих взаимоотношений.

В этом плане поиск «правды» до сих пор не пошел дальше того, о чем мы узнаем из «Истории пингвинов» у Анатоля Франса... Конечно, можно делать вид, что «всё благополучно»; но достаточно вспомнить совсем недавние попытки установления вменяемого диалога между католиками и православными, между демократами и неонацистами... И — уже давнее утверждение о том, что порядок в мире будет установлен, когда удастся однозначно определить смысл слов...

Признание того, что «диалог глухих» давно стал нормой нашего существования, эта «норма» обернулась немереным количеством трагедий на всех уровнях, что привело к настойчивым поискам путей выхода из этого тупика.

Мне представляется, что *выход есть*. Только он находится «с другой стороны».

Как это явствует из предыдущего, «другую сторону» я вижу в музыке, в ее свойствах, в принципе снимающих саму проблему существования правды и лжи в любом утверждении или отрицании.<sup>2</sup>

Предвижу ехидную реплику, основанную на гениально придуманном Свифтом в третьем путешествии Гулливера (в Лапуту) разговоре посредством предметов, для чего жители носили мешки с необходимыми для общения вещами (кстати, в Лапуте разговаривали посредством предметов, для устранения неопределенности и многозначности вербального языка...).

Было бы наивно и нелепо предполагать *возможность полной замены* словесного языка музыкальным. Это и практически невозможно.

Однако некоторый подход к такой замене можно было бы наметить. По крайней мере, снабдив основные значащие слова музыкальным содержанием, которое будет в состоянии адекватно воплотить без того, чтобы смысл этот был бы заведомо искажен.

Как известно — об этом я сообщил на прошлой годней конференции — такое перекодирование стало возможным после открытия устойчивой *связи между буквами* русского, латинского, ивритского и арабского алфавитов и *определенными музыкальными фразами*. Эта связь, как показал многолетний анализ, однозначна, устойчива и не зависит от конкретного языка. Создаваемые на этой основе музыкальные произведе-

ния (как правило, достаточно лаконичные), как показывают исследования, в целом адекватны содержанию слов. Во всяком случае, субъективно они воспринимались как соответствующие нашим представлениям о смысле слов, на основе которых они были созданы.

Мне представляется неуместным описывать процесс создания этих произведений (хотя здесь есть чему заинтересоваться исследователям психологии музыкального творчества). Скажу только, что он *не сводится* к простому монтажу получающихся мелодических фраз, как это можно было бы предположить. Он представляет собой сложный процесс их *сплавления*, в результате чего они подвергаются многообразным трансформациям. Здесь уместна аналогия с творческим процессом древнерусских распевщиков, создававших знаменные песнопения (поясню: их творческий процесс заключался, коротко говоря, в том, что распевщик – древнерусский композитор – брал мелодические фрагменты, закодированные в крюках и соединял их в единое целое, но не механически, а в соответствии со своим творческим замыслом, в результате чего отдельные фразы сплавивались в целостную композицию).

На этой основе мной создано около сотни произведений, соответствующих словам, которые мне представлялись ключевыми, таких, как «благо», «сила», «успех», «цель», «энергия», «гармония», «любовь», «покой», «надежда» и т. п.

Послушайте несколько музыкальных примеров:

«ДОБРО»,  
«ПОКОЙ»,  
«ЖИЗНЬ».

Уместно будет отметить, что однородные понятия на разных языках, будучи по разному звуковоплощены, не только образно не противоречат друг другу, но, наоборот, весьма близки между собой.

Их анализ показывает, что почти все их исходные элементы различны как по интонационному строю, так и по ритмике и композиционной структуре. Более того, попытка выявить их общие элементы (на любом уровне) обнаружили *сходство* только в *статистике их мелодических интервалов*, подобно тому, как это обнаружилось в инструментальном музыкальном фольклоре в Башкирии. И что представляется глубоко симптоматичным – при отсутствии поверхностного сходства, оно выявляется на *глубинном уровне*, в, так сказать, их «подпочве». Смысл этого сходства заключается в том, что в музыке, соответствующей

щей близким понятиям, наличествует тождественный набор интервалов, сходный количественно и по своему направлению (восходящему или нисходящему), а также, частотному распределению внутри целостной композиции (в начале, в развитии, в заключении).

Возможно, что дальнейший анализ – и структурно-семантический, и психоэнергетический – позволит выявить невидимые и неотрефлексированные пока закономерности и связи между тонами и композициями. Априори можно утверждать, что они несомненно существуют, но скрыты от непосредственного умозрения, как, впрочем, по-прежнему сокрыт от нас и механизм воздействия музыки на человека. Другое дело, что мне, как автору, вообще вряд-ли уместно заниматься анализом собственных работ...

То, что удалось запечатлеть устойчивые музыкальные значения слов, которые по своему существу не могут быть ложными, искажающими их родовой смысл, позволяет утверждать, что эти музыкальные значения могут быть инструментом передачи существенной информации. Как следует из вышеизложенного, такая информация является надязыковой (или – внеязыковой), в результате чего оказывается несущественным её язык-источник.

Я не обращался к девангари, хирагане или к китайским иероглифам. Возможно, что и на их основе могут возникнуть иные звуковые аналоги, существенно отличные от вышеописанных. Такое предположение вполне возможно, учитывая их культурную типологию. Но в равной мере возможно и обратное предположение, считая реальностью единство человеческого рода и его архетипов – если «омузыкаливать» универсальные понятия, обладающие общезначимостью (жизнь, смерть, пища, воздух, отец, мать и им подобные). К сожалению, я не знаю эти языки и, следовательно, в моем внутреннем слухе не могут возникнуть звуковые формы их словесных знаков. Но полагаю, что невозможно в ограниченное время охватить весь мир языков и их письменностей. Впрочем, и четыре алфавита – вполне репрезентативны; полученные результаты достаточно надежны и позволяют с уверенностью говорить о реальности связи как между алфавитами и соответствующими их графическим знакам музыкальными фразами, так и словами и полученными на их основе музыкальными произведениями.

Каковы возможности использования музыкальных аналогов «ключевых слов»?

Следует создать музыку, соответствующую этим словам на основе различных алфавитов и языков. Эта музыка тщательно сертифицируется, с тем, чтобы ее качество не вызывало сомнений, как и ее оптимальная воспринимаемость (без какого бы то ни было упрощения).

Затем вся эта музыка записывается и широко и, разумеется, безвозмездно распространяется по всему миру. Какова будет дальнейшая судьба этой музыки, и как она повлияет на оптимизацию всей системы общения, – разумеется, невозможно предсказать.

Впрочем, неопределенность здесь далеко не так велика, как это может представиться на первый взгляд. Автор сообщения совместно со своими коллегами по межрегиональной *ассоциации перинатальной психологии*, уже ряд лет экспериментируют в разных городах России и СНГ, используя соответствующим образом созданную музыку таких ключевых слов: «добро», «истина», «любовь», «мир», «покой», «красота», «вера», «надежда», «жизнь» и некоторых других. Эта музыка систематически и на основе определенных правил предлагалась беременным и детям младшего возраста (от нуля до трех лет). Полученный результат оказался более чем обнадеживающим. С почти стопроцентным эффектом *дети проявили лучшие свойства*: доброту, сердечность, толерантность, отсутствие капризов, ровность в поведении и общении с окружающими. Для всех них «ключевые слова» приобрели особое значение и стали жизненно реальными. Эти дети вовсе не оказались вундеркиндами, наделёнными какими-то особыми музыкальными способностями, как можно было бы предположить. Просто они проявили удивительную приспособленность для полноценного общения, которое для них никогда не превращалась в проблему, но стала естественным следствием понимания того, что они на земле живут не одни...

Трудно поверить, что возможно что-то изменить в мире без страха и насилия (военного, экономического или политического).

Трудно поверить, что можно убедить современное человечество добровольно отказаться даже от части собственных претензий и амбиций.

Трудно поверить, что окружающий нас мир внезапно станет добрым, умным и взаимоуступчивым.

Но можно поверить в то, что новые поколения людей смогут стать иными – если в самом их истоке будут заложены такие их ориентации.

Можно поверить, что человек всё-таки изначально не порочен и все еще может измениться в лучшую сторону; по крайней мере, опыт лучших людей человечества свидетельствует о такой возможности.

Можно поверить, что человечество найдет в себе достаточно здравого смысла и сможет преодолеть и экзистенциальную катастрофу, и все другие катастрофы, угрожающие его существованию на планете.

Когда-то люди уже проходили через это. Моисей, выводя евреев из Египта, водил свой народ сорок лет по пустыне. Когда его спрашивали о причинах столь долгого странствования, он откровенно отвечал: он не хочет, чтобы люди со старым жизненным опытом вошли в новый мир. В новом мире должны жить люди, не отягощённые прошлым. В него войдут только те, кто обретет новый опыт жизни.

И последнее. Размышляя о происходящем в мире невозможно не преклониться перед мудрой волей Творца, который, изрядно наказав человечество, не бросил его в пучину окончательного разброда и взаимонепонимания. Разъединив человечество множеством языков и вариаций значений внутри одного языка, он, в то же время, оставил для него возможность сохранить (или – вернуть) контактность, создав для этого великое искусство музыки и даже внедрив её отдельные элементы в речь. Требовалось лишь немного – разгадать Его замысел. Удалось ли разгадать его?...

## **THE EXISTENTIAL GOLGOTHA OF A MAN IN TODAY'S WORLD: FATALISTIC PREDESTINATION OR A CHANCE FOR SALVATION?**

*Abram YUSFIN*

*Union of Composers of Saint-Petersburg, Russia*

The tragic consequence of existential insularity is the self-isolation of a man, and, finally, the annihilation of mankind as a whole. The insular perspective is inevitably fatal, despite all efforts by existing traditional society-forming systems to prevent it.

Possibly, the most efficient system for breaking through the insularity (is this what the author intends?) is non-verbal audio communication, which is presumably absolutely trustworthy and does not necessitate translation

and which communicates a unique unity of idea and emotion. The author, in accordance with his findings regarding graphemes within certain musical phrases, explains that interpreting any verbal text as musical gives rise to new possibilities for overcoming human isolation and creating a new universal system of communication capable of circumventing, or at least delaying, the approaching existential catastrophe.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс. Л., 1971. С. 225.

<sup>2</sup> Конечно, можно возразить: в настоящее время некоторые разновидности музыки уже давно стали едва ли не главным средством коммуникации – особенно в молодежной среде. И что же – помогла эта музыка улучшить взаимопонимание между людьми?

Здесь следует вспомнить, *что за музыка* используется в этих целях. И окажется, что она, будучи, конечно, аудиофеноменом, в то же время, как правило, музыкой вообще не является, подобно тому, как не всякая дилетантская мазня не является живописью, и не любая версификация является поэзией. В громадном большинстве случаев эта, с позволения сказать, «музыка», является мало-содержательным шумом. Другой вопрос – почему такого рода шум обрел столь широкую популярность. Чтобы не входить в подробное рассмотрение его причин, что может и должно стать предметом специальных исследований, достаточно лишь вспомнить некоторые аналоги подобной «музыки», получившие не меньшее распространение. Я имею в виду курение и наркоманию. И это не случайно. Их действие во многом близко эффекту воздействия подобной музыки», чем, прежде всего, и объясняется ее мировая популярность...

## IDENTITY, WHY IT MATTERS

*Skye BURN*

*Associate member, UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, Their Specific Cultures and Interreligious Dialogue, USA*

A woodworker comes to know the grain patterns of different types of wood. A skilled craftsperson can even tell the difference between boards sawn from two trees of the same species. Beneath the bark and cambium layers, trees add yearly growth rings in patterns shaped by DNA and the environmental conditions to which the plants are subjected. A juniper growing in a sheltered meadow with ample sun, water, and nutrients will produce relatively symmetrical, although knotty, grain patterns, whereas the grain of a juniper growing in a rocky cleft on a shore exposed to wind, salt spray, drought, and poor soil, will be tightly sworled, sinuous, and ruggedly individualistic. Such wood is highly prized by woodworkers who have a taste for the unusual. Working with this sort of medium evokes reverence as the hand following the grain pattern learns of graceful adaptation to adverse circumstances.

People are similar in this regard. We are identified by the patterns of our lives, by our unique speech and communication patterns, by our characteristic behavior patterns, and the pronounced patterns of interest our minds develop. These patterns reflect personal preferences and determinations. In choosing to act, we ascertain, either consciously or unconsciously, if the contemplated action is in keeping with our identity, whether it is “in character.” To determine what is in keeping we turn our attention toward an inner core. We ask ourselves if we should act a certain way, and, if we are wise, we refrain from speaking or acting in a delicate situation until we receive clear affirmation.

The forms of behavior and communication that we manifest in the world are also subject to environmental conditioning. As behaviorist B. F. Skinner noted in 1971, “a person is a member of a species shaped by evolutionary contingencies of survival, displaying behavioral processes which bring him under the control of the environment in which he lives.”<sup>1</sup> The justice system serves to modify our behavior and communication through operant conditioning. Other, less obtrusive social pressures bring outlandish behavior into

conformity through censure and approbation. Market forces reinforce modes of behavior and models of communication, and history itself, which is largely a process of ingrained habit, also governs how one's identity is expressed in the world.

Each person must constantly balance the design criteria of consensus reality with the need to satisfy the inner nexus of identity. Forms of behavior and communication that fail to meet the specifications of consensus reality are considered dysfunctional, irrational, psychotic, or even inhuman, while forms that are out of alignment with the inner nexus are "neurotic" and "unbalanced." Although maladaptive behavior patterns generally reflect an incapacity to integrate the inner directive with the requirements of compatibility that comprise the "social norm," there are circumstances in which a powerful inner directive may compel a person to act in a manner that challenges and radically transforms the social norm, and such behaviors cannot be deemed dysfunctional. During the Protestant Reformation, for instance, Martin Luther successfully challenged and transformed the cultural norm, and his behavior, while it was unconventional and revolutionary, served the intended purpose. It got the effect he wanted. Similarly, a poet's "far-out" and "off-the-wall" thought patterns cannot be deemed psychotic if the poet is able to produce coherent, well-conceived works of art which clearly convey the author's intent.

Treatment for "mentally unbalanced" persons must tackle problems of social adaptation that interfere with the individual's capacity to manifest viable forms of behavior in the world *and* problems related to the person's dialogue with the inner nexus. Unfortunately, most treatment programs in the United States currently operate under the assumptions of materialism, which deny the existence of a core identity, be it internalized or externalized. The acts of "talking with oneself" or conversing with God are considered pathological aberrations,<sup>2</sup> and treatment consists of administering drugs to subdue the illusory discourse while using operant conditioning and talk therapy to bring maladaptive behaviors into conformity with the social norm. Materialism attributes the inner dialogue to a chemical imbalance in the brain, and we have learned to terminate the dialogue simply by adjusting the brain chemistry.

This treatment approach adheres to the behaviorist model. The legacy of behaviorism, as defined by Ivan Pavlov, John Watson, and B. F. Skinner, shifted "the determination of behavior from autonomous man to the environment – an environment responsible both for the evolution of the species and for the repertoire acquired by each member." By 1971, the world situation

had evolved to the point where Skinner could justifiably say, “the autonomous inner man is abolished, and that is a step forward.”<sup>3</sup> About the same time the cover of *Time* magazine, a widely read popular news magazine in the US, asked “Is God dead?”

Treatment methods based on the assumptions of materialism have proven effective in many cases. Using drugs to adjust their brain chemistry has permitted numerous patients to recover, leave the hospital, and function productively in the world. We have also benefited enormously by understanding clearly how environmental forces determine our behavior, for the forms of communication and behavior we create are, like other forms of life, subject to the mechanisms of evolution, which behaviorists describe in a cultural context. Blanket assumptions tend to be problematic, however, and there are situations in which the needs of patients are not served by stifling the inner dialogue. There are times when our connection with the inner nexus becomes vitally important, and then it becomes necessary to understand what this inner nexus is and why it matters.

If one’s conscious attitude and the worldview that sustains it exclude consideration of the inner nexus of identity, one’s character becomes lopsided and neurotic.<sup>4</sup> The same applies in the collective realm. If we focus exclusively on material aspects of *The Big Picture*, thereby ignoring the non-material elements of meaning, our thoughts, desires, and actions become devoid of soul. A worldview is a composite mental image of reality, and the image we hold in mind directly affects what we make of the world. In colloquial language, our “take on the situation” directly affects our “handling of the situation,” and our handling of the situation directly affects what manifests in the world. If our worldview is unbalanced, if our conception of reality excludes, inhibits, or diminishes sensitive consideration of the inner directive, the world we create will be characterized by the patterns of full-blown neurosis.

The worldview of materialism excludes consideration of the inner nexus. All that matters is the material component of reality, the myriad forms we perceive with five senses. The *senses* of meaning, of life, and of character are considered invalid concepts without intrinsic relevance. This worldview has served us well for a long time. The skate board rolling down Park Avenue, the International Space Station, nuclear missiles, telephones, computers, and magnetic imagining machines are marvelous creations made possible because our mind has trained itself to conceive of matter as an object

separate from and unrelated to itself. This separation is conserved by a carefully maintained “mental block” that cannot be removed without profoundly altering both our take on the situation and our handling of the situation, and thereby precipitating the end of the world as we know it. The imposition of this mental block has given us the objectivity we needed as we have sought to “control” the medium of life.

Our control of this medium is, however, somewhat illusory. It has become increasingly obvious that we have no real control over the situation. Problems like poverty, pollution, injustice, religious animosity, racial tension, and ethnic conflict continue to plague us, and, in many cases, seem more severe than ever. Humanity’s impotence in the face of such problems is linked to the inadequacies of our worldview. We cannot generate the wisdom, clarity, insight, and sensitivity we need to correct the situation and achieve the effect we want so long as we continue to conceive of reality as a medium composed solely according to the ordinances of materialism. We *need* a fresh outlook, a more integrated, more balanced worldview.

Worldviews are constantly adjusted in tiny increments, as life teaches us to view matters differently. Major revisions are typically forced on us by negative feedback. When our worldview stops working to our advantage, when we stop getting the effect we want and the situation deteriorates and “goes downhill, goes to pot,” or, in extreme circumstances, “goes to hell,” we invest time and energy in mental reflection and self-examination to discover why our conception of reality is not working as it should – why it is not serving the intended purpose. On a personal scale, suffering the consequences of a damaged relationship may force one to realize one’s assessment of the situation is out of kilter. On a collective scale, signs of social unrest and discontent may force us to realize our conceptualization of reality is too constrictive. The repressed content, the overlooked meaning, is drawing attention to itself.

When a worldview is transformed, the change agent is usually a person or an event. The works of Martin Luther King Jr. and the civil rights movement in general have forced us to behold persons of color in a more positive light. The acts of Mahatma Ghandi forced us to change our views regarding colonization and appropriate resistance. The Chernobyl disaster in Russia and the Love Canal debacle in the United States forced us to modify our views regarding human responsibility toward the natural environment and the world community. And, more recently, the events of 9/11 have caused persons worldwide to question, “What is wrong with the way we see the

world? Why isn't our vision of reality working?"

A worldview becomes subject to revision only when it fails to "satisfy the demands of adaptation because changes have occurred in the environmental conditions which require a different attitude." As the need for change becomes obvious, a sense of pressure builds. Carl Jung explains, "The vital feeling that was present before disappears, and in its place the psychic value of certain conscious contents increases in an unpleasant way; subjective contents and reactions press to the fore and the situation becomes full of affect and ripe for explosion." He continues, "These symptoms indicate a damming up of libido."<sup>5</sup> The 1965 Watts Riot in Los Angeles, California, exemplifies such a damming up and a situation where subjective contents pressed to the fore.

Before the civil rights movement, black people were excluded from fruitful participation in the American culture. The predominant worldview denied their gift. Following the Civil War, when African Americans ceased to be valued as slaves, they came to be viewed as worthless, not only by the white majority, but sadly, in many cases, by themselves. Many blacks adopted or "bought into" the predominant worldview of the American culture, and the sense of self-worth among African Americans remained severely eroded until the civil rights movement worked to restore "Black Pride." (Here, the struggle by blacks for recognition in the world and for self-recognition continues today.) Before they rose up and demanded recognition, the white majority could not conceive of black people as having anything positive to offer society, and since whites controlled the situation, at least in their minds, black people were relegated to near invisibility. What the civil rights movement showed, however, is that something bigger than either blacks or whites is "in control."

A repressive worldview and a careless attitude go against the grain of nature and cannot be sustained. Life is not an inert medium. Whenever our reading of a situation excludes vital information, which is then not taken into account in our handling of the situation, events will eventually *force* us to pay attention. If an architect fails to take the law of gravity into account in designing a building, the building will likely collapse. If a ship navigator fails to consider powerful ocean currents, the ship may not reach its destination. Thus are the insufficiencies of our worldview born home. Similarly, when the gifts people bear on behalf of humanity are consistently ignored or rejected, the existential frustration will eventually make itself felt. The other

choice is spiritual death, and we do not go calmly into that dark night.

When repression grows unbearable, an explosive situation may develop. Existential pressure mounts as “matters come to a head,” until a creative breakthrough becomes not only necessary, but imperative. This pressure is like the suspense that builds in a dramatic production nearing the climax. By 1955, when Rosa Parks forced the issue by selecting a seat in the front of a bus – where black people were previously not permitted to ride – drastic, sweeping revision of the dominant worldview in America had become both necessary and imperative. The old worldview, which cast African Americans in a negative light and led to their being treated as worthless human beings, or even worse, as non-human chattel, could not be sustained in the face of existential pressure rising from within the world body. Rosa Parks and Martin Luther King, Jr. were precipitated into action by the soul’s cry for freedom from the constraints of unjust logic.

Every major revision of a worldview is associated with social disruption. Pressure rises as hitherto repressed or unrecognized contents press to the fore, as matters come to a head. The pressure is generated by resistance to change. We sometimes refuse to recognize certain artifacts of reason because doing so would force an adjustment in long-inured patterns. On a personal plane, a wife may hesitate to admit (even to herself) that she is unhappy with a situation because she fears such an admission could damage her relationship with her husband and change her life entirely. She may continue to resist recognition until problems of addiction, disease, neurosis, or even overt violence make self-honesty the only viable option. On a collective scale, we resist integrating hitherto repressed features of reality into our worldview because we fear the admission will force an adjustment in the patterns of our lives. Our behaviors support a whole social structure, in the conservation of which many lives are invested, and a reinvestment of our energies in new forms of behavior can cause “the system” to collapse. Systemic change of this sort is very threatening. People become agitated. They fear extinction, as the world they have known “falls apart.” (JUNG end of world)

We become attached to our ideas and are discomfited by radical shifts in our way of thinking, just as we become attached to our ways of doing business and being in the world. A radical reordering of our worldview is accompanied by a “breakdown” in the social structures which have long comprised the basis of our sanity. By 1979, the world situation had evolved to the point where Willis Harmon, director of the Center for Study of Social Policy at the

Stanford Research Institute, could make the following observation:

Something parallel to the neurotic's mental breakdown may be occurring now in the technologically advanced world. There are numerous signs that we may be approaching a "societal nervous breakdown": tradeoffs between inflation and unemployment and between energy and environment grow increasingly intolerable; problems of world poverty seem ever farther from resolution; indications of fundamental alienation change form but fail to abate; and, above all, the erosion of past goals and values continues, coupled with a growing sense that no one knows where society is heading – or should head. Yet the implication of these signs – that the old order is becoming unworkable – is extraordinarily threatening and largely resisted.<sup>6</sup>

By 1979, the need for change was pressing on the doorways of perception, but the powers that be were resisting system-wide transformation because the adjustment had significant practical and metaphysical implications which had to be "worked-out." Resistance is a tool of self-regulation, and it is used to deepen an appreciation of meaning so that the ultimate integration occurs on the deepest level.

Any situation can be "read" in different ways. For Harmon, energy patterns in the collective psyche contained a specific meaning. A sociologist, economist, or theologian whose eyes were trained on those same patterns might have detected different meanings. The meaning of life is relative, not because it can be seen from many different angles, but because its fullness requires a wide variety of eyes to detect the various nuances. In making their decisions, governmental leaders rely on insights provided by specialists. The president of the United States, for instance, will call upon advisors whose "readings of the situation" are taken into account in the decision-making process. Every choice to act and set energy into motion has foreseen and unforeseen consequences, and we try to limit the unforeseen consequences by engaging in thought experiments or "thinking through matters" before taking action. By turning to others for advice and acumen, we broaden the scope of our inquiry and enhance our chance of success in getting the effect we want.

The situations that materialize in the world as the result of our actions are characterized by the choices we make, and unwise choices tend to result in awkward, unpleasant, messy, unsafe, alarming, and even dangerous situations. The world situation today is characterized by patterns of violence, animosity, tension, terror, a sense of pressure, and other signs of dysfunc-

tionality. We have created a world that cannot be viewed with complete satisfaction. We have created a disturbing situation that allows people neither peace of mind nor a heart at rest. We have created a truly explosive situation, and, unlike the situation in Watts, where the cause of the problem was fairly obvious – although the deeper meaning of those events has yet to be integrated into consciousness – today we lack insight into the source of frustration being played out in the world. We do not know how to overcome the obstacles to peace, because we do not know what those obstacles are.

Part of the reason we are experiencing difficulty getting the effect we want is that our worldview lacks coherence. We are divided in our assessment of the situation. For example, secular materialists attribute the problems to socio-economic and geo-political imbalances, while monotheists attribute the problems to our being out of alignment with the Divine Purpose. Whatever the cause, it is clear the world situation today is perilously close to the total abandonment of human reason. Humankind is perilously close to “losing it” entirely. Another major terrorism attack, a nuclear bomb detonated in Washington, Tokyo, or London, or an expanded war in the Middle East could cause the situation to escalate to the point where it becomes entirely “out of control.” In this case, the fear of “losing it” elicits a reflexive tendency to “clamp down,” which translates into a sharp curtailment of rights and freedoms. This situation is a shame, for we are at the apex of human desires, with enough power, enough resources, and sufficient prowess to create a world that does life justice in every respect. Yet, we seem incapable of handling the medium of life in ways that create a healthy, sane social environment. We *need* a new handle on the situation.

I believe viewing the world as a work of art could give us that new handle. The world, unlike the earth, is a human creation. If we begin to think like artists in our world creation, we can focus on the problems with an understanding of the fundamental laws and principles of the creative process in which we are collectively engaged. Instead of being subject to the undisciplined urges of reactivity, either reflexively as monotheists caught in the struggle for unity with God, or compulsively as scientists working without a sense of greater purpose or meaning, we can respond to the medium of life with the discipline of an artist. Instead of flailing around, doing more harm than good, we can use techniques with conscious intent to capture the essence of peace and the spirit of well-being in the framework of our reality. Instead of crouching in apoplectic fear of “running out of time,” because the

situation seems headed toward disaster and we are powerless to do anything about it, we can rise to the occasion and come into our powers as artists. Instead of fearing the end of time, we can knowingly create a world that is a truly timeless and eternal work of art. And most importantly, instead of being torn-apart, confused, and conflicted regarding the human role in creation, we can free ourselves from adversity by paying close attention to the identity of the work itself, thus becoming clear in its meaning.

When the world is viewed as a work of art, we are clearly not getting the effect we want through our handling of the medium of life. Individuals here and there may be satisfied with their parts, but the overall picture is fairly grim and unsatisfactory. What is the problem? The world we create is characterized by our choices. In executing our choices, we use techniques like tax cuts, military intervention, sanctions, diplomacy, nation building, and investment in education to “get an effect.” When such techniques do not result in the effect we want, we criticize the technique – often ignoring the fact that techniques can be used to advantage or they can work to our disadvantage, and even the most powerful technique wielded without wisdom seldom yields the desired effect.

Another common cause of failure in a work of art is inadequate interpretation. As I mentioned earlier, a faulty worldview, a faulty reading of the situation causes problems to materialize. Mishandling the medium of life has a deleterious effect, unless the error is transformed by the artist. One of the most powerfully seductive aspects of thinking like and being in the world as an artist is the constant discovery of serendipitous new ways of looking at a situation brought about by the need to redeem a situation that first seemed like a mistake.

According to composer Igor Stravinsky, “It is the conflict between these two principles – execution and interpretation – that is at the root of all the errors, all the sins, all the misunderstanding that interpose themselves between the musical work and the listener and prevent a faithful transmission of the message.”<sup>7</sup> In humanity’s attempt to master the art of life, employing poor techniques to execute choices based on a true reading of the situation is no more redemptive than using excellent techniques to render an impoverished worldview. It is the coupling of these two factors that brings about the desired results.

Which brings me to my final point. For the world to become a timeless work of art, our worldview must be rendered with the attentiveness of an

artist, for the human role in creation – our collective identity – is defined by the work we create. In both the individual and the collective realms, being in a dissociated state inhibits the ability to use creative energies effectively. Today, humankind is not only “of two minds,” we are “of many minds” regarding the situation. Environmentalists believe the cultural climate will not become healthy and sane until all evidence of pollution is removed. Man, as it were, must visibly “clean up his act.” Conservative politicians, on the other hand, believe it is a mistake to concentrate on cleaning up the environment. For them, it is of utmost importance to keep the economy growing, at all costs. Fundamentalist Christians believe the way to achieve Peace on Earth is for everyone to experience salvation through Jesus and adopt their belief system, but this idea appalls secular humanists, for whom the excitation of evangelism will remain forever entirely “out of character.” Hindus, market analysts, Muslims, rock musicians, Jews, New Age theorists, Buddhists, and pro-life activists all develop different takes on the situation, and we are collectively hard-pressed to find a way of combining all these separate interests into a cohesive, well-integrated, and fully functional worldview that serves the interests of humanity as a whole.

Every worldview has its shortcomings. These shortcomings generally become apparent when we interact and share information, or when the consequences of actions undertaken with that worldview in mind illuminate its misconceptions. The most obvious shortcoming of humanity’s worldview at the present time is its lack of coherence, and here, the primary fault line is the division between religion and science, especially as it relates to the more fundamentalist hardcore elements on either side of the divide. The worldview of materialism predominates, because it has been so effective in answering our material needs, but the complexity of the world situation cannot be fully understood without also taking into account the incredibly powerful forces of monotheism that move people to act in accordance with “God’s Plan.” American foreign policy in the Middle East, for instance, reflects a curious “working-out” of matters related to the balance between secularism and divine providence.

The worldview of materialism has strengths and weaknesses, and I am going to focus here on the weaknesses. The primary shortcoming of materialism is its conception of reality as an inanimate medium. The objective of art is to create a living artwork that says something, and we can never conceive of the world as a living artwork if we remain insensitive to the life of the medium.

Another equally grave problem with the materialist conception of reality is the denial of meaning. From the artistic perspective, this belief is problematic because a work of art becomes timeless only when the manifest form contains the meaning in a way that reveals its true essence. How can we faithfully transmit “the message” if we deny there is a message to be transmitted?

For me, and I know this may sound odd, the problem of terrorism relates directly to this denial of meaning and our collective insensitivity to the medium of life. According to my reading of the situation, meaning is the shadow content of our communal soul, and the problem of terrorism will be solved only when this repressed content is recognized and integrated into consciousness. Waging “War on Terrorism” is an allopathic remedy which may remove the symptoms, but will not address the root cause of the problem, which is our need for psychological integration. Life is not an inert medium. Through mechanisms of transference our collective fear of self-honesty has materialized in the form of terrorism, which constitutes an “acting-out” or enactment of the shadow content. The energy will go out of this form of behavior – it will cease to materialize – when we admit the need to change our attitude toward life.

Humankind has a controlling attitude toward life. A novice artist seeks to control the medium, as humankind has sought to control the medium of life since the advent of agriculture and the end of the animistic era. But the novice becomes a master only when the impulse to *control the medium* is supplanted by the ability to let the medium use the artist as a vehicle for its own self-expression. As Piet Mondrian once observed, “The position of the artist is humble. He is essentially a channel.”<sup>8</sup> To become this channel, our heart must accept that a “Power greater than ourselves can restore us to sanity.”<sup>9</sup> Unfortunately, the worldview of materialism excludes the Muse from consideration, and humanity is therefore “cut-off” from the supportive relationship which is the heartcore of the artistic experience. The painful repercussions of this existential alienation from the source of divine guidance extend far beyond the surface structures of the retrospective works of human history. When humanity views the world as lifeless matter, devoid of soul, the world becomes a shallow representation of our inherent worth, and our immediate inclination is to dissociate ourselves from such a work.

If we cannot love the work that we ourselves produce, if the world we create leaves too much to be desired, our hearts will be plagued by ceaseless determination to “fix the situation.” Here, the problem is not so much a lack

of caritas, for our efforts, however misguided, are for the most part sincere, as it is a lack of a clear idea. We do not have a clear idea of the effect we want to achieve by our actions. True, there appears to be generalized consensus. We seem to agree that we want a Culture of Peace to extend throughout the world, but this aim has not been expressed in such a way that it stands in all our minds as the goal toward which human endeavors are headed. If we truly want to “get the effect” of world peace, our handling of the medium of life must become more purposeful. Every child and every adult must be encouraged and taught to act with this intent in mind. Community leaders must place this objective above all other considerations. Every decision, every choice must be aligned with this goal, for the only way the vision of Peace on Earth can become a reality is if people choose to make it a reality.

This choice requires a commitment to wholeness, to thinking and living and acting with the interests of the whole in heart and mind, but we are engrained in the patterns of special interest, and have misplaced the realization of common interest. But events are forcing us to behold matters in light of the whole, whether or not our hearts are in it. Humankind has moved past the time when we could act as though our behaviors had no bearing on other people. We no longer live in isolated pockets of the world. Our lives are joined by a World Wide Web of interconnected relationships, and a serious disruption in one part of the web sets the whole thing jiggling. Human joys and sufferings are shared by all who watch the news. Lapses in judgment by one nation affect everyone on the planet. Environmental degradation in a distant location damages the quality of life everywhere. There is no escaping the fact that conscience now demands that we act with the whole in mind.

But again, this budding awareness of wholeness challenges the basic assumptions of materialism. In 1992, Nobel physicist Steven Weinberg remarked, “At (the) nuttiest extreme are those with holistics in their heads, those whose reaction to reductionism takes the form of a belief in psychic energies, life forces that cannot be described in terms of the ordinary laws of inanimate nature.”<sup>10</sup> The worldview of materialism gets its strength from its ability to focus highly concentrated mental energy on finer and finer details of *The Big Picture*, but Weinberg’s remark reveals two of its weaknesses.

Humans have worked for centuries to picture clearly how everything in the universe works and fits together as a unified whole, and this image is coming together. (Weinberg predicts the Unified Field Theory will be created by 2050.<sup>11</sup>) This creative process has required a huge investment of time and energy, and the

laws that govern this investment are largely psychological. We have worked to perfect our mental image of reality because it served our interests to do so, and these interests corresponds to our psychological need for a belief system which accounts for the Origin of Life, the Origin of the Universe, and the human role in creation. According to the logic of the psyche, which governs the investment of psychic energy in forms of human behavior, communication, thoughts, ideas, and understanding, the energy now being invested in trying to make sense of life will become available and redirected into other pursuits with cathartic suddenness when our mental image of reality “comes together” in a way that satisfies the underlying need. A painter stops rendering a painting when the energy ceases to move and the impulse goes away. The laws that govern this motion of psychic energy have not been adequately explained in terms of the “ordinary laws of *inanimate* nature,” and I doubt they can be.

In conclusion, humanity is facing many serious problems that we do not have a clear idea how to solve. There is evidence of extreme frustration, but we are stymied in our efforts to resolve matters by our inability to conceive of a solution that will “lay matters to rest” and bring peace to the world. Our old approach is clearly not working. Problems continue to materialize through our handling of the situation, and this implies something is wrong with our worldview. It is not serving the intended purpose, which is to provide a viable context for our activities. The viability of a worldview ought not be determined by its conformity to a preconceived idea. The true test is whether or not it yields the desired effect, whether or not “it works” to remove all signs of dysfunctionality from the world body.

Finally, I have two practical suggestions that might help us achieve the effect we want, and both involve modifying our take on the situation.

First, I suggest that government leaders and other policy makers avail themselves of the knowledge and wisdom cultivated by psychologists. These specialists have worked hard on behalf of humanity to understand the complexities of human nature, yet to my knowledge no government has ever systematically sought their advice. This is a crucial oversight, for we are dealing with human nature, not some ozone layer. Specifically, I recommend that presidential commissions be formed for the purpose of garnering expert advice regarding the psychology of the situation, and I firmly believe utilizing this long-overlooked resource could lead to breakthroughs in our handling of the world situation. The composition of these panels should be representative, for no single school of psychology has full com-

prehension.

Second, I suggest that we convene a world conference of artists whose knowledgeable understanding of the medium and humanity's creative purpose can teach us to begin thinking like artists in our assessment of the world situation. The major benefit of this awareness is its power to unify. The dissociated state of the collective psyche today interferes with our capacity to "get our act together," and this is a source of the frustration that is making itself so painfully apparent through acts of terrorism. Here, the opposition between scientific and religious interests in the western hemisphere is symbolic of the rift underlying our collective dissociation. If we view the world as a work of art, these interest vectors can converge. Then, instead of being "of two minds," we can begin to see the way to thinking and acting as one. The religious factor can begin to appreciate the role of science in understanding the medium of life from a technical standpoint, while scientists can begin to appreciate the fine complexity of theistic understanding, which focuses on matters of identity and the essential meaning of our world creation.

#### NOTES

<sup>1</sup> Skinner, B. F. *Beyond Freedom and Dignity*. Alfred A. Knopf, Bantam Books, 1971. P. 199.

<sup>2</sup> Jaynes, Julian. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Houghton Mifflin, 1976. P. 414.

<sup>3</sup> Skinner, B. F. *Beyond Freedom & Dignity*. Bantam edition, 1975. P. 205.

<sup>4</sup> Jung, C. G. "The Therapeutic Value of Abreaction," *The Practice of Psychotherapy*. Princeton University Press, 1975. Par. 129.

<sup>5</sup> Jung, C. G. "On Psychic Energy," *The Structure and Dynamics of the Psyche*. Princeton University Press, 1960, par. 61.

<sup>6</sup> Harman, Willis W. *An Incomplete Guide to the Future*. W. W. Norton & Company, 1979. P. 6.

<sup>7</sup> Stravinsky, Igor. *Poetics of Music, In the Form of Six Lessons*. P. 122.

<sup>8</sup> Cameron, Julia. *The Artist's Way, A Spiritual Path to Higher Creativity*. Jeremy P. Tarcher, 1992. P. XIX.

<sup>9</sup> Alcoholics Anonymous Twelve Step Program, Step Two

<sup>10</sup> Weinberg, Steven. *Dreams of a Final Theory, The Search for the Fundamental Laws of Nature*. Pantheon Books, 1992. P. 53.

<sup>11</sup> Weinberg, Steven. "A Unified Physics By 2050?" *Scientific American*, December, 1999. P. 68.

## COLLECTIVE IDENTITY

**Mohamed MESTIRI**

*Academic advisor, International Institute of Islamic Thought, Paris*

***Intellectual human creativity:  
dialectics of sacred and profane through the concept of ijihad***

Through the Islamic sources in theology, ethics, jurisprudence and philosophy, etymology has attributed the verb “to create” to God’s action. Creation, creature, creativity are related to the production from nothingness, which constitutes a divine uniqueness.

All along the history of Islamic culture, a clear distinction has been made between divine creation and human production. Human creativity is the capacity to product within the divine creation, not from nothingness but from existence, in order to induce a renewal or to establish reform.

The question of the sacred or the profane nature of the revelation was the essence of the first polemics within Muslim theology called “createdness of Koran”. The question was : “Is the sacred speech the essence of the sacred Text or inside this sacred Text”?

A large part of Muslim theologians agreed that the purity of *Tawhid* or the oneness of divinity had to be protected, by preserving the attribute of eternity of divinity’s essence, which is distinct and therefore separate from divinity’s speech. Revelation is therefore created and doesn’t belong to his essence.

However, creation pertains to the human capacity of being creative, whose up most expression is the intellectual creativity in the interpretation of the sacred Text for the profane reality, in order to preserve a permanent process of renewal in the human perception of the sacred truth, and the human will’s status regarding the sacred truth. This process is called *ijihad*, where the source *j-h-d* means “making an extreme effort to preserve soul from evil temptations”. Internal and spiritual dimensions of *ijihad* are absent, but essential, behind its apparent intellectual function.

The inspiration of the sacred in the process of intellectual conceptualization is never abstract. It needs to be involved in the experiential dimension of meeting itself in the moment of meeting the reasonable in the truth. It is a double effort between the pretending object, the “sacred”, and the pre-

tending “subject”, human rationality. The moment of human creativity is that which could be discovered within human capacity in the process of joining sacred and profane in the space of sensitivity. *Ijtihad* is the methodology to join the mystery and the rational in the same life light.

Human creativity is the rational and intuitive human inspiration, transcending from the divine wisdom through the creation act. Divine creation from nothingness, as the uppermost expression of life and the source of existence, is the frame of creativity within human responsibility. The more human creativity is ethical and belief-oriented regarding divine creativity, the more it can be influent and beneficial for human life.

The relationship between transcendence and ascendance is based on unity of harmony and not on unification and therefore on identification, neither within the human essence or the humanization process of existence, nor within the divine essence through the divinisation and “sacralisation” of life creativity.

Inspiration without divinisation is the challenge of human responsibility regarding divine creation. A differentiation between the essence of divine unity as the origin of human plurality, and the essence of human creativity within a conception of limited responsibility, is necessary to preserve the limits of transcendence and ascendance in the act of production. The divine act of production could be considered as the creation itself. Creation carries the meaning of certitude of production in its form of production from nothingness. However, the human act of production could be attributed to the possibility, capacity and will of acting which we called the creativity.

Making a distinction between creation and creativity is therefore making the distinction between divine and human essence in the act space. Distinction doesn't mean separation nor breaking-off between two essences, but it specifies limits within a philosophy of harmony and existence unity without unification.

The dialectical or complementarily relationship between reason and revelation has been the permanent central issue in Islamic thought, the main ethical value of *ijtihad*, founding the philosophical and theological schools, and the golden age of Islamic productivity.

Defining the status of human interpretation related to the sacred Text is a central question in the definition of *ijtihad* and the limits of the *mujtahid's* mission. The multiple censures of this debate have been the main cause of productivity crisis within the *ijtihad*.

The philosophers Farabi and Ibn Sina have both expressed through their theories of emanation the spirit of the debate on revelation and reason, espe-

cially within the intimate connection between the First intellect – the source of spiritual wisdom – and the human intellect.

The famous controversy between Ghazali and Ibn Rushd, even though its polemic nature on the relationship between theology and philosophy, has illustrated a principle interest on defining the place of rationality in the interpretation of Text. For Ibn Rusd the role of the divine Text (Sharia) regarding humanity is a stimulator to knowledge. However, the process of the rational meditation leads toward the oneness of God or Tawhid.

This medieval debate had a big impact on the intellectual creativity regarding the Islamic issues and their contemporariness. Today and for a few centuries, the question of reason and revelation has been transformed into multiple fixed dogmatic positions. Both reason and revelation have been transformed from dynamic elements for the thought vitality to factors of stagnation and pretexts of survival. The dynamics of the relation has been replaced by a process of concept sacralisation and sectarianisation. Therefore, the divinity stopped to emerge in an intelligible inspiration, and the intellect was no more in the spirit of revelation's conciliation.

Producing within the sacred and by the sacred into the profane reality is one of the main objectives of *ijtihad*. The sacred could be defined as divine creation, rules or law, and spirituality. The profane is the non ethical temptations, unlike to the good and positive natural created tendency (*fitra*) of Man or cosmic rules (*sunan*).

Related to the Man, the dialectics between sacred and profane is conceived as a divine test accompanying human existence. It is an internal struggle towards virtue and happiness between Human, referring to the divinity values. *Ijtihad* is the methodology of the human rationality regarding profane and sacred. It allows an intelligible vision on the sacred and therefore deconsecrates the human perception of the sacred, and founds the interpretation (*ta'wil*) as the essential way to rationalize the sacred. The methodology of *ijtihad* also provides a responsible vision regarding profane reality. It takes within it the role of dispassion and the research of utility by the intellect, and the role of purification towards the oneness spirituality.

Responsibility and spirituality are the credo couple of *ijtihad* as a methodology of mediation between the profane and the sacred in order to emerge the intelligible and ethical conception of human creativity. Thus, spirituality becomes a responsible dimension, and not only a mystical one. Therefore, *ijtihad* is not a mechanism of pure rationalism with the objective to make both pro-

fane and sacred factors intelligible, but a potential of spiritual intellect and a methodology of reflection based both on reason and faith in oneness.

Oneness is the source of inspiration and the philosophical point of reference in the *ijtihad* process. It provides the believing dimension of human rationality in order to avoid any derivation of sacred creativity. The principle of oneness represents the limits of responsibility. The limit of the beginning as the source of inspiration and creation, sacred and purified. But also the limit of the end as the finality and the meaning of adoration and virtue in human act. Oneness as a source and a finality of inspiration in human responsibility is a source of the human creativity or *ijtihad*. The sacred of oneness in the intelligibility and inspiration of *ijtihad* is in perfect harmony with “human” profane. It gives to the human the meaning of virtue without making it sacred, but within profane reality, its rhythm and challenges.

*Ijtihad* is a sacred mission given to Man as the main honorific ontological status, through the concept of *khilafa* or vicegerency on the earth. However, it is also a limited human responsibility, that could miss the good way and follow the evil way. Positive or negative, right or wrong, *ijtihad* is usually rewarded.

The first reason for that might be the ontological one. *ijtihad* is conceived as the intellectual responsibility on human being. It refers to the universal principles of ethical vicegerency, the natural tendency towards goodness (*fitra*), and also the principle of contemplation (*nadar*) as a human duty regarding the intelligible cosmos and a necessary condition for human responsibility in the dimension of vicegerency.

The second reason of the absolute rewarded *ijtihad* is the necessity through it to reform and evaluate human life. The methodology of creativity in *ijtihad* permits an ongoing process of criticism based not on the duality of deconstruction and construction but on the objective of reformism, which is usually constructive.

The essence of *ijtihad* is pluralism, through its capacity to give to each individuality in humanity a sense of responsibility. It means the thinking believer and entails the individual responsibility of Muslim. However, from thinking believers emerge the Islamic collective responsibility.

*Ijtihad* also entails as a finality the thinking as human, with the implication of human responsibility.

*Ijtihad* as the highest expression of pluralism and the essence of constructive creativity is confronted by the major tendency of destructive creativity which is the uniformism. It is the opposite of freedom of human creativity,

freedom of differentiation, individuality, and then plurality. Reducing the plural creativity in mono-creativity is the very identity of traditionalism and literalism in the process of the interpretation of both the world phenomenon or the sacred Text. It is a destructive tendency of any renewal and reform, and therefore of any creativity in the present time and towards a new future time.

Facing the contemporary value crisis, human thought needs new spiritual inspirations in order to re-establish universal ethics of creativity, or new ethics creativity of the “universals”, in plural terms.

Creating within the divine creation, without any opposition to the sacred or profane could be a perspective of renewal in the philosophy of human creativity. It could produce a new vision of historical rules based on the ethical responsibility in the process of unity of value and without the obsession of unification and “uniformisation”. The universal is not a dominating culture, a global uniformism, but an intercultural consensus on collective human values, an expression of human testimony, and a responsibility of the collective.

*Ijtihad* ceased to be universal when it started to be an Islamic juristic dimension for practicing religion, and a specific cultural dimension for the nation or community of Islam. That represents the main handicap of Islamic thought to be within the universal’s debate, so contemporary. Most of issues in Islamic thought continue to reflect the issues of medieval heritage. That contributes to the confusion between *shari’a* as the ethical sacred rules towards oneness and human responsibility, and the *fiqh* as heritage of human *ijtihad* in the juridical aspects.

Peace and justice for the future of humanity need values of peace and justice, a culture of reconciliation between religion and philosophy, ethics and benefits, and a methodology to conceive the responsibility as both a human engagement and divine “responsabilisation”.

### ***The national and the universal in Islamic collective identity through the concept of umma***

Humanity is facing a crisis of the universal within the rising of their collective identities. A collective identity could be powerful and not necessary universal. From it could emerge an international power, a sort of expansion of the national. Therefore, the national becomes super national, a model of “uniformisation” of the world. So, in these terms, the national does not produce but kills the universal. Then we are facing two national models : the

national expansion, and the national defense.

On the name of the “universal” of human rights, democratization, public-spiritedness, globalization is re-establishing a neo-colonialism and multiple forms of uniformism, in economics, culture, politic, etc. facing the challenge of the new multicultural society. It results in a uniformisation of the universal by imposing a unique model of universal.

The universal could not be one, but within the diversity of cosmos and humanity the universal is necessary multiple. It is the highest level of humanity within the productivity of each collective identity.

However, the process of westernization and globalization of the world could not produce a diversity of universal experiences. The universal could only be produced within its own rationality and ethical system. The identity’s diversity is the main condition of producing the universals.

The universal as a model of humanity and also a testimony within humanity, has to be defined in reference both to the human elements of collective identity, and to the differences between cultural identities. The principles of liberty, dignity and responsibility are some examples of fundamental elements in the collective identity of humanity. However, in the cultural implementation and experimentation of human identity, the interpretation of the universal implies a diversity of approaches, and so of universals.

Between the temptations of the westernization’s uniformism, and the temptations of traditionalism, Islamic collective identity is in the state of subsistence and can not produce a contemporariness and be an expression of the universal.

It keeps the status of defensive against the modern uniformism and nostalgic facing the traditional uniformism. Thus, the “contemporary” Islamic collective identity is the expression of a double uniformism, which could be a negation of identity itself.

The identity of violence, individual, sectarian and sacred, has the same source of negation of diversity, whether in the Islamic traditionalism or in the neo-colonialism of globalization. Both of them imply a negative impact and influence on the evolution of Islamic identity, and on the western culture in respecting the Islamic difference.

The discourse of the universal in Islamic thought continue to be utopian and non productive of new concepts regarding collective identity. A large illusion of the purified nation of Islam seems to be stagnant and shared by the masses and the elites. It is an expression of frustration and embarrass-

ment regarding the traditionalism and the modernism challenges. The non critical and objective perception of the own collective identity of contemporary Islam, contributes to the emergence of confusion between the sacred identity and the historical identity. Thus, from this confusion, arises the handicap of productivity and renewal of collective Islamic identity. Modernity and heritage are therefore not stimulating factors, but sources of negation through both of their images of uniformism. The image of plurality either in Islamic heritage or in western modernity is less visible and influent than the strong negative impact today of the culture of anathema, exclusion and violence shared by all the uniformist systems from the Islamic or western sphere.

The Islamic collective identity is perceived through a negative image, even though its long conceptual heritage rather in constructive fundamentals and rational philosophy.

National, ethical, liberal, geopolitical "*umma*", are some patriotic concepts conformed to the modern vision of Islamic collective identity but less conformed to the Arabic and Islamic origins.

Etymologically, *umma* means a league and a pact. The verb's origin *amma* is "to gather", but also "to link". And from the same verb *amma* comes the word *imam*. It adds a new dimension of guiding and to be a leadership and model. Therefore, the global meaning of *umma* could be a model league and pact, and not only a group or nation or a community or even a world for Muslims as it is commonly translated.

We can identify two different pacts within the concept of *umma*.

The first one is the spiritual pact. Unique and singular, the objective of the spiritual pact is to regulate the relationship between humanity and divinity. The second kind of pact is the human pact as a diverse and plural pact, and as a consequence moderates plurality between the human. A dynamic relationship between the two pacts is necessary for the ethical identity of the human pact. The more spiritual the pact is, the more it is able to be a model and a global witness of and for humanity. Thus, the unique source of the diverse universal experiences is spiritual.

The Medina's model of *umma*, which is the first official Islamic collective model of society, had illustrated a multifaith pact based on the recognition of ethnic and religious diversity, and not only on the principle of tolerance. The pact has been legislated through the "Sahifa", the agreement of citizenship between all the tribes of Medina's region in the Arabic peninsula of that time. Today, it seems that there is a real necessity to elaborate a his-

torical vision of the Medina's experience, in order to "demystify" it from the sacred and ideal perception in Muslim's consciousness.

In the conception of *umma*, it is difficult to adopt the nation state concept. However, it is easier to conceive a separation between the state and the nation. The nation is from the origin a divine pact with its spiritual dimension, and the state is a political pact based on the legitimacy of the elections and the consensus. Although the most Islamic political institution of *khilafa* does not exist anymore and had fell down from the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the spirit of belonging to the *umma* still subsists because its spiritual origin. The Koran used to address its speech much more toward the human than to the believers and not necessary believers as Muslims but in general. It considers that the respect of human dignity is more important than religiosity itself.

The whole earth of God as "sacred and pure" is the main characteristic of the conception of geography in Islamic philosophy. As consequence of this large ethical geography, a real poverty in the Islamic literature of patriotism is observed. However, the same ethical principle gives a big flexibility and a capacity of adaptation to engage a patriotic pact within any geographic or cultural difference. The case of the citizen presence of Muslims in the west gives a proof of the cultural capacity of adaptation generated from the ethical geography of *umma*.

This flexibility is a guarantee of moderation and humanism. However, less flexibility could entail more closeness. A danger would appear when the ideal of *umma* could be transformed to an utopia or a sacred experience. That could generate the extremism based on the idea of religious state, and the *umma* of sacred nation, or the separation between the model and the experience within the Islamic civilization, with the risk of an "ideologization" of Islam, and of a distortion of its identity as a source of inspiration to ideological models of life.

### *Perspective notes*

The concept of *umma* could be an element which would contribute to the future question of citizenship in the multicultural sphere. It could moderate the relationships between the spiritual pact and the human pact in the process of the universal.

Contemporary Islamic thought needs to take a place and to defend its legitimacy within modern and post-modern debate, despite the challenges of

islamophobia, and therefore the difficulty to be accepted in a partner status with admissible critic views on modernity as a contribution to the evolution of human thought, and not as a dogmatic and ideological position against the west.

This is a major challenge to ensue the release of the concept of *umma* from globalization and modern agenda to re-establish its spiritual originality and from the sectarian traditionalist vision to allow a critical vision regarding the whole heritage.

We need to show the human dimension of Islamic collective identity and to proceed towards a better visibility in the intellectual debate, and a more profound involvement in the interfaith and intercultural dialogue, with the risk that this new area of dialogue could be transformed to a real power stakes of manipulation and lobbying.

We also think that there is no validity of conviction without a permanent conceptualization. Within this methodology we admit that no practical debate about for example the status of Muslim minority in the west or about the application of Islamic law in general, without a previous or at least parallel conceptualization.

The increase of the culture of respecting internal diversity is a major condition to the whole external contribution in the universal debates.

### ***Conclusion***

The uniformism of globalization intensifies identity claims which need themselves, their own spirit and source of spirituality to be transformed from claim to reality of diversity in collective identities.

We need to promote an open multicultural debate on the respect of originality, as we believe that originality is the source of diversity and the survival of the universal in the human collective identity. The universal is the soul of humanity.

Only in this frame of recognition of universal plurality, Islam could contribute in the future of humanity and in the fundamental debate on universals. Therefore a triple transdisciplinarity is necessary, first the transdisciplinarity within Islamic heritage, second a transdisciplinarity within social sciences and philosophy, and third a transdisciplinarity joining sciences of heritage and the whole human sciences.

Developing a diversity within the epistemological identities referring to the philosophy of profane and sacred is a fundamental for the debate around

the pluralism of collective identity. The methodology of *ijtihad* has to be a frame of thought in the conceptualization of the social identity within the concept of *umma*. The way the intellectual responsibility and the social one are linked, as well as the individual and the collective, requires an epistemological renewal in contemporary Islamic thought which may be able to revive new reflections on philosophy and ethics.

#### BIBLIOGRAPHY:

<sup>1</sup> *Al Faruqi I., Al Tawhid: Its Implications for Thought and life*, ED. IIIT, 4<sup>th</sup> ed. 1998, USA.

<sup>2</sup> *Al Alwani Taha Jabir Ijtihad*, Ed. IIIT, 1<sup>st</sup> ed., 1993, USA.

<sup>3</sup> *Hourani G., Reason and ethic in Islamic Ethics*, Ed. Univ. of New York Press, 1988.

<sup>4</sup> *Notton R., Allah transcendent: Studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy, theology and cosmology*, Ed. Colombia university press, London, NY, 1989.

<sup>5</sup> *Davidson A., Al Farabi, Avicenna and Averroes, on Intellect. Their theories of active intellect and theories of human intellect*, Ed. Oxford university press, NY, 1992.

<sup>6</sup> *Boer T., The history of philosophy in Islam*, Ed. Luzac, London, 1970.

## НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ФЕНОМЕНА НАСИЛИЕ <sup>1</sup>

*Муборак ШАРИПОВА*

Проблема насилия практически всегда была предметом социально-философских размышлений, а во второй половине двадцатого века, после двух мировых войн, становится также предметом социологических исследований. В это же время изучение насилия как социального феномена институционализируется: появляется вайоленсология – наука о насилии, в задачи которой входит изучение теории и практики насилия, выяснение порождающих его причин, выработка практических рекомендаций для предупреждения насилия, создаются научные институты, центры, международные организации, которые занимаются этой проблемой. Делаются попытки разработки как общих теорий насилия, включающих универсальные методы и средства его исследования, так и более частных теорий, анализирующих те или иные аспекты насилия

Как показывают эти исследования, восприятие насилия различно в разных странах и культурах.<sup>2</sup> Так, в то время как в ряде стран уже десятки лет велись исследования, общественные обсуждения и соответствующие практические мероприятия<sup>3</sup>, в других отрицалось само существование такой проблемы. К примеру, в такой огромной стране, как СССР, где сосуществовало более сотен различных культур, насилие как понятие имело исключительно политико-идеологическое (классовая борьба) и юридическое (уголовно наказуемое деяние) значение. На изучение насилия как социального феномена, далеко выходящего за вышеназванные значения, было наложено табу. Социологии насилия как самостоятельного направления исследования, как показывает изучение советской социологической литературы, практически не было.

Лишь в последнее время, в связи с глобальной трансформацией постсоветского мира и ее драматическими последствиями, которые сопровождаются ростом насилия практически во всех обществах, мировое сообщество начинает осознавать масштабы этой проблемы и необходимость широкого и открытого обсуждения этой темы.

Проблема профилактики и предотвращения насилия становится одной из самых актуальных проблем общественного здоровья во многих

странах, и более того, вопросом стабильности мира и всеобщей безопасности. Как реакция на эти глобальные вызовы современности появляются не только национальные, но и международные программы, такие как Международный год диалога между цивилизациями, и Международный год культуры мира, объявленные ООН.<sup>4</sup> Эти программы направлены на развитие межкультурного, межэтнического и межрелигиозного диалога в контексте Культуры Мира, усиления динамики взаимосвязи и взаимодействия культур, сохранения культурного разнообразия и окружающей среды, распространения программ ненасильственного образования. Цель программы Культура мира, и в том числе ненасильственного образования, – как говорится в программных документах, – не устранение конфликтов, (без которых невозможно развитие и контакты вообще), а построение такого мира, в котором бы их урегулирование осуществлялось на основе всеобщей системы ценностей.

Какую роль призваны сыграть эти программы «ненасилия» в процессе образования нового поколения, которому приходится социализироваться в условиях растущей политической, социальной, коммуникационной агрессии? Как соотнести вопросы культурного разнообразия и всеобщих универсальных ценностей в вопросах ненасильственного образования? Каким образом определить потенциальные точки интервенций по предотвращению насилия? Какие факторы, в том числе социально-культурные, способствуют распространению, а какие предотвращению насилия? Ответы на эти и другие вопросы невозможны без проведения исследований феномена насилия, в том числе восприятия насилия, его распространенности и факторов риска в культуре различных обществ.

Таким образом, глобальные процессы последних лет с новой остротой ставят задачу переосмысления как в теоретическо-философском, так и в социологическом плане такого феномена как насилие.<sup>5</sup> И здесь неопределима роль философов, которые смогли бы помочь в разработке парадигм и методологико-теоретических аспектов не только социологических исследований насилия, но образовательных и просветительских программ культуры ненасилия. Необходимо получить ответы на такие вопросы, как: «Что понимается под понятием насилия в различных культурах и обществах?», «Можно ли сформулировать более или менее единое понятие насилия для различных культур и обществ?», «Возможно ли определение более или менее определенных границ, порога (без)действий или (взаимо)отношений, за которым начинается та или иная форма насилия?», «Какую роль

играют социокультурные факторы насилия в существовании и трансформации этого социального феномена, особенно в ситуации резкого изменения всех остальных факторов насилия (социально-политических, социально-экономических и др.)?»), «Какую роль играют традиции, взгляды и ценности преобладающие в различных обществах в восприятии феномена насилия?». «Насилие – это необходимость, жизненная норма или ее нарушение?», «Правомерно и рационально ли использовать насилие для разрешения политических конфликтов?» и «Как соотносятся друг с другом насилие, с одной стороны и вопросы прав и свобод человека с другой?». «Есть ли насилие результат социализации и обучения или же оно порождается неким врожденным природным инстинктом?», «Возможно ли искоренение насилия из социально-политической практики обществ(а), и если да, то каким образом?», и наконец, «Возможны ли универсальные программы ненасильственного образования?»

Не вызывает сомнений, что сегодня как никогда необходимы не только широкие дискуссии по проблемам насилия, но и практические программы по распространению культуры ненасилия во всех социальных институтах, начиная от семьи и образовательных институтов, и кончая высшими органами принятия решений на международном уровне, таких, к примеру, как Совет Безопасности ООН. Сегодня необходимо не только принимать международные и национальные законы и программы, защищающие права граждан на жизнь без насилия, но и внедрять культуру ненасилия в повседневную социально-политическую практику, в том числе и на международном уровне. Однако без глубокого философского осмысления этой проблемы и без ответов на вышеперечисленные вопросы, такие программы могут оказаться в лучшем случае – малоэффективными.

## **REGARDING THE PHENOMENON OF VIOLENCE**

***Mubarak SHARIPOVA***

*Director OPENASIA, Denmark*

This paper focuses on various aspects of violence as a social phenomenon. New approaches in philosophy and sociology give us methodological and theoretical grounds for the comprehensive study of violence, defining

strategies for preventing outbreaks of violence. United Nations programs pay special attention to expanding cross-cultural dialogue between civilizations and ethnic and religious groups in order to find and develop a common worldview and language of communication. Anti-violence educational programs have been created to help new generations grow and socialize non-violently in a global atmosphere of growing political, social, and communicative aggression.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Эта статья предлагается в рамках дискуссий о «Глобализации и новых стратегиях манипуляции персональным сознанием: террор и радости новых технологий», а также «Множественности воззрений, единства мира и поиск целостности человека: единство без унификации?».

<sup>2</sup> Во многих культурах до сих пор сильны стереотипы, в соответствии с которыми вмешательство в семейные конфликты, даже в те, где происходит домашнее насилие, недопустимо.

<sup>3</sup> Например, разработаны национальные программы по проблеме предотвращения насилия в отношении детей и существует целая система служб, помогающая детям – жертвам насилия в Канаде, США, Великобритании, Швеции, Финляндии, Швейцарии, Германии, Италии, Дании, Иордании, Израиле, ЮАР и др.

<sup>4</sup> Концепция «Культура Мира» («Culture of Peace»), означает искусство, умение, культуру жить в мире. Культура мира – культура разрешения конфликта, направленная на переход от логики силы и страха к этике ненасилия, к логике разума и взаимного уважения (Из доклада Генерального Директора ЮНЕСКО на Международном конгрессе в Ямоссукро в 1989 г.)

<sup>5</sup> До сих пор определение понятия насилия является одной из главных методологических трудностей, так как в научной литературе сохраняется общая неопределенность понятий, которые используют разные авторы, и расплывчатость границ, что затрудняет сравнение данных.

**SOME ASPECTS OF POWER:  
POWER AS GUARANTEE OF THE WORLD ORDER OR  
POWER AS DESTROYER OF THE CREATIVE PROCESS**

*Inese SVIESTINA*

*Latvian Academy of Culture, Riga*

Power and creation are usually perceived as processes which are in antagonistic relations. The aim of this report is neither to deny nor contradict the above expressed thought but to view some changes which have occurred in the relations between power and creative processes during the second half of the XX century.

In the course of previous centuries the creative process (in this case we basically refer to art) was if not an “occupation” for the elite than at least a privilege for a definite group of people. In the XX century there is a tendency that practically every one could lay claim to such occupation. Most essential importance is attached to the final stage of creation, as any thing is apt to pretend to the status of value, even a most ordinary pot, a saw or anything else. Accordingly the circle of creators and created “*chefd’oeuvre*” has widened which on the one hand is not bad, but such “expansion” can bring along certain degradation (take the trivial bleach ACE advertisement: “If it is good for everything then it is good for nothing”. When paraphrased it could mean: “If everything becomes valuable then it is likely to be no value at all”).

Certain changes are also apparent within the manifestation of power – power as a guarantee of order. One cannot deny the fact that it is one of functions of power and certainly not the worst part of it as people of a definite locality and period of time are comply to certain common regulations which they are forced to accomplish. Yet, the so-called most human expression of power has always provoked negative emotions and it had to seek justification for its existence in higher spheres beyond human reality which is not easy to apprehend and explain. Here the power aspires to the sphere that is more suitable to the process of creation, the characteristic component of which is also beyond human understanding. There is practically nothing that can surprise the modern man, also striving to explain, sometimes even simplifying, does not promote the development of creative processes. (Rath-

er dubious for instance seems the musicologists' desire to explain why the composer in his composition has written this way or the other).

Man has striven to rid himself of this Supreme Power (F. Nietzsche's "God's Death" is but one of the familiar expressions in this context), but finally it turns out that man cannot do without power. Partly it can be explained by the fact that man can neither lead his own life nor explain what he is and why. Here we may recall Voland's dialogue with Berlioz and his colleague Bezdomnij at the Patriarshij ponds in M. Bulgakov's "Master and Margarita" where Voland crashes his companion's optimism, who thinks that man can determine his own life, saying that a plan should be elaborated for at least a thousand years in advance but man unfortunately is not certain even about the morrow.<sup>1</sup> In this case the power serves man as a peculiar guarantee against the mysterious destiny and fosters an illusion that it is within its power to determine something and to change the world order.

It is more natural to commit one's desire and wishes to the care of others instead of undertaking the responsibility of their own life. (Thus, N. Berdjajev writes that it is not easy to endure freedom, that it is a dreadful burden for one to drag along, therefore man so readily refuses from it.<sup>2</sup> Although it is much easier to refuse from the responsibility, it should be acknowledged, however, that handing over the power to someone else does not enhance sincere feelings towards the latter. (be it a human or a machine) But it will provoke inner tension or rage which brims over brims over when one is to give away a part of himself.

As J. Baudrillard marks man is alive only owing to the traps he sets upon another person. We become the destiny of this other one, never coming close together but as if turning into his shadow to wipe away his footprints and to do away his own shadow. The opponent is not to be literally destroyed. Often he is pressed to wish his own symbolic death and to strive for it.<sup>3</sup>

The multitude of information that has been falling upon man in the course of last decades on the one hand opens up wide opportunities for him but on other hand it tries to destroy the individual with its "scale". It is a new expression of power.

As machines which tend to dominate man can be destroyed by a few viruses in seconds, likewise man's creative potential is increasingly endangered by the flow of information. Man's field of mentality is practically not protected any more. As it is impossible to detect everything, the selection of information becomes superficial. Besides the operation of machines is not safe enough

any more. A device out of order – be it either in the defense or financial system, a computer defected can bring a mortal disaster to the whole world.

Our civilization with its ever growing technology in no way encourages people to turn to intellectual side of their being but on the contrary they are increasingly moving away from it. Man is simply short of time to acquire new information as he is to provide himself for financial security and if not to be at the very top the at least to be among middle – class people. This process is so labor – consuming that in his every day life there is not much time left for culture processes. Massive pressure which often is caused by lack of time ends up in a nervous outburst. The stress which dwells in every individual testifies to the to the increase of psychological diseases in modern world. The (very) duplication of personality symbolically points to the fact that the individual as “undivided personality” fails to find time for detecting the flow of incoming information. Therefore man is an embodiment of two people where each responds to something definite. Actually, this is an absolutely free interpretation of the origin of a disease which has nothing in common with medicine but nevertheless it proves that the flow of information is quite harmful. There is for instance a reason why E. Toffler has deliberately connected new technologies and information flow with the new power metamorphosis.<sup>4</sup> A more comfortable and better-arranged life is being attained, yet the creative moment which is a constituent part of any cultural society often gets lost.

More frequent are cases when man is subjected to self – destruction as a creative, intellectual living being. Passion for slot – machines can serve as an example. A new type of ediction – the ediction to gambling is causing alarm among medical workers. As this phenomenon was not characteristic of our society until recently. In order to get access to the slot – machines, to submit himself to the machines, to voluntarily give up his will and personality, the edict is ready to commit violence against other people if it can lead to acquiring means necessary for handling the machine. This is one of the most deformed expressions of power from the Supreme Power (God’s power) to the man’s power and finally to the power of machines over man. Man becomes a slave of his own hand – made labor. The product which has finalized in the process of creation no has turned against the creator himself. (As in former times man has turned against God).

Man hands over his creative power capability to the machines (for example, creation of music with a help of the computer). Man simplifies his

process of thinking; there is no room for imagination. Finally it can completely give up thinking, thus, he can easily be manipulated by the power. As a proof to the above given statement let us take the latest developments in the field of music. Every one can release his own audiocassette with a programmed accompaniment, with banal texts and simplified melody, thus adding his share to the pollution of the common information field.

As J. Baudrillard says, man invents “clever” machines because he has failed in his mental power or has lost his strength from this horrible and helpless intellect. Therefore it is man himself who drives it into the “machines” in order to be able to mock at it.<sup>5</sup>

Man has tried his abilities in multiplying audio recordings, photographs, etc. when one original can be multiplied in countless copies and finally it is not important whether it is a copy or the original or may be there is no original left any more.

Having coped with this problem, man is seeking ways how to clone himself which testifies to the changes of man’s views on creation. Not mentioning the perspectives in the field of medicine where cloning will probably help combat different diseases, as well as ethical aspects, trivially speaking, cloning can be compared to social production or production of copies. If for instance the copies of audio recordings obtained by multiplying, is practically of the same quality their origin, then after cloning a man it will be possible to create people with certain parameters and characteristic features. Thus, the origin is replaced by reproductions which will possibly surpass the origin in much better quality. One will be able to use them according to the needs. Here open up vast horizons for the power as there is no evidence from history that the inventions meant for human purposes have ever been applied. One could try to justify by it man’s desire to gain immortality. If people in previous centuries had to build pyramids or just or just the opposite to destroy some remarkable buildings in order to go down in history, then now there is hope that man will be able to reproduce himself endlessly. When watching a film, for example, we hardly ever think of the fact that it is one of its numerous copies but irrespective of that we fully enjoy the artistic qualities of the work. Where as the man’s clone most likely will lack the primeval aura, its individuality or uniqueness which separate even twins not to mention absolute strangers. It is not aspiration for simplicity, enclosed in fixed standards, but it is many – sidedness that relieves the boredom of life. One

cannot deny the fact that certain regulation mechanisms are necessary to organize the world processes which most often materialize through manifestations of the power each individual's perception as well as existence must be arranged so that people can live alongside at a definite place and time.

The power materializes itself not only through violence or propaganda but also through such apparently creative project as advertisement. It has forcefully intruded into man's everyday life propagating or even pressing their views on him. Man has ceased to think as ads embrace all spheres of life, giving instructions how to live, what to eat, what to wear, etc. They litter and stupefy man's mind as they are directed towards mind's lowest level. (Although sometimes there are cases when it is absolutely inconceivable to trace the flow of thought of some advertisement producers as it is in the case of the coffee advertisement "Merild Bonarom". In its background one can hear music with the words from the part of the requiem "*Dies irae, dies illa*" or "The Day of Anger").

But this is comparatively a minor evil. Nowadays we see that the power, some of its expressions are successfully merging with such a creative process as TV. It is particularly well revealed in the depictions of terror and violence acts which are some of the expressions of the power. There is no talk about the texts or drawings which reflect violence the consumption of which depend on the individual's intellectual and moral level but about mass media, TV in particular which has made any violent act accessible to all. That can be, of course, justified saying that man should be informed about injustice in the world and it is difficult to disagree but such broadcasts turn into shows. They are part of man's every day life and do not shock any one unless the new events offer a more severe bloodshed. The TV (like it or not) has to some extent turned into the descendent of Roman gladiator fights. But if previously people had to gather at definite places to enjoy bloody fights then now the access to violent scenes is for everyone comfortably at home, sitting on the sofa with a Coca-cola can or a hamburger in his hands. Such kind of events seem to be only ones which can attract people's interest for each other.

Although one may agree with J. Baudrillard who thinks that violence and terrorism in its core cannot be interpreted as events but more likely non-existence of events which accepts the form of explosion directed inwardly. Terrorism and violence "blast" people's indifference to each other, political emptiness but not the rage of one or the other group, history's silence, but

not an individual's psychological depression.<sup>6</sup>

J. Baudrillard's words show that man's self-appreciation has diminished to such extent that his destruction is accepted quietly without emotions, that such institutions as TV and cinema which pretend to creative sphere, thus are gaining profit.

May be it is still possible to find excuse activity scenes but how to find motivation for creation of violent feature films and animated cartoons? It is nothing else but a deliberate invasion into man's psyche, provocation of lower instincts, turning this process into a norm. Here the power has got united with the creative process. The man's intellectual and moral threshold has been deliberately lowered. If man since early childhood is "fed" with toms and jerries and the like and later on films with a lot of violent scenes, there is no wonder that in his later years he feels apt to try to perform something of that kind in real life. However, there is but essential difference between, for example, computer games and a man. He is given but one life to live and if hit in the target he perishes.

We have to but agree with J. Baudrillard's statement referring to terrorism that man's role in society is changing. He mentions English football fans who by creating disorder in the football stadium, perform their own show, they turn into actors and this process is a lot more interesting than the basic event itself.<sup>7</sup> Nowadays strikingly many sports games, concerts, etc. end up in mass disorder. Of course, it is utterly unacceptable but at the same time isn't the society oriented towards extroverted people? Individuals should be active and ready to participate everywhere as with their outward passivity they may lose their job, living wage, financial position. There has been created a pseudo-creative situation where man must create ideas demanded by the ruling circle of society. Quoting J. Baudrillard: "Isn't our spectator asked to turn into an actor leaving his inertness behind and to become part of the performance? Aren't they guidelines for any culture with regard to the spectator's participation? Paradoxically, but just this type of performance leads to the materializations of our – day hyper sociality characteristic of which is active participation of no matter where".<sup>8</sup>

Of course, it was ideal if a compromise could be reached between passivity and hyperactivity, the so-called Aristotle's "midway". However, it is not easy to reach at the society where striving for easy to reach at the society where striving for material well – being predominates over culture

and creative sphere.

It is difficult to say whether it will be possible to change anything in near future in this situation. But only as a creative being man can preserve his individuality and be ready to oppose the system he himself has formed.

*Resume.* Although the power and the creative process basically are in antagonistic relations, there are cases when merging of these processes is observed. The power which can be regarded as guarantee to human world order in some aspects it experiences degradation: from Supreme Power to men's power and finally, to machine power over the man. Equally in the field of the art and creation – when everything is acquiring rights to pretend to equal status within the creative process, the process itself and its final result may lose its authentic value. The power is going through metamorphosis (at the result of which) where alongside with physical power information is gaining immense role. A new type of civilization is arising where the main stress is being placed upon information while culture and the creative process have been left neglected due to the lack time.

#### REFERENCES

- <sup>1</sup> *Bulgakov M.* The Master and Margarita. Vintage (Reprint edition), 1996. P. 10
- <sup>2</sup> *Бердяев Н.* Самопознание: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 1997. С. 300.
- <sup>3</sup> *Baudrillard J.* The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena. London: Verso Books, 1993. P. 160.
- <sup>4</sup> *Toffler A.* Powershift: Knowledge, Wealth, and Power at the Edge of the 21st Century. - New York: Bantam Books, 1990. 640 p.
- <sup>5</sup> *Baudrillard J.* Op.cit. P. 51
- <sup>6</sup> *Baudrillard J.* Op.cit. P. 76
- <sup>7</sup> *Baudrillard J.* Op.cit. P. 76
- <sup>8</sup> *Baudrillard J.* Op.cit. P. 77

## ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ: ЦЕННОСТЬ ПОЛИОНТОЛОГИЙ И МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ

*Сергей ЧЕБАНОВ*

Разговор о том, что представляет собой интеллигенция, продолжает разговор начатый, с одной стороны статьей Г. В. Руссо (Руссо, 1999), а с другой – еще более хлесткой и более спорной статьей С. Г. Кордонского, опубликованной несколько лет назад в журнале «Век XX и мир» и воспроизведенной им в его книге (Кордонский, 1996, глава «Интеллигентность как административно-рыночный товар»), где интеллигенция подверглась уничтожающей критике.

Мне представляется, что в обеих статьях интеллигенция в строгом понимании подменяется тем особым феноменом, который можно назвать советской интеллигенцией, или, если следовать различению, введенному А.И. Солженицыным, образованщиной. Поэтому здесь речь пойдет о том, что же представляет собой русская интеллигенция как особый свойственный только России феномен.

Моей задачей является именно описание феномена интеллигенции, отличного, в частности, от феномена советской интеллигенции. Как любое описание, оно будет максимально безоценочным. При этом важно сразу же принять как само собой разумеющееся то обстоятельство, что быть интеллигентом – это не значит быть хорошим человеком, это не значит иметь хороший характер, это не значит быть полезным членом общества и так далее.

### *Кто такие интеллигенты*

Прежде всего, об определении. Явных определений того, что есть интеллигенция, не существует. В разных языках этот термин употребляется со времен Аристотеля, причем в разных транскрипциях и в разном понимании (Смоляков, Б. Г.). Автором же особого русского понятия «интеллигенция»<sup>1</sup> является Пётр Дмитриевич Боборыкин. По-видимому, впервые этот термин используется им в рассказе «В чужом поле» 1866 года. П. Д. Боборыкин указывает, что интеллигенция – разумная, образованная, умственно развитая часть жителей. «Русская интелли-

генция состояла и состоит из людей высшей умственной и этической культуры» – добавляет он.

Однако, такое определение очень широко и под него подойдут очень разные культурно-исторические типы образованных людей. Поэтому придется пользоваться некоторыми более или менее общепринятыми и осмысленными соображениями по этому поводу.

Во-первых, утверждается, что интеллигентом нельзя стать, им можно только родиться, причем родиться только в интеллигентной семье, поскольку усвоение культуры интеллигенции непосредственно связано с ранним детством и даже младенчеством. Таким образом, интеллигентом можно стать, по крайней мере, только в третьем поколении. По некоторым оценкам необходимо еще большее число поколений.

Во-вторых, требуется иметь высокий уровень общего – не специального! – образования. Это относится ко всем, в том числе, и к женщинам. В связи с этим можно вспомнить дискуссии середины прошлого века о том, нужно ли женское образование и для чего. Одним из аргументов был такой: женщине образование нужно потому, что на ее руках будут сидеть дети и от степени ее образованности будет зависеть их будущее. Отсюда, отчасти, и утверждение о том, что интеллигентом можно быть только в 3-4 поколениях.

Третья явная черта интеллигента – его принадлежность к секулярной культуре. Это обстоятельство может восприниматься как тривиальное. Однако, оно становится нетривиальным если вспомнить, что интеллигенция – явление сугубо российское и принять во внимание существование государственной церкви в России. Здесь есть над чем задуматься, принимая во внимание сюжеты, которые сейчас любят обсуждать национал-патриоты, толкуя православие как панацею. Тем не менее, высшие слои духовенства и представители церковной науки органично входили в состав интеллигенции, но только в той мере, в которой они способны были участвовать в секулярных способах коммуникации по поводу духовных предметов.

И, наконец, еще одна черта – это независимость от властей. Она имеет несколько аспектов. Аспект экономический – для того, чтобы быть интеллигентом, нужно обладать независимыми источниками доходов, а не зарабатывать себе на хлеб трудом. Независимость правовая дальше будет специально обсуждаться в связи с проблемами дуэли и физи-

ческих наказаний. Независимость культурная позволяет интеллигенту находиться в оппозиции.

Нужно сказать, что независимость как свойство интеллигенции сформировалась еще до появления интеллигенции. Она оформилась еще в XVIII веке во вполне феодальном контексте – в екатерининские или павловские времена сановник мог заявить о своей позиции, уйти в отставку и уехать жить в деревню: реальный пример А. В. Суворова или литературный – старого Болконского из «Войны и мира». Независимость как фундаментальное свойство интеллигенции позволяло выполнять ей функции, которые ныне призваны выполнять институты независимой экспертизы.

### *Когда появилась интеллигенция*

Исходя из приведенного понимания интеллигенции, очевидно, что первым поколением интеллигентов могло быть поколение детей-внуков Пушкина. Круг пушкинских лицеистов и поэтов пушкинской плеяды задает как раз такое отношение к действительности, которое становится характерным значительно позже для интеллигенции. Их можно считать поколением, с которого началось формирование феномена интеллигенции. Внуки сверстников Пушкина входят в социальную жизнь в 1870-е годы. Это как раз то время, когда появляется сам термин «интеллигенция», отсутствующий в других языках мира.

В определенном смысле можно говорить о том, что дворянская интеллигенция – это продукт крепостничества, хотя она и появляется уже в посткрепостническое время. Важнейшей предпосылкой возникновения интеллигенции стала Жалованная грамота дворянству 1785 г., обеспечившая экономическую независимость дворянству и освободившая его от обязательной государственной службы. В результате в России появилось сословие, способное позволить себе заниматься свободными искусствами, науками, коллекционированием и т.д., не думая о хлебе насущном.

И многое в особенностях поведения интеллигенции объясняется просто сословной принадлежностью этой группы людей. Тем не менее, совершенно очевидно, что к интеллигенции принадлежала и очень узкая прослойка из городского купечества европейского образца или состоятельного слоя мещанства крупных городов. К концу XIX века, когда сословные различия потеряли свое значение, приобщенность к куль-

туре на протяжении нескольких поколений представителей этих сословий обеспечивала им статус интеллигентов.

Если отводить на поколение 25 лет, то русская интеллигенция дала всего 3-4 поколения, так как последнее поколение рождается в середине 20-х годов XX века. Из этого поколения действительно интеллигентами стать смогли лишь те, кому кроме родителей-интеллигентов досталась еще и достаточно счастливая жизнь, то есть им удалось сохранить определенную материальную базу и при этом не попасть под репрессии советского периода. Есть и такие показательные исключения нашего времени, как Сергей Сергеевич Аверинцев. Но и ему, сумевшему сохраниться в советское время, несмотря на его очень сложный общественный статус, в нынешнее время приходится эмигрировать, потому, что, будучи серьезным религиозным мыслителем, он оказывается не в состоянии существовать в условиях агрессивного поведения Русской Православной церкви постсоветского периода.

Особо следует сказать о так называемой разночинной интеллигенции, которая сразу была воспринята интеллигенцией как «ненастоящая». Представители разночинцев легко опознавались по пластике, речи, языку, произношению, манере одеваться – по тому, что формируются у человека с рождения. Они были как бы интеллигентами в первом поколении, но интеллигенция уже существовала и в определенной мере отгораживалась от тех, кто нес на себе следы неинтеллигентного происхождения.

### *Кем представлена интеллигенция*

Интеллигенция России конца XIX – начала XX века – это учителя, врачи, железнодорожники, юристы, дипломаты, высшие чиновники, горные инженеры и офицеры, причем, прежде всего, офицеры гвардии и особенно офицеры флота. Очевидно, что казачество по определению не может быть отнесено к интеллигенции, это другой круг людей. Неслучайно поэтому, что когда в начале XX века возникают студенческие волнения, для их подавления привлекаются именно казачьи части. Офицер-интеллигент выступать против студенчества не может в принципе. Уже студенты в Российской империи как будущий костяк интеллигенции обладали телесной неприкосновенностью, эмблемой чего было ношение формы и обязанность полицейским, городовым и военным отдавать им честь.

### *Характерные черты интеллигенции*

Одним из главных, если не решающим, компонентом формирования интеллигента была гимназия. Получение высшего образования было доступно человеку любого сословия, который мог пройти через соответствующие фильтры. А вот институт гимназии был специально сконструирован для того, чтобы из «заготовок», которые созданы в семье в раннем детстве, готовить действительно интеллигентов (отсюда определение даваемое старыми интеллигентами «интеллигенции» советской – люди с высшим образованием без среднего). Это было общее образование с жестким стандартом, причем весьма недифференцированное. Оно базировалось на изучении элементарных, но фундаментальных вещей, а не каких-то специализированных курсов. В результате формировались общие элементарные навыки интеллектуальной деятельности, но без профессиональной дифференциации. Готовились профессионалы мысли, обладающие недифференцированным состоянием сознания.

Наличие таких людей чрезвычайно важно для гармоничного существования общества. Они сохраняют целостность, особенно необходимую женщинам для исполнения своих функций. Неудивительно поэтому, что образование для женщин обыкновенно завершалось гимназией, тогда как мужчины, как правило, получали какое-то дополнительное специальное образование (наряду с теми, кто заканчивал реальные училища и строго говоря, к интеллигенции не относился несмотря даже на университетское образование).

Очевидно, что подобная модель интеллигентности держится на рафинированных и рафинированнейших формах социальности, которые включают в себя ряд характерных черт.

Прежде всего, это полное игнорирование собственной телесности, приводящее к ориентации на безбытность. Аспекты игнорирования телесности самые разнообразные. Если речь идет не о специальной военной подготовке, то это некоторое снисходительное отношение к физической культуре (за исключением осанки); это совершенно очевидная с позиций второй половины XX века неоптимальность (хотя и изысканность, в том числе, этикетная) питания, которая существовала в интеллигентных семьях; это неумение интеллигента в нормальной ситуации самостоятельно обслуживать себя – мыться, одеваться, расчесываться, не говоря уже о том, чтобы готовить пищу и покупать продукты.

Вся эта сфера жизни была построена (как и у всего дворянства) на симбиозе с прислугой: нянями и горничными (от которых молодые женщины могли порою узнать и о своей беременности), кухарками, домработницами. Ориентация на преодоление телесности, которое необходимо для реализации духовной свободы, порождала распространение таких институтов, как, например, институт кормилиц.

Представляется, что именно это симбиотическое существование с прислугой, которое было свойственно интеллигенции, в конечном счете, привело к тому, что интеллигенция не сумела удержать власть в стране в 1917-м году. При этом показательно то, что часть прислуги – те, кто не предал своих хозяев – прожила с ними вплоть до 50-60-х годов и работали они зачастую не за плату, а просто по совести.

Бестелесность имела самые разнообразные проявления. Например, в этой среде было совершенно понятно, что важно не биологическое происхождение ребенка, а его социальное положение. Поэтому получило распространение такое явление, как побочные дети, которые обладали всеми правами и соответствующим статусом. Нужно иметь в виду, что значительная полоса истории интеллигенции пришлось на эпидемию сифилиса начала XX века со всеми проблемами, которые из этого проистекали, в частности, с постсифилитическим бесплодием. Это, наряду с бытовавшей до того идеей обновления крови, привело к широкому распространению феномена побочных детей и мезальянсов.

Существенной чертой интеллигенции была четко выраженная традиция табуирования всего плотского. Тезис, что люди едят для того, чтобы жить, а не живут для того, чтобы есть, являлся просто трюизмом, а той сферы, которую сейчас можно назвать половой культурой, половым воспитанием, не существовало вовсе. То же самое относилось и к естественным актам дефекации и мочеиспускания. Показательно, что попытка даже сейчас обсуждать это в контексте проблем воспитания, вызвала совершенно истерический припадок агрессии у Алексея Алексеевича Леонтьева, принадлежащего как раз к традиции русской интеллигенции. Не случайно, что сами эти акты обозначались исключительно по-французски. Это было способом ввести их в культурный контекст, разрушив их грубую натуралистичность.

Гиперсоциализация интеллигента определяла и то, что его жизнь не просто была подчинена социальным нормативам, а это была сверхнормативная жизнь. Существовала жесткая система социальных стан-

дартов, касающаяся возраста, когда человек должен был овладевать теми или иными навыками поведения, интеллектуального, психического или физического развития, времени вступления в брак, рождения детей и так далее. Существовала очень жесткая регламентация режима дня для людей определенного возраста, семейного положения и социального круга. Совершенно игнорировались индивидуальные особенности, касающиеся нормативно значимых культурных ценностей. Например, наличие орфографических ошибок или незначительных ошибок произношения, а также заикание или картавость рассматривались как тяжелейшие дефекты. Они ставили человека в совершенно особое положение, которое внешне ничем не обозначалось. Не случайно, поэтому, все люди с такого рода дефектами обладали очень сложной системой психических комплексов неполноценности.

Эта же сверхнормативность предполагала высочайшую семиотичность поведения, причем семиотичность должна была обеспечиваться сложной системой социальных гарантий. Такое поведение могло иметь место только за счет наличия жесткого государственного аппарата с полицией, жандармерией, тюрьмой, ссылкой – такими органами производства правосудия, которые могли гарантировать, что в ответ на высокосемиотическое поведение человек не получит пощечину или палкой по спине. Однако эта зависимость от государственной машины интеллигенцией совершенно не рефлексировалась.

Один из компонентов, который можно рассматривать как проявление и безбытности, и бестелесности, – неприкосновенность тела интеллигента, абсолютность тела как персональной собственности, которая не может быть деприватизирована. Отсюда неприемлемость для взрослых людей физических наказаний или наказаний голодом. Такие установки связаны с представлением о том, что статус человека определялся не его телесными особенностями, а его социально-культурными функциями.

Полное освобождение от физической детерминации проявляется во всем: и в отказе от кормления грудью собственного ребенка, и в появлении у супругов разных спален – феномена, широко обсуждавшегося в желтой прессе и бульварной литературе 60-70-х годов XIX века. Эта традиция крайне настороженного восприятия интимных отношений даже в семье имеет глубокую связь с рыцарской средой, с христианскими представлениями о чисто прокреативном назначении брака.

Такая своеобразная десоматизация и принципиальная ограниченность неформальных и близких контактов с людьми приводит к распространению такого явления, как романы с кузинами. Узость круга интеллигенции того времени обуславливало то, что романы с кузинами нередко перерастали в близкородственные браки, что можно проследить по архивам Синода (в таком случае требовалось получение его специального разрешения на брак).

В результате оказывалось, что вся жизнь людей была направлена именно на то, чтобы обеспечить культурную трансляцию некоторого культурного наследия, притом, что трансляция биологическая, физическая, генетическая, считались малозначительными.

На отрицание биологических аспектов жизни работало и то, что гимназическое образование, обеспечивающее принадлежность к интеллигенции, завершалось в отроческом возрасте, а дальше в известной мере происходила фиксация психического онтогенеза. Таким образом, высшей точкой социо-психического развития человека оставалось состояние, соответствующее ранней юности.

На этом фоне формировалась хотя и несколько противоположная, но вполне внутренне закономерная вещь. Отдаленность супругов друг от друга, супругов от детей, порождали и поддерживали ориентацию на представление о родовой чести как на единственный фактор объединения семьи. И родовая честь была тем, ради чего можно было пожертвовать своей жизнью, здоровьем, какими-то материальными благами и так далее. Именно поэтому институт отставки был одним из немногих средств, когда можно было отказаться от публичной деятельности, не прибегая к самоубийству, а сохранив возможность для продолжения своего существования.

Еще одним аспектом бестелесности и гиперсоциальности интеллигента была ее бесстрастность, стремление руководствоваться холодным умом. Для нее было реальностью и античная максима «Если ты сердисься, значит ты не прав», и ориентация на разрешение проблем с помощью права (ср. А.А. Каренина, воспринимаемого его женой Анной, как хорошо отлаженная машина), и христианское смирение, и монашеская аскетика – все требовало властвовать над своими чувствами.

Чрезвычайно характерным для интеллигенции было наличие авторитетов и невозможность обсуждать эти авторитеты. Например, авторитетом для интеллигенции всегда был Пушкин, и смысл того сканда-

ла, когда Пушкина попытался обсуждать Абрам Терц (1992), заключалась как раз в том, что это была попытка рефлексии Пушкина неавторитарным образом. Интеллигенция ломалась на попытках обсуждения Пушкина еще с конца XIX века.

Считалось, что все интеллигенты имели музыкальное образование, но – по сути – оно часто ограничивалось изучением основных гамм, и музыкантом признавали человека, умеющего играть собачий вальс. Огромное количество произведений, широко известных сейчас, на границе XIX и XX веков не игралось и практически было забыто просто из-за их технической сложности. При своеобразном интеллигентском отношении к действительности сложные вещи исполняться не могли.

Есть подозрение, что то же самое можно сказать и о владении иностранными языками. Скорее всего, интеллигенты владели только определенными стилями языков, разговорным и беллетристическим, а понимание специальных, религиозных, философских текстов, вызывало сложности.

Все это в известной мере дает возможность говорить о том, что интеллигентская образованность была образованностью дилетантов. Идеи дилетантизма действительно глубоко присущи интеллигенции и проявляются как в наличии у них большого числа хобби, так и в том, что они позволяют себе судить абсолютно обо всем, в том числе и о том, в чем не являются профессионалами.

Нарисованная картина представляет собой довольно странный портрет, и встает вопрос, почему же появилась такая социальная группа?

### *Для чего существует интеллигенция?*

Можно утверждать, что феномен интеллигенции нужен для решения определенного круга вопросов. Эти вопросы можно рассматривать с двух точек зрения: структурной, мало кем осознаваемой, и утилитарной.

#### *а. Структурная позиция: работа с полионтологиями*

Она основывается на утверждении о том, что феномен интеллигенции обеспечивает возможность существования человека в *полионтологиях*. Суть его заключается в том, что один человек, личность, существует одновременно в нескольких онтологических картинах, которые в принципе никак не соотносятся друг с другом. Это разные семантические Вселенные, которые предполагают, что в них нужно жить совершенно по-разному. Вместе с тем существуют культурно детермини-

рованные, но не всегда явно сформулированные, правила перехода из одной онтологии в другую.

Люди, обладающие достаточно большим объемом личности, объемом психики, могут владеть техниками такого перехода и не зная этих правил. Если же объем психики человека мал, а инструкций ему не дали, то в его сознании появляются разрывы.

«Советская интеллигенция» или образованщина как раз и демонстрирует собою феномены разрывного сознания, поскольку отказ от гимназического классического (связанного с классическими языками) образования и от образования вообще приводит к тому, что сложные правила обращения с полионтологиями образованщине неизвестны.

Полионтологии могут порождаться в самых разных сферах. Например, их формирует оппозиция обыденного и сакрального. Российская же обыденная жизнь представляла собой довольно сложный конгломерат европейских традиций, наследия куртуазной морали, замысловатой социальной структуры традиционной культуры.

В ней не шло реально речи о том, что нужно всех любить, что царь является духовным воителем общества, что барин должен заботиться о своих крестьянах и так далее. Но существовало сакральное сознание, где все это было ясно артикулировано, проговорено, осознано.

Другое измерение, на котором выстраивались полионтологии, – оппозиция русского и европейского. Например, необходимость для человека определенного уровня существовать по европейским канонам, занимаясь профессиональной деятельностью в контакте с иностранцами, и одновременно жить в русской семье. Наиболее напряженной в этой отношении была жизнь в Петербурге, где со времени основания сосуществовали разные христианские конфессии и вероисповедания. В этом была насущная необходимость, ибо даже ближайшие родственники царской семьи принадлежали к неправославным вероисповеданиям.

Аналогичная оппозиция – оппозиция народного и городского. Она была актуальна для тех, кто по долгу службы, во время отдыха или жизни в своей усадьбе соприкасался с народной жизнью.

Особой линией такого напряжения, особенно для военных, инженеров-путейцев, исследователей, было существование в двух мирах: в мире христианском и в мире иноверческом, среди иноверцев, которые составляли местное население, будь то традиционные язычники, мусульмане, буддисты или кто-нибудь еще.

Еще одна линия – это оппозиция семья-любовники, притом, что прелюбодеяние для христианина – смертный грех. Нужно иметь в виду, что именно во время существования интеллигенции в России развивается система публичных домов и идут процессы, связанные с институтом любовников, порождаемые куртуазной моралью XVIII века.

Крайне интересно то, что эта полионтологичность не рефлегируется принципиально, а задаются сложные поведенческие образцы того, как работать с полионтологиями. Таким образом, эта культура не рефлегирует себя, как и всякая развитая культура, потому что когда появляется рефлексия, то это грозит развалом культуры. Тем временем существует (на протяжении, как говорилось, по крайней мере, четырех поколений) механизм трансляции этой полионтологичности. Механизм этот не осознается его носителями, им самим непонятно, для чего он существует.

Интеллигенция, судя по всему, вообще не обладает органичной способностью к рефлексии. У нее развита не рефлексия, а способность следования образцам, прежде всего связанным с представлениями о чести и достоинстве. Интеллигенты – это одиночки, которые умеют работать с образцами, но не рефлегируют их. Поэтому порождается феномен, известный с конца XIX века в соответствующей среде: феномен самоедства, когда требования совести заставляют то заботиться о крестьянах и идти в народ, то спасать Россию, включаясь в какую-то политическую деятельность, то есть заниматься тем, что не имеет отношения к сути амплуа, присущего интеллигенции.

### ***б. Утилитарная позиция: межкультурное взаимодействие***

Что же могли делать и сделать интеллигенты, обладающие всеми этими свойствами?

Во-первых, они были вовлечены в трансляцию специализированных форм деятельности, связанных, например, с образованием, с функционированием государственных институтов, с осуществлением разного рода переводов, причем не только текстовых, но и культурных. Работа в библиотеках, развитие системы библиотек, медицина – все это в широком смысле можно назвать просвещением, которое и является делом деятельности интеллигенции.

Может быть, самым характерным итогом деятельности интеллигенции является порождение такого явления, как русский городской

модерн, который не только оптимально предназначен к отправлению культурных функций в некотором бестелесном пространстве города, но и чрезвычайно артикулирован в художественном, эстетическом и утилитарном отношениях.

Вместе с тем, сознание интеллигента принципиально разрывно, потому что мир семантически размечен и некоторые сферы отданы в другие руки. Сложная и достаточно стабильная организация общества в частности обеспечивает заполнение этих разрывов, поддерживает указанную семантическую разметку и основанное на ней общественное распределение труда. Так, интеллигент может совершенно замечательно подобрать носки по цвету к костюму, но не имеет представления о том, как мыть ноги – это дело горничной или врача.

Разрывность сознания, опирающегося на существование сложной социальной организации, проявляется и в ситуациях, когда этикет оказывается выше нравственности, а честь выше добра. Так, в частности, неотъемлемым институтом интеллигенции оказывается институт дуэли, который был запрещен юридически, но функционировал де-факто (причем отдельные случаи дуэли имели место и в советское время; ср. предложение Д. С. Лихачева ввести дуэли для офицеров), потому что именно он позволял отстаивать честь и долг, причем честь и долг, понимаемые по-своему.

В итоге для русского интеллигента совершенно естественно, что лучше быть мертвым, чем обесчещенным. Здесь есть и сословные корни сознания феодального типа, и христианские корни, имея в виду, что дуэль выступает как случай разрешения неразрешимой проблемы, которая может быть разрешена только с помощью Божьего Промысла. Поэтому к дуэли не нужно было готовиться, несущественным был и выбор оружия – ведь правоту определял Господь.

Ориентация на честь обеспечивает и чрезвычайную стойкость интеллигенции. Если интеллигент принял на себя какие-то обязательства, то он будет их отстаивать до конца. Замечательно эти черты интеллигенции проявились и в эмиграции, и в том, как ее представители переживали тоталитарный режим в СССР. Однако не всегда очевидно, что ценности, ради которых интеллигент идет на гибель, стоят того.

Одной из сторон этой стойкости и ориентации на честь является пренебрежение к деньгам. Ради денег интеллигент не делает практически ничего. Но нужно понимать, что это презрение к деньгам базиро-

валось на наличии достаточно ощутимого достатка. Безделушки, которые были в семьях интеллигенции и которым не придавалось никакого значения, в современном мире стоят квартир и автомашин. Таким образом, у интеллигенции на несколько поколений вперед был шанс скачкообразно изменять свое материальное благополучие.

Центром, стержнем всей жизни интеллигента оказывается, так или иначе, по-своему понимаемый, общественный долг. Это понимание могло оборачиваться оппозицией к государству, причем достаточно жесткой. Общественный долг следовал из личного разума, поэтому мог выполняться в одиночку. При этом сложность работы с общественным долгом заключалась в том, что он практически не рефлексировался, не рефлексировались его истоки, то, ради чего он существует, какие скрытые ценности в нем заложены. Разговор с интеллигенцией об обоснованиях ценностей это очень сложный, мучительный и в большой степени даже оскорбительный для нее разговор. Интеллигент чаще всего ведет себя как богатырь, как рыцарь, который является, если перефразировать Мандельштама, фехтовальщиком за честь своего понимания действительности.

Возможность контактировать с другими людьми требует не только полионтологичности, но и полипозициональности, когда человек сам может выбирать позицию, с которой он будет реализовывать ту или иную ситуацию с разными контрагентами. Если же говорить о национальных окраинах, то каждый специалист человек, живущий там, должен был вступать в очень сложные взаимодействия такого рода – ведь это время культурного и технологического освоения территорий, ранее включенных в состав Российской империи.

Видимо, до сих пор остается неясным, что же было такого в интеллигенции, что позволяло ее представителям занимать достаточно высокие места в общественных организациях. Дело в том, что тот набор навыков и умений, которыми обладала интеллигенция, был в определенной степени уникален. Видно это на таком примере.

С вымиранием старой интеллигенции – а произошло это не так давно, в 70-е годы, мы потеряли один из секторов культуры – библиографию. Ныне практически не существует людей, которые в состоянии расставить карточки в алфавитном порядке. Так оказалось, что расстановка в алфавитном порядке чего бы то ни было – это процедура, к которой в наибольшей степени были приспособлены интеллигенты. И эта элемен-

тарная казалась бы операция сейчас практически никем выполнена быть не может. Какой угодно интеллеktуал, академик, почти всегда наврет, выстраивая алфавитную последовательность. Конечно, можно сказать: кому это нужно в эпоху компьютеров? Но интеллигенция возникла тогда, когда компьютеров не было и такого рода процедуры нужно было уметь осуществлять. Подобных процедур и в государственной деятельности, и в обыденной жизни горожанина, всегда было немало.

Этот пример чрезвычайно интересен еще и потому, что он показывает технологическое значение азов и задов. Нужно понимать, что чрезвычайно консервативное гимназическое образование было ориентировано именно на азы и зады. Виртуозное владение азами и задами приводило к принципиальным прорывам в сфере интеллектуальных технологий (кстати, именно эта идея была положена марксистами в основу концепции политехнического образования как строящегося из элементов труда, правда, ручного, а не умственного). Одновременно, при этом возможно сохранение недифференцированности, столь важной для повседневности.

### *Истоки специфичности интеллигенции*

Интеллигентская образованность, даже на уровне азов, вполне исторически детерминирована. Гимназическая система образования сложилась на основе идеалов историко-филологического подхода, историко-филологической культуры и историко-филологической герменевтики, которые сложились в Германии в самом начале XIX века. Тогда была порождена новая модель отношения к действительности, согласно которой все должно получить некоторую исторически адекватную интерпретацию и только через историческую адекватность можно прийти к истинному пониманию какого-то предмета. В России историко-филологическое отношение к действительности укоренилось начиная с Царскосельского лицея пушкинского времени.

Совершенно очевидно, что у такого отношения есть много сильных сторон, и не случайно некоторые его элементы были целенаправленно внедрены в США в конце 50-х годов, когда Соединенные Штаты испытали шок от запуска советского спутника. Но, тем не менее, нужно многосторонне осознавать, что же это была за культура.

Во-первых, как это характерно для всего XIX века, это была евроцентрическая культура. В известной мере она строилась даже на пре-

зрении к Востоку, не говоря уже об Африке, Индии, Австралии. Это был своего рода культурный европейский интернационализм, жестко определявший традиционный для интеллигенции круг чтения. Интересно, что именно по этому вопросу произошло столкновение образованной части поколения, родившегося в начале 50-х годов XX века, и остатками русской интеллигенции. Для поколения XX века восточная культура оказалась равнозначной западной, а старая интеллигенция восточных традиций не знала и относилась к увлечению Востоком либо презрительно, либо как к некоторому чудачеству.

Европейская культура, согласно представлениям Шпенглера, была культурой истории, а не культурой психологии. Это означает, что психологическое измерение в ней практически отсутствует, а все рассматривается через призму истории, сквозь призму смены социальных нормативов. Такой перекокс в историзм и гуманизм определили то, что у представителей русской интеллигенции всегда были большие проблемы с математикой и техникой. Именно с тех пор идут пренебрежительно-уважительные разговоры о математике, о том, как она сложна, хотя в том, что изучали интеллигенты в гимназии, ничего сложного нет. Примерно таково же отношение к технике. Показательно, что некоторые из этих людей, живя десятки лет с электричеством и газом, не научились ими пользоваться. Они их просто боялись.

Интересно, что гуманитарность русской интеллигенции – это в большой мере историческая случайность. Если бы образец образования был задан в конце XVIII века, когда работали философы и естествоиспытатели екатерининского времени, то такого разрыва гуманитарной и естественнонаучной позиций просто не существовало бы. А если бы в качестве образца для подражания было выбрано начало XX века, то «канонической» была бы техническая или научная интеллигенция.

Любопытно, что при этом естествоиспытатели-интеллигенты владели основами гуманитарной культуры, тогда как естественнонаучная безграмотность гуманитариев была совершенно обычной. Они не знали ни математику, ни физику, ни астрономию, при том, что математика была одним из краеугольных камней гимназического образования. Но техника преподавания математики была такова, что у подавляющего большинства людей формировалось стойкое отвращение к ней. Очень примечательно в этом контексте то, что лучшие учебники по математике начала XX века – учебники Киселева и Рыбкина или

учебник логики Челпанова используются в математических школах до настоящего момента.

### *Результаты деятельности русской интеллигенции*

Видимо, можно выделить два главных результата деятельности интеллигенции.

Заслугой русской интеллигенции следует считать выработку механизмов культурной трансляции на основе базовых ценностей европейской культуры XIX века – гуманитарного образования, становления ценностей гражданского общества, распространения секулярной культуры и веротерпимости и т.д.

При этом она не продемонстрировала высот креативности. Создание принципиально новых концепций – не сильная сторона интеллигенции. Отчасти это даже понятно.

Так, раннее двуязычие, обычное в интеллигентных семьях, как показывают, в частности, исследования тартуского университета последних десятилетий, приводит к стереотипизации мышления. Поэтому интеллигенты были замечательными трансляторами, но не создателями. Люди типа Попова и Менделеева к интеллигенции отнесены быть не могут. Они находились в известном смысле в оппозиции к интеллигенции, представляя собой тип новых людей, которые чаще всего приходят из другой социальной среды.

Показательно, что так называемая великая русская литература не является плодом деятельности интеллигенции. Пушкин к интеллигенции не принадлежит исторически. Достоевский не принадлежит по социальному статусу. Л. Толстой не принадлежит с одной стороны по возрасту (он начинает работать существенно раньше), а с другой – когда интеллигенция уже есть, он откровенно над ней издевается. Грибоедов, будучи ровесником Пушкина, тоже не может быть отнесен к интеллигенции. Но его «Горе от ума» становится книгой пророческой для интеллигенции, поскольку в ней описываются все коллизии, происходящие с интеллигентом. И главное – не столько с интеллигентом как таковым, сколько с интеллигентским диссидентом, который появляется в среде интеллигенции.

Каждое поколение интеллигенции дает внутри себя таких диссидентов, которые пытаются заниматься срыванием масок. Но срывание масок – это и есть уничтожение самой сути феномена интеллигенции,

изничтожение той полионтологии, в которой и ради которой интеллигенция существует, которая определяет потребность в интеллигенции как в особом социальном институте.

Художественные и интеллектуальные плоды деятельности интеллигенции в основном связаны с декадансом. Интересно, что интеллигенция декаданса находится на периферии интеллигенции как сословия, а те, кто составляет его ядро, к декадансу относятся скорее негативно.

Второй крупнейшей заслугой русской интеллигенции является осознание и в известной мере навязывание российскому обществу ценностей представления о неприкосновенности частной жизни, того, что в западных демократиях хорошо известного как *прайвеси*.

Безытность и бестелесность при обеспечении неприкосновенности тела, отдельные спальни супругов и кормилицы, сверхсемиотичность поведения и культ чести, сложнейшие этикетные нормы и простота дружеского общения, веротерпимость и готовность к дуэлям, презрение к сплетням и представление об общественном долге – все это разные составляющие механизма, обеспечивающего неприкосновенность частной жизни отдельно взятого человека. Именно интеллигенция порождает такой уклад жизни, при котором такая неприкосновенность становится необходимой как воздух. Неслучайно поэтому, что уничтожение частной жизни было одним из направлений создания и поддержания тоталитарного государства.

А сделать это было не так сложно потому, что идея приватности не очень характерна для российского сознания в его московской (а не новгородской, киевской или петербургской) редакции и для огромных масс населения – прежде всего крестьянства, городских и провинциальных низов – национальная идея преломляется через идею общины. Особенно изощренной спекуляцией является отождествление идеи общины и идеи соборности, которое, в том числе у современных национал-патриотических идеологов, ведет к сакрализации неиндивидуального существования человека. Без индивидуальности же ни о каком гражданском обществе не может быть и речи.

Если роль интеллигенции в культурной эстафете ныне очевидна всем, то эта вторая важнейшая заслуга интеллигенции казалось бы канула в Лету. Но это не вполне так. Дело в том, что аристократия не раз порождала фундаментальные для демократии социальные конструкции, а молодая демократия начинала с их разрушения. Но сама идея отрица-

емого социального конструкта оказывалась необходимой для нового общества. Так, буржуазные демократии Запада также отвергли многие достижения аристократической мысли, однако становление буржуазных элит потребовало их восстановления (культ родовой чести, сложные формы этикета, заинтересованность в развитой культуре, хорошем образовании и т. д.).

### *Интеллигент в экстремальных условиях*

Интересно отметить очень характерную реакцию интеллигентов на лишения. Интеллигент, в связи с его безбытностью, его ориентацией на абсолютную личную свободу, потребностью в существовании механизмов, которые будут обеспечивать эти безбытность и свободу, в связи с его гуманитарной образованностью и некоторым невежеством в области естествознания и точных наук, в связи с его ориентацией на возвышенное и нежелание заниматься утилитарным, интеллигент очень интересным образом реагирует на лишения.

В условиях лишений отчетливо появляется тенденция к исключению себя из социальной действительности – когда человек отказывается от того, что ему обеспечивают в нормальных условиях социальные институты. Он перестает мыться, одеваться, бриться, стричься и так далее. Возникает феномен бича – бывшего интеллигентного человека. Он не может себя обслуживать, если нет всей услуги, начиная от домработницы и горничной, и кончая социальными институтами, которые поддерживают его существование. Для интеллигента мировой трагедией может явиться отсутствие кухарки в то время, когда стоят заводы и железные дороги; последнего он просто не заметит. Поэтому классический интеллигент не отказался бы, в отличие от Пушкина, от поручения Воронцова разобраться в ситуации с саранчой. Он непременно включился бы в борьбу с насекомыми, если бы ему гарантировали при этом полный набор привычных удобств.

С другой стороны, отказываясь от отправления повседневных функций, интеллигент продолжает последовательно выполнять свою работу, свою миссию, причем так долго, как только возможно, именно до последнего вздоха. Но при этом у него возникают чрезвычайно агрессивные отношения с окружающими.

Он привык участвовать в социальных коммуникациях, соблюдая определенную дистанцию. Если же ему приходится функционировать

в чужеродной среде, то интеллигент включает чрезвычайно жестко работающий механизм уничтожения в самых разных вариантах. На оппонента, не принадлежащего к своему социальному слою, не распространяются те формы этикетного поведения, которые существуют среди своих. Перед своими детьми нельзя появляться в ночном белье, а перед своей горничной – можно. Нельзя сидеть в присутствии равной по социальному статусу дамы, но можно лежать в присутствии домработницы. Этот механизм работает безотказно. И это понятно, ибо созерцание исподнего горничной оплачено деньгами, в то время как соблюдение этикета – плата за пребывание в клубе равных.

Интеллигент находит утонченные способы словесно уничтожить другого человека, растереть его так, что от того ничего не останется. В условиях жизни в советское время это проявлялось довольно активно. Например, один из известных в первой половине века в Петербурге людей, доживший до 60-х годов, всю жизнь называл свою невестку из другой социальной среды “эта женщина”. И никогда – по имени. Подобный стиль поведения характерен для интеллигенции потому, что только с помощью таких механизмов можно удержать мир, существующий в полионтологиях. Можно быть готовым к коммуникации с самыми разными людьми – если выполнены правила этой коммуникации, но если правила нарушены, или они не твои, то начинается резкая и глубокая работа на уничтожение. Другое дело, что со своими интеллигент может быть бесконечно сердечным, простым и добрым.

Интересна судьба интеллигенции в СССР. Когда все эти правила оказались сломанными и интеллигенты оказались на грани физического выживания, им пришлось консолидироваться по признаку принадлежности к определенному социальному слою. Внутри своих они допускали очень большую степень доверительности и поддержки, не характерную в обычных условиях. Но из них же шло рекрутирование доносчиков, стукачей, партийных работников, которые рассматривались как изменники. Начиная, например, с Карпинского, возглавившего Академию наук в условиях тоталитарного режима.

### *О советской (и не только) интеллигенции*

Советская интеллигенция, конечно же, интеллигенцией в полном смысле слова не является – это абсолютно понятно из всего предыдущего. Основное отличие – отсутствие наследственной преемственнос-

ти, социальных гарантий и сохранения телесного достоинства: тебя могут посадить в холодную, избить в милиции, милиционер в университете будет смотреть на тебя как на потенциального преступника, а не отдавать тебе честь.

Это формирует механизмы продажности и конъюнктурной борьбы с властями. И уж совсем смешно выглядят попытки возродить какие-то традиции интеллигенции в постсоветское время, например, в Петербурге, когда директор гимназии, чтобы сохранить деньги, отказывается от своего слова. Нормальный интеллигент пойдет по миру, но выполнит контрактные обязательства.

Интеллигенция как феномен кончилась. Интеллигенция кончилась, а сейчас мы имеем дело с иными, в том числе и достаточно новыми феноменами – образованщиной, ныне в основном обозленной гайдаровскими реформами, специалистами (порою высочайшего класса, которых называют порою «технической интеллигенцией», «творческой интеллигенцией» и т. п.), которые еще не в полной мере осознали свое место в новой России, интеллектуалами, сопоставимыми с интеллектуалами западного типа и поэтому находящими место на мировом интеллектуальном рынке, которые начали формироваться в СССР с 70-х годов. Все они заслуживают особого анализа (как например, анализ С. Г. Кордонским «образованщины» под именем «интеллигенции»).

Все сказанное может вызвать возражения, которые могут быть отнесены к нескольким группам.

1. Можно начать развивать мысль о том, что интеллигенция была всегда (везде), но в разных исторических формах. Тогда начнутся разговоры не только о разночинной или советской интеллигенции, но и об интеллигенции русского Средневековья или интеллигентности крестьян. С тем, чтобы снять такие дискуссии, я готов утверждать, что обсуждаю только один вид интеллигенции, ограниченной определенными социальными и временными рамками. Существенно при этом то, что именно этот вид интеллигента стал основой ныне бытующей социальной мифологии.

2. Могут вызвать возражения трактовки конкретных черт интеллигенции. Так, например, ее литературоцентризм может связываться не с историко-филологической культурой XIX века, а с историческими корнями сверхценности литературы в русской культуре, подобно тому, как созерцание исподнего своего работодателя может трактоваться не как

часть служебных обязанностей горничной, а пережиток барства. Учитывая существование подобного рода обстоятельств, автор, тем не менее, не в состоянии обсуждать их – это предмет другой работы.

3. Тот, кто, несомненно, представлял описываемую интеллигенцию, вполне возможно не согласился бы с некоторыми приводимыми характеристиками и примерами, сочтя их несправедливыми, нехарактерными или вообще относящимися к исключениям. На это можно ответить следующее.

Во-первых, подобная оценка вполне закономерна, потому что интеллигенция характеризуется вообще очень высокой самооценкой.

Во-вторых, даже то, что нехарактерно, носит оттенок исключительности, может отражать как раз существенные скрытые черты. Это может быть отнесено, например, ко всей линии обсуждения бестелесности интеллигенции.

В-третьих, напротив, некоторые ценности декларировались, но на деле не исполнялись. Поэтому различие трактовок может проистекать из того, чему уделяется большее внимание – идеалу или его реализации.

4. Особые дискуссии могут вызывать структурно-культурные характеристики интеллигенции, такие как ее роль в трансляции культуры или отсутствие у интеллигенции средств авторефлексии. Такие проблемы действительно могут быть предметом длительных дискуссий. Другие подобные утверждения могут быть проверены в итоге специальных исследований (например, возможна наукометрическая проверка наблюдения о низкой креативности интеллигенции).

## INTELLIGENTSIA: THE VALUE OF POLYONTHOLOGY AND INTERCULTURAL DIALOGUE

*Sergey CHEBANOV*

*St. Petersburg Association of Scholars & Scientists*

P. D. Boborykin introduced the term «intelligentsia», which is used in a strict sense only in Russia. «Intelligentsia means the reasonable, educated, and intellectually advanced part of the inhabitants».

Members of the intelligentsia are born only to family of members of the intelligentsia (in the 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> generation), because it is impossible to be-

*come* members of the intelligentsia. The values are mastered only in childhood. They have a high level of general  $\frac{3}{4}$  not special!  $\frac{3}{4}$  education, including the women. To be a member of the intelligentsia, it is enough to be a dilettante. The intelligentsia is part of secular culture. Members of the intelligentsia are europocentric. They belong to the Russian culture, where they focus on history, instead of psychology. They are independent (economically, legally and culturally) from authority. This independence allows the intelligentsia to exist.

The precondition for the intelligentsia was the Granted letter of nobility issued in 1785. As result of this letter the intelligentsia emerged in the brilliant time of Alexander I and Pushkin. By 1870 their grandsons had produced the first of four or five (up to 1920) generations of intelligentsia.

The intelligentsia class (teachers, doctors, engineers, officers etc.) had a number of characteristics.

They demanded fine forms of social graces for the realisation of the their activity. The intelligentsia was supersemiotic and supernormative. It placed taboos and ignored the body's biological organisation (including age, individuality and sexuality), subordinated to social and cultural norms. It was passionless, guided by cold mind, which became intellectual certainty.

It was oblivious to the details of everyday life and was often unable to act independently to serve itself. It therefore existed in symbiosis with the servants. Without servants, members of the intelligentsia became tramps.

They had perseverance, executing mission to the last sigh.

They were capable of differentiated distinctions, but had explosive consciousness without reflection (owing to the acceptance of indisputable mental authority).

They had stereotypical thinking and low creativity. In the families of the intelligentsia, spouses were remote from each other, as were parents from children. The family preserved patrimonial honour as the source to life.

Intelligentsia etiquette did not apply for opponents who were not of their circle. They neglected concerns about money, not noticing cost-saving opportunities. They constantly derided dissidents, destroying polyonthology by unmasking. The intelligentsia formed in family and in the gymnasium (usual on the basis of the historic-philological hermeneutics of Germany at the beginning of the 19<sup>th</sup> century). The intelligentsia existed in polyonthologies ordinary and sacral; Russian and European, national and urban etc.), that supposedly afforded an opportunity for conversation with «others», but by its own

rules. This quality determined the special role of intelligentsia in the cultural and technical development of the territories of the Russian Empire.

The activities of the intelligentsia resulted in the

– The formation of ideas about inviolability of private life and personal privacy).

– The art of Decadence.

– The creation of mechanisms for the compilation of values of European culture of the 19<sup>th</sup> century (arts education, civil society, secular culture and tolerance in believe etc.).

Typologically and generically associated with intelligentsia are the so-called *raznochinets* and Soviet intelligentsia («*obrazovanzshina*» in A.I. Solzenitsen sense); though both are not intelligentsia in the *stricto sensu*.

#### ЛИТЕРАТУРА

*Кордонский С.Г.* Административные рынки СССР и России. М., 1996. (глава «Интеллигентность как административно-рыночный товар»).

*Руссо Г.* Феномен питерской интеллигенции // Петербургский Час Пик от 26.05.1999. С.11.

*Терц А.* (Синявский Андрей) Прогулки с Пушкиным // Терц Абрам (Синявский Андрей). Собр.соч.: В 2 т. Т.1. М., 1992.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Именно поэтому в аннотации из разных возможных английских вариантов написания выбран как в наибольшей мере отображающий русскую специфику трактовки «*intelligentsia*».

## К ВОПРОСУ О ВИДЕНИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ФИЛОСОФИИ И ТЕХНОЛОГИИ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

**Фуад МАМЕДОВ**

*Культура спасет общество,  
если общество защитит культуру*

Глобальный кризис в современной мировой культуре требует правильных, научно и этически обоснованных ответов на вызовы времени, критического анализа и заинтересованного пересмотра ранее принятых представлений и правил, совершенствования политической культуры, культуры ответственности и потребления, управления и международных отношений. Актуальной стратегической проблемой современного мира является формирование культуры глобального гражданского общества и достижение устойчивого развития человечества. Решение этой проблемы открывает новые возможности для построения культуры мира, разрешения противоречий, снижения уровня коррупции и бедности, укрепления семьи как основы социальной жизни, лучшего взаимопонимания народов и безопасного развития человечества в новом столетии.

В процессе исторического развития, преодолев периоды дикости и варварства, человечество создало современную цивилизацию как социальную жизнь по гражданским законам. Уже в период первых цивилизаций стал формироваться новый образ жизни, основанный на гуманистических принципах, отвергавших убийство, инцест, каннибализм и другие проявления человеческой жестокости и невежественности, присущие варварскому образу жизни. Развитие цивилизации было связано с прогрессивным развитием культуры городов, как центров торговли и ремесла, науки и этики, правовых норм, искусства, образования, центров развития и совершенствования технологий человеческой жизнедеятельности. Вместе с тем, несмотря на исторические достижения культуры, даже в высокоразвитых современных обществах нередко имеют место проявления биологического атавизма и психологичес-

кой ущербности, разрушающие цивилизные установления. Следовательно, в наши дни человечеству необходимы миротворческие общественные технологии жизнедеятельности, которые обеспечивают условия для созидания и предотвращают разрушения в обществе и в мире. Миротворчество становится необходимым практическим средством для сохранения ценностей жизни на Земле и гуманистического разрешения локальных, региональных и глобальных конфликтов.

Основой и сущностью таких технологий является высокая духовная культура – синтез знания и гуманистической этики. Компаративный культурологический анализ показывает, что правильный ответ на вопрос «в чём спасение человека?» может быть один: «в высокой духовной культуре человека и общества». Огромная роль духовной культуры состоит в том, что даже, несмотря на различия в интересах, ментальности и традициях, она служит мощным объединительным фактором не только на межличностном уровне, но также в национальном, региональном и мировом масштабах. Ее способность оказывать позитивное влияние на интересы, определяющие цели и пути развития, дает возможность разумно использовать культурные различия и повернуть противоречия в созидательное, творческое русло. Богатые природные ресурсы при низком культурном уровне людей не дают ожидаемых результатов в социальном развитии человека, а материальное благосостояние не гарантирует счастья. Невежество – это бедность, это зло, а бедность – это вызов национальной безопасности, она приводит к разрушению гражданского согласия и делает страну слабой перед внешним вызовом. Главное национальное богатство страны – это ее культурный потенциал и, прежде всего, высококультурный человек. Вместе с тем культура не только средство, но также показатель и цель человеческого развития. Высокий уровень человеческого знания, умения, организованности и нравственности наполняет жизнь смыслом, придает человеку необходимую силу в борьбе за достижение поставленных гуманистических целей, открывает возможности для счастья. Культура является и мерилom ценности человека. «Высокая культура» служит истинным критерием абсолютной ценности личности и мандатом для вхождения человека в цивилизованное сообщество людей. Разрушая расовые, национальные, конфессиональные, политические и иные различия, она становится основой человеческого согласия и мира. Только через высокую духовную культуру лежит путь в будущее человека, общества и всего человечества.

Высокая духовная культура предполагает и веру человека, как совесть, как гуманистическую этику, способствующую нравственному совершенствованию личности. Вера в Творца облагораживает человека, регулируя его жизнь на основе (божественных по своему происхождению) так называемых «естественных законов», порождает в нём социальную ответственность, формирует уважение к собственности, к законам, к разумным общественным установлениям и нормам, к человеческой личности. Она способствует регулированию общественных отношений и стабильному социально-политическому развитию государства. Верующие люди стремятся к воспитанию в себе и других высокого духа, благородства души, близости «к небу». Считая истинным храмом Бога человеческое сердце, они стараются жить на основе веры, любви, надежды на счастье и созидательной деятельности. Такая жизненная позиция облегчает преодоление сложностей реальной жизни, полной диалектических противоречий, ещё не раскрытых закономерностей и случайностей.

К пониманию социального зла и борьбы против него по-разному подходят в религиозной и светской культуре. Так, в религиозной культуре иудаизма, христианства и ислама причиной зла считается дьявол, а спасением человека – вера. В светской культуре причина зла – невежество, а спасение от него – знание, гуманистическая этика и созидание. Культурный человек, стремящийся к развитию и счастью, наряду со знанием, умением и организованностью, должен обладать гуманистической нравственностью и осуществлять созидательную деятельность в интересах своего и социального блага. Вместе с тем, религиозный и светский подходы объединяет понятие совершенства человека. Чем выше совершенство, как полнота, высшая ступень всех достоинств, тем меньше зла, а путь к совершенству – это путь к высокой духовной культуре.

По нашим представлениям, наиболее привлекательной и разумной формой современной социальной культуры человечества является культура гражданского общества, основанная на принципах и ценностях демократии. Она рассматривается новыми демократическими странами как историческое достижение человеческой мысли и деятельности, как универсальная основа и главная движущая сила социального развития и стабильного мира между людьми и народами, как путь в лучшее будущее. Культура гражданского общества – это высокая культура жизнедеятельности, обеспечивающая рост общественного благосостояния за счёт рос-

та социальной активности и самоуправления граждан. Она предполагает демократическую этику и гражданское право, свободную информацию, стабильную систему жизнеобеспечения, гармонизацию интересов граждан, обществ и государств. Она открывает новые возможности для социализации личности и регулирования общественных отношений, в том числе национальных и религиозных, способствует подготовке и принятию правильных социальных, политических, правовых и экономических решений. Развитие демократической культуры способствует постепенной эрозии политической культуры авторитаризма и деспотии, эгоизма и авантюризма, противоположных гуманистическим ценностям гражданского общества. Этот путь ведет к гармонизации идеологий и экономических интересов разных народов, устойчивому социально-экономическому развитию третьих стран, основанному на использовании внутренних ресурсов и сотрудничестве.

Очевидные преимущества демократической культуры актуализировали проблему формирования культуры глобального гражданского общества, как способа достижения политической, социальной и международной стабильности. Решение этой проблемы должно осуществляться одновременно как «снизу», на уровне национальных государств, так и «сверху», на уровне международных организаций.

*Важную роль в процессе построения культуры глобального гражданского общества предстоит сыграть национальным государствам.* Как известно, характер и качество каждой национальной культуры во многом зависят от таких факторов, как природно-географические условия, биологический код, социальная среда, исторические условия и культурный обмен. При этом ключевую роль играет социальная среда, включающая такие взаимозависимые институты как семья, коллектив и общество, во многом зависящие от политического режима государства.

Огромную роль в социально-культурном развитии общества и государства играет *семья*. Культура человека в решающей степени зависит от семейного воспитания. Если человек не получил гуманистического воспитания в семье, в нем может преобладать, в ущерб социальности, «культурный атавизм». Такие семьи создают предпосылки для естественной культивации «биологической», «зверьковой» культуры человека. Склонность к злодеянию или добродетельности зависит от генетики человека, которая во многом определяется исторически сложившейся традиционной культурой, психологией, мировоззрением, образом жизни семьи, яв-

ляющейся питательной средой формирования индивидуальной культуры личности и её характера. Причём, при социально сложившейся негативной генетике, в случае отсутствия гуманистического воспитания, хорошее образование нередко используется человеком с «биологической» культурой для реализации своих эгоистических интересов, достижения авантюристических целей, противоречащих нормам гуманистической нравственности и общественным интересам. Это порождает зло, социальное напряжение, конфликты и разрушительные процессы, угрожающие общественному порядку и безопасности, служит фактором эрозии высокой социальной культуры. Крепкая семья, приверженная принципам высокой этики и приоритетам хорошего образования детей, является опорой государства и во многом определяет нравственное здоровье общества. Культура семьи – это показатель и источник культуры общества, основа общенациональной культуры государства, его жизнеспособности и созидательных возможностей. Она определяет качество человеческого потенциала и культурный облик национального государства. Однако если воспитание детей начинается в семье, то воспитание самих родителей во многом зависит от государства. Поэтому воспитание семей должно быть одной из основных забот государства. В современных условиях решение этой стратегически важной задачи, наряду с образованием, должно обеспечиваться государственной системой культурологического просвещения народа. Такая система открывает большие возможности познания населением истории развития мировой цивилизации и освоения им культурных богатств, выработанных разумом, чувствами и созидательным трудом человечества.

Не менее важным фактором социально-культурного развития нации является *общество*. Анализ сущности множества современных конфликтов показывает, что главной их причиной является конфликт культур. Именно конфликт культур, связанный с различными иерархиями базовых ценностей, нередко приводит к взрывоопасным миграциям и терроризму. Поэтому решающее значение для достижения политической, социальной, межрелигиозной и межнациональной стабильности имеет *формирование культурной идентичности граждан* и народов путём утверждения примата общечеловеческих ценностей демократической культуры – ценностей либерализма и гражданского общества. Для гармонизации человеческих отношений необходимо, чтобы люди были привержены ценностям гуманизма, имели одинаковые или близ-

кие мировоззренческие установки, предпочтения и интересы. Важное для этого значение имеет сближение их представлений о смысле жизни, ценностях, понятиях о добре и зле. В этой связи стратегическое значение в условиях глобализации приобретает вопрос о формировании индивидуальной культуры личности на основе приоритета универсальных принципов и ценностей духовной культуры человечества. На основе такой индивидуальной культуры, не разрушая культурную самобытность, можно правильно строить микро- и макро социумы культуры, гармонично взаимодействующие между собой культурные общности. Решение этой ключевой политической задачи, с учетом сохранения основных ценностей национальных культур, имеет важное значение. Учитывая реалии культурной самобытности, различия в религиях, традициях и образе жизни, именно такой подход дает возможность достичь взаимопонимания, отвечающего общим интересам.

Очевидно, что формирование культуры личности и общества во многом зависит от *политического режима государства*. Как показал мировой опыт, демократия является наиболее оптимальной моделью социально-политического устройства в современном мире. Однако и демократия таит в себе социальную опасность развития разрушительных процессов, роста массовой культуры, связанной с дефицитом образованности и просвещенности, основанной на принципах постмодерна и обыденного мышления, пренебрегающих достижениями науки, классической этики, эстетики и высокого искусства. Если демократическое устройство не обеспечивается правильной политикой и системой управления, отвечающей общественным интересам, то и оно не гарантирует от необузданного эгоизма, порождающего антисоциальные действия. В своё время известный немецкий философ и культуролог Карл Ясперс, характеризуя состояние европейской культуры как регресс, подчеркивал, что безнадежность всегда вызывает потребность в иллюзиях, пустота жизни – потребность в сенсациях, а бессилие – потребность в насилии над более слабым. Исходя из этого, становится очевидным, насколько важно сделать человека сильным, духовно обогатить его жизнь, дать ему реальную надежду на лучшее будущее. На аналогичных позициях стоял известный английский историк и культуролог Арнольд Тойнби. Концепция «Вызов-Ответ» Тойнби как нельзя более логично объясняет диалектический процесс развития культуры под влиянием внешних и внутренних стимулов, связанный с переходом из

пассивного в активное состояние и наоборот. Тойнби придавал большое значение духу, воле и энергии личности, как творца культуры. Будучи верующим человеком, он, тем не менее, решительно выступал за преодоление философии предопределенности, как фактора торможения процесса творческого развития человека и общества. В основе развития цивилизации, согласно Тойнби, лежит «Вызов» и «Ответ». «Вызов» – как выбор духовности между Добром и Злом и как стимул борьбы за выживание и развитие в условиях природных и общественных напряжений и катаклизмов. «Ответ» – как движущая сила развития цивилизации. Именно эта мифологема, согласно Тойнби, и является регулятором человеческих отношений.

Исторически проверенным средством регулирования общественных отношений и поддержания социальной стабильности, даже в периоды экономических испытаний государства, является общенациональная культура страны. Стратегия развития каждой национальной культуры должна строиться с учётом того, чтобы в рамках программ созидательного характера, также осуществлялась последовательная борьба против недостатков, ведущих к упадку духовной культуры. Речь идет о таких негативных социальных явлениях как лицемерие, обман, беспредельный конформизм, коррупция, раболепие, нездоровая конкуренция, «чёрный пиар» и др., свидетельствующих об эрозии нравственных ценностей. Благоприятной средой для развития таких, опасных для общественных отношений гражданского общества, явлений служит мозаичная массовая культура, основанная на низком уровне научных знаний и преобладании обыденного сознания. Другим фактором, негативно влияющим на формирование и развитие демократической культуры, является культурная ограниченность, связанная с преобладанием консервативно-архаических представлений, трайбовых или феодально-авторитарных культур и соответствующего им мышления. Этот фактор нередко препятствует взаимопониманию людей и становится причиной конфликта культур. Задача создания прочного фундамента общенациональной культуры в масштабе страны требует оценки людей не по месту их рождения, этносу или религии, а по личностной культуре, жизненным принципам и ценностям. Стало быть, вопрос о формировании индивидуальной культуры личности приобретает общенациональное значение. Через индивидуальную культуру можно правильно формировать микро- и макро социум культуры, человеческую общность. Исходя из этого, каждое правительство должно заботиться о создании благоприятной

социально-культурной среды, воспитании добродетельности, законопослушности и высокой этики граждан. Оно должно осуществлять научно обоснованную социально-культурную политику, главной целью которой является подготовка и воспитание личностей и лидеров с высокой культурой, создание условий для их продуктивной жизнедеятельности. Среди ряда учёных есть мнение, что социально-культурный прогресс нации связан не с политико-экономическими факторами, а имеет биологическую обусловленность. Иначе говоря, культурные различия обусловлены биологическими различиями. Однако исторический опыт показал, что решающим фактором является социальная среда, в которой живёт и формируется человек. Независимо от расы, этноса, вероисповедания и места рождения человек имеет одну и ту же биологическую природу. Но формирование его культуры, определяющей его жизненные возможности и благосостояние, зависит от определенных природно-климатических, социальных и политических условий. Важное значение для развития культуры и преодоления трудностей жизни имеет образование и воспитание, а также политика и правильное управление. Неправильное управление, далекое от принципов высокой культуры, ведет к дегенерации и вырождению народа, его нежизнеспособности и порождает несправедливость, зло, социальную несправедливость, недоверие народа к власти, его неуверенность в завтрашнем дне.

Таким образом, одной из задач стратегии построения культуры глобального гражданского общества является осуществление в отдельных странах культурных реформ, обеспечивающих устойчивое развитие и прогресс духовной культуры, отвечающий общественным интересам. Такие реформы должны осуществляться на основе правильной социально-культурной политики и правильного управления, способствующих достижению экономической, социальной и политической самостоятельности и ответственности граждан. Речь идет, прежде всего, о:

- политике, обеспечивающей демократизацию национальных культур, приоритеты интеллектуального и нравственного развития в общей стратегии государства;
- приоритетной выработке научных знаний и эффективных технологий жизнеобеспечения;
- разработке и реализации этико-правовых норм, основанных на гуманистических принципах демократии;
- создании и совершенствовании научно обоснованной демократической системы управления

Необходимыми элементами такой политики являются:

- общественное обсуждение проблем развития, широкие дебаты с учётом рекомендаций экспертов;
- общественный мониторинг процессов демократизации, просвещения и модернизации страны;
- вовлечение всех классов и социумов общества в реализацию государственных программ и достижение общенациональных целей;
- гармонизация интересов всех граждан, классов и социумов общества;
- совершенствование правовых норм и социальной этики на основе объективных законов диалектического развития, общенациональных интересов страны и требований глобализации;
- рост национального самосознания на основе культивирования здоровой национальной идеи как стимула для прогрессивного развития;
- интеллектуализация национальной культуры за счёт приоритетного развития образования и просвещения народа, при сохранении лучших национальных традиций и культурного наследия;
- модернизация систем управления, государственных институтов, производительных сил и общественных отношений на основе принципов демократии и опыта развития демократических стран.

Такой подход будет способствовать созданию социальной, наукоёмкой экономики, обеспечивающей благосостояние всего общества, высокой культуры управления и гражданской ответственности, росту уровня общей культуры народа, отвечающей как национальным интересам развития каждой страны, так и интересам развития глобального гражданского общества. Важным компонентом социально-культурной политики является этическое воспитание граждан. В целях установления культуры мира во всём мире, национальные государства должны способствовать тому, чтобы каждый высококультурный человек, независимо от профессии, – религиозный деятель или политик, ученый или предприниматель, в своей жизнедеятельности руководствовался не соображениями политической конъюнктуры или эгоистическими интересами, а высшими универсальными принципами гуманистического служения людям, соответствующими его социальной миссии.

*Ответственная миссия в формировании культуры глобального гражданского общества, наряду с национальными государствами, ложится на международные организации. Глобальное управление долж-*

но строиться ими на основе принципов высокой культуры, исходя из человеческих, общественных интересов, т.е. оно должно быть социально ориентированным, гуманистическим. Так, культурологический подход к разрешению объективных противоречий развития современного мира является, на наш взгляд, разумной альтернативой политологической концепции «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона. Он показывает необходимость и обосновывает логику формирования политической и социальной культуры глобального гражданского общества как основы построения культуры мира, взаимопонимания и сотрудничества народов, отвечающего общим интересам развития стран Запада и Востока. Сущность этого подхода заключается в том, что демократизация национальных культур ведет к гармонизации культур разных народов и граждан, позитивно влияющей на гармонизацию их интересов. Она формирует новую культурную среду, способствующую постепенной трансформации политических режимов недемократического характера, предотвращению различных форм экстремизма и терроризма, установлению культуры мира как между гражданами отдельных стран, так и в международном измерении.

В целях формирования культуры мира и культуры глобального гражданского общества, следует создать условия для расширения глобального демократического строительства во всём мире. Необходимость формирования культуры глобального гражданского общества накладывает большую ответственность на международные институты и, прежде всего, на ООН и соответствующие неправительственные структуры. В условиях глобализации ООН, по-видимому, должна усилить свое внимание к вопросам гармонизации и развития мировой культуры. В интересах установления культуры мира во всём мире она могла бы возглавить процесс организации разработки и практического использования новых культурологических технологий для гармонизации культур и формирования разумной культурной идентичности в планетарном масштабе, в рамках новой этики мировой культуры. По нашему глубокому убеждению, эффективным механизмом формирования и развития культуры глобального гражданского общества, гармонизации культур и интересов разных народов в новом столетии могло бы стать создание при ООН и ЮНЕСКО Международного Совета по мировой культуре. Это открыло бы принципиально новые возможности правильного видения и решения сложных

социально-культурных проблем человеческого развития, разрешения конфликтов, предотвращения терроризма, совершенствования системы международных отношений, гуманизации жизни на Земле. В состав такого совета, могли бы войти наиболее авторитетные представители науки, образования, искусства и религии, а также опытные политики и независимые эксперты-культурологи различных стран мира. В качестве основных задач такого совета можно сформулировать следующие:

- культурологическое просвещение, нацеленное на активное изучение в различных странах мира истории мировой культуры, культурных завоеваний и опыта социально-культурного развития человечества;

- содействие формированию высоко-этической социальной культуры человечества на основе гармонизации культур, религий и интересов граждан и народов разных стран в условиях глобализации;

- разработка программ и проектов социально-культурного развития человечества, предполагающих формирование новой социальной среды для взаимосвязанного развития, утверждения культуры мира и повышения благосостояния народов;

- координация социально-культурной деятельности различных стран и выработка научно обоснованных рекомендаций для принятия решений ООН по вопросам мировой культурной политики, этического совершенствования мирового «культурного пространства»;

Как нам кажется, для подготовки специалистов – исследователей, преподавателей и менеджеров, обеспечивающих стратегический процесс формирования и развития культуры глобального гражданского общества, целесообразно создать Международный университет мировой культуры.

Эффективным средством развития высокой духовной культуры и построения этического глобального гражданского общества является *культурология*. Анализ трудов Уайта, Ясперса, Тойнби, Шпенглера, Дильтея, Гессе, Сорокина, Гуссерля, Парсонса, Сабуро, Маркузе и многих других известных учёных показывает, что культурология является ценной научно-теоретической основой для решения наиболее актуальных проблем современного мира. Благодаря своим универсальным возможностям, она становится средством социальной терапии человека, общества и человечества в целом. Культурология даёт возможность осуществлять объективный критический анализ процессов развития челове-

ка, общества и государства, вырабатывать технологии, обеспечивающие оптимальные пути выхода из кризиса, достижения устойчивого развития и прогресса. Необразованный человек не может быть свободным. Культурологическое образование и просвещение, нацеленное на изучение и освоение богатейшей истории и теории мировой культуры, познание философии и технологии жизни различных людей и народов, ведёт людей к знанию, истине и добру, способствует освобождению человека от убогости мышления и жизни, от национальной отсталости и рабской психологии. Культурологические знания открывают возможности активного реформирования нерациональных национальных традиций, отказа от фаталистического мышления народных масс, противоречащих требованиям свободного развития. Они способствуют выработке иммунитета против политического манипулирования общественным сознанием в целях эгоистического господства над разумом, чувствами и поведением современного человека, противоречащего интересам демократии. Культурология позволяет лучше усвоить прогрессивный опыт и культурные завоевания человечества, понять сущность и особенности таких компонентов культуры личности как психология, характер, религиозные убеждения, интересы, способствовать культурному развитию людей. Социально-культурная терапия всякой национальной культуры, имеющей признаки отсталости, упадка или регресса может быть более эффективной на основе системного культурологического анализа, включающего совокупность количественного, качественного, пространственного, временного, структурного и сравнительного методов. Используя методологию, основанную на диалектике, принципе историзма и логике, такой анализ позволяет лучше видеть ошибки и упущения национальной культуры, выбирать наиболее оптимальные пути и технологии для их преодоления. Международная ценность культурологии состоит и в том, что она становится необходимой основой успешного глобального управления, основанного на гармонизации культур и интересов современного человечества.

На наш взгляд, правильное понимание и регулирование механизмов развития духовной культуры человечества во многом будет зависеть от развития *культурологической синергетики*. Научная актуальность анализа проблем самоорганизации духовной культуры обусловлена феноменом неравномерности культурного развития. В отличие от неживой природы, самоорганизация духовной культуры общества связа-

на с традициями и новациями, образом жизни, вероисповеданием граждан, правовыми институтами, системой государственного и социального управления. Однако она происходит под сильным влиянием политической системы государства, его официальной идеологии и культурной политики. Активно используя новые информационные технологии, вычислительный эксперимент и математическое моделирование, культурологическая синергетика может открыть большие перспективы для исследования и регулирования явлений культурной неравномерности в современной мировой цивилизации. Она поможет не только раскрыть закономерности и особенности взаимодействия различных культурных социумов в процессе самоорганизации глобального общества, но и построить всю динамику развития мировой культуры как сложной системы. Это важно для определения ещё не выявленных в науке потенциальных возможностей регулирования культурного развития человека и общества, способствующего гармонизации разных культур в интересах всеобщей безопасности. Речь идёт о выявлении глубинных причинных зависимостей в происхождении и эволюции процессов человеческого и общественного сознания, интеллектуальной и нравственной культуры, психологии и характера людей. Опираясь на достижения общей синергетики, как науки о процессах самоорганизации в природе и обществе, культурологическая синергетика должна фокусировать внимание исследователей на изучении механизмов спонтанного образования и сохранения сложных социальных систем культуры, развивающихся под влиянием социальной среды общества. Системные исследования явлений эволюции, кризисов и бифуркаций (неустойчивых фаз существования) культуры, предполагающие множественность сценариев её развития на человеческом и общественном уровне, дадут возможность сознательного формирования и прогнозирования процессов социально-культурного развития, исходя из гуманистических целей. На основе использования компаративного и других методов анализа, культурологическая синергетика может также помочь изучению комплекса явлений перехода из одного иерархического уровня культуры в другой. Практическая значимость этих исследований связана и с тем, что они могут составить основу для эффективного стратегического планирования, прогнозирования и правильного научного использования человеческих, материальных и информационных ресурсов. Выявление и познание общих закономерностей, лежащих в основе процессов самоорганизации культуры

поможет улучшению глобального управления, гармонизации интересов и культур разных народов в интересах безопасного и устойчивого развития современной мировой цивилизации.

Рассмотренный материал позволяет сделать вывод о том, что важнейшим условием построения гармоничного глобального гражданского общества является достижение высокого уровня культуры личности, культуры ответственности и культуры управления в каждой стране, а также осуществление эффективной совместной международной деятельности в области социально-культурной политики, обеспечивающей бескризисное развитие мировой культуры. Для реализации этого условия необходимо совместными усилиями учёных и специалистов различных стран последовательно разрабатывать и осуществлять культурологические программы по преодолению кризиса и достижению прогресса духовной культуры человечества на индивидуальном, национальном и глобальном уровне.

## **ON THE QUESTION OF VISION IN SPIRITUAL CULTURE: DO PHILOSOPHIES AND TECHNOLOGIES GRANT US THE ABILITY TO LIVE IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION?**

*Fuad MAMEDOV*

*Academy of Public Administration  
under the president of the Republic of Azerbaijan*

*The culture will rescue a society  
if the society protects culture*

The global crisis in modern world culture demands correct, scientifically and morally proven answers to the challenges of the times, the critical analysis and the interested revising of previously accepted representations and rules, the perfection of political culture, the culture of responsibility and consumption, management and international attitudes. An actual strategic problem of the modern world is the formation of a culture of global civil society achieved by the steady development of mankind. The solution of this problem opens new opportunities for constructing a culture of the world, the resolution of conflicts, the reduction of corruption and the poverty level, the strengthening

of family as the basis of social life, the best mutual understanding of peoples, and the safe development of mankind in the new century.

During historical development, having overcome periods of wildness and barbarity, mankind has created a modern civilization as a social life under civil laws. The early civilizations brought in a new way of life, based on humanistic principles, rejecting murder, incest, other displays of human cruelty, and ignorance that were inherent in the barbarous way of life. The development of civilization has been connected with the progressive development of the culture of cities, as centers of trade and craft, science and ethics, rules of law, art, education, and the development and perfection of technologies that amplify human abilities to live. But despite the historical achievements of culture, even advanced modern societies display biological atavism and psychological deficiency and the frequent destruction of civil establishments. Hence, today mankind must develop peace-making technologies which provide conditions for creation and prevent destruction in the global society. Peace - making has become the necessary practical means for preserving the values of life on the Earth through the humanistic resolution of local, regional and global conflicts.

The basic essence of such peace-making technologies is the high spiritual culture involving the synthesis of knowledge and humanistic ethics. Comparative cultural scientific analysis shows that a correct answer to the question “what can rescue humanity?” is most certainly: “the high spiritual culture of the person and society”. The huge role of spiritual culture, despite the variety of distinct interests, mentalities and traditions, is in its ability to serve as a powerful unifying factor, not only at an interpersonal level but also on the national, regional and global levels. The ability of spiritual culture to have a positive influence on the interests that determine the purposes and course of development allows reasonable cultural distinctions and transforms contradictions into a creative and constructive channel of opportunities. Rich natural resources, at a low cultural level do not necessarily ensure rich social development, and material well being does not guarantee happiness. Illiteracy constitutes poverty, and poverty is a social illness. Poverty is a challenge to national safety. It destroys civil consent and makes the country weak before an external challenge. The main national treasure of a country is its cultural potential and, first of all, the highly cultured person. At the same time, culture is not only the means, but also a parameter and the purpose of human development. A high level of human knowledge, skill, orga-

---

nization and morals fills life with a sense of meaning, and it gives the person necessary force in the struggle for the achievement of humanistic purposes, and this opens opportunities for happiness. Culture is also a criterion of value of the person. "High culture" serves as a true criterion of absolute value of the person and it is required for entry of the person into civilized community of people. Destroying racial, national, religious, political and other distinctions, high spiritual culture becomes a basis for human consent and peace. Only through high spiritual culture is the way laid to the future of the person, society and all of mankind.

## ВЫСОЧАЙШИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ И СМЫСЛ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА, ИЛИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ КАК ТЕУРГИИ

*Владислав СОСКИН*

*Действие небесного в земном –  
это не просто поэтический образ,  
а трезвая истина философии человека.*

Человеческая жизнь – мучение, в котором дух терзается в попытках овладеть Небом. Состояться человеческому в человеке и значит исполниться, осуществиться в Духе. Значимость жизни определяется величием претворённого в ней духа.

Человек, поскольку он человек, на пути к Богу. Человек живёт *навстречу* Небу. Мы рассмотрим три фундаментальные встречи человека и Бога, которые вместе с тем есть три типа взаимоотношений человека и Бога. И хотя строго упорядоченного уровня высоты нет, три эти встречи открывают собой три уровня высоты духа человека.

Обоготворение – это становление человека Богом «по благодати», когда на человека изливается божественная энергия. Обожение – становление человека Богом «по субстанции»: единосущность человека и Бога. Обожествление – становление человека Богом «по природе», отождествление человека с Богом. Величайшее стремление человека – сделаться Богом.

Есть некоторые условия, которые человеку следует почувствовать в восхождении – некая любовь к нему Бога. И это открытие в себе Дара. Земное и Небесное – человек принадлежит обоим царствам, будучи одновременно союзом и полем битвы дольних и горних сил. Не через умерщвление плоти, а через прищипоривание, интенсификацию духа ведёт путь на Небо. Дай волю духу, и путь на Небо будет твой.

\* \* \*

Итак... О высочайших проявлениях человеческого (начала) в человеке, о высочайших способах, которыми осуществляется человек, об

обитателях «горного мира» пойдёт речь.

Высота, высокое в осуществлении человека

Человек – существо, принадлежащее двум мирам, миру Земли и миру Неба. Человек одновременно *существует* на Земле и *пребывает* в Небе. Дух человека – принадлежность Неба, а плоть его – Земли. Человеческое в человеке следует Небу.

Земля и Небо требуют разных подходов и разных языков. Выражение, язык в мире Земли есть язык понятий, язык мира Неба – язык метафоры, символа.

Человек существует вовне и пребывает изнутри навстречу. В действительности две универсальности, два слоя. Где завершается один и начинается другой? Небо необходимо для Земли, и Земля необходима Небу.

Небо – там обитает священное, Земля – там жительствоует мирское, профанное. Дух *дарован* Небом, есть небесный порыв, а материя *получена* Землёй.

Мир Земли – Рождённость, посев и возрастание. Мир Неба – Посланность, призвание и обетование.

Высокое – неотчуждаемая часть человеческой личности. Но необыкновенно труден путь на Небо, вечно тесен. Претворение Высшей жизни, пробуждение высокого и высочайшего – это дар.

Разные осуществления человеческого предполагают разные способы бытия человека. Каждый стремится в Небо тем путём, который сам себе выберет, который его выберет. В этом уход человека от предопределённости и приход к предопределению. В этом свобода человека и судьба человека.

### Философ

Философ – почитатель мудрости, любомудр – человек, тянущийся к Небу, ищущий Небо. У Пифагора – человек, занимающий промежуточное положение между мудрецом и невеждой.

Новалис называл Б. Спинозу богопьяным, и ему вторил М. Шелер<sup>1</sup>. Вся философия поистине является богопьяной.<sup>2</sup> Не случайно в Греции философы, мудрецы нередко селились при храмах.

Почему философия есть осмысление Бога, мир осмысливается в Боге, через Бога? – Если философия и постигает мир вещей, предметов, то духом и в духе, философия есть духовная деятельность, а «Бог есть дух»...

Философия – это способность и возможность обрести, свершить,

пережить мысль, это смыслоосвоение реальности. Смысл в «духе», а не в «жизни». Слово – дыхание Неба. Смысл – вдохновение Неба. Философ сближает миры Неба и Земли.

Философ – это теоретик, человек напряжённо-созерцательного (греч. *Jewgia* – созерцание, смотрение) склада. Философ – возлюбленный софии – стремится видеть и видит Небо. Он – видящий.

Почему «философ» – высокое осуществление человека, а, например, «учёный» – нет? Наука выросла из обыденно-прикладной деятельности. Наука бывает только родовая. В учёном не проявляется вечность. Философия – творится. Познание же – не столько творчество, сколько открытие, не столько созидание, сколько обнаружение. Поэтому философ как человек выше учёного.

Философ – человек с открытым взглядом на Небо. Философия – духовные очи человечества. В свете Неба, ведь во тьме не видно. Новая философия – новое Небо. Назначение философа – искать, выявлять Небо.

### *Гений*

Гений-daimonion у древних греков – «нашёптыватель», «божественный глас». Это фантастическое существо, стоящее между Богом и человеком, или частица божественного в людях. В то же время «genius» приходится переводить как «порождающий».

Может показаться, что гений – высокое лишь привходящим образом, что гений суть великое, а не высокое, и неправомерно он поэтому зачислен в высокие осуществления человека. Но недаром искусство называют священным. Искусство порождается связью с Высшим, искусство – это религия, а не средство самовыражения (творящего) индивидуума. И никак союз религии и творчества не может быть расторгнут. Истинное творчество – священнодействие.

Следует отличать в искусстве приёмы и средства – иногда очень искусные – от сути искусства. Исток искусства в движении к Высшему. Если искры Божией нет, то посылно быть лишь умелым, не более. Гений мечен не чрезвычайными способностями, а богоизбранностью. Искусство – порождение Неба, помазание Небом.

Гениальность – это призвание: зов Неба. Постичь то или иное творение означает пережить вьсь, зов Неба, сокровенно владеющий им. Небесный зов должен быть услышан.

Насколько гений – это «вдохновение», насколько «упорство»? Это

вдохновение – вдыхание духа в человека, вбирание человеком Неба, и лишь затем упорство – воля в обретении. Дух вдувает себя и овевает человека – так человек становится гением. Гений – это ответственность вдохновения.

Подлинное пребывание творения в его принадлежности Небу, в отличие от порождения. Творчество – всегда и в Небе и на Земле, и изнутри и вовне, порождение осуществляется лишь Землею, вовне, в существовании.

Настоящее творчество, искусство – духовный опыт, где человек осуществляет служение. Гений есть постоянный, глубокий и верный служитель Неба. Он становится Его слугой, но не Его орудием или органом.

Гений – человек, рвущийся ввысь. Искусство есть не что иное как ключ, открывающий Небо: оно позволяет гению проникать Туда.

Обрекает на гениальность небесная энергия: «имуну», «мана», одержимость нуминозным... Творчество – откровение Неба. Назначение гения – пытаться брать приступом Небо.

### *Поэт*

Поэзия от греч. ποιηεν – делать, созидать, творить, обладает надмирным могуществом, силой вызволения из небытия. У латинян слово «поэт», как известно, означало и «пророк»: vates.

Поэзия влечётся к Высшему. Поэзия – восхождение к вселенскому свету, открывающее человеку его небесную природу. Оттолкнувшись от виденного, слышанного, ощущаемого, осязаемого, поэт стремится найти его небесный отзвук. Дух, не теряя, покидает свою память, и это поднимает, взмечает сознание.

Поэзия – бесплотна. Однако она не пуста<sup>3</sup>. Возможно, мечты поэта – его «мысли». Мечта поэта плодоносна. Мысль – в смыслах, поэзия – в образах вздымает человека, соприкасает с миром Неба.

Поэт может быть совершенно вне «стиха». Поэзия не зарождается в «языке», но «язык» – одно из средств – самых весомых и благородных средств – позволяющих человеку строить поэтический мир. «Композитор» и «поэт» сущностно тождественны. Музыка – род поэзии. Композитор – это поэт, поэт созвучий.

Поэзия, как и все высокие осуществления человека, есть выражение трансценденции. Как и пророк, поэт взывает к реальности, откры-

той от тления. Поэзия – воспарение к «миру иному».<sup>4</sup>

Почему в подлинной поэзии нет ничего случайного, как нет и лишнего, и произвольного? – Творчество не произвольно, в поэте всё отбрасывается Небом.

Поэзия – это вознесение духа. Поэзия дух возвышает. Если гений – это одержимость, поэзия – это полёт. Поэзия расправляет в человеке крылья. Поэт – это летающий. Назначение поэта – лететь к Небу.

\* \* \*

Философ, гений, поэт – всё ещё на плоскости Земли. Устремлены к Небу, между тем сами находятся на Земле.

Высокие как бы только приглашены на Небо, небесные гости. Высочайшие – Небо объемлет их.

В высочайшем своём осуществлении человек выступает актуально как сын Неба. Высокие (осуществления человека) – полубоги среди людей.

Философ, гений, поэт – не вне мирской культуры. Не случайно трагедия творчества – вечное несовершенство. Гений не поселяется на Небе. Высокие живут только как бы на земном небе.

Высокие – необычные, высочайшие – необыкновенные осуществления человека. Высочайшие – люди, которые полностью утвердили верховную власть духа над своей природой. И только они – высочайшие – обитатели Неба, Небожители.

### *Святой*

Изначально святым называлось то, что отделялось от обычного вещественного и опытного порядка. Обособлялось от мира земных конечных отношений. Святой – человек, содержащий в себе Небо, но не потенциально, как каждый человек, а актуально.

Святой – это содержательное духовное осуществление человека, святость не принадлежит лишь миру этики; и отлична она от священства.

Святой – это человек, не ангел. Ангел – существо призрачное, не имеющее ни пола, ни родины; святой пронизан судьбой. Каждый святой со своим особым житием демонстрирует свой путь к святости и выступает как образец этого пути.

Святой свят не сам по себе, он принадлежит в своей святости Небу. Святость – это сопричастность человека Небу. Во время причастия Небо реально переживается во временном бытии, в земной жизни. Обретая

святость, человек становится причастным жизни Бога.

«Самость» достигшего святости поручена Небу. Потому святость – это замена «самосознания» богосознанием. Святой – в нём божественное запечатано судьбоносно. Назначение святого – запечатлеть Небо.

### *Мудрец*

Мудрец, о чём свидетельствует исконная внутренняя форма слова sojia(h) – погружённый, отдавшийся Небу. Мудрец, sojoV, и в конкретном проявлении всегда был человеком божественным.

Философия и её вопросы, вопросы... Человечеству, миру нужны не столько вопросы, сколько ответы. Мудрец – знает ответы, Ответ. Всецело оправдано, что титул философа никогда ни в какое сравнение не шёл со званием мудреца.

Стремление к мудрости – одно; а обладание ею – другое. Умудрение сомневается, но не сомневается для того только, чтобы сомневаться; цель его, напротив, в обретении уверенности. Мудрец – человек, освоивший Небо.

Философ ищет Небо, мудрец знает Небо. Точнее, философ знает о Небе – мудрец знает Небо. Мудрость держится Небом, есть удержание Неба. Мудрость – фундаментальная одержимость безусловным.

Бывает так, что человек философствует и становится мудрецом – попадает на Небо, и ещё философствует – достраивает своё небесное жилище.

Философ не в силах объять Небо, философ знает лишь свидетельство о Небе, мудрец знает Небо. Софийность человек получает от Неба. Мудрец – светильник Неба.

Человек, обретший мудрость, становится мыслящей цельностью, обретает устойчивость. Ничто частичное уже не волнует его, ничто, от него исходящее, не падает на Землю.

Мудрость, даруемую Небом, можно сравнить с подношением своему возлюбленному.<sup>5</sup> Мудрец – знающий Господа. Назначение мудреца – постигнуть Небо.

### *Пророк*

Пророк – тот, кто хранит и несёт тайну Неба, преображая Землю. Не излучает Небо, не разверзав Тайны своей рабам своим – пророкам.

Миссия неви (пророка) ни для кого, включая его самого, не была «желанной». Библия рассказывает о том, как человек, узнав о своём

пророческом назначении, в ужасе противится ему.

Пророк – читает грядущего знаки. Но пророк – не прорицатель. Возжаждав внутреннего преобразования, он бредит новым Небом и новой Землёй.

И мудрец, и пророк вдохновлены Небом, но по-разному. Мудрец не «действует», пророчество – это высший праксис. Мудрец постигает Небом, пророк утверждает Небом.

Пророк боговдохновенен. Вещая, пророк не что иное, как посланник Неба и толкователь Его воли. Он призван как индивидуальное «я» Его представлять. В пророке Небо спускается на Землю, словно луч света, освежающий дождь нисходит, в поэте Земля поднимается к Небу.

Пророческое осуществление – всегда насущная общечеловеческая необходимость. Назначение пророка – утверждать Небо на земле.

\* \* \*

Если в своём высоком осуществлении человек касается Неба, высочайшие осуществления – овладевшие силой Неба, то наивысочайшие люди – люди, ставшие Небом.<sup>6</sup>

Высокие – обоготворение, высочайшие – обожение, наивысочайшие – обожествление человека, человеком.

Обоготворение можно уподобить любовному объятию Бога и человека; это единство двух любящих, в мышлении, в деянии, творчестве...

Обожение – такое соединение Неба и человека, когда человек проникается небесными энергиями. Это единение и составляет существо святости, мудрости, пророческого дара.

Обожествление – становление человека Богом по природе; две различных и нераздельных природы в одном лице.

Обоготворение – это уподобление человека Богу, обожение – это единение Бога и человека, обожествление – это отождествление человека с Богом.

Высокий – любит Небо, обретший себя в высочайшем – любимец Неба, наивысочайший человек – это осуществление Неба.

*Спаситель мира*

Сотериология говорит о спасении как об «исцелении», «освобожд-

дени», «исправлении», «просветлении», «пробуждении», «избавлении», «очищении»... мира. Спаситель мира – исполнитель его глубинной сущности.

Общеизвестными манифестациями спасения были Будда, Христос. Спасение не является результатом морального усовершенствования. Если спасти мир и можно, спасти мир может только Бог (Богочеловек, Человекобог).

Хотя миссия спасения является постоянным содержанием деятельности Неба, но по временам эта сторона выступает особенно ярко.

Спасение мира означает всеобщее радикальное его одухотворение. Спасение мира – духовное преобразование человека.

Потребность мира в обретении небесного образа обусловлена падением мира. Назначение спасителя мира – духовное преображение мира.

#### *Человекобог*

Человекобог – человек, в своём личном, сосредоточенном величии поднимающийся до трансцендентности. Напрягая все силы в стремлении к Высшему, человек становится Высшим.

Подобно тому как святой – человек, не ангел, Человекобог – это человек, ставший Богом, но не Бог, спустившийся на Землю, нисшедший в человека, вочеловечившийся (Богочеловек, аватар), когда конечное раскрывается как бесконечное, ставшее конечным.

Человек является самому себе Богом и может не являться Богом для мира. Пребывает непосредственно в себе самом как в Небе. Такая личность обретает жреческие функции по отношению к самой себе, когда самообожествляется.

Обожествление – не фикция. Стать Богом – возможно. Обожествление – такая встреча в человеке Земли и Неба, когда человек персонифицирует Небо и не знает Земли. Назначение Человекобога – всецело быть в Небе.

#### *Человек выше Бога*

Самое высокое осуществление человека.

Человек, неудовлетворившийся своим положением Высочайшего. Ведущий борьбу с Богом – самим собой – и одерживающий победу. Победа оборачивается саморазрушением.

Человек выше Бога свергает мир Неба. Назначение человека выше

Бога – явить собою пределы человеческого возвышения.<sup>7</sup>

*Высокое, высота в осуществлении человека*

Высочайшие осуществления высвобождают человека из мира повседневности. Они – свидетели Высшей Жизни на этой земле. «Высота» – это близость Богу.

Не часто свершается восхождение человека, восхождение человека предполагает избрание. Подъём духа не для всех возможен, но лишь для тех, у кого есть крылья. Чтобы осуществиться в высочайшем – приходится очень много страдать. Мученичество есть нагнетание энергии Высшего. Не существует крыльев, которые не выросли бы из бедствий.

Антиномично, небесно-земное существо человек. Сочетаются в нём пространство природы и пространство свободы, начало божественное и звериное. Человеческое в человеке претворяется в субстанции Неба.

Если осмыслить человеческую жизнь как Путь, если жизнь наша – дорога, то человек либо *катится* вниз, либо *карабкается* вверх. Путь человека – очеловечение человека – из животного мира в божественный.

Земля без Неба – обременение, Небо без Земли – химеризация. Чем выше поднимается человек, тем более он должен своё земное утратить. Чтобы вознестись, следует потерять почву под ногами. Как высокое хрупко, как не способно крепко ступать по земле!

Человек воздвигнут Небом и Землёй, собран Небом и Землёй. Бытие человека – захваченность Небом. Мерило высоты – *решимости* сила. Захваченность поднимает человеческое существо.

Человек *оправдан* Небом. Стоящий смысл жизни человека в том, чтобы радоваться Небом, от Неба, ради Неба: это настоящая человеческая жизнь. Поистине жить – значит нести в себе Небо и быть его проводником.

«Высочайшее» – это не просто один из эпитетов, употребляемых по отношению к Богу, но это одна из существенных характеристик Абсолюта. Одна из граней божественного – то, что оно есть Высшее.

«Высота» – одно из фундаментальных измерений «человеческого существования». Человека образующее устремление человека – ввысь. Отворим просторы человеку в его восхождении! Восхождение духа должно стать главным стремлением жизни! Ввысь! Так ввысь!

## THE ULTIMATE FULFILMENT AND MEANING OF HUMAN LIFE, OR HUMAN LIFE AS THEURGY

*Vladislav SOSKIN*

*State University of Ufa, Russia*

The working of the divine in man's earthly affairs is not just a poetic figure of speech, but the sober truth of human philosophy.

Human life is nothing but the torment wherein Spirit is racked by attempts to attain to Heaven. Fulfillment of the human is tantamount to realizing, fulfilling oneself in Spirit. The significance of a life may be judged by the degree of fulfillment wrought by the Spirit.

By his very nature, man lives striving toward God. Man lives *Heavenwards*. In this paper we consider three cardinal encounters of man with God, representing three types or tiers of relations between man and God. Although spiritual height defies a precise definition, these three encounters outline the three basic levels of the human encounter with Spirit. These three are:

1) Divine enlightenment or the acquisition, «by God's grace», of God-like traits when man is bountifully charged with divine energy.

2) Deification or transmutation of man into God «in substance», when the twain are identical in essence.

3) Divinification of Man – Man turns into God «by nature», thereby identifying himself with God. Man's ultimate aspiration is to become God.

In his acclivity to God, man must be aware of and comply with certain conditions, that God loves the aspiring Man and the revelation of the Gift is inside himself. Claimed by the celestial and the mundane  $\frac{3}{4}$  a battle-field between the lofty and the baser  $\frac{3}{4}$  man appertains to both realms. Thou shalt not mortify thine flesh, spur thine spirit, and thou shalt ascend to Heaven

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 60.

<sup>2</sup> «Небо» мы отождествляем с «Богом». Имя верховного божества древних греков – Зевс, латинское слово deus и аналогичные слова в других древних индоевропейских языках, в том числе и индоиранское дайва, как известно, восходят к одному общеиндоевропейскому корню, означающему «небо».

<sup>3</sup> Напомним о сказанном Аполлинером об изысканных поэтах: «...Они остались в воздухе и не смогли восстановить своих сил прикосновением к земле».

Цит. по: Рембо А. Стихи. Последние стихотворения. Озарения. Одно лето в аду. М., 1982. С. 299.

<sup>4</sup> «Поэзия, – говорил Мартин Опиц, – поначалу есть не что иное, как сокровенная теология и поучение о божественном». Цит. по: И.-Г. Гаманн. Пять пастырских посланий о школьной драме // Идеи эстетического воспитания. В 2-х томах. Т.2. С. 156. Приведём также соответствующий фрагмент из «Книги о немецкой поэзии» в переводе А.А. Гугнина: «Поэзия вначале представляла собой не что иное, как скрытую теологию и наставление в божественном» (Литературные манифесты западноевропейских классицистов. М., 1980. С. 445).

<sup>5</sup> См., например, Зогар 2, 149а. // «Раби Шимон». Фрагменты из трактата «Зогар». М., 1994. С. 125; «Всякая премудрость от Господа и с Ним пребывает вовек.» // Книга премудрости Иисуса сына Сирахова (I, 1).

<sup>6</sup> Утвердить за собой небо, взять себе твёрдо и навеки небесную точку опоры – вот, к чему так болезненно и неустанно стремится человечество // Штирнер М. Единственный и его достояние. М., 1907. С. 61.

<sup>7</sup> Обретение человеком себя выше Бога – см. книгу: Соскин В.А. Его поход. От несостоявшегося пророка эзотерическое благовествование // Соскин В.А. Путь к себе. Уфа, 2002. С. 3-41.

ПЕРСПЕКТИВЫ ТРАНСГУМАНИЗМА, ИЛИ ЧЕЛОВЕК  
В ПОИСКЕ АУТЕНТИЧНОСТИ?

PROSPECTS OF TRANSHUMANISM, OR HUMAN BEING IN SEARCH FOR  
SELF-IDENTITY AND AUTHENTICITY



**НАТУРАЛИЗМ И СЕКУЛЯРНАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРНОЙ  
ИНТЕГРАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

*Дмитрий ЯВОРСКИЙ*

Размышляя о путях культурной интеграции человечества, о препятствиях на этом пути, мы, зачастую, принимаем понятие «человечество» как данность, как нечто само собой разумеющееся. Однако давно замечено, что это понятие не является культурной универсалией. Далеко не все культуры числят его в своем лексиконе, да и европейская цивилизация шла к нему тернистым и извилистым путем. В таком случае, вполне уместен кантовский вопрос об условиях возможности существования этого понятия, а также целеполагания, основанного на нем. Вышедший из неокантианства, Эрнст Кассирер обратил внимание гуманитариев на то, что деятельность человека опосредована символическими системами.<sup>1</sup> Если соглашаться с ним, то условия возможности понятия «человечество» и условия возможности интеграции человечества следует искать именно в области символов культуры.

Поскольку интегрированное человечество – один из типов социально-культурного единства (возможный, но не реализованный), постольку необходимо рассмотреть механизмы символического моделирования социально-культурных систем. Для последующего хода рассуждений принципиально важно отметить, что люди осознают или переживают единство друг с другом именно при помощи символики, будь то символика родства, территории, религиозного братства и прочее.

Однако социальная символика представляет собой только надводную часть символического айсберга: при более внимательном анализе она видится вплетенной в сложную систему символов, описывающих фрагменты действительности, на первый взгляд, далекие от социальной жизни. Еще Гегель в «Феноменологии духа» обратил внимание на то, что философские категории отражают социальные реалии. Этот подход был воспринят, но не развит Марксом. Только в рамках неомарксизма социологическая редукция символики, причем не только философской, становится целенаправленной исследовательской практикой.<sup>2</sup>

Среди множества символов, опосредующих отношения людей друг к другу, можно обнаружить символы единства, выступающие в качестве фетишей сложных и, в большинстве случаев, необозримых социальных систем. Но символ единства будет эффективен, если он связывает (осознаваемо или не осознаваемо для его носителей) представления об устройстве общества с представлениями о мироустройстве. Иначе говоря, единство определенной группы людей должно быть обосновано онтологически.

Один из наиболее ранних символов единства – тотем. Достаточно убедительно продемонстрировал связь между тотемическими представлениями и самосознанием первобытного социума Э. Дюркгейм в классической работе «Элементарные формы религиозной жизни», посвященной религиозным представлениям австралийских аборигенов.<sup>3</sup> В то же время, многочисленные работы этнологов, посвященные тотемизму, демонстрируют тотем как центр сложной символической системы, включающей в себя множество самых разных уровней: уровень классификаций существ и предметов природного мира, уровень социальных отношений, уровень мифологии и прочее. И если вслед за современной этнологией рассматривать тотемизм как универсальный культурный феномен, то с уверенностью можно поставить тотем в начало процесса развития символики социального единства.

По мере усложнения социальных систем трансформировались и символы единства: вместе с расширением размеров социума должен был увеличиваться интегративный потенциал этих символов. На раннем этапе развития, несмотря на все трансформации, характерной чертой символов единства оставалась принадлежность к религиозному символическому набору. Примерами таких символов единства являются боги – покровители городских общин, именами которых нередко назывались

города, и отправление культа считалась обязанностью граждан. Проявление непочтительности по отношению к ним рассматривалось как политическое преступление: подтверждение тому – судьба Сократа. В качестве символа единства выступал и обожествленный правитель восточных деспотий, и небо в качестве источника социального порядка. Однако при всем различии интегративных потенциалов этих символов и размеров социумов ими поддерживаемых, можно усмотреть общую черту ранних символических моделей социально-культурного единства – их партикулярный характер. Все эти символы создают локальные сообщества, не притязающие на тотальность. И здесь партикулярным символам единства могут быть противопоставлены универсальные, при помощи которых возможно моделирование универсальной социально-культурной целостности.

Основы первой универсальной символической модели социально-культурной целостности заложил монотеизм. Бог как творец и промыслитель мироздания выступает в качестве такого символа единства, интегративный потенциал которого позволяет в перспективе охватить все народы. Следует признать, что путь от монотеизма древних евреев до концепта «человечество» был долгим и извилистым. Библейские тексты свидетельствуют о трудном противостоянии партикуляризма и универсализма в древнееврейской религии. Но уже пророческая литература свидетельствует о новом типе религии и новой модели социально-культурной целостности. Конец времен описывается у древнеизраильских пророков посредством образов, демонстрирующих грядущее примирение и единение народов перед престолом единого Бога. Более того, само разделение народов трактуется как нарушение изначального единства, описанного в мифе о сотворении всечеловека – Адама.

Несмотря на то, что в самой древнееврейской культуре универсальная модель так и не смогла вытеснить партикулярную, на фундаменте монотеизма сложилось две альтернативные друг другу модели социально-культурной целостности: христианская и исламская.

Средние века стали временем политической реализации этих моделей в виде *Respublica Christiana*, с одной стороны, и «дар-аль-ислам», с другой. Для осуществления монотеистического проекта социально-культурной целостности были задействованы все ресурсы: и интеллектуальные, и политические, и экономические. Однако к концу средневековья была наведена непреодолимая граница между христианским и

исламским мирами. Более того, внутри этих миров произошли болезненные разломы – свидетельство исчерпания монотеистической символикой единства своего интегративного потенциала.

На рубеже средневековья и Нового времени начались интенсивные поиски символов единства, способных преодолеть обозначившиеся религиозные и культурные барьеры. Результатом этих поисков стала кристаллизация нового универсального символа единства – «природы», а значит и новой модели интеграции человечества, которую можно обозначить как «натуралистическую».

Следует подчеркнуть, что содержание символа «природа» не сводится к «чувственно воспринимаемой физической реальности»; оно включает в себя и такие смысловые сегменты как «естественный человек», «естественная мораль», «естественная религия», «естественный разум», «естественное право» и т. д. Во всех этих выражениях слово «естественный» указывает на универсальную «природу» человека, скрывающуюся за многообразием религий, традиций, обычаев, стереотипов и т. п. Именно эта «природа» делает человечество изначально (онтологически) единым. Однако в условиях религиозной и культурной раздробленности это единство выступает как потенциальное, как конечный пункт исторического процесса.

Необходимо признать, что понятием «естественного» как изначально универсального широко пользовались еще в Средние века, однако статус символа единства «природа» получила только в процессе секуляризации, заменив собой монотеистического Бога. Как известно, в новоевропейскую культуру «природа» вошла в одеждах пантеистически понятого Яхве. Это свидетельствует как о преемственности, так и об антагонистичности монотеистической и натуралистической моделей.

Средневековые схоласты, в особенности номиналисты редко употребляли слово «природа» в единственном числе, стремясь следовать в русле перипатетики. В соответствии с аристотелевской философией, «природ» столько, сколько единичных вещей: у каждой вещи своя «чтойность», своя природа, своя собственная субстанция. Многообразие индивидуальных вещей согласуется, по мысли схоластов, божественной волей.<sup>4</sup> Если реконструировать в духе социологического редукционизма социально-культурное содержание этой плюралистической интерпретации «природы», то получится феодальное общество,

хрупкое единство которого поддерживалось христианством и институционализированной Католической церковью, подчиненной римскому понтифику. Формула этой социально-символической модели: *природ много – Бог один (религия одна)*. Расшатывание могущества Католической церкви в XIV веке заставило интеллектуальную элиту в XV в. искать новую символично-идеологическую модель, отвечающую новой ситуации. Ключевая роль здесь, по-видимому, принадлежит Николаю Кузанскому, который первым в рамках ортодоксальной теологии провозгласил собственное единство тварного мира.<sup>5</sup> Таким образом, он подготовил новую монистическую концепцию природы, закрепленную в пантеистической натурфилософии Ренессанса в XVI в. Примечательно, что Николай из Кузы принимал активное участие в преодолении результатов Схизмы конца XIV – начала XV века в Католической церкви и участвовал в подготовке знаменитого Ферраро-Флорентийского собора, где решался вопрос об объединении Римской и Греческой церквей.<sup>6</sup> Однако только к XVII в. натуралистическая символика начнет вытеснять христианскую. Формула новой модели социально-культурного единства: *религий много – природа одна*.

Принципиально важным для натуралистической модели единства стало положение о том, что природа, в качестве физической реальности, повсеместно одна и та же и дана человеку в непосредственном восприятии, не зависящем от культурной установки. Это положение настойчиво проводится естествознанием, которое само становится важным элементом социотворческой «машины» новой модели единства. Неслучайно научная интеллигенция до сих пор рассматривалась как главный проводник универсализма. Единство природного мира подкрепляется и целостностью научной парадигмы: как и природа, наука должна быть едина, то есть должна иметь общий, хоть и сегментированный, предмет, общий набор принципов и общую инфраструктуру (университеты, академии).

Не менее важным элементом символической системы натурализма является положение о видовом единстве человечества. Не случайно полемика вокруг расистских теорий сразу вышла за рамки сугубо научной дискуссии, превратившись в столкновение разных систем ценностей, разных моделей социально-культурного единства: партикулярной и универсальной.

Особого внимания как символическое выражение всечеловеческого единства заслуживают географические карты. Как известно, координатные точки средневековых географических карт несли мощную религиозную нагрузку. В дошедших до нашего времени западноевропейских картах VII – XIII веков (так наз. «монастырских картах») ориентиром выступал восток, где средневековые картографы помещали рай. В центре карты располагали Иерусалим как место Гроба Господня, как наиболее сакральную точку Вселенной.<sup>7</sup> Арабские карты того же периода ориентированы на юг и центральной точкой изображают Мекку.<sup>8</sup> Географические карты – одно из самых красноречивых свидетельств того, что христиане и мусульмане в Средние века жили в разных, несовместимых друг с другом и противостоящих друг другу мирах. Но если мусульманские картографы не изменили своей религиозной традиции, то в истории европейской картографии уже в XIV веке начинаются глубокие трансформации: так называемая Каталонская карта 1375 года игнорирует религиозные координаты, предпочитая им четкие указания направлений движения по компасу (следуя правилам навигационных карт – так наз. «портоланов»). Каталонская карта была первой картой мира, ориентированной не на восток, а на север.<sup>9</sup> Революцию в картографии произвело открытие книг Птолемея, где предлагалось использовать координатную сетку из параллелей и меридианов для вычерчивания географических карт.<sup>10</sup> На основании картографических принципов Птолемея, но с учетом новых географических открытий в 80-е годы XV века в Западной Европе появляются географические карты, где религиозные ориентиры уступают место сугубо «природным»: полюсам и экватору.<sup>11</sup> С XVI века географические карты нового образца доминируют. Они изображают мир, не разделенный религиозными координатами, а единый мир природы, где нет религиозных и культурных границ. Этот новый природный мир становитсяместищем для потенциального единого человечества, преодолевшего религиозную вражду. Таким образом, географические карты изображали единый, неразделенный мир природы, которой становился благоприятной средой для социально-культурной интеграции. Вполне актуальная тема в эпоху начала кровопролитных религиозных войн в Западной Европе и панического ужаса перед натиском турок.

Все выше изложенное – лишь эскиз исследования, требующего как более широкого охвата источников, так и более детального анализа

символического мира новоевропейской культуры. Тем не менее, оно проливает свет на скрытый смысл тех процессов, которые происходят в современной философии науки и в околонуучной среде. Распад классической научной парадигмы, атомизацию наук, легитимацию в методологии принципа несоизмеримости научных программ, парадигматический плюрализм можно рассматривать как симптомы распада натуралистической модели социально-культурной интеграции человечества.

## NATURALISM AS A SECULAR MODEL OF HUMANKIND'S INTEGRATION

*Dimitriy YAVORSKY*

*Volgograd State University, RUSSIA*

Mankind's striving for union is one of the central religious and moral values of European culture. The expansive character of western cultures and their tendency to idealize other cultures both arise through the striving for unity. Colonialism, on one hand, and cultural relativism, on the other, are the excesses of this striving.

All kinds of human society (from the nuclear family to a united mankind, which has not been achieved yet) are supported by simple or complex symbolical systems. Each of these systems reveals a central symbol, a symbol of unity, which expresses the sense and consciousness of group solidarity. The symbol of unity is effective, if the agents of a culture connect the social structure with the structure of the universe consciously and unconsciously. In other words, the unity of people must be rooted in ontology.

Until the Age of Enlightenment, the symbols of unity had a religious character. Totems and tribal and local gods were the earliest of such symbols, and they had a particular character. We can consider the monotheistic God the first universal or total symbol of unity, uniting all people in an eschatological future. Consequently, monotheism, in its Christian and Islamic forms, represents the first project of globalism.

However, efforts to actuate this unity in politics (The Empire, Caliphate) did not achieve their aims. The conflict between Christianity and Islam and inner contradictions in both belief systems demonstrate the limited of integrative potential of world religions. After the decline of the Middle Ages an intensive search for new symbols of unity began. These symbols were

intended to overcome religious and cultural borders. The result of these searches was the appearance of new universal symbol of unity, «nature», and the formation of a new model of united mankind, «naturalism».

One should understand that the symbol «nature» refers to a broader content than merely «physical reality that we can sense». It also consists of notions like «the natural human being, natural morality, natural religion, natural intellect, natural rights» and so on. In the depth of these notions we find the idea of the original unity of mankind, which is hidden beyond the variety of religions, traditions, customs, etc. The notion of «natural» as «original» and «universal» appeared in the Middle Ages. However, it replaced the monotheistic God as a symbol of unity only with the process of secularization. It is well known that «nature» came into the European culture as Yahweh, dressed in pantheistic garments. This shows both the succession and antagonism of monotheistic and naturalistic models of mankind's integration.

The principal thesis of the naturalistic model of unity is that nature is universally the same, and human beings perceive it directly, without a cultural frame of reference. This explains why natural science has been defending this thesis without any compromise, as science itself has become one of the general elements of new model of unity. The scientific community can be considered a main bearer of universality. The unity of nature is supported by the unity of science. This means that different sciences have a common (even if it is segmented) object, common principals, and a common system of institutions (universities, academies). The thesis of mankind as one biological species is another primary element of the naturalistic symbolic system. The history of the struggle against racist theories, which refute this thesis, proves our assertion. In the polemics between supporters and opponents of racist theories, the latter use not only specifically scientific but ethical arguments.

Another element of naturalism, which supports the idea of mankind's unity, is geographical maps. Maps in the Middle Ages had religious or cultural coordinate points, like Jerusalem and Mecca. The north and south poles, natural (even if imaginary) objects, have become the coordinate points of new maps. If our reasoning is correct, we can understand the hidden meaning of processes taking place in contemporary philosophy and the methodology of science. The disintegration of the classic scientific paradigm, the atomization of sciences, the principle of the incommensurability of theories, and paradigmatic pluralism are symptoms of the decline not only of classical science, but the naturalistic model of mankind's integration.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1-3. М., СПб., 2002.

<sup>2</sup> См. подробнее о социологической редукции символического в книге: *Пигалев А.И.* Культура как целостность: (Методологические аспекты). Волгоград, 2001.

<sup>3</sup> *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912.

<sup>4</sup> *Ахутин А. В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М., 1988. С. 26-29.

<sup>5</sup> Там же. С. 47, 49.

<sup>6</sup> *Тажуризина З. А.* Николай из Кузы // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1979. С. 7-8.

<sup>7</sup> См.: *Дитмар А. Б.* От Птолемея до Колумба. М., 1989. С. 94, 104.

<sup>8</sup> См. схему карты арабского географа Идриси в книге Дитмара А. Б. на стр. 96, а также исламскую карту на последней странице вкладки в Энциклопедический словарь Ислам (Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991).

<sup>9</sup> *Дитмар А. Б.* От Птолемея до Колумба. С. 168, 173.

<sup>10</sup> Там же. С. 36.

<sup>11</sup> Там же. С. 232.

## ОПРЕДЕЛЯЮЩАЯ РОЛЬ НАУКИ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ В XXI ВЕКЕ

*Данила МЕДВЕДЕВ*

### *Роль науки: перспективные направления ее развития*

XX век стал веком победившей научной революции. НТП ускорился во всех развитых странах, определяя уровень развития общества и экономики. Постепенно происходило все большее повышение наукоемкости продукции. Технологии меняли способы производства. К середине XX века фабричный способ производства стал доминирующим. Во второй половине XX века большое распространение получила автоматизация. К концу XX века развились высокие технологии, продолжился переход к информационной экономике. Все это произошло благодаря развитию науки и техники. Это имело несколько следствий. Во-первых, увеличились требования к работникам. От них стали требоваться большие знания, а также понимание новых технологических процессов. Во-вторых, увеличилась доля работников умственного труда, научных работников, то есть людей, работа которых требует глубоких научных знаний. В-третьих, вызванный НТП рост благосостояния и решение многих насущных проблем общества породили веру широких масс в способность науки решать проблемы человечества и повышать качество жизни. Эта новая вера нашла свое отражение во многих областях культуры и общественной мысли. Такие достижения как освоение космоса, создание атомной энергетики, первые успехи в области робототехники породили веру в неизбежность научно-технического и общественного прогресса, вызвали надежду скорого решения и таких проблем как голод, болезни и т. д.

Экономика двух сверхдержав – СССР и США была долгое время ориентирована на военное, экономическое и научное соперничество. Ускорение НТП и развитие фундаментальной науки было вопросом достижения военного преимущества, более высокого экономического роста и международного престижа. Это вызвало значительный спрос на инженеров и ученых в обеих странах.

Чтобы удовлетворить этот спрос, в технически передовых странах были созданы условия для развития системы образования и организации фундаментальных и прикладных научных исследований. Быстрыми темпами происходил рост числа научных изданий, велась работа по популяризации науки, профессия ученого была высоко престижной, ученые пользовались заслуженным уважением и авторитетом.

Глобальный НТП – это, во многом, процесс, не зависящий от положения дел в обществе, тем более, в отдельной стране. В то время, как наука в России переставала считаться важной и нужной, за рубежом – в Европе, США, Юго-Восточной Азии и других странах – продолжалось интенсивное развитие науки и технологий. Во многих областях (в физике, астрономии, генетике и других областях) выдающиеся и революционные открытия были сделаны именно в последнее десятилетие. Получили необычайно широкое распространение информационные технологии, активно начинают использоваться биотехнологии. Увеличились темпы внедрения новых технологий.

Как представляется автору, наиболее важные достижения были сделаны в следующих областях науки:

- биология
    - генетика – расшифрован геном человека и нескольких других видов живых существ, успешно клонированы многие организмы, активно используются методы геномной инженерии;
    - клеточная биология – удалось многое узнать о механизмах старения;
    - молекулярная биология – начала активно развиваться протеомика;
    - нейрофизиология – удалось создать искусственные аналоги отдельных частей мозга, удалось соединить электронные устройства и нервные системы различных животных и человека;
  - физика – ученые приближаются к созданию Единой Теории Поля, удалось многое узнать о природе вещества на наноуровне;
  - астрономия – удалось далеко продвинуться в понимании процессов эволюции галактик, возникновения вселенной, природы черных дыр;
- Из наиболее перспективных направлений развития науки и технологии потенциалом, достаточным чтобы проникнуть во все области человеческой деятельности и радикально их изменить, обладают, по мнению автора, нанотехнологии, компьютерные и коммуникационные

технологии, искусственный интеллект и робототехника, биотехнологии. Самыми серьезными потенциальными результатами здесь могут стать:

- контроль человеческой жизнедеятельности на клеточном уровне, ликвидация всех заболеваний;
- обеспечение неограниченного долголетия человека;
- создание искусственного интеллекта человеческого и сверхчеловеческого уровня, который сможет взять на себя решение многих человеческих проблем и всю умственную работу;
- создание роботов, которые могут взять на себя всю физическую работу;
- создание наноасемблеров (в том числе самовоспроизводящихся), способных создавать любые объекты с молекулярной точностью, используя широко доступный в природе углерод и дешевую солнечную или термоядерную энергию;
- создание виртуальной реальности, субъективно неотличимой от настоящей;
- перенос человеческого сознания в компьютер;

### ***Отторжение научного мировоззрения***

Однако большинство людей не готовы согласиться с идеями, которые столь сильно противоречат всему их жизненному опыту. Идеи дальнейшего технологического развития и эволюции человека в постчеловека вызывают отторжение у многих. Это вызвано разочарованием общества в возможностях науки, вызванным ее неспособностью оправдать завышенные ожидания середины XX века, а также опасениями перед наукой, в основном, порожденными недостаточными знаниями и заблуждениями. Кроме того, российское общество столкнулось с особой проблемой: потребность в науке в условиях переходного периода значительно сократилась, что привело к падению ее авторитета в обществе.

### ***Разочарование в возможностях науки***

Во второй половине XX-го века в мире наступило определенное разочарование в возможностях науки. Ожидания того, что наука позволит решить все стоящие перед человечеством задачи, не оправдались. И по сегодняшний день многие серьезные проблемы, такие как снабжение продовольствием, управление погодой (даже развитые страны практически беззащитны перед ураганами и наводнениями) не решены. После завер-

шения американской лунной программы застопорилось освоение внешнего космоса (за пределами земной орбиты), практически ничего не было сделано для освоения планет. В области местного транспорта за последние 50 лет ничего значительного не было сделано, а из-за роста численности городского населения качество транспортных услуг значительно снизилось. Возраст таких транспортных технологий как автомобиль и метрополитен перевалил за 100 лет, железным дорогам уже более 150 лет. Вопреки прогнозам 60-х и 70-х годов, так и не получили распространение скоростные поезда на магнитной подвеске, самодвижущиеся тротуары в городах, автоматический городской транспорт. Не появилось многократно описанных в прогнозах футурологов летающих автомобилей и личных вертолетов. Несмотря на революцию в вычислительной технике, компьютеры не решили всех тех проблем, которые обещали. Медленный прогресс в создании искусственного интеллекта не позволяет компьютерам активно помогать людям на работе и в быту. Все это привело к тому, что общество разуверилось в способности науки решать стоящие перед человечеством задачи.

### ***Опасение негативного влияния научного прогресса на общество***

Некоторое разочарование в возможностях науки и опасения, возникшие после появления информации об экологических проблемах, угрозе глобального потепления, инцидентах на атомных станциях и т. п., привели к росту страха перед наукой.

Кроме того, дальнейший НТП связан с радикальными изменениями в обществе. Меняются все аспекты человеческой жизни: работа, учеба, досуг, семья, общественная и политическая жизнь. Масштаб этих изменений столь велик, а скорость столь высока, что большинство людей испытывает своеобразный «шок будущего», впервые описанный Э. Тоффлером [3]. Естественно, что возможность дальнейшего прогресса рассматривается такими людьми как опасность, которой следует избежать, и отказ от дальнейшего прогресса видится ими как совсем небольшая цена за это.

Особо бурные споры в обществе вызывает развитие биологических наук. Многие опасаются возможного негативного влияния на человечество таких технологий как генетически модифицированные продукты, генная инженерия, клонирование, пересадка органов от животных, вживление электронных устройств, крионика, лечение старения. К сожалению, уровень понимания подобных технологий в обществе

невысок, что приводит к подмене обсуждения этических проблем вторым их иррациональных убеждений.

### ***Распространение антинаучных мировоззрений. Сопротивление развитию науки***

Разочарование в возможностях науки решить все человеческие проблемы и опасения негативных последствий некоторых научно-технических достижений привели к частичному замещению в обществе научного мировоззрения другими системами убеждений и к росту популярности самых разных антинаучных воззрений. Так, например, широкое распространение получила вера в сверхъестественное, в экстрасенсорные способности, телепатию, магию, сглаз, полтергейст, привидения. Популярными стали и различные вариации религиозных верований, такие как вера в переселение душ. Сохранившаяся вера в науку, наложенная на отсутствие реального представления о ней, привела к тому, что место науки часто занимает псевдонаука (антинаука) [4], представляющая собой внешнюю имитацию научного процесса для придания убедительности сколь угодно нелепым верованиям, таким как машины времени, вечные двигатели, универсальные лекарства, «психотронное» оружие, биоритмы и т. п. В России было создано более ста «академий», занимающихся самыми разным аспектами псевдонауки и пытающихся добиться равноправия с наукой настоящей. Сама постановка вопроса об этом стала возможной исключительно потому, что уровень знаний большинства людей недостаточен даже для базовой проверки псевдонаучных заявлений.

Чрезмерно возросла роль религии в обществе. Большинство населения все еще остается атеистами или агностиками, но многие лишь по привычке. Опасный моральный релятивизм приводит к опасному заблуждению о равноценности всех систем взглядов, независимо от их истинности. Опасно растет общественное влияние церкви, ее действия по насаждению религиозности, в том числе в школах, заставляет всерьез опасаться того, что ей удастся сделать религиозное мировоззрение доминирующим в обществе.

Можно говорить о возникновении нового мифологического мировоззрения в современном обществе. Парадокс заключается в том, что жизнь, которую сегодня ведут люди в большинстве стран, была бы невозможна, если бы не научные достижения, однако для отве-

тов на насущные вопросы люди обращаются к примитивным системам мировоззрений, имеющим много общего с мифами, таким как, например, астрология.

Поскольку страх изменений вряд ли можно считать серьезным аргументом против НТП, его противники часто используют такие приемы как преувеличение опасностей новых технологий, аргументы о недопустимости любого риска и требования стопроцентной надежности для любых новых технологий, псевдонаучные предупреждения о рисках, не подтвержденные никакими исследованиями (либо некорректно истолкованные), рассчитанные на публику, не имеющую достаточных знаний для оценки убедительности таких аргументов, эмоциональные апелляции к человеческому достоинству, к естественности или духовности.

Крайним выражением нового негативного отношения можно считать попытки ограничить или остановить научные исследования в некоторых областях. Так, иррациональные страхи перед клонированием, не имеющие под собой практически никакой рациональной основы, привели к принятию во многих странах законодательства, запрещающего клонирование, и серьезно осложнили исследования, связанные со стволовыми клетками, одну из наиболее перспективных областей современной медицины. Из-за иррациональных опасений потребителей (а также протекционистской политики ЕС в области сельского хозяйства) в Европе практически не продаются генетически модифицированные продукты, весьма популярные в США. В нескольких случаях африканские страны были вынуждены отказаться от получения гуманитарной продовольственной помощи из-за надуманных опасений политиков ЕС, что генетически модифицированное зерно будет использовано для посевов и «испортит» ввозимые сейчас в ЕС продукты.

Против многих современных методов лечения, и даже против давно используемых и безопасных контрацептивов, лицемерно выступает католическая церковь, используя любые средства, включая дезинформацию.

Для обоснования подобной позиции часто используется миф о естественности, защищающий традиционный, «натуральный» подход как якобы предпочтительный. При этом происходит подмена понятий, и игнорируется вся история современной медицины и науки, основанных на вмешательстве в природу для блага человека, без которых немислимо современное общество.

Известный американский бизнесмен Билл Джой [1] выразил опасения многих, выступив с предостережениями против нанотехнологий и биотехнологий, говоря о страшных опасностях, ждущих человечество на этом пути. Он предложил добровольно ограничить научные исследования, чтобы потенциально опасные знания остались неоткрытыми. Подобная позиция неизменно оказывается связанной с преувеличениями, убеждением слушателей в неизбежности наихудших возможных сценариев и игнорированием того факта, что одни и те же знания и технологии обычно могут быть использованы как во благо, так и во зло. Невозможно ограничить научный процесс только «хорошими» знаниями, а отказавшись от научного прогресса вообще мы лишим себя шансов обеспечить всему человечеству достойный уровень жизни и решить стоящие перед нами в XXI веке проблемы.

### *Причины падения привлекательности и авторитета науки*

#### *Низкий уровень научных знаний в обществе*

Недостаточный уровень научных знаний в обществе во много объясняется проблемами системы образования. Существующая в большинстве стран система общего образования вряд ли может быть признана адекватной потребностям общества. Позволяя достаточно эффективно готовить специалистов для традиционных отраслей, инженеров, система образования до сих пор почти не помогает развивать творческие способности, прививать интерес к самостоятельной учебе, передавать научные знания.

Кроме того, явно недостаточны меры, предпринимаемые для пропаганды научных достижений. В мире на сегодня нет ни одного научного телеканала, большинство людей не интересуется научно-популярной литературой, недостаточное внимание уделяется науке новостными службами печатных и электронных СМИ.

#### *Востребованность науки во время переходного периода*

После распада СССР и прекращения противостояния двух сверхдержав исчез один из важнейших факторов, определяющих научно-техническую политику России (все нижесказанное верно и для образования). Не взирая на популярность деклараций о важности развития науки и технологии для любой страны, реальные действия государства определяются только его реальными потребностями (условиями, потенциалом). В начале девяностых годов наука не могла обеспечить решение проблем, ко-

торые ставило перед страной правительство России [5]. Переход к рыночной экономике был самоцелью, главной экономической задачей оказалась смена экономического механизма, а не достижение определенных экономических показателей. Кроме того, государство первоначально сняло с себя ответственность за совокупный объем производства (ВВП), сосредоточившись на таких показателях как инфляция и курс доллара. Ситуацию усугубило и то, что новые собственники, получившие собственность часто нечестными путями, мало заботились о долгосрочных перспективах предприятий, предпочитая максимизировать свои текущие доходы. Все это снижало важность науки в российском обществе. Не имея потребности в развитии науки и технологий, государство кардинально урезало расходы на науку и образование (единственной относительно финансово успешной областью, стало, хоть и без помощи государства, бизнес-образование, что согласуется с предположением о переходе к рыночной экономике как одной из основных задач). Это привело к резкому снижению доходов ученых и учителей, что снизило престиж этих профессий и привело к оттоку квалифицированных кадров. Отдельной проблемой стала «утечка мозгов» – отъезд квалифицированных научных специалистов за границу.

Потеряли государственную поддержку и все остальные связанные с наукой области. Тиражи научных и научно-популярных журналов сократились в десятки и сотни раз. Без государственной поддержки количество выходящих научных и научно-популярных книг значительно упало. Пропали с телевидения и радио научные передачи, а из периодической печати разделы о науке. В новостях достижениям науки и технологий стало уделяться намного меньше внимания. Все это привело к тому, что уже более десяти лет большая часть населения практически не получает достаточной актуальной информации о сегодняшнем состоянии дел в российской и мировой науке. Если добавить к этому кризис образования, приведший к невозможности получения достаточных научных знаний школьниками и студентами, то становится ясно, что на сегодня лишь незначительное меньшинство россиян имеет хоть какое-то представление о достижениях научно-технического прогресса и его перспективах.

### *Трансгуманистический подход к оценке и учету развития науки*

Примером правильной постановки философских задач в новых условиях служит такое направление как трансгуманизм. Под трансгуманизмом понимается [2]:

Изучение результатов, перспектив и потенциальных опасностей технологий, позволяющих преодолеть фундаментальные пределы человеческих возможностей, и изучение этических вопросов, связанных с разработкой и использованием подобных технологий.

Трансгуманисты охотно принимают такие радикальные изменения, как ликвидация старения человека, создание искусственного интеллекта или загрузка человеческого сознания в компьютер. Подобная позиция объясняется прежде всего ясным и четким пониманием возможностей науки и техники, а также готовностью пересмотреть культурно-философские нормы с учетом меняющихся обстоятельств.

Некоторые критики выступают против отдельных технологий, называя их «вмешательством в природу». Но с точки зрения трансгуманизма нет ничего принципиально плохого во вмешательстве в природу, будь это уничтожение заболеваний, повышение эффективности сельского хозяйства, чтобы прокормить растущее население Земли, или запуск спутников связи на орбиту.

Другое возражение заключается в том, что развитие технологий может лишить нас человеческих качеств. Трансгуманизм на это отвечает, что в том, чтобы быть человеком нет никакой самостоятельной ценности, ценность заключается в том, кем мы являемся как личности, и в том, что мы делаем в своей жизни. Многие человеческие черты неудобны или вредны; большинство трансгуманистов хочет развивать положительные черты человеческой природы и избавляться от негативных.

Когда речь заходит о возможности остановки старения и достижения неограниченного долголетия человека, в качестве возражения часто приводят аргумент о том, что смерть является частью естественного порядка вещей. Однако трансгуманизм настаивает на том, что, является ли что-то естественным или нет, не имеет никакого отношения к тому, является ли это хорошим и желательным.

### ***Базовый уровень научных знаний***

Для адекватного учета развития науки и технологий при ответе на философские и культурологические вопросы необходимыми являются два условия: рациональный подход и широкие научные знания. Невозможно обсуждать вопросы, связанные с воздействием биотехнологий, клонирования, генной инженерии, не имея широких знаний в области молекулярной биологии, теории наследственности, теории эволюции,

не понимая механизма работы ДНК и РНК, синтеза белка, органической химии, строения вирусов и т. д.. Нельзя обсуждать вопросы, связанные с созданием искусственного интеллекта, переносом сознания человека на электронный носитель или созданием виртуальной реальности, не имея достаточных знаний о элементной базе компьютеров, машине Тьюринга, нейрофизиологии человека, теореме о неполноте, бинарной логике, строении вещества, распознавании образов и т. д.

По мнению автора, можно выделить следующие области науки и технологии, базовые знания в которых необходимы философам для ответов на современные философско-культурологические вопросы в контексте развития науки и технологии:

- строение вещества, строение атома, элементарные частицы, физические законы, электромагнетизм, общая и специальные теории относительности
- масштабы природы, размеры атомов, клеток, живых организмов, количественные оценки числа клеток в мозгу, в организме человека
- химические процессы, органическая химия
- аминокислоты, белок, белковая основа жизни
- ДНК, РНК, гены, хромосомы, геном, мутации, описание белков, синтез белков, ферменты, гормональное регулирование, строение клетки
- принципы работы вычислительных машин, машина Тьюринга, двоичная система счисления, бинарная логика, машинные коды
- основы электроники, современные технологии литографии, элементная база компьютеров, технологии хранения информации, технологии передачи информации, полупроводники, лазеры
- ДНК-компьютеры, квантовые компьютеры, оптические компьютеры
- механизм работы белков, механизм химических реакций, основы катализа
- зарождение жизни, самовоспроизводящиеся молекулы, возникновение клетки, эволюция многоклеточных, эволюция человека, естественный отбор
- история науки, возникновение математики, развитие представлений о мире, эволюция от мифологического и религиозного сознания к научному, возникновение науки, научный метод познания
- эволюция Вселенной, возникновение галактик, жизненный цикл звезд, сверхновые, синтез химических элементов, термоядерные реакции в звездах, возможность термоядерного синтеза, возникновение планет

· природа инстинктов, основы этологии, клеточное строение человека, нейронные сети, распознавание образов, природа сознания

Правильное использование научных знаний позволит избежать базирования ответов на устаревших представлениях и предположениях о мире и дать максимально обоснованные и корректные ответы.

## THE DECISIVE ROLE OF SCIENCE IN THE DEVELOPMENT OF PHILOSOPHY IN 21<sup>ST</sup> CENTURY

*Danila MEDVEDEV*

*St. Petersburg State Economical University, Russia*

The 20<sup>th</sup> century went down in history as the century of successful scientific revolution. The acceleration of scientific and technological developments, the increase of scientific contributions to the economy and changes in modes of production have led to growing requirements for workers, increased the share of knowledge among workers, and have helped convince people that science is able to solve humankind's problems.

The orientation of Soviet and American economies towards military, economic and scientific competition has created a strong demand for engineers and scientists in both countries. This has required favourable conditions for developing the education system and organising scientific research.

While the role of science has diminished recently in Russia, the rapid development of science and technologies has continued in Europe, the USA and other countries. Emerging fields such as nanotechnologies, computing and communication technologies, artificial intelligence, robotics, and biotechnologies have the potential to transform radically all areas of human life.

However, the majority of people find the ideas of further technological development and continuing human evolution to the posthuman era contradictory to all their experiences and beliefs. This apparent contradiction is a direct result of society's disappointment in the capabilities of science and of fears caused by poor understanding scientific prospects.

Since the second half of the 20<sup>th</sup> century, society has become somewhat disillusioned with science. The hopes that science would solve all problems that we face did not come true. This disappointment and fears regarding

environmental problems, global warming and accidents at nuclear power stations have led to increased fear of science.

In addition, further scientific and technological progress necessarily involves radical changes in the society. Naturally, many people perceive further progress as dangerous. The diminishing role of science has led to increased popularity of antiscientific views, and moral relativism forces people to think that all belief systems are valid and equal, regardless of their correctness.

The life led by people in the developed countries today would be impossible, if not for scientific progress, but still, in their daily lives people turn for answers to primitive systems, such as astrology. Therefore we can speak about the emergence of a new mythological worldview in modern society. A radical example of this new negative attitude towards science is the attempt to limit scientific inquiry in certain areas or to stop it all together. To justify this position, science critics often claim that the traditional, "natural" approaches are ostensibly preferable to technological ones.

This position invariably involves exaggerations, concentration on worst-case scenarios and ignoring the fact that the same knowledge and technologies can usually be used both for good and for evil.

The insufficient level of scientific understanding in society can be explained by the inadequacy of the education systems in most countries. The modern education system does not help to develop creativity in the students, to impart the interest in independent study and to transfer scientific knowledge. In addition, the steps taken for the popularisation of scientific achievements are inadequate.

After the break up of the USSR and the end of opposition between the two superpowers, one of the major defining factors of scientific and technological policy of Russia disappeared. The main economic problem in Russia was the transformation of the economic mechanism, not specific economic targets, such as output or productivity. And science could not provide the solution to this problem. The situation was aggravated by the fact that new company owners did not care much about the long-term prospects of their firms.

Without the need to develop science and technologies, the Russian government has severely reduced spending on science and education. Most other science-related areas have also lost government support. This has led to the fact that for more than ten years only a small minority of Russians have any understanding about scientific and technical achievements and the prospects of scientific progress.

An example of a more correct approach towards the philosophical problems today is a philosophical school known as transhumanism. Transhumanism is defined as:

The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies.

Transhumanists readily accept radical changes, such as curing the aging problem, creating artificial intelligence or uploading the human consciousness into a computer. Their position results from a clear understanding of the opportunities that science and technology provide and from a willingness to reconsider philosophical and cultural norms in view of the changes in the environment.

To take correctly into account the development of science and technologies when discussing philosophical and cultural issues two conditions are necessary: a rationalist approach and a broad scientific outlook. It is impossible to discuss what effects biotechnologies, cloning or genetic engineering can have without good knowledge of molecular biology, the heredity theory, the evolution theory, the functioning of DNA and RNA, protein synthesis, organic chemistry, the structure of viruses, etc. It is impossible to discuss the creation of artificial intelligence, the transfer of human consciousness into the computer or the creation of a virtual reality with insufficient knowledge of electronic circuit technology, the Turing machine, human neurophysiology, the Gödel incompleteness theorem, binary logic, atomic theory, pattern recognition, etc.

Correctly applying scientific knowledge helps one avoid basing answers on out-of-date conceptions and assumptions about the world and to achieve maximum correctness and soundness of the arguments.

### БИБЛИОГРАФИЯ

<sup>1</sup> *Joy Bill*. Why the future doesn't need us. *Wired*, Apr. 2000. <http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html>

<sup>2</sup> *Bostrom Nick*. The Transhumanist FAQ. World Transhumanist Association. 2003 <http://www.transhumanism.org/resources/faq.html>

<sup>3</sup> *Тоффлер Элвин*. Шок будущего. М.: АСТ, 2001.

<sup>4</sup> *Холтон Дж.* Что такое «антинаука»? Вопросы философии. №2, 1992.

<sup>5</sup> *Велихов Е. П.* Наука и власть // Независимая газета. №78 (2140). 28 апреля 2000 г.

## НОВАЯ НАУЧНАЯ ПАРАДИГМА ИЛИ КАРТИНА МИРА?

*Ирина ПТИЦЫНА, Юрий МУЗАЛЕВСКИЙ*

Прежние кризисы науки разрешались сменой научной парадигмы.<sup>1</sup> При этом картина мира изменялась не радикально, а скорее корректировалась. Сейчас ситуация иная. Нынешнее состояние науки, которое все чаще предъявляют как кризисное, уже невозможно преодолеть только сменой научной парадигмы. Изменилась и сама наука, и представление о ней, и требования, которые к ней предъявляются со стороны социума.<sup>2</sup>

Кажется, что трудности, которые возникают в конкретных науках, разрешимы путем улучшения финансирования и лучшей организации науки как производства знания, но каждый очередной прорыв приводит ко все более неожиданным и неразрешимым вопросам и проблемам. Так, те колоссальные (и дорогостоящие) достижения генетики, свидетелями которых мы являемся, выявили то, что расшифровка генома человека привела к пониманию, что управление наследственностью – существенно более сложный процесс, чем манипуляция с генами или ДНК, что необходимо учитывать роль белков, а это принципиально более трудно как техническая, так и теоретическая задача. Реальными же успехами генетики могут (или смогут) воспользоваться высокоразвитые фармакологические компании, которые воспринимают новое знание в узком технологическом смысле.

Действительно, если какое-либо исследование выполняется как социальный заказ, то есть оплачивается и соответственно организуется, то вроде бы все в порядке. Если воспринимать науку, так сказать, изнутри, как совокупность получения конкретных ответов на локальные вопросы (типа «Ученые доказали...»: «ученые предприятия «Гест» провели исследование машины «Электролюкс» и доказали, что она полностью удовлетворяет требованиям, предъявляемым к таким машинам»), как выход на новый локальный горизонт вопросов и продвижение дальше, то никакого кризиса нет.

Однако есть явные признаки того, что вызывает недовольство или недоумение, как в научной среде, так и в социуме.

Во-первых, чем более совершенен традиционный научный метод, тем меньшее число задач он может решить, т.е. тем больше вводится ограничений на характер и параметры предмета исследований. С точки зрения классической науки далеко не все объекты реальности могут быть рассмотрены как научные объекты.<sup>3</sup> Поэтому потребность в конце 20 века в развитии новых, во многом нетрадиционных, областей научных исследований в психологии, социологии, антропологии, экономики, археологии, биологии, лингвистике и многих других, привело к большим трудностям и в известном смысле поставило под сомнение корректность традиционной науки вообще.

Во-вторых, наши представления о мире имеют ограничения, обусловленные принятой картиной мира. Так же, как область деятельности науки ограничена рамками научной парадигмы. В то же время ясно, что научная парадигма находится внутри картины мира и ограничивается ее рамками. Научная парадигма фактически является специально разработанной, наиболее строгой с точки зрения принятой за правило доказательности, частью картины мира. Поэтому, находясь внутри ментального пространства, организованного сознанием на основе рамок и правил, являющих содержание картины мира, трудно или невозможно представить себе новые пути. С одной стороны, научная картина мира является продуктом эволюции сознания, а с другой стороны, ограничивает эту эволюцию. Эти же ограничения касаются не только поиска новых, небывших возможностей, но и использования знания или других продуктов деятельности представителей других культур. Попытки переместиться в иную картину мира, присущую другой культуре, другой цивилизации, дают свои плоды, однако естественным ограничением этого является естественная (не)возможность адаптации продукта иного сознания в рамках собственного. Наиболее актуальной необходимостью и возможностью взаимодействовать, понимать реалии другого мира существует для специалистов наук, объект которых отличается не по физическим параметрам, а по роли, оценке, значимости, положению. Трудности интерпретации, адекватного понимания восприятия связаны с тем, что исследователь зачастую не задумываясь, накладывает на чужие реалии рамки собственных представлений и тем самым искажает или, в лучшем случае усекает рассматриваемый предмет. О возможных «недоразумениях» по этому поводу говорил еще Леви-Брюль.<sup>4</sup> Яркий пример тому приводит В. М. Мисюгин – необоснованные «по-

иски примитивных религий или даже первобытной религии» [5, С. 109]. По этому поводу, в частности, он пишет: «Нет религиозности и в так называемом культе предков. Специалисты-религоведы приписывают «предкам» роль посредников между людьми и богами, но богов еще нет, и остается «культ» памяти о тех, кто жил, кто оставил живущим всю традицию знаний, хозяйства и саму жизнь, а то, что эта память выражается в формах, кажущихся европейцу нелепыми, странными или непривычными, вовсе не дает права причисления их к религиозным верованиям». <sup>5</sup> Так, дискуссия <sup>6</sup>, которая развернулась вокруг вопроса применимости классических методов внутри классической парадигмы относительно африканистики, ситуация в которой воспринимается как кризисная <sup>7</sup>, ясно показала, что, если не иметь в виду финансово-организационные сложности, кризис возникает тогда, когда методы, выработанные в условиях картины мира одной культуры, пытаются применить для изучения культуры другого типа.

Таким образом, становится понятным, почему обращение к ценностям других культур не всегда приводит к успеху. Нынешние попытки обновить науку, «обвенчав» ее с другими формами познания, в частности, с мистическими учениями, не дает значимых плодов, поскольку результат такого союза должен иметь некую определенную форму, связанную с верификацией, надежностью знания, получаемого с его помощью. Наука, приняв форму учения, перестает быть наукой, а учение, приняв форму науки, наукой не становится. Для их объединения, а точнее, для взаимодействия, следует обратиться к их истокам, к тому, что составляет смысл и условия реализации познания.

Окружающий мир воспринимается и познается по определенным законам. Сенсорные системы эволюционно устроены так, что воспринимают не все аспекты реальности, а только те, взаимодействие с которыми имеет биологический смысл. Согласно теории функционального круга Я. Иксюля <sup>8</sup> формируется умвелът как освоенная часть внешней среды, которую нельзя назвать случайной, поскольку она формировалась под задачи, потребности организма. Поскольку отбор совершается сообразно потребностям организма, то в умвелът входит не предмет как таковой, а то его свойство или качество, которое служит удовлетворению определенной потребности (при этом предмет как таковой сохраняет свою целостность, проявляясь в этом качестве), то есть отбираются значимые стороны ре-

альности, те, которые служат знаками самих себя. Возникает первичная семиотизация, когда знак качества предмета является самим предметом. Происходит то, что позже называется выявлением *смысла* предмета, который является одной из ипостасей архетипического образа. Потом, при становлении языка, происходит вторичный отбор, когда при формировании сознания (как со-знания, как возможности передачи знания) в смысле находят то, что является его *значением* – те его свойствами, которые важны при взаимодействии в социуме. *Смысл* и *значение* совпадают только отчасти, можно сказать, что в *смысле* может крыться много *значений*. *Смысл* – индивидуален, *значение* – универсально, но их различие состоит еще и в том, что *смысл* включает в себя качества, а *значение* – свойства, функции. Так, например (насколько это можно выразить словами, которые сами по себе воплощение значений), *смысл* дома – гнездо, убежище, защита, его *значение* – предназначение для чего и существование каким-либо образом. С другой стороны, сознание можно понимать как сконцентрированное внимание, сфокусированную потребность, выраженную через цель действия. Для *значения* свойства конкретного предмета не важны, он может быть создан или состоять из самых разных материалов, лишь бы выполнял свои функции, позволяющие субъекту достичь искомой цели. Для *значения* происходит не только отрыв означающего от означаемого, но и большая абстрагированность понятия, чем для *смысла*. Это позволяет, в свою очередь, оперировать не только материальными объектами реальности, но и идеальными. Однако и в этом случае сохраняется связь с более «богатым», полным, целостным понятием – на уровне обращения к его образу, базирующемуся в подсознании, архетипическому источнику.

Таким образом, можно сказать, что эволюция сознания происходит сопряженно с эволюцией познания, и поначалу направление этой эволюции задают биологические характеристики, но впоследствии ее направление задает социум, его потребности.

Поскольку для удовлетворения совместных потребностей принципиально важным является уверенность в том, что передаваемое сообщение понято в достаточной степени однозначно, сразу встает проблема верифицированности. Для этого из *смыслов* происходит отбор *значений* по определенным правилам, введение которые составляет дальнейшую эволюцию сознания и лежит в основе конструирования

картины мира, задает ее рамки. Антиномии Канта являют собой пример понимания того, что осмысление мира как единого целого может реализовываться в виде нескольких (двух) его картинах, содержащих непротиворечивые положения. Современная наука, кроме собственно функции познания, создавалась как инструмент наиболее разработанного способа верификации, что, в свою очередь, сочеталось со строгостью введения и употребления таких понятий как время (линейное, непрерывное), пространство, причинно-следственной связи и др., лежащих в основе научной (классической) парадигмы.

Такая жесткая заданность предполагает отбор объектов для исследования, которые годятся для того, чтобы соответствовать такой парадигме<sup>9</sup>:

- объект исследования должен быть независим от исследователя (субъекта);

- сходные объекты по исследуемым параметрам принимаются за тождественные; либо параметры, различающие конкретные предметы принимаются за незначимые, либо проводится специальная статистическая оценка схожести;

- исследуемые параметры сопоставимы с параметрами тела человека, с его пространственными и временными возможностями восприятия, т.е. объекты макромира или сводимые к нему изменением масштаба с помощью приборов наблюдения объекты микро- и мегамира; приборы в данном случае рассматриваются как человеческие экстрасоматические органы, и взаимодействие объекта с ними не должно оказывать влияние, по крайней мере, на исследуемый параметр объекта;

- объект существует либо в достаточном количестве, либо встречается относительно часто, либо достаточно долго или иначе доступно для наблюдения более чем одним наблюдателем (а, как правило, и всеми, кого он интересует);

- время существования объекта и скорость протекания явления не должны быть слишком большими для того, чтобы за время наблюдения можно было заметить значимые изменения; и не слишком малыми, чтобы быть замеченными, зарегистрированными, т.е. в случае приборного наблюдения не должны выходить за пределы временного разрешения прибора;

- объект рассматривается не как единое целое, а только выделенный параметр, абстрагированный от остальных, который служит своеобразным знаком изучаемого предмета или явления;

- остальные не исследуемые параметры либо фиксируются, либо признаются незначимыми или не влияющими на исследуемый параметр, либо выбираются такие условия, моменты существования объекта, когда эти параметры есть или принимаются неизменными;

- если рассматриваются связанные параметры, то часто число их два, редко более трех; если более, то, как правило, они группируются по два или по три.

Ясно, что далеко не все предметы и явления реальности могут удовлетворить этим условиям, налицо очередной этап ментальной редукции, когда объект исследования разнится с тем *значением*, который он имеет в языке (социуме). Это еще один этап эволюции сознания, но главный смысл его состоит еще в следующем. *Значение* научного объекта выхолащивается до того объема, который позволяет использовать его как элемент модели – основного инструмента формирования и доказательства научных гипотез. (Необходимо отметить, что модели есть не только в науке, в науке они выражены наиболее жестко, а и в обыденной жизни, что позволяет говорить об эволюции сознания в целом). Научные законы – суть фиксированные отношения между идеализированными объектами. Сама модель выступает как знак высокого прядка, уже связанный с реальностью только при выполнении специальных оговорок. Так, общеизвестный закон Ома выполняется в реальности, если учтены такие параметры, как температура, материал проводника и прочее, создаются стандартные условия или реальные условия пересчитываются под стандарт, то есть реальность в некотором смысле подгоняется под закон.

Однако обратная задача – создание единой общенаучной картины мира – оказалась практически невыполнимой. Поскольку представления об объектах (и включающих их моделях) основывается на *значениях* понятий, а они отражают разные целевые установки, не обязательно сопряженные между собой на логическом уровне, то новую целостность создать не получается. Это вопрос принципиальный, и он, в частности, отражен в знаменитой теореме Геделя о неполноте. Помимо социальных явлений, кризис науки определяется ее имманентными свойствами.

Из такого рассмотрения становится понятным, что чем более «совершенной» становится наука, тем меньшее разнообразие объектов она может воспринять, чем дальше эволюционирует сознание в данном направлении, тем беднее ее представления о реальности. Кризис науки оп-

ределяется кризисом реальности европоцентристского типа. Не случайно одновременно с пониманием существования кризиса в науке возникло понимание кризиса цивилизации, которое связано с неадекватным отношением и использованием окружающего мира, его ресурсов, экологическими проблемами и всего того, что рассматривается в рамках проблемы глобализации.<sup>10</sup> Более того, уже наблюдают явления деградации мировоззрения, общественного сознания, когда картина мира по некоторым параметрам возвращается в более древнее, мифологическое состояние (см., например, статью<sup>11</sup>, предложенную в данное издание).

Итак, другой путь выхода из кризиса – действительно тотального кризиса – это обращение к истокам возникновения картины мира, присущей нашей цивилизации, попытки отыскать сокрытое от утвердившегося взгляда, найти забытые, потерянные точки роста, которые не получили развития в прежней ситуации, а сейчас могли бы обрести вторую жизнь. Нынешнее научное знание представляет собой ментальную редукцию к аддитивной модели предмета исследования, в которой сумма частей предполагается равной целому. Модель явления фактически начинает означиваться, и мы принимаем знак за явление. Поэтому естественно возникают границы познания. Холистический способ познания предполагает обращение к целому, не сводимому к частям, сумма частей всегда меньше целого. Но сознание осуществляется с помощью языка (знаками). Поэтому встает новая познавательная задача, которую следует назвать обратной, т.е. восстановлением исходного целого (означаемого) по его части, знаку. Можно проделать обратный путь: модель – идеализированный объект – значение – смысл, можно найти точки бифуркации, когда были заданы граничные условия эволюции сознания и предложить новые условия, позволяющие как сформировать новую картину мира для изменившихся условий биосферы, так и выработать правила перехода, адекватной интерпретации существующих картин мира различных культур. Методом, а точнее, правилом, которое пригодно чтобы осуществить решение этой задачи, может служить концептуальная модель<sup>12</sup>, отражающая гносеологическую эволюцию, модель, которая в свое время была реализована автором на материале, иллюстрирующем сопряжение картины мира и языка, ее описывающего. Эта модель позволяет проследить все формы перехода из целого в частное в рамках заданного контекста, граничных условий, без потери целостности.

## **THE NEW SCIENTIFIC PARADIGM OR THE PICTURE OF THE WORLD?**

*Irina PTITSYNA, Yury MUZALIEVSKY*

*Institute of Analytical Instrumentation of Russian Academy of Sciences,  
St. Petersburg*

The status of science is often described as a crisis that is impossible to overcome except by a change of the scientific paradigm. A paradigm shift has solved all previous science crises. In these shifts, the picture of world has not changed radically but it been corrected. The present situation requires radical change. First, the more the traditional scientific method is perfected, the fewer problems it can solve, because it places greater restrictions on nature and more closely defines the parameters of the subject being studied. Now, at the beginning of the 21<sup>st</sup> century, we see a need for the development of new, non-traditional areas of scientific investigation combining the insights of biology, psychology, sociology, economy, archaeology, linguistics and other subjects. In addition to this newly risen need, the 20<sup>th</sup> century has called into question the correctness of traditional science in general.

The current picture of the world limits our knowledge about the nature in the same ways that the frames of the existing scientific paradigm limit the field of scientific activity. It is clear that the picture of world based on the scientific paradigm is too limited. The scientific paradigm has been developed for practical purposes, and it describes only strictly proven parts of our worldview. As our picture of the world exists in an inwardly mental space, and it is organised by the mind on the basis of frames and rules that explain the contents, it is difficult or impossible to visualise new ways of picturing reality. On the one hand, the scientific picture of the world is a product of the evolution of the human mind, but on the other, it limits this evolution.

Attempts to develop another picture of the world, through contact with the worldviews inherent in other cultures and civilisations yields fruits. However (im)possibility of adaptation is constricted by natural limitations of the mind.

The limiting factors that restrict a civilisation's inherent worldview can be addressed by attempting to find closed aspects of the mind behind the confirmed glance, by attempting to find the forgotten, lost points of growing, which did not develop in the former situation, but could presently find new

life. Scientific knowledge currently reduces to additive models the subject of investigation, in which a part is expected to equal the whole. The scientific model has top significance, and we substitute the sign for the phenomena. This naturally reveals the borders of cognition.

In contrast, the holistic way of cognition expects to address the whole, which is not reduced to parts, and where the number of parts is always less than the whole. But the mind conceives of things by means of language (signs). So it confronts a new cognitive problem, which is an inverse of the previous problem, i.e. the reconstruction of the source of the whole (reality as designatum) based on its parts, sign. This problem can be resolved by the method developed by M. Melkumyan. His conceptual model reflects gnoceological evolution. This method was previously used to demonstrate the connection between our picture of the world and the language which describes this picture.

### БИБЛИОГРАФИЯ

Авторы текста благодарят М. Р. Мелкумяна за консультации по поводу строения и возможностей его модели.

<sup>1</sup> Кун Т. Структура научных революций. М.: 1975.

<sup>2</sup> Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Философия науки и техники: Учебное пособие для вузов / Институт «Открытое общество». М.: Гардарики, 1996. 400 с.

<sup>3</sup> Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Ук. соч.

<sup>4</sup> Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-пресс, 1999.

<sup>5</sup> Мисюгин В. М. О «бумеранге» в этнографических и исторических исследованиях (Из лекций по этносоциальной истории) // *Africana*. Африканский этнографический сборник XV. Л.: Наука, 1991. С. 108-134.

<sup>6</sup> Арсеньев В. Р. Российская африканистика на рубеже эпох // Манифестация. 2003. № 4 (Специальный выпуск). С. 28-56; Бочаров В. В. Африканистика и политическое развитие России // Там же. С. 57-66; Гиренко Н. М., Шепанская Т. Б. Диалог об объекте и предмете общественных наук: истинное и мнимое в вопросе о кризисе // Там же. С. 72-85; и другие в этом издании.

<sup>7</sup> Следзевский И. В. Ускользящий объект исследования: познавательный кризис в африканистике // *Восток (Oriens)*. 2002. № 2. С. 5-18.

<sup>8</sup> Uexküll J. Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin: Julius Springer, 1921.

Цит. по: Kull Kalevi. *Jakob von Uexküll: An introduction* // *Semiotica*. 2001. V. 134, № 1/4. Special issue. Jakob von Uexküll: A paradigm for biology and semiotics. P. 1-59.

<sup>9</sup> Птицына И. Б. Кризис науки и/или эволюция сознания // Манифестация. 2003. № 4 (Специальный выпуск). С. 108-124.

<sup>10</sup> Шреттер Лоренц. Глобализация // Наперкор. 1998. № 7; в сети: <http://www.geocities.com/CapitolHill/Congress/3595/global/global.html>; Миркин Б. М., Хазиахметов Р. М. Обед на завтра: взгляд реалиста. Рецензия на кн. L. Brown. *The Agricultural Link: how environmental deterioration could disrupt economic progress*. Washington: Worldwatch, 1997. № 136. 75 p. // Природа. 1999. № 9; Птицына И. Б. Концепция устойчивого развития – еще одна точка зрения // Экогеософский альманах, 2000. № 2. С. 91–97.

<sup>11</sup> Игумен Вениамин (Новик). Опыт сравнительной характеристики первобытного менталитета (см. Л. Леви-Брюль) и современного российского менталитета в свете христианского учения (данное издание).

<sup>12</sup> Мелкумян М. Р. К обоснованию морфоносемики // Семиодинамика. СПб.: 1994. С. 116-130.

## ВОСХОЖДЕНИЕ К НОВОМУ МИРОВОЗЗРЕНИЮ: СМЕНА ПАРАМЕТРОВ ПОРЯДКА

*Елена ЯРОСЛАВЦЕВА*

### *Параметры порядка*

Постановка вопроса о смене мировоззрений всегда вызывает определенные трудности, а в практике даже чревато конфликтом, поскольку неизбежно возникает вопрос о том, какое мировоззрение является наиболее верным. По умолчанию реализуется представление, что существуют более правильные, истинные мировоззрения, лежащие в основе всеобщего порядка и менее правильные. Такой подход – это попытка превратить движущийся мир в неподвижный, постоянно возвращая его на прежнюю точку развития. И не только тем, что воспроизводится система предшествующих понятий, конструктов, как правило, религиозного содержания, но тем, что человек в них – существо чрезвычайно мелкое и ничтожное, подчиненное божественным силам, природы.

О том, что мировоззрения могут представлять собой сменяющуюся систему оценок мира, обсуждать не принято. Это непростая научная тема, которая требует широких культурных и научных знаний и благожелательного отношения в обществе к участникам диалога.

Однако существование самых разных мировоззрений стало уже общепризнанным фактом культуры. Реально бессильное положение – некогда существовавшее соотношение человека и природы изменяется. Человечество порождает свою культуру, к которым, в частности, относятся и религиозные традиции, через научное знание и практику расширяет свое влияние на окружающий мир. Многообразная культурная практическая жизнь позволяет ему накапливать знания о мире и постоянно менять свое представление о нем, создавать новые концепции. Воззрение на мир – это динамичный процесс смены мировоззренческих парадигм: углубление в понимание природы оказывает обратное влияние на человека, заставляет его строить новые отношения с давно знакомыми природными объектами, и, соответственно, постоянно корректировать свое теоретическое представление об их организации.

Человек будет постоянно уточнять порядок мироустройства, а все споры о том, какой из них наиболее правильный, нужно переводить в иную плоскость. Современный человек может преодолеть этот постоянно тлеющий конфликт только на пути объединения всех ценностей, через постоянную деятельность по согласованию всех представлений. Именно это позволит наиболее продуктивно организовать общее взаимодействие, жизнь современной глобальной силы – человечества.

Однако это становится делать все сложнее, поскольку мировоззренческие системы также усложняются. Приходится не просто соотносить однопорядковые системы, но выстраивать, на основе получаемой о мире информации, мировоззренческие системы с тенденцией, которая бы позволяла этой системе о мире развиваться. Так современные мировоззренческие системы, в соответствии с постнеклассическим подходом, должны включать в себя активного человека, а не просто изображать недвижимый гармоничный мир. Это уже иной тип со-организации взаимодействующих систем, иные параметры порядка.

Каждая новая мировоззренческая система не возникает сама по себе, она вырабатывается, а точнее, даже – рождается, основываясь на развившейся способности человека видеть и понимать мир. Исподволь, на основе системных научных представлений, созревала современная способность человека видеть мир как гармонично соотнесенную целостную систему, саморазвивающийся континуум. Теперь работа в мировоззренческом поле может быть продуктивной только тогда, когда будут устанавливаться соотношения не просто между ценностями, а между параметрами порядка, лежащими в основании мировоззрения. Они же очень сильно зависят от уровня образования индивидов, их насыщенности информацией о мире, создающей своеобразный параметрический резонанс, ведущий к объединению их в систему.

Человек развивает свою мировоззренческую систему для того, чтобы эффективнее организовать свое бытие, устроиться в мире, используя для этого свои знания. Они показывают, что человек уже иначе соотносится с миром, иначе воспринимает свою роль и способен быть адекватным партнером тех сил, которые представляют собой Природу.

Человек, осваивая природу, окружающий мир, усилил себя, приобрел ресурсы, которыми учится распоряжаться. Он осознает себя, распределяется во времени и пространстве. Это его параметры бытия. И одновременно, это осознаваемые им ресурсы, на которые он может опираться

ся. Так, прошлое и будущее можно рассматривать как параметры порядка, присущие миру, с которыми человек соотносится и в которых человек разместил свои ресурсы. Вполне возможно, это было необходимым условием развития системы, выступающее в форме дистанцирования от себя уже свершенного, создающего прошлое; а так же – от себя как от порождающего, способного явить вероятное, т.е. – будущее. Сам он постоянно остается границей коммуникаций между миром и своей индивидуальностью, мысля себя при этом центром, поскольку сам лично становится участником отношений с миром, соотносится с его силами.

В древних традициях поклонения природе, богам можно рассмотреть именно этот мотив – стремление лично включиться в контакт с конкретными силами, чтобы совместно решить определенную задачу. Умножение сил племени, сообщества могло происходить только за счет личной включенности каждого в решение задачи, в синхронном бытии в момент связи с природой.

### *Измененное состояние сознания*

По сравнению с первобытным сознанием именно современное сознание человека является значительно измененным, а точнее, расширившимся и качественно усложнившимся. Это как раз та форма мировосприятия, которая возникает, когда человек стремится к какой-либо цели; осуществляет свое будущее, набирая ресурсы, расширяя свое представление об окружающем мире.

Человеческая психика за длительное время активного восприятия мира стала сложно дифференцированной. Современный человек в своем опыте имеет в большое количество различных состояний – это опыт филогенеза, т.е. опыт всех предшествующих поколений, свернутый в его генетической программе. В принципе он способен переключаться из одного состояния в другое. И, как ни странно, человек часто переключается, даже не замечая этих переходов, настолько они обыденны. Это ролевые социальные переключения, которые многим из нас знакомы, но которые не столь уж прозаичны, как иногда кажется. Просто многие люди из таких переходов часто возвращаются к одной и той же роли, в которой чувствуют себя более удобно и гармонично. Но иногда нужно совершать более серьезные переходы – с одной принципиальной позиции на другую – мировоззренческие переходы. Они человеку даются более сложно, меняют весь строй его мышления.

Не замечаются переходы тогда, когда система как бы открыта к таким переключениям, она постоянно использует этот диапазон состояний, это ее рабочая практическая сфера. Мировоззренческая же сфера является сбалансированной внутри себя системой, как правило, не воспринимающей другие системы. Открытые системы отчетливо наблюдаемы извне. Например, ребенок в игре часто может менять свои состояния, не замечая этих метаморфоз, а взрослые прекрасно видят то, насколько он изменчив. Смену же мировоззрений публично продемонстрировать нельзя, об этом можно догадаться по отдельным, часто неявным и даже скрываемым признакам.

Здесь сравнивать изменения в состояниях сознания невозможно, поскольку у них разная динамика и различные практические задачи. Это становится понятным, когда сравниваешь человека со сложившимся мировоззрением и ребенка. Изменяемость состояний характерна для активно развивающихся систем. Но на состояние открытости нужны большие ресурсы, поэтому ребенок практически всю свою энергию тратит на подобные, особенно им любимые ролевые игры. При этом он осваивает достаточно большой объем опыта, накопленного в филогенезе. Делая как бы наброски этих ролевых соотношений, он становится компетентен в ряде вопросов, которые не имел возможности пережить в своем реальном опыте.

Детский онтогенез, – ролевое поведение и состояние сознания – практически пропитан филогенетическими потенциями. Ребенок, тратя свои ресурсы, всякий раз выбирает новый источник опыта, создавая фактически «фонтан» тенденций. В игре ребенок не просто осваивает игрушки и роли, он соизмеряет их с собственными потенциями, решая, тем самым, во что ему в последующем вкладывать свои силы. Детство – это встреча филогенеза с бурно развивающимся онтогенезом. А игра, соответственно, – система переходов, имеющая свою сверхзадачу – поиск правильных, наиболее оптимальных соотношений, в которые человек будет инвестировать свои ресурсы.

Состояние измененного сознания у взрослых – это совершенно отличный от детского жизненный процесс. Это уже изменения в закрытой системе. Они принципиально для человека ничего не меняют, но зато очень активно переживаются. Поэтому и кажется, что здесь происходит нечто необычное, хотя все может быть связано только с повышением интенсивности изменений.

Однако система, сформировавшись и закрывшись, в какие-то периоды, может вскрыться, особенно в тех случаях, когда установившийся ролевой режим деятельности не дает устойчивости. Это часто может быть связано с резкими социальными изменениями или интенсивным понижением собственных возможностей, например, здоровья. Тогда возникает попытка обратиться к своим скрытым ресурсам, потребность «сорвать оковы». Если это в какой-то мере удастся, человек может попасть в неструктурированное пространство филогенетического опыта, с которым он не соотнесен, которое не имеет необходимых для него точек опоры. Это потенциальная, но нереализованная энергия, которая получила возможность проявиться, но никак не способна обогатить индивида, а только лишает его устойчивости. Таким образом, человек, вырвавшись из закрытой – привычной и сбалансированной под него – системы, может оказаться в сфере иного – измененного – состояния сознания.

Когда это происходит с обычным человеком, то может потерять устойчивость вся мировоззренческая система, и он будет стремиться перейти к менее сложной, где действуют более простые параметры порядка. Именно поэтому многие люди возвращаются на позиции, где меньше ответственности, где более стандартно распределяются ресурсы, где мир более предсказуем, хотя и имеет много своих негативов.

Другое дело – состояние артистов, которые играют профессионально, т.е. постоянно изыскивают в себе возможности воплощать свои роли. При этом артист может иметь мощное сознание, способное продумать образы всех и построить с ними соотношение, будучи в своем обычном состоянии. Такова, например, роль режиссера, психологическая система которого постоянно остается открытой. Актер может работать над воплощением роли, так же погружаясь в иное состояние – состояние героя. При этом он никогда не находится полностью в образе, но дистанцирован от него, способен себя контролировать.

На определенном профессиональном уровне артист может соотнестись с образом героя практически моментально, без предварительных сложных подготовок. Он «входит» в образ, то есть принимает, примеривает на себя мышечно-психологический корсет героя, подчиняясь биологии поведения, эмоциональной реакции. Однако так изображается лишь жизнь героя, его онтогенез, но не вся его родословная, хотя артистов учат и этому – знать биографию героя. Филогенетичес-

кие пласты создателя роли, самого артиста остаются родными. В них он опирается на общечеловеческие качества.

Часто достаточно опыта личной жизни, чтобы у артиста сложился образ и он им зажил. При этом, как показывает практика, как бы «рядом» с артистом всегда формируется нечто, наблюдающее за ним. Это своеобразная дистанцированная, вынесенная во вне индивидуальная позиция, которая и помогает удерживать контроль над ситуацией. Можно предположить, что это состояние создается филогенетической базой, которая параллельно с образом, на той же самой мышечной основе – теле артиста – продолжает удерживать исходную систему функциональных органов индивида, продолжающих жизнь в прежних ритмах. Актуальные состояния жизни образа осуществляются в презентациях, а действительные – в закрытой коммуникации, обеспечивающей устойчивость системы для самой себя.

Филогенетическая основа позволяет быстро восстановить реальные со-отношения и артист, размяв свою пластику в образе, возвращается к себе, или – в себя. Те основы, с которыми он резонирует, не лежат на поверхности и могут быть неизвестны даже ему самому. Просто он в какой-то момент чувствует, что прежнее мировосприятие возвращается, расставляя все по своим привычным местам.

Существует еще одно суждение, что артист, проживая жизнь героя, экономит свои жизненные силы. Об этом можно порассуждать. Энергия для жизни в роли все равно нужна, она не может уменьшиться в жизни артиста. Но возможно, она идет по другим каналам, черпается непосредственно из филогенеза, того потенциала, который ранее был скрыт и не был реализован. В игре же артиста он начинает раскрываться через конкретный образ, его практические действия. Часто эти состояния называют виртуальными и наблюдается особая закономерность в их переживании: возникает эффект лавинообразного прибавления сил. Здесь нельзя не задаться вопросом о мере, которую человеку следует чувствовать и соблюдать. Не всякая психика может выдержать такую нагрузку. Не всякому по плечу и интенсивность переключения из одной роли в другую. Одновременная же распределенность человека по всем филогенетическим виртуальным образам может быть слишком затратна.

Еще есть часто обсуждаемые интересные сюжеты, связанные с ментальной практикой буддизма. Ламы осваивают такой уровень воображения, что могут породить образ, который воспринимается не только им

самим, но и другими. Причем, воспринимается визуально. Этот эффект, в принципе возможен на том основании, что глаза человека могут избирательно создавать внешнюю картину, видимо, тоже на основе сорезонирования с сильным источником колебаний. Это своеобразная зрительная вера. Заданный образ пластичный и натренированный лама может создать на основе своей мышечной системы и транслировать его, опираясь на общечеловеческий опыт филогенетических структур, на соответствующий мышечный корсет окружающих. Одновременно он помогает воплотить его визуальным образом. Конечно, партнеры должны быть очень восприимчивы. При необходимости, в принципе, ничто, кроме ограниченных ресурсов, не запрещает человеку совершать подобные операции. Человек может на основе филогенетических оснований «вырастить» свою «родню», общаться с ними, строить желаемые соотношения. Отношение к образу, заметим, достаточно банальное для культурного человека обстоятельство. Создание подобных творений значительно менее затратная в физиологическом плане процедура, чем вызывающее сейчас споры клонирование. Порожденный человеком из самого себя сонм образов может играть роль защитников, роль охраны. Но это филогенетическое включение будет требовать очень много ресурсов, их надо будет заботиться о том, чтобы их постоянно пополнять. В ином случае не только образы, но и человек долго существовать не сможет.

Поэтому можно говорить, что измененные состояния сознания – это одновременно и закономерный процесс, и случайный. Он может проявляться в большом количестве разных явлений сознания, но важно установить, каковы практические следствия этих изменений. Ведь человеку приходится выстраивать систему мировосприятия для более благоприятного расположения себя в мире, коммуникаций с ним. При всех поворотах событий критерием отбора служит соразмерность, мера. Отбор же совершается укреплением или ослаблением, или даже уничтожением некоторых взаимоотношений, коммуникаций.

По всей вероятности, стоит заметить, что коммуникации, а точнее, множество возникающих соотношений, играют в области сознания немаловажную роль. Особенно важны динамичные – наводимые и тающие – соотношения. Они создают очень гибкую реальность, которая имеет свои устойчивые формы, проявляющие себя в определенных функциях. Сознание, собственно говоря, их и демонстрирует: его функции. проявляя собственную природу, через циклически повторяющуюся ком-

муникацию осуществляют новые соотношения, отражают эту реальность. Функции сознания, действительно, шире сбора информации о мире – они помогают человеку всматриваться в мир, создавать не плоскостное, но глубинное измерение.

Таким образом, продуктом коммуникации (самых разнообразных форм связей) являются соотношения, порождающие реальность, которая затем уже существует по своим внутренним, присущим природе естественным законам, и включает в себя порождающих коммуникацию агентов, в том числе, и человека. Более сложные коммуникативные построения включают в себя (снимают в себе) информацию о предшествующих процессах, отражают установившиеся принципы связей, чем обогащают существующий коммуникативный процесс, а так же формируют вероятностные перспективы.

### *Диалог мировоззрений как возможность*

Мировосприятие определяется тем, сколь сложные пласты реальности могут отражаться в новейшей структуре. Есть модели, которые можно назвать зеркальными, плоскостными. А есть – линзовые, в которых человек замкнут в определенных границах, где верность отражения реальности имеет пределы. Стремление наиболее эффективно строить практические отношения с миром приводит человека к созданию более глубокого – голограммного мировосприятия, когда через отдельную часть видно все целое.

В принципе, мировоззрение – замкнутая на себя согласованная и устойчивая система соотношения человека с миром. Но при этом не может быть двух абсолютно идентичных систем мировосприятия. Их носители обязательно будут так или иначе соотноситься друг с другом, вступать в диалог. Внутри мировоззренческой системы человека возникают механизмы использования ресурсов природы и своих сил, а так же механизмы их воспроизводства. Это крайне важные вопросы, которые заставляют людей постоянно находиться в диалоге и уводят их мировоззренческие противоречия на второй план. Живое практическое взаимодействие становилось реальной системой связей различных мировосприятий. Оно сплетало ткань из практических контактов по совместному решению задач сохранения и воспроизводства жизни. Так, урон, нанесенный природе, изначально полагалось исправлять, точно так же полагалось вернуть то, что забиралось у нее человеком. Поэтому, по мере обнаружения себя в

природе, человек начинал решать вопросы возвращения долгов и себе, например, восстановления здоровья, потраченных сил, ресурсов. Хотя, конечно, это было не только личной потребностью, но и задачей сообщества, рассматривающего человека как собственный ресурс.

В связи с этим в воззрениях на природу, окружающий мир можно найти и компоненты личного отношения, и отношения сообщества. Общественное сознание часто было рамками сознания индивидуального. И человеку приходилось увеличивать свою гибкость, чтобы удовлетворять требованиям сообщества и своим собственным потребностям.

### *Генерирование и архивирование опыта*

Человек в своей жизни всегда сотворяет новое, творит соотношения с миром, которые становятся опытом его жизни. Но индивидуальные находки играют и более значительную роль – они уходят в память поколений. Онтогенетический процесс постоянно обогащает филогенез человеческого рода. А через системные процессы происходит генерирование и архивирование человеческого опыта.

Онтоопыт в процессе архивирования изменяет свою форму. Сжатие индивидуального опыта может привести к принятию нового внешнего проявления, «оболочки» с новыми потенциями. Но свернуть можно не всякий опыт, а только хорошо сбалансированный, системно соотносенный опыт. В принципе это говорит о том, что только качественный опыт может быть архивирован и именно поэтому он может впоследствии поддерживать дальнейшее развитие системы.

Возможно представить процесс, который приводит к архивированию опыта. Система развивается до момента обнаружения своих границ, а точнее, до обнаружения своей ограниченности, т.е. невозможности развиваться далее. Это может произойти из-за сложности распределения ресурсов в значительно расширившейся периферийной сети. Развитие замедляется, возникают активные обратные связи, после чего начинается реакция по сжатию, стягиванию народившихся системных соотношений к их ядру – человеку. В результате возникает концентрированная среда – своеобразная оболочка обобщенного опыта, которую человек при необходимости может вновь осваивать и использовать в своей жизни.

Такой архивированный опыт может быть и собственным – онтогенетическим, и филогенетическим. В любом случае он может быть использован, поскольку этот опыт принципиально человечесен. Однако его

нужно включать в активную жизнедеятельность человека с помощью специальных приемов, через активное построение соотношений. Припоминание можно считать одним из таких приемов, который используется абсолютно всеми, независимо от возраста и положения. Во многих культурах специально учат сохранению памяти, припоминанию даже того, чего не было в собственном опыте. Здесь, скорее всего, речь идет о развитии интуиции, извлечении родительского опыта, который может быть адекватен для текущей ситуации.

Опыт человека может нарастать неосознанно, спонтанно, а может - инициативно и контролируемо. Последнее требует значительных усилий и специальной подготовки. Ведь нужны не просто горы хаотического опыта, а знания и практика балансировки возникающих соотношений. Иными словами, человек должен специально решать задачу по созданию эффективно развивающейся системы, благоприятно распределяющей свои ресурсы. Речь фактически идет о вопросах управления балансом своих ресурсов. Только тогда индивидуальный опыт, генерированный опыт онтогенеза, может быть эффективно архивирован и так же в последствии эффективно извлечен из памяти.

### *Человек как противоречивость*

Но совсем не обязательно, чтобы человек всегда действовал правильно. Человек принципиально проблематичен. Он способен развиваться даже при неблагоприятных ситуациях. И этот опыт так же имеет для него положительное значение. Он стал применять его как инструмент – восходит на новые вершины через создание порогов. Человек перед ними не останавливается, он от них отталкивается, как от незначительных препятствий внешнего мира, познавая и мир, и собственно пороги.

Проблемность – это не случайно появившаяся особенность человека, это его сущностное качество. Причем, качество, которое стало центральным в его современной самооценке. Человек стремится вперед и стимулирует себя к этому наличием риска, осознанием того, что поставленная задача может оказаться неразрешимой. Человек часто пользуется противопоставлением. Это и способ познания, и способ бытия, выражающийся как в умении выявлять противоречия, так и в тяготении к конфликту.

Проблема жизни человека через конфликт и риск не так проста, как может показаться на первый взгляд, когда мы хотим просто устранить все проблемы и неясности. Чем больше человек хотел сделать мировоззрение и порядок устойчивыми, тем больше проблем возника-

ло. Природа человека сопротивляется жесткости, однозначности. Можно попытаться рассмотреть эту проблему с разных сторон.

Наиболее ощутимо для человека как природного существа, как видно, именно столкновение. Оно оставляет след в памяти, в сознании и как естественное свойство человека успешно используется им в практических целях. Возможно, это специфическая форма самообнаружения, способная отличить его от животных. Она может свидетельствовать о перестройках в его психике, о происходящих системных изменениях. Человек превратил конфликт в инструмент.

Скорее всего животные себя не обнаруживают, они для себя есть данность, подчиненная рефлексам, сохраняющим их и способствующим жизни в окружающей среде: конфликт для него – это граница жизни, после которой ресурс жизни может оказаться исчерпанным. Человек же, будучи свободным от рефлексов, должен был вести себя иначе. Он мог быть столь успешен в природе как животное, имеющее уже готовый родовой опыт, и все время обнаруживал эту свою несостоятельность. Зная, что не имеет силы зверя, но стремясь к этому, он постоянно обнаруживал самого себя как границу, препятствующую стремлению удовлетворить свою собственную потребность.

Чтобы выжить, необходимо было преодолеть эту границу. И единственным вариантом решения задачи был поиск новых приспособлений, использование имеющейся свободы для создания качественно нового опыта.

Признание конфликта как данности и использование его как инструмента и было таким приспособлением. Приняв это свойство жизни, человек смог выйти за границы своего животного состояния и даже – подняться над ним. Человек, дистанцируясь от себя прежнего, скорее всего, смог обобщить свой опыт переживания конфликтов, опыт их предчувствия. Ведь будучи свободным от жестких рефлекторных реакций, он мог не входить в конфликт, а только к нему приблизиться, как бы прогнозировать его. Фактически он чувствовал опасность, риск, но при этом вел себя не рефлекторно, а по-новому, «интеллектуально». Он выполнял не мышечное действие, например, уходя из зоны конфликта или атакая, а оценивал. Он мог произвольно строить свое поведение, осуществляя дальнейший поиск и накопление информации, выявляя все наиболее ценное.

Мог ли человек вообще жить без конфликта? Скорее всего – нет. Он выходил из животного мира и конфликт, возможно, был первым состоянием, которым он стал управлять, владеть как инструментом.

В этом конфликтном опыте для развития человека открылись новые перспективы. Человек смог овладеть новыми ресурсами, которых не было у животного: природа человеком не просто осваивалась – она присваивалась. Возникла новая – человеческая – ниша существования. Человек владел этим новым ресурсом до тех пор, пока вновь не обнаруживал ограниченность своих возможностей. И он вновь вступал в конфликт бытия = бытовой конфликт, и через это противостояние вновь познавал мир. Он осваивал противоречие как способ продвижения в окружающий мир и получения новых ресурсов для жизни.

Находясь вне жесткой зависимости от конфликта, человек выявлял его качество как инструмента. Он обнаруживал напряженность и разрушительную силу конфликта. Он мог теперь сравнить конфликтную напряженность с другими своими состояниями и обнаружить, что в природе есть так же и благоприятные состояния, в которых человек не сжимается, а расслабляется, раскрывается. Это состояние благоприятности стало альтернативой напряженности, конфликтности.

Можно заметить, что человек стал использовать конфликт для получения благ, стал использовать напряженность для получения расслабления. Возникла связка: «борьба за хорошее», «добро и зло»; складывались поговорки, например, «нет худа без добра» и т.д. Освоение этой дихотомии через наблюдение за опытом тоже стало со временем инструментом познания и тоже создавало определенные преимущества. Человек, понимавший устойчивость этой связи, имел приоритет в освоении мира не только перед животным миром, но и перед теми, кто опирался только на представление о конфликте.

Приближение к конфликтной зоне человек, как и всякое животное, способен почувствовать; но он может не втягиваться в конфликт, а переживать это чувство как самостоятельное, воспринимать существование риска конфликта. Это состояние вызывает у человека все подготовительные физиологические реакции и дает ему возможность их ощутить и оценить. В некоторых случаях, как можно предположить, человек способен как бы «перемещаться» по этим состояниям и переживать даже следы прошедших переживаний. Особо развитые индивиды способны удержать в памяти этот опыт и переживать затем и сами эти следы.

Если связывать конфликтность с самообнаружением через познание результатов, следов собственной деятельности, то тогда риск как самоощущение не может выполнять когнитивную функцию. Конфликт

создает само-познавательный эффект за счет информации о внешнем, противостоящем человеку, мире, оставляя, удерживая эти следы. Часто они просто остаются на теле человека и свидетельствуют о его мужественности. Ощущения и переживания – факт внутреннего мира. В них человек себя и не покидает; он равен самому себе и сказать о себе что-то новое, пожалуй, не может. Лишь со временем он приобрел способность сосредотачиваться на своих внутренних состояниях и затем дистанцироваться от них. Самопознание через переживание требует сложной организованной психики.

Можно только сказать, что внутренний мир отражает мир внешний, но существование внутренних структур не столь очевидно для человека, как существование внешних, природных структур. При этом открытия во внешнем мире увеличивают количество переживаемых рисков во внутреннем мире и развивают его как целостность.

### *Толерантность, терпимость*

Терпимость – форма поведения, альтернативная конфликту. Может ли он заменить конфликтность, противоречивость, быть продуктивным для самообнаружения? Как же осуществляется самоосознание при обтекаемом, неконфликтном поведении? Только продуктивность позволит такому виду взаимоотношений как терпимость стать основой новой культуры.

Терпимость, толерантность может быть, скорее всего, формой самоудержания от конфликта, а не формой самообнаружения. Это – ответ на чувство риска, развитая способность торможения. Толерантность не может считаться подобной благу, где возникает полная благоприятность, поскольку это не расслабление, а контроль, управление риском. Хотя, конечно, этот факт сам по себе, при современных глобальных угрозах, может быть оценен как благо.

Терпение – особая зона, в которой человечество за всю свою историю уже создало систему связей, упреждающих риск, не дающих ему реализоваться. Это, конечно, позволяет в какой-то мере уйти от риска, но только через его откладывание. Насыщение доконфликтной зоны различными связями изменяет сам риск, форму его проявления и разрешения. И во многих случаях этого уже вполне достаточно, чтобы говорить о предотвращении риска. Но нельзя говорить о его преодолении. Преодолевается риск по-прежнему, через конфликт, через его осознание и выход за его пределы. Было бы правильно понимать конфликт

как форму проявления противоречия, а за его пределы выйти практически невозможно, хотя возможно понять.

Риск так же можно понизить через работу во внутреннем мире. Переживание риска создает у человека напряженность, порождает потребность поиска или создания других соотношений, которые были бы более оптимальны как для самого человека, так и для того мира, в котором ему приходится жить.

Стоит так же подумать о том, насколько достижимо благо, добро – та расслабленность, которая возникает после прохождения через конфликт. Может быть вообще это трансцендентное, запредельное состояние, которое для человека достижимо с трудом. Или оно может оказаться для системы столь же рискованным, как и конфликт, создавая в ней тотальную расслабленность, отсутствие тонуса, приводящее к разрушению сложных структурных связей.

### *Поход за ресурсами*

Можно возвратиться к вопросу о том, зачем человеку нужно познавать этот мир, почему он всегда был так любопытен? Познание должно что-то давать. И оно давало природному существу новые ресурсы для жизни. Причем, эти ресурсы как бы возникали, порождались, а не лежали в природе как некий клад. Качества мира становились для человека ресурсами потому, что он научился их использовать. Отношения человека к природе становилось в принципе ресурсопорождающим фактором. Правда, это соотношение должно было всегда соответствовать определенной мере.

Необходимо отметить, что понимание конфликта как простого столкновения не позволяет адекватно оценить мир. Современный человек способен понимать не один фактор, а соотношение; не просто препятствие, превращенное в инструмент, а противостояние как таковое, превращенное в инструмент. Еще раз: человек теперь находится не как животное - под конфликтом, не просто дистанцирован от него, как древний человек, а находится над конфликтом, обобщив его в противоречие, противостояние. Поэтому, когда речь идет о понижении рисков, когда человек терпит и как бы отдаляет конфликт, то он с ним еще не работает. Он продолжает дистанцироваться, создавая все большее расстояние, но не может его избежать совсем. Это управление не столь эффективно, как могло бы быть.

Наиболее эффективным является метод работы с противоречием, через противоречие. Именно в этом случае человек может оказаться за границами старой системы отношений. Выйти за ее пределы можно только в том случае, если конфликт в виде противоречия интериоризовать, поместить внутрь самого себя, пройдя его мысленно. Такое интеллектуальное прохождение конфликта – одна из эффективных форм развития системы.

Современная работа с задачами развития только и может быть осуществлена с помощью интеллекта при использовании противоречия. Именно это придает скорость развитию, поскольку не забирает у системы лишние ресурсы, которые та могла потерять в реальном конфликте.

Таким образом, можно сказать, что человек как система уже вырос из состояния зависимости от столкновения со своими собственными ограничениями, рождающими конфликт. Она сумела обнаружить границы и сумела проблему интеллектуализировать (интериоризовать) и разрешить конфликт на внутреннем уровне. Это работа с противоречием, преодоление границ иным методом. Возможно, что для системы всегда есть границы большей или меньшей сложности. И когда возникает способность интеллектуального способа работы – он тоже начинает использоваться для этого.

На первом этапе проблема преодоления границы – препятствий состояла в мобилизации физических сил, с помощью которых в преграде создавался прорыв, и система находила возможность дальнейшего развития, умножения своих ресурсов, если имела на то еще силы. На следующем этапе, когда конфликт мог отдаляться, силы экономились, накапливались, и, нередко, для того, чтобы так же вступить в открытый конфликт, столкновение. Но при этом все же возникала и практика дипломатических переговоров. Наконец, все эти противостояния создали соответствующий интеллектуальный опыт, который и позволял через размышление, с помощью опережающего отражения разрешить конфликт.

И с этого момента становится важным, что существует внутреннее поле работы с конфликтом. Фактически интериоризованное противоречие создало предмет для психологии, когда «добро и зло» как противоречие меняли соотношение между собой, что позволило человеку приобрести соответствующий опыт, динамику и пластику соотношений. Через изменение соотношений, а точнее, через изменение своего отношения, человек мог перестать в конфликте видеть неизбежное несчастье; конфликт он мог воспринять в положительном ключе, как предупреждение к

возможному ухудшению в развитие событий. Конфликт не менял само событие, но менял отношение к нему со стороны человека и мог сберечь его ресурсы и помочь, например, правильно распределить их.

Иными словами, живое существо, в частности, человек, мог находиться под конфликтом, вне конфликта и «впитать» в себя конфликт. Он может так же – одновременно находиться во всех этих состояниях, ощущая противоречие над собой, вне себя и внутри себя. Вообще же развитие человека через противоречие – естественная форма его системного существования. А риски для человека – постоянное поле напряжения, которое создает мотивацию на поиск, порождает творческую активность, способность выбора.

Человек может распоряжаться ситуацией, выбирая, к каким рискам он может приблизиться. Если у него есть интеллектуальные способности, то он может разбираться с конфликтами, свернутыми в противоречие. А если способности отразить противоречие не хватает, то он будет находиться в поле риска, предшествующего критической форме разрешения конфликта, ведущей к потере значительной доли имеющихся ресурсов.

Вообще же можно говорить, что человек тяготеет к сосуществованию с конфликтом, но не потому, что он конфликт порождает, а потому, что он конфликтом «питается». Он может восходить на нем к новым вершинам, преодолевая границы и находя способы усиления своего потенциала.

Конфликты же не порождает никто, они возникают сами как проблемные зоны при развитии систем. При встрече их друг с другом обнаруживается недостаточная согласованность, определенная граница и есть необходимость эту границу преодолеть. Возможно и другое прочтение ситуации встречи: нарождающаяся система развивается, пока у нее хватает ресурсов. Но она расширяет свое влияние и ресурсы направляются в зоны, которые еще не освоены, что вызывает системные напряжения. Граница чаще обнаруживается не во вне, а внутри, как истощенность, неспособность инвестировать дополнительные ресурсы на обеспечение потребностей развития.

Возможно, что это две разные модели возникновения границ, которые создают и свои сценарии последующего развития, где система может идти по пути свертывания своих ресурсов, угнетения, или, наоборот, по пути прорыва. Человек будет использовать те сценарии, которые позволят ему оптимальным образом распределять ресурсы: тратить

на познание мира ровно столько, сколько даст дополнительные ресурсы, но не создаст угрозы существованию самого человечества.

Это фактически делает задачу развития мировоззрения практической научной задачей. Необходимо мировоззрение понять как инструмент, позволяющий создавать сбалансированные отношения с окружающим миром. И поскольку ресурсные соотношения, которые устанавливаются у человека с природными системами, со временем исчерпываются, то приходится переходить на новые уровни взаимоотношений. Причем, они должны изначально характеризоваться как соразмеренные системы, учитывающие требования развития мира и его баланса.

## **ASCENSION TO THE NEW WORLDVIEW: A SHIFT OF THE SYSTEM PARAMETERS**

*Helena YAROSLATZEVA*

*The Institute of Human Being, Russian Academy of Sciences, Moscow*

Worldviews can be examined as models of communication, producing co-relations that create their own steady forms, manifesting in certain functions affecting the vital organic activity of both society and a man. These co-relations produce a special reality, which differs from nature and exists according to its own laws. Thus one can find a self-enriching communicative process within the exclusive circle of a worldview.

Understanding the human being is especially problematic. Humankind is developing by creating thresholds that we push away from. Our actions produce barrages in the objective world that we elicit in order to learn about the world and thresholds themselves. The feeling of dissatisfaction, for example, is the inner conflict that helps one organize oneself to move ahead and overcome difficulties. Inner conflict can thus be the instrument for self-ascension, and to some extent we bring it on ourselves in order to obtain the ascension.

Conversely, but equally important, we develop alternative forms of behavior, like tolerance, to increase the firmness of communications and strengthen emerging co-relations. The world today demands that we invent new parameters of order and co-relations to keep the world steady and balanced while we work to cognize and understand the nature of reality.

## ТРАНСГУМАНИЗМ И СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Владимир КОСАРЕВ*

Изначально синергетика появилась как теория самоорганизации относительно простых физических систем таким, как, к примеру, лазер. Для них нетрудно написать дифференциальные уравнения, решение которых представляется семейством кривых, зависящих от начальных условий. Оказалось, что в некоторых случаях решения независимо от начальных условий сходятся в одной точке, которая как бы притягивает их. Такие точки устойчивости были названы *аттракторами* (от английского *attract* – притягивать). Иногда возникают состояния неустойчивости, когда вместо одной появляются две (или более) такие точки. Тогда в зависимости от случайных значений параметров система может попасть в одну из них. Пограничное состояние неустойчивости называют точкой *бифуркации*.<sup>1</sup>

Впоследствии оказалось, что подобным образом можно описывать и гораздо более сложные системы, например, биологические, популяции животных и даже человеческое общество. По мере роста сложности систем становится все труднее описывать их математически, однако закономерности процессов перехода от хаоса к порядку сохраняются и допускают качественное рассмотрение. В этом случае такие понятия как аттрактор и бифуркация обретают уже не математический, а философский смысл. Так, например, можно сказать, что ДНК живого организма являлось аттрактором всей предшествующей эволюции на уровне органической химии, многоклеточный организм – для этапа одноклеточных организмов, а разумная жизнь была аттрактором всей предшествующей биоэволюции. Далее выяснилось, что способность к самоорганизации является фундаментальным свойством расширяющейся Вселенной и связана с ее открытостью (внешней средой для нее является породивший ее физический вакуум, как выяснилось недавно<sup>2</sup>, ответственный за ее дальнейшее расширение) и неравновесностью.<sup>3</sup>

Процесс самоорганизации в ней ведет к образованию определенной иерархии вложенных друг в друга все более сложных систем.<sup>4</sup> Вслед

за элементарными частицами идут системы, обладающие существенно большей сложностью и степенью порядка. Это атомы, химические молекулы, а затем и более сложные информационные системы – биологические молекулы, живые клетки и многоклеточные организмы. Далее идут человек, семья, род, племя, народ, нация, цивилизация. Материя Вселенной имеет также иерархическую структуру: кварки, адроны (протоны и нейтроны), атомы, молекулы и т.д. до скоплений галактик. Масштабы в этой последовательности увеличиваются в геометрической прогрессии. Человеческое общество, родившееся внутри глобальной биосферы и принимающее облик глобальной ноосферы, является на сегодня самой сложной и самой крупной из всех известных сегодня организованных кибернетических систем, которая находится примерно посередине этой иерархии: его размеры соотносятся с размерами атомов примерно так же, как размеры Галактики с размерами Земли. Таким образом, в будущем можно предполагать создание еще более организованных и еще более масштабных сообществ, обладающих разумом, которые могут выйти уже на масштабы Галактики, постепенно охватывая и Метагалактику. При переходе к системе более высокого уровня, обладающей другими свойствами и значительно большими возможностями, чем у всех входящих в нее элементов, каждый элемент утрачивает часть своих степеней свободы. После этого у элемента остаются определенные степени свободы, но уже ограниченные требованиями устойчивости более сложной системы. Таким образом, можно сделать заключение, что развитие жизни во Вселенной направлено на создание все более организованных систем все большего масштаба, стремящихся к тому, чтобы заполнить собой всю ее целиком.

Таким образом, новая философская система строится как история эволюции Вселенной (Big Universe History)<sup>5</sup> или Универсальная История<sup>6</sup>, что позволяет, прежде всего, выполнить одну из основных задач философии – объединить в единую систему знаний все их разделы от физики пространства-времени, элементарных частиц, ядерной и атомной физики, неорганической и органической химии, биохимии, биоэволюции до наук о человеке и обществе, включая историю философии как часть истории эволюции человеческого сознания и познания, нанизывая всех их на общий стержень эволюции Вселенной. Если все прежние философские системы строились интуитивно и связаны с именами своих авторов, то Синергетическая философия создается подобно

науке усилиями многих: каждый вносит свой вклад, как кирпичик и кирпичики эти подходят друг к другу, если они, как это принято в науке, получены по одним и тем же правилам (при этом лженаука отличается от науки тем, что она эти правила нарушает, и ее булыжники никак не встраиваются в стройное здание науки<sup>7</sup>).

Если в XIX и начале XX вв. считалось, что единственным процессом, идущим во Вселенной, является движение к тепловой смерти, связанное с ростом энтропии, то к концу XX в. выяснилось, что навстречу ему идет процесс самоорганизации, связанный с ростом *негэнтропии* = *информации*. *Суператтрактором* этого процесса является *полное* или *абсолютное знание* = *абсолютный порядок*. Используя определение, данное Сократом, можно ввести понятие *Абсолюта* (его можно также назвать и «Богом») как суператтрактор эволюции Вселенной, существующий вне времени и пространства как практически недостижимый теоретический предел самоорганизации.<sup>8</sup> Есть предположения о связи его с физическим вакуумом, породившим и пронизывающим всю материальную Вселенную, который возможно и сам обладает сложной иерархической структурой, а также способностью к самоорганизации.<sup>9</sup> Такое введение философского понятия «Бога» как суператтрактора эволюции позволяет получить простые и эффектные формулировки, в частности, для таких понятий, как *смысл жизни, добро и зло*.

Поскольку жизнь – это извечная борьба за существование, то по мере своего развития она ведет к росту способности справляться со все более и более сложными проблемами. Так же, как и в спорте или компьютерных играх, это развитие можно разделить на определенные уровни или туры. Последние данные науки говорят о том, что вполне вероятно одновременно с земной жизнью возникла жизнь и на Марсе, но затем она прекратила свое существование из-за быстрого остывания этой, не слишком большой планеты. Поэтому далеко не всем командам удастся выйти в следующий тур, дающий им новые возможности и ставящий перед ними еще более сложные проблемы. Отсюда можно заключить, что смысл жизнедеятельности людей и предшествовавших им видов состоит в том, чтобы, находясь на своем уровне этой увлекательной игры, именуемой жизнью, прямо или косвенно способствовать успеху именно своей команды, в нашем случае – земной цивилизации, давая тем самым шанс на выигрыш и для вселенской цивилизации в целом. Таким образом, здесь просматривается не только рост сложнос-

ти систем, но и поступательное развитие преследуемых ими целей. Отсюда можно заключить, что смысл жизни человека состоит в увеличении порядка в мире.<sup>10</sup> Используя введенное выше понятие «Бога», получаем, что *смысл жизни в движении к «Богу»*, т.е. очень похожее на представления христиан или йогов, но отличие оказывается весьма существенным: получается, что нельзя прийти к «Богу» в одиночку путем самосовершенствования, поскольку к аттрактору движется вся система в целом, и путь до него еще очень далек. Самосовершенствование же является при этом отнюдь не самоцелью, а лишь средством для наиболее эффективной самореализации. Самосовершенствование, как в профессиональной, так и других сферах, включая духовную, развитие индивидуальных способностей и потенциальных ресурсов, а также использование их в творческой деятельности – это путь к реализации своего шанса в занимательной игре, именуемой жизнью, прожить ее не только наиболее полно и интересно, но и с большей пользой для своей команды – движущегося к «Богу» прогрессивного человечества. Более того, если вам удалось подняться на шкале духовного и интеллектуального совершенства хотя бы на ступеньку выше своих родителей, то тогда вы создадите и лучшие стартовые условия для ваших детей. В результате получается процесс интеллектуального и духовного развития общества, подобный тому, как понимала его восточная философия: совершенствуя себя, свое окружение и своих потомков, вы уже только этим косвенно способствуете и прогрессу всего сообщества в целом.

Синергетическая философия позволяет также, исходя из общих принципов, дать определения и таким понятиям, как *добро и зло*. Для этого надо снова мысленно подняться на уровень процесса самоорганизации Большой Вселенной. Если рассматривать, к примеру, систему: человек и вирус, то на первый взгляд понятия добра и зла здесь кажутся относительными: оба фактически паразитируют внутри земной биосферы, и то, что хорошо для вируса, то плохо для человека, и наоборот. Однако человек стоит, несомненно, гораздо ближе к «Богу», т.е. является несравнимо более сложной и продвинутой системой, чем вирус, поэтому наши болезни являются очевидным злом. С другой стороны, если бы их не было, то человеческая популяция была бы не тренирована и беззащитна перед появлением новых заболеваний. То же самое можно сказать и о других негативных явлениях таких, как компьютерные вирусы, терроризм и прочая преступность. Результат

хорошо коррелирует с гегелевским законом *единства и борьбы противоположностей* – во всем, даже очень плохом и ужасном обязательно присутствует хоть что-то положительное и наоборот. Отсюда вывод: *зло никогда не может полностью исчезнуть, задача же более продвинутой системы – постоянно отслеживать, подавлять и по возможности контролировать активность менее продвинутых систем, используя их в своих интересах и сводя к минимуму возможность причинения ими ущерба.*

В нашем организме ее решает иммунная система, а на уровне же государств – правоохранительные органы, но на протяжении всей истории человеческого общества шла жесткая конкурентная борьба за право занять место более продвинутой системы. Эта борьба продолжается до настоящего времени, но мир все ближе подходит к новому виду цивилизации – *глобальной*. Для ее построения необходимо преобладание над программами внутривидовой борьбы и жесткой конкуренции другой немаловажной поведенческой программы также присущей человеку – *программы единения и сотрудничества*, лежащей в основе того, что мы называем *гуманностью, человечностью* или более широко – *гуманизмом*. Попытки обойтись без нее в наши дни оборачивались *фашизмом*, который соединяет технические достижения либерально-гуманистической цивилизации с *догуманистическими вариантами идеологии*. Сюда можно отнести нацизм, японский империализм, коммунизм и исламский фундаментализм. До сих пор такие попытки терпели фиаско благодаря опережающему развитию научно-технического и, как следствие, военного потенциала, которое давала либерально-гуманистическая цивилизация, обеспечивая своим гражданам свободу творчества и самореализации. Сложнее справиться с организованной преступностью и терроризмом, но нет других вариантов действий, как постоянно их отслеживать и подавлять. Таким образом, гуманизм предполагает не полный отказ от насилия, а применение его лишь для защиты гуманистической цивилизации от тех, кто на этот уровень еще не поднялся, не загоняя их при этом в угол и оставляя им возможность на него подняться.

Сторонникам и противникам глобализации необходимо также ответить на вопрос: является ли сама глобализация злом или добром? Аналогичные вопросы возникают и по поводу развития нано и биотехнологий, клонирования, создания искусственного интеллекта и на их

основе новой *пост-человеческой цивилизации*. Синергетическая философия дает общий ответ: *добро, это то, что продвигает или помогает системе двигаться к «Богу»*.

Системный подход позволяет понять также и происхождение и смысл этических норм и законов, которые вначале составляли одно целое. В первобытном обществе нарушение неписаных правил или *табу* каралось весьма сурово, как правило, смертью. Разделение на этику и законы возникло лишь в христианской культуре в результате соединения судебной практики и хорошо разработанной системы Римского права с идеализированной этикой первохристианских общин, основанной на речениях Иисуса, говорившего об ответственности каждого лишь перед Богом и невозможности людям судить друг друга: *Не судите и не судимы будете! Пусть первый камень бросит тот, на ком нет греха!* Таким образом, в законодательство попала лишь часть таких общечеловеческих правил поведения, как *не убий, не укради, не лжесвидетельствуй* и т.д., оставив другие: *не прелюбодействуй, желай всем добра и возлюби врагов своих* и т.д. на совести самого человека, ответственного лишь перед Богом\*. С точки зрения теории систем и синергетики законы и этические нормы являются необходимыми ограничениями свободы эгоцентричных индивидуумов ради устойчивости общества как системы более высокого уровня. Тогда следование им, согласно предыдущему определению, есть *добро*, а их нарушение – *зло*.

Таким образом, вводя понятия «Бога», удастся не только упростить формулировки, определяющие смыслы жизни, добра и зла, сделав их понятными как верующим, так и неверующим. В таком виде синергетика может быть использована в качестве основы для создания некой новой *светской* или *секулярной религии*, которая по мысли некоторых ученых должна быть Верой, основанной не на догматах, а на знаниях. Потребность в такой Вере обосновывается тем, что наши знания всегда ограничены, и мы так или иначе дополняем их той или другой Верой. Вера же, свободная от догматов, обладает возможностью развиваться по мере роста уровня знаний, не входя с ними в неразрешимые противоречия.<sup>11</sup>

Синергетический подход рассматривает любую сущность в ее развитии от истоков до перспектив развития в будущем. Обращаясь к понятию трансгуманизма, интересно проследить историю идей гуманизма. По данным археологии еще неандертальцы заботились о раненых, больных и престарелых, но распространялось это только на своих. Чужих же

они добывали и поедали. Существенным шагом к гуманизму было изобретение производства продуктов питания – земледелие и скотоводство, произошедшее во время кризиса около 10 тыс. лет назад. Выяснилось, что гораздо выгоднее не поедать пойманных животных, а содержать их в неволе, откармливая, размножая и заставляя на себя работать. Так же стали поступать и с пленниками. Позже аналогичный шаг был сделан воинственными племенами, жившими набегами на земледельцев: гораздо выгоднее оказалось не убивать их и грабить, а получать постоянно некую дань в обмен на защиту от набегов других таких же бандитов.

Следующий шаг к современному гуманизму был сделан в Египте во времена Аменхотепа IV, который сменил свое имя на *Эхнатон* (Ikhnaton или Akhnaton) – «служащий или угодный Атону». Кроме того, он объявил себя верховным жрецом Атона, запретив поклонение другим богам.<sup>12</sup> Сама тенденция возникновения иерархии богов и запретов на поклонение чужим богам не была новой. Еще царь *Хаммураби* (*Hammurabi*) старался утвердить в Вавилоне единую религию, считая собственного покровителя *Мардука* выше других. Прогресс заключался в том, что в новом вероучении Атон полностью утрачивал черты человека или животного, и потому уже не мог быть таким примитивным прародителем, как Атум. Он становится гораздо более абстрактным, первоисточником всего сущего на Земле, чье присутствие стали видеть в красоте и многообразии природы. Поэтому он изображался диском с расходящимися лучами, оканчивающимися руками, держащими знак «анх» – жизни, им даруемой. Олицетворяя собой воплощение света, он наполнял своей родительской любовью любимое детище Землю (*Шу*), не требуя, в отличие от прежних культов, человеческих жертв. В ответ он требовал главным образом сыновней любви к себе и братской любви к другим людям. Почитатели Атона пели гимны и приносили в жертву цветы и фрукты на алтарях, расположенных на просторных дворах роскошных храмов Атона, в противоположность прежнему культу Амона, хотя и изображавшемуся с солнечным диском на короне, но тайные святыни которого всегда были окутаны тьмой. Если политеизм, именуемый иначе язычеством, был основан на свойственной многим стадным животным программе подчинения и преклонения перед более сильным иерархом<sup>13</sup>, то новый культ теперь опирался на поведенческую программу, регламентирующую взаимоотношения детей и родителей. Она затрагивает уже такие тонкие чувства, как любовь, прощение обид

и терпимость к недостаткам. Можно сказать, что именно здесь проходит та грань, которая отделяет язычество от более развитых культов. Именно здесь надо искать начала иудейского, христианского, исламского и светского гуманизма. Новая религия, исполненная радости жизни, впервые в истории человечества проповедовала мир и согласие между различными людьми и народами. Поразительным является то, что Аменхотеп создал монотеистическую религию, не имея ни одного исторического образца, на который он мог бы опереться.

Последующие шаги связаны с появлениями Греко-римского, иудейского, христианского и исламского гуманизма, эпохами Возрождения, Просвещения и научно-технической революции. Проследивая общие тенденции эволюции человеческого общества, можно заметить, что по мере его развития уменьшалась зависимость каждого входящего в него человека от других людей (вождя, правителя, мужа), но при этом возрастала зависимость от всего общества в целом, от системы образования и производства продуктов питания и промышленных товаров. Переход биосферы от этапа одиночных клеток к образованию новых, гораздо более сложных систем – многоклеточных организмов дает нам хорошую аналогию с общей тенденцией развития общества. Объединение клеток привело, в конечном счете, к их дифференциации внутри организма, к появлению совершенных систем обмена веществ и воспроизведения белковых тел. Возникла очень сложная, но весьма тонко организованная и хорошо управляемая система, демонстрирующая такой уровень протекания сложнейших биохимических процессов, какой никогда не смог бы появиться у отдельной клетки. При этом переродились и сами клетки, потерявшие способность к раздельному существованию. Теперь их «свобода» свелась к функции. Следующим, после появления многоклеточных организмов закономерным шагом в развитии биосферы как системы, стал процесс формирования разума и образование социального сообщества людей. Поэтому общество вполне можно рассматривать как новый, более высокий, уровень упорядоченности. Вопрос теперь стоит в определении степени совершенства этого уровня и тенденции его дальнейшего развития.

Проблема создания новой, более устойчивой системы следующего уровня ставит, прежде всего, вопрос: подойдет ли для него тот вид *Homo Sapiens*, который возник около 100 тыс. лет назад и развивался в условиях существенно отличных от нынешних. Сегодня, благодаря успехам

в области биотехнологии; нейросетей и суперинтеллекта; нанотехнологии; контактов микрочип/нейрон; методов сканирования мозга и продления жизни и т.д., наши видовые изменения вполне вероятны, в результате чего может возникнуть новый биологический вид *Homo Sapienstissimus* или *Homo Sapiens plus* (Человек более разумный или усовершенствованный).<sup>14</sup> Подобные прогнозы появились уже довольно давно (например, американский генетик М. Барнет<sup>15</sup>). В начале большинство философов и ученых считали подобный сценарий развития событий если и возможным, то крайне нежелательным. Однако в последние годы среди ведущих ученых в области компьютеров, нейробиологов, нанотехнологов и исследовательских центров переднего края технического развития все более начала утверждаться новая парадигма, расширяющий понятие «человека» на «пост-человеческое» общество, уже выходящее за биологические пределы человеческого существования. В 1997 г. была основана Всемирная Ассоциация Трансгуманистов, которая издает электронный журнал «Трансгуманизм», публикующий результаты исследований ученых, имеющие отношение к данным проблемам.<sup>16</sup>

Стремление людей сохранить свой род в неизменном виде является здоровым консерватизмом и вполне понятно, но рано или поздно такой переход должен произойти обязательно. Одной из причин этого является хотя бы несовершенство механизма нашего воспроизводства, унаследованного от животных и рассчитанного на условия, весьма далекие от цивилизации. Между тем вот уже более ста лет в цивилизованных странах роды, представляющие опасность, как для жизни матери, так и для ребенка, проходят в роддомах. Если в прошлом веке женщины-аристократки нанимали кормилицу для своего ребенка, то сегодня есть возможность имплантации искусственно осемененной яйцеклетки в тело другой женщины, которая может выносить и родить ребенка. Возможно, что вскоре женщины освободятся и от этого, и эмбрионы человека можно будет выращивать прямо в инкубаторе. Здесь можно исключить родовые травмы, довольно частые в обычном случае, и выполнить требования, необходимые для рождения нормального потомства, поскольку многие патологии связаны именно с нарушениями этих требований со стороны родителей (алкоголь, болезни, стрессы). В инкубаторе эмбрионы можно выращивать в идеальных условиях, причем в течение 12 месяцев или более, чтобы новорожденный сразу же мог

ходить, а возможно и общаться с внешним миром. Клонирование<sup>17</sup> открывает новые возможности для тиражирования наиболее удачных с генетической точки зрения индивидуумов, хотя последние данные науки говорят о том, что клонирование человека и даже приматов невозможно по технологии, разработанной для других млекопитающих. Для разработки более тонкой технологии понадобится еще немало времени, рано или поздно она появится. Сочетание этого метода с генной инженерией после расшифровки генетического кода человека в не столь отдаленном будущем даст возможность создавать новых людей с заданными качествами, устраняя накапливающийся генетический мусор и ведя планомерную работу по *евгенике*<sup>18</sup> – улучшению вида, поддерживая при этом оптимальную численность новой популяции. Значение этого шага будет сравнимо лишь с появлением разделения на два пола многоклеточных организмов.

В результате всех этих изменений человек сможет перейти из класса млекопитающих *Mammillae* уже в совершенно новый класс *Artificially borning* или технородящих. Возможно, что уже недалеко то время, когда люди будут отличаться друг от друга не этносом или расой, а подобно автомобилям и телевизорам маркой фирмы изготовителя, предлагающей желающим иметь ребенка семьям все более совершенную продукцию. Эволюционный прогресс после этого пойдет настолько быстрее, что каждое новое поколение людей будет представлять собой новый биологический вид, подобно поколениям компьютеров. Произойти это может в том случае, если индустриальные методы воспроизводства будут давать результаты лучшие, чем те, что получаются обычными кустарными методами. Это неизбежно приведет и к изменениям в организации самой семьи. Возможно, что люди будут производиться сразу семьями: если сегодня мы всю жизнь вынуждены искать свою половину, то в будущем можно будет сразу рождасть людей, которые психологически созданы друг для друга. При этом секс полностью утратит свое значение как средство деторождения. Хотя он мог бы и впоследствии выполнять роль скрепляющего семью фактора, сохранение такого сильнодействующего наркотика столь же опасно, как и пищевого.<sup>19</sup> Поэтому вполне вероятно, что эти программы будут блокированы, а вместо них скрепляющую функцию примут на себя поведенческие программы любви или духовной близости. В такую семью будущего как элементарную ячейку общества может входить по несколько чело-

век, как мужчин, так и женщин. Таким образом, человеческая семья по спирали может снова придти к групповому браку, где члены семьи будут чем-то средним между братьями, сестрами и супругами. Воспроизводство же и воспитание следующего поколения будет уже не их функцией. Учитывая возможность исключения из генетического набора недавно открытого гена старения и существенного продления времени жизни, воспроизводство новых особей станет «штучным товаром» и особо ответственным делом, которым займутся фирмы-производители. Профессионалы фирмы под руководством суперинтеллекта справятся с этими задачами лучше, чем сегодня справляются родители: сколько бы они ни отдавали времени воспитанию – они все равно остаются дилетантами, зачастую пожинаящими плоды своих ошибок или слепой отцовской или материнской любви.

На пути к этому стоят не только технические трудности, но и идеологические установки. Так, миланский биолог Л. Петруччи, впервые начавший выращивать эмбрион в лабораторных капсулах, прекратил свои эксперименты под давлением Ватикана. Сегодня Ватикан снова призывает к прекращению исследований в области клонирования человека, а американское правительство замораживает ассигнования на эти исследования. Тем не менее, уже сегодня ясно, что принять всеобъемлющую международную конвенцию, запрещающую проводить подобные эксперименты повсеместно, не удастся. Поэтому профессор Кембриджского университета Стивен Хокинг, выступивший в марте 1998 г. в рамках американской программы «Millennium program» для политического Олимпа США<sup>20</sup>, уверен, что другого пути развития нет, и недалеко то время, когда все сомнения уйдут в прошлое. Эту точку зрения подтверждают эксперименты по клонированию обезьян и намерение некоторых ученых вскоре начать опыты по клонированию человека. Здесь нас безусловно подстерегает немало трудностей и опасностей, которые всегда встречаются на новом и неизведанном пути, но движение вперед несомненно будет продолжаться. Новый социум, состоящий из представителей нового вида, должен иметь и другие закономерности развития.

Переход системы на более высокий уровень часто возникает как результат ответа системы на возникновение кризисной ситуации. Так в суровых условиях кризиса выживали лишь те организмы, которым удавалось найти новые варианты своего существования, приспосабливаясь к изменившимся условиям. Одной из самых серьезных проблем гря-

дущего XXI века считается все более углубляющийся глобальный экологический кризис (ГЭК), связанный с тем, что примерно 10 тыс. лет назад человек, впервые освоив методы производства продуктов питания – земледелие и скотоводство, отошел от традиционных для мира животных способов добычи пропитания путем охоты и собирательства.<sup>21</sup> После этого человеческая популяция не только начала свой численный экспоненциальный рост, но и взяла курс на последовательное преобразование природы, заменяя естественную биосферу новой искусственной средой – *техносферой*. Сопоставление нынешнего ГЭК с аналогичными кризисами в прошлом дает основание предполагать в середине следующего столетия появление принципиально нового ствола жизни, более подходящего для нынешних, сильно изменившихся условий. Современные машины: самолеты, космические аппараты, подводные лодки, становясь все более сложными системами, содержат уже такое количество датчиков, с анализом данных от которых человеку не справиться. Поэтому возникает необходимость создания все более сложной и совершенной компьютерной «нервной системы» и центрального «мозга» этих машин. Сегодня такие параметры, как плотность элементов и быстродействие микропроцессоров ежегодно удваиваются. Экстраполяция достижений технологии производства современных интегральных схем дает основание предполагать, что в середине, в крайнем случае, в конце следующего столетия сложность электронных систем сравняется со сложностью мозга. Даст ли это техническую возможность создания систем искусственного интеллекта – *Artificial intelligence systems* (AIS), обладающих не только формальной логикой, но и образным мышлением, интуицией, сначала не уступающих, а затем и превосходящих возможности современного человека?

Для реализации таких систем не подходят обычные компьютеры, работающие на принципе машины фон Неймана, требующей построения адресных каталогов памяти, для которых должны быть заранее предусмотрены начальные значения и последовательность операций, заложенных программистом в алгоритм вычислений. Такие машины принципиально не способны к самопрограммированию.<sup>22</sup> Более того, Роджеру Пенроузу с помощью теоремы Геделя удалось доказать, что вообще невозможно смоделировать разум с помощью некоего алгоритма.<sup>23</sup> Дело в том, что мозг принципиально отличается от машины фон Неймана. Он представляет собой сеть нейронов, совмещающих про-

цессы хранения и обработки информации. Нейроны разных слоев мозга связаны между собой волокнами (*аксонами, дендритами и синапсами*), способными возбуждать нейрон, тормозить или запрещать передачу в него сигналов. Работу мозга можно также рассматривать как процесс саморганизации, в результате которой устанавливается определенная структура связей, настроенная на решение данной задачи. Тем не менее, простейшие варианты мозга и нервной системы моделируются на обычных компьютерах, эмулирующих среду, состоящую из *формальных* или модельных нейронов, расположенных слой над слоем и связанных между собой тормозящими, возбуждающими и запрещающими волокнами. Обучившись на нескольких примерах, такая нейросеть уже способна принимать решения, проводить классификацию и делать прогнозы. Благодаря подобной организации даже при сравнительно низкой скорости (около сто элементарных операций в секунду) наш мозг способен справляться со многими задачами гораздо лучше компьютеров, работающих на принципе фон Неймана. Например, наш мозг способен распознавать образы самых разнообразных предметов в 1000 раз быстрее, чем самый суперсовременный компьютер.

Существует ли опасность того, что «мы или наши дети будем, возможно, последним поколением людей, живущих вне зоопарков»<sup>24</sup>, как это предсказывает Александр Болонкин? Подобный подход к данной проблеме, уже не раз критиковался как слишком упрощенный, поскольку возникновение новой ступени эволюции, как правило, реализуется как надстройка над уже существующими. Поэтому более вероятен сценарий развития, предполагающий коэволюцию, то есть симбиоз биоферы и техносферы. Интеграция человека с созданными им же самим техническими устройствами, постепенно превращает его в *киборга* (кибернетический организм).<sup>25</sup> Уже сегодня люди используют вставные зубы, стимуляторы сердца и других органов. Ведутся также исследования возможности вживления небольших микросхем – суперчипов в зрительный нерв для искусственных систем зрения у незрячих и в мозг для обеспечения безтерминальных вариантов общения человека с компьютером. Возможно, что внешний вид этих чипов будет существенно отличаться от вида нынешних. Так в Лос-Аламосской Национальной лаборатории США созданы так называемые «живые машины», наделенные способностью к выживанию за счет поиска источников энергии в незнакомой им среде.<sup>26</sup> Эти существа в принципе могут быть столь мел-

кими, что вскоре смогут функционировать внутри живой клетки, «питаясь» теми же источниками энергии, что и она. Это дает принципиальную возможность их постоянного пребывания внутри человека. Такой наноробот сможет самостоятельно передвигаться по кровеносной системе, очищая организм от микробов, зарождающихся раковых клеток и налета холестерина. Подобные микромашины могли бы жить и внутри черепной коробки, поддерживая связь живых нейронов мозга с искусственными, упакованными в чипе, находящемся где-то под кожей. Это позволит обходиться без монитора и видеошлема. Для того, чтобы попасть в пространство виртуальной реальности надо будет теперь просто закрыть глаза или выключить свет. Интересно, что при развитии человеческого эмбриона клетки головного мозга нарастают у него слой за слоем. Встроенные микросхемы можно рассматривать как следующие слои развивающегося мозга человека. Таким образом, *киборгом* или *Homo electronicus* будет человек, естественный интеллект которого дополнен электронной надстройкой, позволяющей ему обобществлять ее с другими устройствами, соединенными в глобальную нейросеть, лишь отдаленно напоминающую современный Internet.

В последнее время создаются цифровые сети следующего поколения (Internet 2, Super-Internet и др.), в которых связь между узлами осуществляется через спутник или по оптоволоконным линиям, проложенным вдоль телефонных или силовых линий электропередач. Уже в недалеком будущем это обеспечит возможность объединения домашних компьютеров, профессиональных суперкомпьютеров, средств связи (телефона и факса), а также средств массовой информации (книг, газет, журналов, радио и телевидения) в единую систему, обретающую очертания среды глобального интеллекта. Поскольку уже сейчас существующие потоки информации в миллион раз превосходят возможности восприятия их человеком, через несколько лет мы вообще не сможем справляться с задачей отбора той информации, которая для каждого из нас в отдельности наиболее актуальна. Для решения этой задачи сеть должна стать самоорганизующейся или *синергосетью*, став по сути глобальной AIS (GAIS), системой коллективного разума или общепланетарным мозгом.<sup>27</sup> Для этого Синергосеть должна научиться эффективно хранить, перерабатывать и анализировать те потоки информации, которые в нее поступают.<sup>28</sup> Сегодня любой человек может через свой сайт загнать в сеть практически любую информацию, независимо от ее ценности. Другие

могут найти вашу информацию при помощи поисковых систем, использующих поиск по ключевым словам. GAIS же, подобно редактору журнала, примет вашу информацию и введет ее в свою базу данных только в том случае, если она представляет для нее интерес, совпадающий с общественным. В противном случае GAIS укажет вам места, требующие уточнения и доработки. Вместо того, чтобы спорить или убеждать большое количество специалистов, каждый из нас сможет вести диалог с GAIS, которая, общаясь с нами, будет выстраивать общую систему коллективных знаний. Такая сеть будет иметь иерархическую структуру. На нижнем уровне это может быть локальная сеть, принадлежащая семье или трудовому коллективу. Следующий уровень может объединять уже разных людей по тем или иным интересам. Над всем этим должен быть еще более высокий уровень, обобщающий все накопленные знания и корректирующий решения, принимаемые тематическими GAIS.

Все более заметное сегодня победное шествие идеалов либерализма и демократии привело Френсиса Фукуяму к выводу о переходе человеческой цивилизации в фазу конца своей истории.<sup>29</sup> Слов нет: демократия является крупным достижением именно человеческой цивилизации, поскольку в сообществах животных (исключением являются общественные насекомые) встречаются лишь иерархические структуры. Однако система демократии, к которой российское общество еще только пытается приблизиться, при всех своих достоинствах имеет, как справедливо отмечали многие философы прошлого, и свои принципиальные недостатки. Главные из них состоят в необходимости проведения длительных дебатов по любому обсуждаемому вопросу, а также вынужденном подчинении интеллектуальной элиты общества воле большинства, которое чаще всего оказывается значительно менее компетентным. Консенсус часто бывает трудно достижим даже в небольшой аудитории, а для современного сообщества, которое принимает глобальные масштабы, это становится и вовсе неразрешимой задачей. В свое время эти недостатки заставили Платона при разработке «идеального устройства государства» взять за основу многие черты антидемократичного спартанского царства. С точки зрения теории систем пирамидальные иерархические структуры гораздо лучше управляемы, чем демократические. Главный же их недостаток связан с подавлением творческой инициативы людей, их индивидуальности и внутренних стимулов к труду, а также отсутствием среди них того человека, который мог бы

претендовать на роль идеального руководителя. В рассматриваемой модели будущего становится возможной реализация многих из тех элементов устройства «идеального общества», которые ранее встречались лишь в проектах разного рода утопистов, начиная от Платона и Иисуса, учившего построению на Земле грядущего «царствия Божьего», и кончая Марксом и Лениным. Все эти проекты были неосуществимы, поскольку требовали наличия у человека таких поведенческих программ, которыми обладают лишь муравьи и пчелы, а для осуществления всеобщего учета и контроля нужна была некая высшая субстанция, свободная от присущего человеку эгоцентризма. Коррекция поведенческих программ человека и создание GAIS как высшего разума, который возьмет на себя не только информационные, но и функции системы управления, позволяет создать новый социум, состоящий из людей нового вида. Не будет ли получившееся общество предсказанным Тейяром де Шарденом «слиянием Человека с Богом»<sup>30</sup>, роль которого будет играть GAIS как высший разум? В то же время это общество будет иметь многие черты коммунизма. Получается, что классики марксизма были правы в своем предвидении с тем отличием, что переход этот произойдет не в результате пролетарской, а научно-технической революции, и не в условиях глобального экономического, а глобального экологического кризиса.

Возможно, что именно таким путем удастся реализовать идею Станислава Лема о планете – живом организме, создав, таким образом, необходимое органичное соединение отдельных человеческих особей в некий единый организм, обладающий коллективным разумом. Подобная ситуация в какой-то мере реализуется в рое пчел или муравейнике, где каждая отдельная особь этих общественных насекомых обладает определенной индивидуальной свободой и способностью решать какие-то задачи самостоятельно, но при этом приоритетными являются программы их достаточно сложно организованной общественной жизни. Сравнение людей с неразумными насекомыми выглядит на первый взгляд уничижительно, что дало основание Александру Зиновьеву написать свою очередную антиутопию «Глобальный человек»<sup>31</sup>, где он смотрит на будущее человечества весьма пессимистично. Однако на самом деле у муравьев и пчел нам есть чему поучиться. Вышедшая недавно трилогия «Муравьи» француза Бернара Вербера представляет популяцию насекомых более совершенно организованным, чем человеческое об-

щество.<sup>32</sup> Сегодня человечество стоит перед подъемом на ступень объединения в общепланетарную цивилизацию, а завтра перед ним откроются перспективы еще более масштабных и высокоорганизованных пост-человеческих сообществ.

## TRANSHUMANISM AND SYNERGETIC PHILOSOPHY

*Vladimir KOSAREV*

*Applied Physics Institute named after A. Ioffe, St. Petersburg, Russia*

The new paradigm of “transhumanism,” derived from humanism expands the notion of humanity to a post-human society, surpassing biological limitations by means of new technologies, including the development of nanotechnologies and biotechnologies, superintelligence and neural networks, neuro/chip interfaces, MRI and other brain-scanning methods, life-extension techniques, and so on. Some of these possibilities are quite extreme and sound like science fiction.

According to Synergetic Philosophy, the Universe can be considered a large self-organizing system. The process of evolution has led to a certain hierarchy of systems nested inside one another. As the scale of these systems enlarges, they become more and more complex. In the first moment of the life of the Universe elementary particles came into being as a result of the polarization of a physical vacuum. After this, structured systems capable of storing information appeared. First, these were atoms and chemical molecules; then more complex systems, biological molecules of bacteria and viruses that have DNA molecules and protective shells. The next step was the occurrence of a nuclear cell, and multiple cell organisms. Then there developed the animals, *Homo sapiens*, and human social formations: families, clans, tribes, nations and civilizations. Today mankind faces a step into a global civilization. Foreseeing the continuation of this evolutionary process into the future makes us look forward to the emergence of large post-human communities on the scale of space.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Хакен Г. Синергетика: Иерархия неустойчивостей, М.: Мир, 1985. С. 419.

<sup>2</sup> Чернин А. Д. Космический вакуум / УФН, 2001. 171. В.11.

<sup>3</sup> Ровинский Р. Е. Развивающаяся Вселенная, М., 1995. С. 163.

<sup>4</sup> *Косарев В. В.* Материалы I Российского философского конгресса. Т.4. СПб., 1997. С. 99.

<sup>5</sup> *Спир Ф.* Структура Большой Истории // Общественные науки и современность, 1999. №5.

<sup>6</sup> *Назаретян А. П.* Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 239.

<sup>7</sup> *Косарев В. В.* Наука, лженаука и теология // Поругание разума / Тезисы к международному симпозиуму «Наука, антинаука и паранормальные явления». М.: РГО, 2001. С. 58.

<sup>8</sup> *Косарев В. В.* От язычества к монотеизму (эволюция сознания) // ОНС, 2001. № 1. С. 187-195

<sup>9</sup> *Латыпов Н. Н., Бейлин В. А., Верешков Г. М.* Вакуум, элементарные частицы и Вселенная. М., 2001.

<sup>10</sup> *Косарев В. В.* Кто будет жить на Земле в XXI веке? // Нева, 1997. № 10. С. 135-149.

\* По закону, принятому в 1957 г. Местным Советом небольшого городка неподалеку от Лос-Анджелеса, крупный денежный штраф и трехмесячное заключение предусматривалось для всех, кто «с целью секса находился в спальнях, автомобилях или общественных местах с человеком, не являющимся законным супругом или супругой». Недавно он был отменен как противоречащий Декларации Прав Человека.

<sup>11</sup> *Косарев В. В.* О Вере и Сомнении // Здравый смысл. РГО, 2001.

<sup>12</sup> *Мертин Р. П.* Эхнатон // GEO, 2002. № 8.

<sup>13</sup> *Дольник В. Р.* Непослушное дитя биосферы. М.: Педагогика-Прогресс, 1994. С. 208.

<sup>14</sup> *Косарев В. В.* AI – покоритель людей // Литературная газета. № 38. 18.09.96; Кто будет жить на Земле в XXI веке? // Нева, 1997. № 10. С. 135.

<sup>15</sup> *Лесков Л. В.* Космические цивилизации. М.: Знание, 1985. С. 64.

<sup>16</sup> *Bostrom, N.* (1997) What is Transhumanism? Predictions from Philosophy <http://www.nickbostrom.com/> / перевод: *Бостром Н.* Что такое трансгуманизм? // Экогеософский альманах. СПб.: 2003, № 3. С. 59-67.

\*\* В переводе с английского *clon* означает – побег, ветка, вегетативное размножение, дающее генетическую копию исходного организма. Растения освоили его намного раньше представителей животного мира, но теперь человеку удалось в этом отношении их почти догнать. Это почти связано с тем, что, как выяснилось недавно, осуществить задачу клонирования приматов и человека гораздо труднее, чем других млекопитающих.

<sup>17</sup> *Гершензон С. М., Бужиевская Т. И.* Евгеника: 100 лет спустя // Человек, 1996. № 1. С. 23-29.

<sup>18</sup> *Чулаки М.* Заканчивая тысячелетие // Здравый смысл, 2000. № 17. С. 12.

<sup>19</sup> *Хокинг С.* // Московские новости. № 17. 05.05.98.

<sup>20</sup> *Зубаков В. А.* XXI век. Сценарии будущего // Зеленый мир. 1996. № 9; Экогея – Дом Земля. Кратко о будущем. СПб.: М.А., 1999; XXI век. Параметры стратегии выживания // Общественные науки и современность, 2000. № 5.

<sup>21</sup> *Бодякин В. И.* Куда идешь, Человек? Основы эволюциологии. М.: СИНТЕГ, 1998. С. 332.

<sup>22</sup> *Penrose R.* *Shadows of the Mind.* Vintage, 1995.

<sup>23</sup> *Пушкин В. Н.* Психология и кибернетика. М.: Педагогика, 1971. С. 232.

<sup>24</sup> *Болонкин А.* Мы предпоследнее поколение землян // Огонек. № 42, октябрь. 1997. С. 26-31.

<sup>25</sup> *Васильева Н. А.* Цивилизация киборгов // Нева, 1996. № 9.

<sup>26</sup> *Хасслер Б., Тилден М.* Живые машины // Природа. 1995. Вып. 5. С. 18-25.

<sup>27</sup> *Моисеев Н. Н.* Человек и ноосфера. М.: Молодая гвардия, 1990. С. 351.

<sup>28</sup> *Басин М. А., Шилович И.И.* Синергетика и Internet. СПб.: Наука, 1999. С. 71.

<sup>29</sup> *Фукуяма Ф.* Конец истории // Вопросы философии. 1990. № 3. С.134-148.

<sup>30</sup> *Teilhard de Chardin P.* *Oeuvres.* Paris, 1955.

/ перевод: *Тейяр де Шарден* Феномен человека, М.: Наука, 1987. С. 240.

<sup>31</sup> *Зиновьев А. А.* Глобальный человек. М.: Центрполиграф, 1997. С. 459.

<sup>32</sup> *Вербер Б.* Муравьиное братство // Наше время. Рига, 31 (390). 27.08.99

## ХАОС, РОЖДАЮЩИЙ ПОРЯДОК

*Алексей ТИМАШКОВ*

Открытия в области естественных наук на рубеже XIX-XX веков развеяли миф об обязательности причинно-следственной связи всех явлений. Крах детерминизма поколебал незыблемую до той поры теорию эволюции. Позитивистский эволюционизм окончательно пал в первые дни Первой мировой войны. История уже не могла осознаваться как постепенное изживание первобытного хаоса. Наличие хаоса внутри человека было открыто и признано психологами и психиатрами. В данной ситуации обнаружился кризис целостного мировосприятия, потребовалась полная смена философско-мировоззренческих парадигм.

Философско-мировоззренческий кризис начала XX века породил большое количество теорий и гипотез, зачастую взаимоисключающих друг друга. Подавляющее большинство гипотез и теорий могут быть соотнесены с одним из двух типов философского дискурса – философского нарратива и структуриализующего подхода. Для первого свойственны ориентация на синтетическое восприятие действительности и ее фактов, понимание единства объекта и субъекта и опора на диахронический подход. Для второго – четкое определение объекта, отделение его от познающего субъекта, аналитический к нему подход и выявление его устойчивых базисных структур, способных быть скомбинированными разным образом для получения новых объектов; структуры рассматриваются в основном синхронически, как взятые в данный конкретный момент. Оба направления сыграли огромную роль в развитии гуманитарной мысли, но синтезировать их не представлялось возможности. Разрыв между этими двумя направлениями является отличной иллюстрацией того, насколько эклектичной становилась общая картина мира в XX веке. Это отражалось в искусстве, в котором на всем протяжении XX века традиционалистский принцип повествования сосуществует с нетрадиционными принципами (модернизм, постмодернизм и др.). Само искусство на протяжении XX века становилось все более интеллектуальным; художественные тексты интерпретировали предшествующий культурный опыт, который активно переосмысливался и

воспринимался как вневременной материал, некая информация, частицы которой способны сложиться, подобно кусочкам цветного стекла в калейдоскопе, в уникальный узор. Но несмотря на спонтанность соположения и случайность сочетания этих частиц информации, они, как по законам нелинейной динамики, располагаются в математически выверенном, формульном порядке. Начиная с середины XX века четко определяется и углубляется разрыв между естественнонаучной и гуманитарной мыслью: представители точных наук занимаются достижением результатов в узких вопросах, не задумываясь о мировоззренческих аспектах исследований; философы продолжают выдвигать теории, а также разрабатывать формально-логические вопросы. Естествознание и гуманитарные науки изолировались друг от друга и специализировались настолько, что дали повод Ч. Сноу в 1971-м году констатировать появление «двух культур» – естественнонаучной и гуманитарной. Однако незадолго до этого, в 1967-м году советский академик Бонифатий Михайлович Кедров в своей статье «Некоторые размышления, навеянные статьей Дж. Уолда»<sup>1</sup> пишет, что «философские проблемы буквально навязываются ученым самим ходом новейшей революции в естествознании».<sup>2</sup> Он рассматривает человека как сложную саморазвивающуюся систему, в которой выделяются микро- и макроуровни, открытую влиянию процессов, составляющих культуру. Академик высказывает мысль о том, что «всегда остается какая-то «часть» недетерминированной или не вполне детерминированной (и в этом смысле свободной) воли человека».<sup>3</sup> Также он говорит о возможности совпадения выбора конкретного человека с общими тенденциями общества – выбора, способного принести успех начинанию данного человека. Статья Б. М. Кедрова свидетельствует о том, что незадолго до появления книги Ч. Сноу, в которой высказано сожаление по поводу отсутствия единой научной парадигмы, в узком кругу некоторых ученых, занимавшихся теорией систем, включая Б. М. Кедрова, возникла гипотеза и встал вопрос о возможности объединения наук о природе и о человеке. Некоторое время этот вопрос вынашивался в среде небольшого числа исследователей. Однако, рано или поздно эта гипотеза должна была стать достоянием всей научной общественности. Все больше ученых принимали эту гипотезу. Отправной точкой в ее обсуждении стало оформление этой гипотезы как новой научной дисциплины немецким ученым Германом Хакеном в са-

мом начале 1970-х годов. Г. Хакен назвал ее синергетикой, что в переводе с греческого означает «совместное действие», «содействие».

Появившаяся в рамках теории систем, синергетика также рассматривает системы. Системы, изучаемые синергетикой, – сложные, то есть состоящие из очень большого количества компонентов, открытые, нестационарные. Эти системы имеют два уровня организации – макроскопический и микроскопический. Макроуровень более устойчив, а его поведение определяется некоторым ограниченным количеством параметров порядка. Поведение отдельных частиц на микроуровне практически непредсказуемо, но суммирующая поведения большого числа этих частиц предсказуема. Акцент при изучении ставится не на синхроническом и статистическом (описание структуры и функционирования систем), а на диахроническом и динамическом аспектах (рассмотрение структуры и функционирования систем в процессе их исторического бытия). Процессы, происходящие в таких системах необратимы; изменения в их структуре спонтанны, но каждое изменение есть одно из вероятных, детерминированных параметрами, упорядочивающими систему на макроскопическом уровне.

Очевидна интенция синергетической теории к гносеолого-методологическому синтезу теорий двух вышеозначенных философских дискурсов. С одной стороны, мы имеем объектом систему, с другой, объектом внимания становится историческое бытие системы, а о простейших устойчивых структурах речи и вовсе идти не может. Другой своей гранью синтетичность синергетики является нам в гипотетической возможности применять одну методологию для анализа вообще любых сложных систем, независимо от того, принадлежат ли они к сфере естественнонаучных или социогуманитарных знаний.

Дело в том, что культура, искусство, философия, религия, политика, экономика с точки зрения структурализующего подхода являются сверхсложными системами состоящими из огромного количества материальных и информационных компонентов, находящихся в сложном взаимодействии друг с другом. Эти системы саморегулируются и саморазвиваются, и поэтому принципиально не отличаются от физических, биологических или иных систем, удовлетворяющих требованиям к системам-объектам синергетического подхода (сверхсложность, самоорганизация, недетерминированность поведения компонентов на микроуровне, открытость и нестационарность). Следовательно, методы синергети-

ки могут быть применимы и к ним. Причиной этому является не предметная, а методологическая ориентированность синергетики, опирающейся, по словам Ю.А. Данилова, «на сходство математических моделей, игнорируя различную природу описываемых <...> систем».<sup>4</sup>

В 1990-х годах синергетика проникает в гуманитарные науки. М.С. Каган и В.П. Бранский<sup>5</sup> предпринимают попытки представить историю культуры как саморазвивающуюся системы. Но многие ученые – и от гуманитарных наук, и от наук точных – в своих работах высказывают сомнения по поводу корректности синергетической методологии в современном ее состоянии быть примененной к описанию антропных систем: методология синергетики, все же, остается, несмотря ни на что, методологией точной науки, не соответствующей специфике гуманитарного познания, принципиальной незавершенности которого соответствует и познавательный материал. «Идеалом научности здесь, – по мнению М.М. Бахтина, – выступает не точность, а глубина проникновения в текст и его интерпретация в контексте большого времени».<sup>6</sup>

При применении синергетического подхода в том виде, в котором он существует в данный момент возникает опасность редукции более сложных систем – социогуманитарных – к системам менее сложным – физико-математическим. Еще Б.М. Кедров писал в связи с этим, что детерминированность процессов «духовного характера (например, свобода воли, свободный выбор)» и процессов «физического, материального характера» «настолько своеобразна в каждом случае, что невозможно допустить ее исчерпание лишь той формой детерминизма, который установлен в современной физике».

Можно с уверенностью заявить, что ученые-гуманитарии склоняются к тому, чтобы субъективировать синергетическую парадигму. В частности, М.С. Каган, предложивший еще в начале 1990-х годов концепцию развития культуры, увиденного с позиций синергетического подхода<sup>7</sup>, в 2002 году, по истечении 10-ти лет, оценив возможности и недостатки синергетики, сомневается в корректности парадигмы анализа процессов самоорганизации, сложившейся в русле естественных наук.<sup>8</sup> Он вводит понятие «свобода» и настаивает на отличии его от физического понятия «свободы электрона». В.П. Бранский оперирует понятием «идеала». Потребность в «духовном параметре порядка», вкупе с синергетическим представлением о мире как о совмещающем хаос и упорядоченность, приводит к реабилитации мистики, что констати-

ровал Р.Г. Баранцев.<sup>9</sup> Их доводы в том, что «культура и искусство – суть системы информационные» (В.П. Рыжов)<sup>10</sup>, а разработанная в рамках естественных наук, имеющих дело с материальными системами, парадигма не учитывает этот факт.

Итак, само лингвистическое значение термина «синергетика» свидетельствует о необходимости совместно формировать эту науку представителям точных и гуманитарных наук. На данный момент требуется участие ученых-гуманитариев в формировании парадигмы синергетики, которая только будучи плодом совместных усилий всего научного сообщества, сможет стать основой для целостной картины мира.

## CHAOS BEARING ORDER

*Alexei TIMASHKOV*

*Herzen State Pedagogical University,*

*St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research*

Discoveries in the field of natural sciences made at the turn of the 19<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> centuries have destroyed the myth of obligatory existence of total cause-effect relations. The collapse of determinism has shaken the theory of evolution, firm as it was. Positivist evolutionism finally perished during the first days of WWI. History could no longer be seen as the gradual elimination of pristine chaos. The presence of chaos within man was discovered and admitted by psychologists and psychiatrists. This state of affairs exposed the critical need for an integral world outlook. All philosophical paradigms and visions had to be replaced.

The world outlook crisis at the beginning of the 20<sup>th</sup> century has generated plenty of theories and hypotheses, frequently contradictory. The majority of the theories and hypotheses correlate with one of two types of the philosophic discourse, philosophic narration and the structuralizing approach. The first type is oriented toward synthetic perception of the actual world and its facts, a conception of the unity of an object and a subject, and it is basically a diachronic approach. The second type is oriented toward producing a clear definition of the object, the separation of the object from the cognizing subject, an analytical approach to the object, and the detection of the object's stable basic structures, which can be combined by various means to

derive new objects. In the latter approach, structures are generally studied synchronistically, as they are at the present moment.

Both types of discourse have played a great part in the development of humanitarian thought, but synthesizing them is impossible. The gap between these two orientations is an excellent illustration of how eclectic was the general worldview in the 20th century. It was reflected by Art, in which the traditionalist narration strategy coexists with non-traditional strategies (modernism, postmodernism, etc.). Art during the 20<sup>th</sup> century became more and more intellectual; artistic texts interpreted preceding cultural experiences which were actively reinterpreted and perceived as a timeless material, certain particles of information were clubbed together, similarly to color glass slices in a kaleidoscope, into a unique pattern. Yet despite the apparent spontaneity and randomness of these combinations of information, they seemed to follow the rules of non-linear dynamics when settling themselves in the mathematically adjusted, formulary order.

Since the mid-20<sup>th</sup> century the gap between natural-scientific and humanitarian knowledge has been deepened and clarified. Representatives of the natural sciences achieve success in their pursuits without being disturbed by the worldview aspects of their research, while humanitarians keep promoting theories and elaborating matters of formal design and logic. Science and the humanities have isolated themselves from one another, to the extent that C.P. Snow was able to establish in 1971 the appearance of “two cultures.” However in 1967, shortly before Snow made his observations, the Soviet academician Bonifaty Mihajlovich, in his article entitled “Some reflections cast by the article by J. World”<sup>1</sup> writes that “philosophical problems are literally imposed on scientists due to the revolutionary course of natural sciences”.<sup>2</sup> Mihajlovich considers mankind a complex, self-developing system in which the micro and macro levels are distinguished and open to influence in the processes making up the culture. He explains “there is always some “part” man’s will that is non-determined or not completely determined (and in this sense free)”.<sup>1</sup> He also speaks of a possible correlation between the person and the general tendencies of society, which may explain why the undertakings of a particular person are successful or not. An article by B.M. Kedrov illustrates the fact that shortly before C.P. Snow expressed regret regarding the lack of a unified scientific paradigm, a small group of scientists, including B.M. Kedrov, developed a hypothesis addressing the possibility of uniting the sciences and humanities.. Members of this small

group were all engaged in the study of systems theory. As time went on, their thinking matured until gradually the hypothesis became the common property of the whole scientific community. More and more scientists accepted the hypothesis. The unification of science and the humanities started being openly discussed in the 1970s, as systems theory became a recognized scientific subject. At the very beginning of 1970s, Herman Haken called the new science “synergetic,” meaning “joint action”.

Having appeared within systems theory, synergetics also deals with systems. Systems, studied by synergetics are complex, i.e. consisting of a very large number of components, open, transitional. These systems have two levels of organization, the macro level and the micro level. The macro level is more stable, and its behavior is determined by a limited set of system parameters. The behavior of the separate components of the system on the micro level is unpredictable, but the aggregate behavior of large numbers of these components is predictable. The systems approach is not synchronistic and static (describing structures and the functions of systems) but diachronic and dynamical (describing structures and functions of systems in the process of their historical existence). These latter features are accentuated when systems are studied. The processes occurring in these systems are irreversible; the changes in the structure are spontaneous, but each change is one of potential, determined by the parameters regulating the system at the macro level.

Synergetic theory obviously tends to synthesize the epistemological and methodological bases of the two types of philosophical discourse mentioned above. On one hand, the object being studied is a system, and on the other, much attention is paid to the historical existence of the system. Basic stable structures are not even mentioned as a fact in systems theory, although there is a hypothetic ability to use methodology to analyze any complex system, be it an natural process or a socio-humanitarian system.

The point is that culture, art, philosophy, religion, politics, and economics are, from the viewpoint of the structuralizing approach, complex systems, consisting of a great number of material and informational components complicatedly interacting with one another. These systems are self-regulating and self-developing, and therefore do not differ from physical, biological or other natural systems, which means the methods of synergetics can be applied to them. This application is possible because synergetics is not an object, but a methodological orientation. According to Yu. A. Danilov,

synergetics relies on the “resemblance of mathematical models while ignoring the different nature of the described systems”.<sup>3</sup>

In the 1990s, synergetics entered the humanities. M. S. Kagan and V.P.Branskij<sup>4</sup> argued that the history of culture is a self-developing system. But many scientists, from the humanities and from the natural sciences, doubt the paradigm of synergetics, as it is presently understood, can be applied to the description of the anthropic systems. Regardless of whether or not it can be thus applied, the methodology of synergetics remains the methodology of an exact science, not corresponding with the specificity of humanistic cognition, the principal incompleteness of which corresponds to the cognitive material. “Here the criterion of the scientific character”, as M. M. Bakhtin said, “is not exactitude, but the depth of text penetration and its interpretation in the context of the Big Time”.<sup>5</sup>

Using the synergetic approach as it currently exists we risk the reduction of complex socio-humanitarian systems to the less complex physical and mathematic ones. B. M. Kedrov wrote that the determinacy of spiritual processes (e.g., free will, free choice)” and the determinacy of a physical or material processes “is so peculiar in each case, that it is impossible to exhaust the notion of determinacy only by what is resolved in modern Physics”.

It may be said with confidence that humanistic scientists incline to subjectivize the synergetic paradigm. In the early 1990s, M. S. Kagan<sup>6</sup>proposed a synergetic vision of cultural evolution. 10 years later, in 2002, having weighed the possibilities and disadvantages of synergetics, Kagan has expressed some doubt about the correctness of applying the paradigm of analysis of the processes of self-organization, formed in the context of the natural sciences, to cultural processes. He speaks of human “freedom” and insists that it is different than the physical “freedom of an electron”. V. P. Bransky thinks in terms of an “ideal.” R. G. Barantsev has ascertained the need for a “spiritual system parameter” alongside the synergetic conception of the world, combining Chaos and Order and leading to the rehabilitation of mysticism. Both these thinkers base their ideas on the fact that “culture and art are informational systems” and the synergetic paradigm, worked out in the context of the natural sciences dealing with the material systems, does not consider this fact.

Finally, the linguistic meaning of the term “synergetics” testifies to the fact that developing the synergetic theory is a joint venture undertaken by scientists and scholars. At the present time the humanities need to become more involved in developing the paradigm of synergetics, for only thus can

the joint efforts of the whole scientific society produce the harvest of a new integral scientific outlook.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Кедров Б.* Некоторые размышления, навеянные статьей Дж. Уолда // Наука и жизнь, 1967. №2. С. 81- 83.

*Kedrov B.* Some reflections cast by the article by J. World // Nauka i zhizn'. 1967, №2. P. 81-83.

<sup>2</sup> Там же. С. 81.

*Kedrov B.* Some reflections cast by the article by J. World // Nauka i zhizn'. 1967, №2. P. 81.

<sup>3</sup> Там же. С. 83.

<sup>4</sup> *Данилов Ю. А.* Герман Хакен о синергетике // Синергетическая парадигма: нелинейное мышление в науке и искусстве. М., 2002. С. 23.

*Danilov Yu. A.* Hermann Haken of Synergetics // Synergetic Paradigm: Non-Linear Thinking in Science and Art. Moscow, 2002. P. 23.

<sup>5</sup> См. *Бранский В. П.* Философия и культура. Калининград, 1999.

*Bransky V.P.* Philosophy and Culture. Kaliningrad, 1999.

<sup>6</sup> Цит. по: *Баранцев П. Г.* Открытым системам – открытые методы // Синергетика и методы науки. СПб., 1998. С. 32.

<sup>7</sup> См. *Каган М.С.* Синергетика и культурология // Синергетика и методы науки. СПб., 1998. С. 201-219.

<sup>8</sup> *Каган М.С.* Синергетическая парадигма – диалектика общего и особенного в методологии познания разных сфер бытия // Синергетическая парадигма: нелинейное мышление в науке и искусстве. М., 2002. С. 28-49.

*Kagan M.S.* Synergetic Paradigm – Dialectics of the General and Special in Methodology of Various Existential Spheres Perception // Synergetic Paradigm: Non-Linear Thinking in Science and Art. Moscow, 2002. P. 28-49.

<sup>9</sup> *Баранцев П. Г.* Открытым системам – открытые методы // Синергетика и методы науки. СПб., 1998.

<sup>10</sup> *Рыжов В. П.* Информационные аспекты самоорганизации в искусстве // Синергетическая парадигма: нелинейное мышление в науке и искусстве. М., 2002. С. 156-182.

## **ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ: ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ\***

*Николай ГРУЗДЕВ, Дмитрий СПИВАК*

В статье рассматриваются проблемы развития и трансформации теории измененных состояний сознания (ИСС) и намечаются основные стратегии для установления базовых факторов их генезиса и этиологии у нормальных людей.

Измененные состояния сознания понимаются нами как одна из возможных, хотя и неоптимальных, адаптивных стратегий, которая используется в необычных или экстремальных условиях.

На основе анализа ряда концепций, выдвигается предположение, что возникновение и развитие измененных состояний сознания можно в значительной степени объяснить сочетанным или изолированным действием трех причин и формулируются основные гипотезы.

В соответствии с первой гипотезой ИСС имеют невротическую природу, и связаны, преимущественно, с истерией (негативный вариант адаптации).

Вторая гипотеза предполагает, что возникновение ИСС связано с когнитивным процессом, а именно с продуктивной активностью творческого воображения (позитивный вариант адаптации).

Третья гипотеза рассматривает переживания ИСС как часть более обширного класса духовных переживаний.

Четвертая гипотеза предполагает, что некоторые переживания ИСС могут представлять собой особую размерность и не обнаруживать высоких корреляций с вышеперечисленными факторами.

Для проведения эмпирического исследования была создана батарея психологических тестов, аппроксимирующих основные выдвинутые гипотезы. В батарею вошли следующие методики:

1. Шкала для психологической экспресс-диагностики уровня невротизации;
2. Тест дивергентного мышления Вильямса;
3. Тест определения структуры индивидуальной религиозности;

4. Адаптированная версия Индекса базовых духовных переживаний (INSPSRIT, Jared Kass);

5. Опросник признаков измененных состояний сознания;

6. Модификация опросника САН.

Исследование планируется провести в трёх экспериментальных группах:

Первая группа – выборка нормальных студентов (повседневный стресс), контрольная группа.

Вторая группа обследуемых составляет контингент здоровых беременных женщин с нормальным течением беременности, готовящихся к плановым физиологическим родам (умеренный и сильный стресс, обусловленный родами);

Третья группа включает людей, проходящих психокоррекционные тренинги (холодинамика).

В настоящее время, на основе предварительного тестирования нами были получены данные, подтверждающие одну из первоначальных гипотез, предполагающую существование взаимосвязи духовных переживаний и ИСС, концептуальные основания которой будут рассмотрены в дальнейшем.

## **ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS: BASIC STRATEGIES OF RESEARCH**

*Nikolai GRUZDEV, Dmitri SPIVAK*

*Institute of Human Being Brain &*

*Russian Institute for Cultural Research, St.Petersburg*

In this paper we discuss problems of development and transformation of theory of altered states of consciousness and outline some basic strategies for research. We advance several hypotheses examining basic factors in ASC induction, and present a battery of psychometric tests for relevant investigation of psychological dimensions related to ASC.

The concept of “altered states of consciousness” (ASC) comes from the experience of radically altered modes of psychological functioning in psychedelic, meditative, religious and dreaming states that greatly differ from everyday patterns. Those shifts in modes of conscious functioning are no-

ticed by the person himself or herself, recognized and reported as “unusual”. The relevant data in this case is obtained only by introspective methods that depend on subjective awareness of such experiences and which lack any objective properties. That is why research of altered states of consciousness has long been the subject of numerous arguments in the scientific world.

When scientific psychology began in the 19th century it was intensely preoccupied with consciousness as its main subject. By contrast, the first half of the 20th century has been remarkable for its rejection of the whole topic as «unscientific». This changed with the introduction of Transpersonal theory in the 1960s. Transpersonal paradigm provided a conceptual framework for Charles Tart to present a theoretical basis for the scientific study of unusual conscious experiences in 1969, in an anthology titled «Altered States of Consciousness», which inspired much research and speculation in the 1970's. According to Tart's theory, ASC should be examined as arbitrary constructions, consisting of number of complex structures activated or deactivated by directed attention/awareness. Various *discrete* states of consciousness involve various structures forming relatively stable organization (or pattern) of component parts which performs one or more related psychological functions in every case. Although this is indeed a very nice *descriptive model*, outlining some basic features of altered states of consciousness, it is almost impossible to verify in experiment.

Today, there is still no theory explaining where consciousness arises from, why our psychic organization is so complex, and how we manage to perceive the world, like no other organism on Earth that has won general recognition in the scientific community. Consciousness is always considered private, subjective and viewable only from a subject's first person perspective, as opposed to “objective” physical events that can be observed from the outside and shared as private experience among the observers. The privacy of any conscious experience seems to place it beyond objective scientific investigation. The defining features of consciousness – subjectivity, intentionality and specific experiential qualities – lack any obvious physical interpretation. This subjectivity is the main methodological problem and stumbling block in the struggle between two major psychological metatheories, those of introspectionism and behaviorism, both constricted by rigid conceptual limitation. The «explanatory gap», as K. Lewin calls it, which stretches between the area explained by the paradigm of objectivity and quantitative measurements and the area covered by introspection, is still not bridged,

although modern cognitive approach productively incorporates positive aspects of both metatheories.

In our research, we have selected an approach based on Pavlovian school fundamentals to discover basic factors that are likely to contribute in the induction and occurrence of ASC. In other words, we were trying to determine if there is a certain predisposition that makes occurrence of unusual conscious experiences in some individuals more probable than in others.

The term “altered states of consciousness” describes a wide range of unusual experiences such as daydreams, lucid dreams, visual and auditory illusions and hallucinations, hypnotic, mystical, and out-of-body experiences reported by normal people. We examine ASC as specific coping strategies, activated in unusual or stressful conditions as a result of change in the mode of functioning in a number of relatively independent perceptual and cognitive modules. ASC are diverse in their manifestations; they produce no invariable symptoms and they completely disappear after passing the peak of stress, which does not allow us to refer to them as pathological psychotic deviations. These features bring into question the adequacy of using medical criteria and classifications to describe altered states of consciousness.

Broadly outlined, the physiological approach (as expressed by J. Searle) views conscious states as the higher-level features of our brain which are conditioned by lower level neurobiological processes. This approach has shown there is no certain part or specialized circuit in a human brain where consciousness resides; it being a function of the system as a whole with all the structures integrated.

The theory of stable pathological states developed by N. P. Bechtereva, applied to variants of norm, provides conceptual basis for understanding physiological processes determining altered states of consciousness, considered as altered physiological states.

In contrast, strictly psychological approach of J. Kihlstrom “emphasizes the central role in conscious awareness of mental representations of the self as the agent or experiencer of events”. This approach implies that personality is the medium where every sensation (or continuous stream of sensations) transforms to become phenomenal experience that reflects values, motivational sphere and the unique individual qualities of every person. Personality works as a prism which «refracts» our experiences, defining what we perceive and giving meaning to every event. So the study of phenomenological experience always requires studying dimensions of personality, – pri-

marily the system of values and meanings, which gives us the opportunity to compare diverse experiences of different people. Despite some obvious limitations of the psychometric method it allows researcher to obtain important data on psychological functioning otherwise unavailable.

After analyzing some of existing theories, we propose that it is possible to explain the occurrence of altered states of consciousness by combined or isolated effect of three basic factors. Assuming that ASC are coping strategies we can hypothesize their relation with:

- a) neurotic disorders (deconstructive coping-strategy)
- b) creativity (“cognitive excess”)
- c) religious/spiritual dimension
- d) or examine ASC as unique and independent dimension

To test our propositions we have created a battery of psychometric tests approximating our main hypotheses. Three experimental groups will be tested in our research: the main experimental group of healthy pregnant women preparing for normal delivery (model of birth stress), a group of people participating in psychotherapy / correction (correction effect), and a control group of healthy students (everyday life stress). Respondents are tested twice: before and after passing the peak of stress / psychotherapeutic session.

The first hypothesis in our research proposes that occurrence of ASC is induced by personality aberrations of a neurotic nature e.g. hysteria. Hysterics can often convince themselves and people around them of the ultimate reality of their experiences, which are in actuality their personal illusions, unconscious fears or desires (although, psychologically they are trustworthy, as Jung would say).

To assess the influence of neurotic factors on the occurrence of ASC we will use reliable Scale of Neuroticism Level Diagnostics Revised (developed in Bechtereв Institution of Psychoneurology, St. Petersburg, Russia) that measures probability of presence of neurotic disorders or predispositions for them.

There are two personality models today, the five-factor model of Costa & McCrae and three-factor model of Eysenk that are considered absolutely fundamental by modern researchers. The latter, according to Cooper, demonstrates greater consistency and can be easily verified. Both models indicate neuroticism (the factor of stability/instability of the individual psyche) as one of the main aspects of personality. Eysenk’s personality model suggests two main parameters: neuroticism, representing the stability/instability of nervous processes, and extraversion, while the third, complimentary

parameter, namely psychoticism, distinguishes the norm from pathology (notice that personality model of Eysenk generally corresponds well with Pavlov's classification of nervous system types).

Another hypothesis proposes a relationship between occurrence of ASC and high levels of individual creativity. Psychometric measurements of creativity started with the introduction of projective methods in psychodiagnostics, when respondents were given highly discriminative stimulus that permitted researchers to access directly the level of personal projections, containing information protected by personality under normal conditions. Herman Rorschach when using his inkblot test reported that people who were inclined to "see" human figures as associations to the blots, especially associations involving humans in action, were also more likely to show a rich fantasy life and engage in much daydreaming.

In our current work, we use projective Test of Divergent Thinking developed by Williams (adapted in Russian by E. E. Tunik) to see how creativity contributes to ASC.

The third hypothesis we are testing considers ASC as a variant in the broader category of spiritual experiences. Spiritual experiences may occur in normal life and they require no special or regular religious practice.

Throughout the history of scientific psychology, spirituality has held an ambiguous status, traditionally relegated to the realm of religion and religiousness, and often perceived as a construct that is not accessible to empirical research methodology. MacDonald remarks that in recent years an increasing amount of theoretical, scientific and professional literature has appeared that is concerned with the conceptualization and measurement of spirituality as well as with the exploration of its relevance to human functioning and the practice of psychology, medicine and counseling. We can only state that such studies of spirituality in Russia are still often considered unscientific and inconsistent due to the ideological legacy of the past.

There is a growing body of evidence that spirituality, or, we may say, our beliefs greatly affect various aspects of human life, from what we tend to see and hear in certain situations to the way we cope with stress and even to how fast we recover from diseases. Attempts to find a place for spirituality in personality theories have not yet been very successful. MacDonald found in his studies that the five-factor model of personality lacks a domain that addresses spirituality (because four out of the five dimensions of spirituality are unique relative to this model). The question of whether spirituality is

related to personality or whether it should be studied independently and by different means remains unresolved.

To verify our third hypothesis we will use two inventories, measuring various dimensions of spirituality and religiousness. The first one is the Index of Core Spiritual Experiences (INSPIRIT) developed by Kass, et al, after prolonged clinical observations that suggested a relationship between spiritual experiences, life purpose and satisfaction, and improvements in physical health. INSPIRIT measures the subjective intensiveness of various experiences (or their affective strength).

Another test, developed by I. Myagkov and Y. Scherbatych in Voronezh, Russia and based on their studies of mainly cognitive aspects of religious experiences, determines the structure of personal religiosity.

The inventory of Features of Altered States of Consciousness developed in the Human Brain Institute, St. Petersburg, measures the frequency of occurrence and subjective intensity of various unusual experiences. This inventory is based on ASC questionnaires developed primarily by C. Tart, A. Dittrich, and R. Van Quekelberghe et al. the study by A. Ludwig. Descriptions of 15 experiences selected from Dittrich's test (APZ) considered the most culturally accepted were included in the final version of our inventory, which is currently being tested.

The last scale we use is the Inventory of Well being, Activity and Mood Revised (known as "new SAN" in Russian) that helps to mark the changes associated with stress effect.

At present we have tested the first Russian version of INSPIRIT on an approbation sample of 82 respondents, and we have found moderate positive correlations ( $r = 0.37$ ) between INSPIRIT score and final score on the Inventory of Features of ASC. This level of correlation generally indicates relationship between occurrence of core spiritual experiences and altered states of consciousness. Further empirical investigation might refine our understanding of this relationship.

### ***Conclusions:***

We have determined four approaches (ASC as a product of 1. neurotic aberrations; 2. creative process; 3. spirituality; or 4. as independent dimension itself) most likely delineate basic dimensions of ASC in normal people.

We have selected a battery of tests (the 1) inventory of features of ASC 2) Scale of Neuroticism Level Diagnostics Revised 3) Test of Divergent Think-

ing 4) INSPIRIT 5) Test of Personal Religiousness Structure 6) Inventory of Well being, Activity and Mood Revised) to use as a research tool in achieving a formal and systematic description of the basic dimensions of ASC.

We have obtained preliminary data based on a correlation between INSPIRIT and ASC measurements that supports our initial hypothesis regarding the inner relation of religious and transpersonal dimensions of consciousness.

## REFERENCES

\* This research has been supported by Russian Foundation of Basic Research, grant 03-06-80379.

<sup>1</sup> *Baars Bernard J.* A cognitive theory of consciousness. Cambridge University Press, 1998, pages 7-12.

<sup>2</sup> *Bechtereva N. P.* Healthy and diseased human brain. Science, Leningrad, 1988, pages 76-82.

<sup>3</sup> *Cooper Colin* Individual differences. Aspect, Moscow, 2000, pages 116-120.

<sup>4</sup> *Dittrich A.* The standardized psychometric assessment of altered states of consciousness (ASCs) in humans // *Pharmacopsychiatry*, 1998, Jul., 31; Suppl.2: 80-

<sup>5</sup> *Kass Jared D. , Friedman R. , Lesserman J. , Zuttermeister P. , Benson H.* Health outcomes and a new Index of Spiritual Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1991, 30 (2), pages 203-211.

<sup>6</sup> *John F. Kihlstrom.* The psychological unconscious and the self. // 1993 Experimental and theoretical studies of consciousness. Willey, Chichester (Ciba foundation Symposium 174), pages 147-167.

<sup>7</sup> *Ludwig A.* Altered states of consciousness // *Altered states of consciousness / Ed. Ch.Tart.* Garden City, 1969, pages 12-24.

<sup>8</sup> *Douglas A. MacDonald.* Spirituality: Description, measurement and relation to the five factor model of personality. *Journal of Personality* 68:1, February 2000, pages 191-193.

<sup>9</sup> *Quekelberghe R. Van , Altstötter-Gleich G., Hertweck E.* Assessment schedule for altered states of consciousness: a brief report // *Journal of Parapsychology*, Vol. 55, December 1991, pages 377-390.

<sup>10</sup> *Searle J. R.* The rediscovery of mind, MIT Press, 1992.

<sup>11</sup> *Jerome L. Singer.* Experimental studies of ongoing conscious experience // 1993 Experimental and theoretical studies of consciousness. Willey, Chichester (Ciba foundation Symposium 174), pages 100-122.

<sup>12</sup> *Spivak Dmitri* Altered states of consciousness: psychology and linguistics. Juventa & St. Petersburg University Press, 2000, pages 5-14.

## ВОЗЗРЕНИЕ НА МИР: МИР КАК КАРТИНА, МИР КАК ТЕКСТ...\*

*Анна КОНЕВА*

Система ценностей и мировоззренческих ориентиров характеризует каждое культурное целое. Именно эта система, которая может варьироваться и модифицироваться в разных общественных устройствах, претерпевать метаморфозы в историческом движении культур и их взаимодействии, и сохраняет ряд своих фундаментальных черт в неизменности, составляет «матрицу», позволяющую культуре воспроизводить свою традицию и существовать как механизм трансляции опыта. «Матрица» представлений о мире и месте в нем человека включает в себя понимание того, что есть человек, природа, пространство и время, вселенная, человеческая мысль и деятельность, власть и господство, вина и любовь, Бог и история. Эта «матрица» обладает антропологическими характеристиками в силу того, что она является продуктом человеческого воображения.

Образные представления человека о мире, то, что в философии получило название «картина мира», складываются из представлений о пространстве и времени, природе, Боге и истории. Когда человек наблюдает мир, он обнаруживает в нем вещи и людей, и себя самого. Отличая себя от другого, он осознает пространство, а наделяя образ Другого значимостью, встает перед проблемой идентичности.<sup>1</sup> Идентифицируя себя изменяющегося, он осознает время. «Когда он размышляет о том начале, которое обеспечивает единство вещей при видимости их различия, он задумывается о космосе и природе. Когда человек думает о том, что обеспечивает различие (развитие) при видимости сохранения единства, он порождает историю. Когда человек задумывается о том, какая сила создала его и другие вещи, он задумывается о Боге (начале, бытии, небытии, первопринципе, ничто...).<sup>2</sup> Структурные элементы картины мира остаются неизменными, изменяются в ходе истории лишь соотношения между ними.

Эти структурные элементы выбраны не случайно, они детерминированы антропологической структурой воображения, которое оперирует

символами и образами телесности и материи; света и тьмы; интимности и проникновения; цикла и ритма.<sup>3</sup> Ж. Дюран говорит о схождении образов и их взаимосвязи, что подтверждает их структурированность в формировании устойчивого образа мира. Этот образ мира не только космический, но и социальный, то, что П. Бергер и Т. Лукман называют «символическим универсумом», системой теоретической традиции, впитавшей различные области традиции.<sup>4</sup> «Области традиции», то есть то, что легитимировано как традиция и отягощено значимостью в данной культуре и сознании людей, также детерминированы доминирующей системой представлений о мире и именно они являются основаниями для установления отношений людей и утверждения идентичности.

Исследователи архаического мировоззрения и историки религии приходят к необходимости исследовать функционирование воображения. Так, например Краппе<sup>5</sup> подразделяет мифы и символы на две группы: символы небесные и земные. Пять первых глав своего труда «Генезис мифов» он посвящает небу, солнцу, луне и звездам, в то время как шесть последующих глав занимают мифами атмосферическими, вулканическими, водными, хтоническими, мифами о катаклизмах, и, наконец, человеческой историей и ее символикой. Элиаде в «Трактате об истории религий»<sup>6</sup> следует примерно тому же плану, но с большей глубиной понимания объединяет мифы и символы в более общие категории; что мы видим из обширных глав, посвященных ураническим ритуалам и символам, солнцу, луне и лунной мистике, воде и земле.

В исследовании структурных элементов воображения среди многообразия попыток выявить единое основание образования и оперирования образами и символами, особого внимания заслуживает концепция Г. Башляра, который предполагает, что именно чувственность является посредником между миром объектов и миром воображаемого и строит теорию четырех элементов, являющихся «гормонами воображения». Именно Башляр открывает и обосновывает фундаментальное правило символической мотивации, где каждый элемент амбивалентен, и доказывает, что оси основных интенций воображения являются направлениями основных актов деятельности человека.<sup>7</sup> В концепции Г. Башляра впервые воображение обосновано определенными мотивациями движения и природы. Воображение движения, утверждает Башляр, требует воображения материи. Так исследование воображения приходит к необходимости освоения образов пространства.

Теория четырех элементов Г. Башляра, которая породила пять (!) его книг, превосходно соотносится с воображением человека как микрокосма, которое мы встречаем в восточной философии. Учение о чакрах и пути самосознания описывает энергетические центры человеческого тела как соответствующие основным свойствам элементов. *Муладхара* описывается свойствами земли – неподвижностью, устойчивостью, замкнутостью, тяжестью. *Свадхистана* открывает сознанию свойства воды – текучесть, гибкость, взаимодействие. *Манипура* обладает свойствами огня – подвижностью захвата, азартом, вовлеченностью, последовательностью. *Анахата* описывается свойствами воздуха – она все объемлет, парит, всему причастна. Интереснее всего *вишудха*, чакра творческих способностей человека, на уровне которой появляется пространство и время. Эта чакра отвечает за ритм и восприятие мира, реализацию в мире собственных творческих интенций, а также за постижение пространства – пространства внутри, расширение тела, то, что Ж. Дюран назвал бы «гигантизацией», и пространства вне, освоение чужой телесности, мира в пространстве и времени. Таким образом, априорные формы чувственности, с деятельности которых, собственно и начинается познание как таковое, предварены в самой неосознанной чувственности постижением и освоением, воображением свойств четырех элементов. Шестая чакра, *аджна* описывается в терминах постижения Самости, конструирования, вернее, произрастания идентичности. Это уровень формирования Я, соотношения его с миром в его статике и динамике, уровень историчности, как личной, так и всеобщей. Но лишь на уровне седьмой чакры человек вполне способен соотнести себя с миром во всей его полноте, и лишь *сахасрара* помогает обрести Я истинную целостность в гармонии с миром.

Таким образом, мы видим, что представления о божественном, историческом, первоначальном и определенном в пространстве и времени являются неотъемлемой частью воображения, тем способом, которым человеческое сознание осмысляет и понимает этот мир, делая его частью Собственного, частью системы представлений.

Два режима воображаемого выделяет Ж. Дюран: режим материально определенной антитезы является первым, затем автор предпринимает попытку проследить детерминацию образов изменения и причины, исследует образы процессуальности и воображаемое истории в категориях ритма и цикла и выделяет в качестве второго режима вооб-

ражаемого режим временного сдвига. Также два режима вырисовываются в работе воображения на основе анализа процессов деятельности сознания по созданию картины мира, предпринятому Н.А. Чураковой. Сознание характеризуется тремя «типами движения» – рефлексией, редукцией и интенцией, то есть движениями извне и изнутри, которые связаны и процессами возвращения идущей изнутри интенции в поле возможного (редукция) и опредмечивания интенции в формы культуры (рефлексия). В таком понимании именно рефлексии принадлежит ведущая роль в построении картины мира, так как «благодаря рефлексии сознание человека становится фактом культуры; именно процедура рефлексии фиксирует свои – пусть частичные и промежуточные, вторичные и неполноценные – модели восприятия и понимания мира в виде картины и дает возможность транслировать культурный опыт»<sup>8</sup> Н. Чуракова представляет сознание в виде трехчастной структуры, с доминантой «модусов» тождествования, можествования и долженствования, соответственно классическому психоаналитическому представлению о структуре сознания, состоящему из Я, Оно и сверх-Я. В основе работы сознания в модусах тождествования и долженствования, соответственно, лежат интенциональные структуры бинарности и казуальности, которые определяют пространственность создаваемой ими картины мира: «при опоре на модус тождествования создается статичная пространственная картина мира, а модус долженствования становится основанием динамической, но по-прежнему пространственной картины мира».<sup>9</sup>

В архаической структуре восприятия мира как одного и того же, так же как и в социальной структуре восприятия мира как объясненного и последовательно-рационального, сознание имеет дело не с экзистенциальным своим источником, а с некоей опредмеченной сущностью, от него отстоящей. Таким образом, создается мир пред-стоящий, подверженный объяснению и рассмотрению, возможно, созиданию и дополнению, но не оказывающий влияние на самость, деятельность по совершенствованию собственного Я. Когда выстраивается картина мира с опорой на модус можествования, «на место казуального отношения встает экзистенциальное, принцип свободы-необходимости сменяется принципом свободы-ответственности, и человек впервые начинает сравниваться не с другим, но с самим собой».<sup>10</sup> Таким образом, картина мира становится временной – вне пространственной, она выступает не в оппозиции «субъект – объект», а переносится в поле «индивидуальность – историчность», то есть выводит

нас на актуальнейшую для современной культуры проблему самоидентичности, как личностной, так и в поле культурных традиций.

Взгляд на историю культуры как на историю образных представлений человечества, позволяет выявить определенные режимы работы человеческого воображения, продуктом которых стали разные системы ценностей и мировоззрений, определившие в свою очередь своеобразие разных культурных эпох. Мы можем предположить, что существуют два возможных режима работы воображения, формирующего мировоззрение эпохи: если воображение работает в режиме «пространственном» – мир предстает перед человеком как картина, если доминантой становится время – мир соотносится с внутренним измерением человека, он обретает структуру кода, выступает текстом, требующим прочтения или писания.

Истоком европейской культуры стало понятийное мышление, возникшее в лоне древнегреческой цивилизации. Впервые с помощью слова человек обретает горизонт знания, расширяющий его образ мира – небольшой фрагмент видимого и доступного в непосредственном индивидуальном опыте дополняется и наполняется смыслом благодаря горизонту не видимого, но известного, а любой единичный поступок начинает совершаться в отношении к бесконечному, единому, всеобщему. В мире древнегреческого логоса возникает категориальное отношение к миру. Мировоззрение греков принято называть созерцательным. Центральное его категорией стала природа, вначале в значении рождения и происхождения, затем структуры и внешнего вида вещи, наконец, в значении ее творческой силы и закона. Такое категориальное осмысление природы обусловило взгляд на космос как воплощенное совершенство, гармонию и порядок, на который человек не вправе покушаться преобразованием. Понятия принесли в мир порядок и человек получил право им распоряжаться. «В тенденции человеческого бытия на гарантированное распоряжение миром, в котором он живет, возникает идея теории, т.е. того знания мира, которое исходит из оснований его бытия».<sup>11</sup> Так оформляется статус мира как умозрительной и требующей теоретического напряжения мысли картины, неизменной, совершенной, неподвижной и так далее, по Пармениду, демонстрирующей взору всю истинность прекрасного и благого.

Возникновение христианской традиции спровоцировало мутацию системы мировоззрения и заставило воображение работать в режиме

«чтения» символов и намеков мира. Основы этого мировоззрения, разумеется, коренились в категориальном постижении невидимого и неосязаемого. Дуальное деление мира на горний и дольний, небесный и земной, добрый и злой, духовный и телесный, представление о человеке как образе и подобии Божьем и трактовка человеческого разума как малой копии разума Божественного, способного, однако, понять замысел Божественного творения позволили сформироваться системе представлений о мире как книге, наполненной подсказками и намеками, вехами на пути души к спасению и очищению.

Мир в Средние века не предстал человеку, М. Хайдеггер утверждает, что нельзя вообще говорить о средневековой картине мира, поскольку в средние века еще не произошло превращение мира в образ, он судит средневековье с позиций Нового времени, когда мир как картина, система образов в ее целостности, уже есть, отдельный от человека.<sup>12</sup> С М. Хайдеггером нельзя не согласиться в том, что мир не был картиной для средневекового сознания. Однако если оперировать *понятием* «картина мира», а не *образом* картины, очевидно, что именно та неразделяемость субъекта и объекта в едином потоке сознания, которая стала предметом размышлений феноменологии в современной философии, и была определяющей чертой картины мира религиозного сознания. В средневековой культуре существует особая целостность и самого мира, и сознания человека, «вобравшего в себя весь Божественный мир». В религиозном сознании существовали разные традиции сохранения этой целостности, так, например, существуют противоположные традиции «религии отношения», или религии посредничества, и «религии идентичности», или религии чистого опыта.<sup>13</sup> Религии посредничества, к которым относятся религии, акцентирующие внимание на фигуре пророка, способствовали оформлению противопоставления Бога и человека, что стало характеристикой Нового времени и, собственно, определило современное нам понятие «картина мира» как «образ мира», предстоящего человеку. Религии идентичности, к которым относится большинство религиозных систем Востока, также строят определенную картину мира, но сама постановка вопроса об отношении мира к человеку там не предполагает понятия «образ». Для средневекового же сознания в целом предстояния мира не существовало, мир расшифровывался, читался, жизнь проживалась – к трансцендентной цели.

Зримый «результат» воззрения человека на мир всегда доступен исследователю в произведениях искусства, сохранившихся от далекой или близкой эпохи. Церковное искусство было окном в вечность, оно было призвано облегчить человеку восхождение к духовному. Поэтому оно символично, ибо должно выразить невыразимое, облечь в чувственные формы сверхчувственную идею предустановленной божественной гармонии. Этому служит величественная и в то же время прозрачная архитектура готических храмов, почти бестелесные, затерявшиеся в складках одежд фигуры статуй, скорбящие или умиrotворенные лики миниатюр и икон. Этому служит искусство литургии: «Хотя литургия представляет собой нечто большее, чем сакральное искусство, она также есть сакральное искусство, которое управляет всеми иными и без которого изменилась бы их природа».<sup>14</sup> Театральность литургического действия, каноничность архитектуры и убранства храма, подчиненность всей жизни церковному распорядку (от Благовещения и Рождества Христова до страстной недели и ежегодной Пасхи), сюжеты и формы живописных и скульптурных произведений, литургической музыки – все подчинено одной идее – созданию порядка для спасения души человека. Неизменный порядок античного космоса уступает место порядку созданному, подвластному человеку, но правила этого порядка остаются за пределами человеческого разума, а картина мира предстает в виде «чистого времени», отражая вехи пути человека к Богу.

Изменение представления о порядке мира произошло на излете средневековья, в эпоху ренессансных перемен. Оно было связано с возникновением образа человека как индивидуального, что в первую очередь проявилось в признании за ним права на частный интерес. Возникновение частного интереса формирует новый центр культуры. В связи с этим возникает проблема соотношения личных качеств человека с его качествами общественными, проблема места человека в обществе. Эти проблемы решает итальянский гуманизм: дабы занять подобающее место в обществе, человек должен быть образованным, знающим и умеющим, должен обладать добродетелями. Изменяется представление о природе, которая начинает восприниматься отдельно от Божественного присутствия и от ореола космического совершенства. Природа постигается и преобразуется путем эксперимента, а человек берет на себя ответственность за выводы из собственного индивидуального опыта.

Культура Ренессанса ставит человека в центр мира, человек выделяет себя из мироздания, что позволяет осмыслить свою индивидуальность как неделимость. Человек отстраняет себя от мира, что позволяет ему увидеть мир как картину, пристально рассмотреть его устройство и определить в этой картине место для себя. Ведущим видом искусства становится живопись (Леонардо да Винчи, Альберти, Дюрер признавали живопись высшим из искусств), возникают первые теории и истории искусств (например, Вазари). Эта эпоха дала мощный толчок развитию наук, как практических, так и теоретических, изучение анатомии и математики, овладение принципами построения перспективы и ракурсов, соотношения объемов и масс сделало искусство Ренессанса чрезвычайно внимательным к деталям произведения. В отличие от принципов средневекового искусства, где целое произведения соотносилось с целым мироздания, искусство Возрождения было релятивистским. Для него важным стало соотнесение части и целого, детали и общего впечатления. Человек получил право реализовать свою творческую интенцию, самостоятельно определяя порядок соотношения одного и единого – в картине, эксперименте, гипотезе.

Находясь в центре мира, человек Ренессанса запечатлевал картину мира, открывающуюся его глазам, смотря на картину, он видел мир, запечатленный в конкретный момент и в конкретном месте - человек Ренессанса жил «здесь и сейчас». Если для средневекового зрителя важным было соотнесение дробного восприятия искусства с вечной идеей, которую оно должно выражать (отсюда преломление перспективы, нарушение соотношений объемов фигур и т.д.), то человек эпохи Возрождения должен увидеть идею произведения после внимательного и непрерывно-последовательного его рассмотрения. Отображение реальности такой, какой она предстала перед глазами художника, требовало непрерывности восприятия. Поэтому впервые приобретает значение фон изображения, где запечатлеваются «детали» живой культуры. «Апофеоз детали становится общекультурной предпосылкой реабилитации бесконечно малого здесь-теперь в представлениях о мире».<sup>15</sup> Культуре Возрождения свойственно внимание к настоящему, «здесь-и-теперь» приобретает преимущественное значение, и прошлое, и будущее для человека Возрождения входят в «теперь». Со стремлением искусства Возрождения запечатлеть «наличное бытие» связано становление портретной и жанровой живописи, стремление максимально

использовать пространство картины, изображение движения. Эти тенденции получают свое полное развитие в реалистическом искусстве XVII-XVIII веков и становлении научного мировоззрения.

Новоевропейская наука, вымечтанная фаустовской душой, стремится раздвинуть границы опыта, устремив острие познания в бесконечность. Формируется философия бесконечного мира и бесконечных возможностей человека, который примеряет на себя образ *homo creator* и решается исследовать все, что прежде было наполнено идеей порядка. С открытием Джорджано Бруно сознание перестает переживать собственную исключительность, картина мира окончательно десакрализуется, и мир становится объектом исследования и законной добычей человеческого разума. Общая система онтологический представлений о природе как гигантском механизме подтолкнула к поиску законов функционирования этого механизма. Именно эта идея доминировала в классической науке нового времени, начиная от Галилея и заканчивая Ньютоном. Картезианская парадигма философствования оправдывает и обосновывает могущество познавательной способности человека, способной открыть законы истинного бытия и проникнуть в сущность природы.

Учение Лейбница положило начало принципиально новому подходу ко взгляду на мир и познающее его сознание. В учении Лейбница мы можем говорить об изменении представления об индивидуальности, из которого выросла вся философская традиция Нового времени. Если в предшествующей философской традиции мы могли выделить индивидуальность как определенность бытия, то теперь индивидуальность в философии стала *неопределяемой уникальностью* (уникальность можно только констатировать, но невозможно определить и познать в понятиях). Неповторимость неопределяемой индивидуальности стала для классической философии отправной точкой – индивидуальный факт недоступен понятиям, но от него может оттолкнуться рассудок в своем стремлении к общим истинам познания. Для трансцендентальной философии фактом опыта становится то, что произведено в результате встречи материи чувственных впечатлений и формы рассудочных способностей. Опытный факт несводим ни к своему материальному, ни к своему формальному началу, а потому индивидуален и единичен. Именно поэтому он является началом, а не концом познания.

Природа постепенно начинает трактоваться как «поставка» (М. Хайдеггер), данная человеку для его преобразующей деятельности, а

сама деятельность пафосно объявляется несущей благотворную новизну и прогресс. Картина мира наполняется все новыми и новыми деталями, их соотношение подкрепляется открываемыми вновь и вновь законами, горизонты открытий манят, и пространство картины расширяется. Мир становится функциональным и отражением этой функциональности выступает сформировавшееся понятие научной картины мира, основной характеристикой которой стала непротиворечивость.

Просвещение завершает становление новой концепции человека - человека в центре мира, знающего и сознающего, деятельного и разумного. Индивидуальность начинает рассматриваться как автономная в культуре, а деятельность ее сознания и воображения – как созидующая культуру сила. Эти тенденции очевидны и в искусстве, особенно в искусстве Романтизма. Романтизм осознает идею индивидуальности как свободу, она не просто автономна в культуре, она является ядром культуры, индивидуальность мыслится как ценность, неповторимость, уникальность. Под влиянием идей Фихте, Шеллинга, Шлейермахера, Якоби формируется романтическая литература, которая стремится почувствовать Вселенную, сделать мировое единство содержанием личного «я». Это характерно для Шатобриана, Новалиса, Гофмана, для английских, французских, русских лирических поэтов. Расцвет романа, зарождение фантастики, «сказок о действительности», взлет поэзии объясняются стремлением искусства выразить невыразимое, прозреть в реальном мире подобия вечности, увидеть невидимое, почувствовать неосязаемое, то есть стремлением достигнуть границ постигаемого, что вполне согласуется с комплексом представлений о мире как картине пред человеческим разумом.

Но в Романтизме уже зарождаются черты нового понимания отношения человека к миру, которые стали основанием для изменения системы мировоззренческих ориентаций и предпосылкой изменения парадигмы культуры. Для культуры Романтизма центральной проблемой является не освоение и адекватное постижение мира – природного или культурного, *а постижение и выражение отношения к нему человека*. Мир по-прежнему остается картиной, но картина уже предполагает наличие зрителя, ее наблюдающего и соотносящего с собой, и, что наиболее важно для романтического миропонимания, автора, создающего эту картину.

Появление временности в философском осмыслении мира связано уже с именем И. Канта и понятием трансцендентального единства апперцепции. Признание того, что человек есть совокупность некоторых состояний, соотнесение себя изменяющегося с изменяющимся же во времени мира, привело Канта к выводу о непознаваемости истинной сущности мира. У романтиков соотнесения изменяющегося себя с картиной мира или отдельным ее фрагментом звучит иной нотой, так постигается собственная глубина, важно здесь именно изменение человека перед картиной мира, автора или зрителя – индивидуального постигающего мир сознания. Противостоял этой тенденции, разумеется, позитивизм, стремившийся сохранить точность мира как картины перед взором внимательного разума.

Современность последовательно разрушает эту позицию, настойчиво смещая акцент сначала на становление человеческой индивидуальности, ее временность и различие восприятий одного и того же в разные промежутки времени, а затем дестабилизируя уже само понятие истины. Все начинается с разносторонних нападков на разум, философы от Фрейда до философии жизни и теоретиков Франкфуртской школы, от экзистенциалистов до марксистов критикуют в сущности одно и то же – статичность картины мира перед статичным человеческим разумом. Время настойчиво вторгается в картину мира, заставляя ее течь и фиксировать свои смыслы в иных транскрипциях.

Становление новой парадигмы философствования связано с именем М. Хайдеггера, который, по словам П. Рикера, открывает новую философию *ego*, противостоящую предшествующей философии *cogito*<sup>16</sup>. Бытие человека становится предметом вопрошания философии, и Хайдеггер обсуждает три шага постижения бытия человеком: постижение бытия-в-мире (бытие как мир и наличное – новоевропейская картина мира), бытия-среди-людей (бытие как люди и повседневность), постижение собственного бытия (бытие как временность). Постигание бытия среди людей и бытия собственного последовательно вводят доминанту времени и трансформируют статичную картину мира в динамическую, раскрывая мир не как картину, а как текст, доступный прочтению. Субъект может соотнести себя с моментами прошлого и забегания вперед, он ловит знаки мира – так формируется возможность воззрения на мир как на текст. В экзистенциализме не только Хайдеггера, но и Сартра, Ясперса, Фромма это текст судьбы, жизни, истории,

переживания моментов бытия, которые формируют индивидуальный опыт человека.

Далее философская мысль переходит к анализу структуры текстуальности мира и правил его прочтения. Символические формы культуры и ее символические функции Э. Кассирера; культура как язык, ибо смысл есть только там, где вещи названы, Р. Барта; господство априорных объективных структур культуры, должных быть прочитанными К. Леви-Стросса. Мир выступает не пред-стоящей картиной, а совокупностью знаков, смыслов, символов, структур, которые должны быть вычислены индивидом, соотнесены им с собой и тогда, собственно, восторжествует истинное представление о мире.

Поиск бесконечного структурного родства и пафос обнаружения в мире кода кодов приводит к тезису о саморазрушении структуры, а появление работ Ж. Лакана и М. Бланшо, Ж. Делеза и Ф. Гваттари, М. Фуко и Ж. Деррида позволяет констатировать рождение постструктурализма. Изменяется ли в постструктурализме тип воззрения на мир? Порядок символического у Лакана конституирует человека: «схватывание символического происходит в самых глубинах человеческого существа»<sup>17</sup>, М. Бланшо в своем понимании произведения искусства исходит из представления о человеке не как объекте познания, а как субъекте радикального опыта (вплоть до деперсонализации)<sup>18</sup>, мир предстает как «ризом» в построениях Делеза и Гваттари, М. Фуко рисует картину смены «эпистем» - исторических априори каждой культурной эпохи, даже Деррида исследует голос и логос, не в силах отказаться от опоры на структурные решетки рассуждений. Так мир предстает в современном дискурсе овеществленным языком, настоящее – речью, прошлое – текстом, который можно прочесть, понять, проинтерпретировать. Смерть автора и смерть человека (Барт и Фуко) делают текст мира почти бессмысленным, но забывают отнять смысл у бесконечного числа его интерпретаций. Культура нагружает на себя функцию коммуникации, а сами каналы коммуникации бесконечно множатся, создавая постоянное эхо голосов присутствия, словно вслух читающих книгу бытия.

Не поддаются окончательному толкованию и глобальные процессы современности, они ускользают от представления в интертекстуальность, потому что утопическая идея «безграничности мира как текста» не может быть реализована. Граница есть часть структуры – структуры воображения, если границы нет, наплывает властное Ничто, разрушаю

то, что завоевано (прочтено, проинтерпретировано) воображением. Процессы глобализации современной культуры позволяют догадываться о тенденции интертекстуальности в воззрении на мир, но структурирующее воображение по-прежнему удерживает мир в границах текста.

## THE WORLD OUTLOOK: WORLD AS A PICTURE, WORLD AS A TEXT...

*Anna KONEVA*

*Russian Institute for Cultural Research, St. Petersburg Branch*

The starting point of every cultural whole is characterized by its system of priceless valuables and life philosophy. This very same system, that moulds and modifies itself around different social constructions, a system that endures a metamorphosis within the flow of history, different cultures and their symbiosis, while managing to save its fundamental points intact, is what makes up the «matrix», which in turn allows culture to keep reproducing its traditions while surviving as a mechanism that broadcasts experiences. The «matrix» is a representation of the world and humankind's role within it; all be it, there is Man, nature, space and time, the universe, human thought and actions, power and domination, guilt and love, God and history. This «matrix» possesses anthropological characteristics the power of which lies in the fact that it becomes a mere product of humanity's imagination.

To view cultural history in the same light as the history of «human actions» allows certain criteria of human imagination set into motion, the product of which are different systems of priceless valuables and world concepts, that in turn, define the individuality of different cultural epochs.

### ПРИМЕЧАНИЯ

\* Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РФФИ, грант № 03-06-80217 и при поддержке РГНФ, грант № 02-03-0033а.

<sup>1</sup> См.: *Конева А.В.* Воображение себя или проблема идентичности. // Символы, образы, стереотипы современной культуры. Международные чтения по истории, теории и философии культуры. Выпуск 8. СПб., 2000.

<sup>2</sup> *Чуракова Н.А.* От сознания к языку. Самара, 1998. С. 9.

<sup>3</sup> См.: *Durand G.* Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris. Dunod. 1992.

- <sup>4</sup> См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М. 1995.
- <sup>5</sup> См.: Krappe Genese des mythes. Paris. 1966.
- <sup>6</sup> См.: Элиаде М. Трактат по истории религий. В 2 частях. СПб., 1999.
- <sup>7</sup> См.: Bachelard G. L'air et les songes. Paris. Jose Corti. 1994.
- <sup>8</sup> Чуракова Н.А. От сознания к языку. Самара, 1998. С. 21.
- <sup>9</sup> Там же, С. 24.
- <sup>10</sup> Там же, С. 25.
- <sup>11</sup> Гадамер Г-Г. Диалектическая этика Платона. СПб., 2000, с. 47.
- <sup>12</sup> См. Хайдеггер М. Время картины мира.// Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 147-152.
- <sup>13</sup> См.: Торчинов Е.А. Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998.
- <sup>14</sup> Malraux A. La Métamorphose des Dieux, Le Surnaturel. Edition Gallimard, Paris, 1977, p. 208.
- <sup>15</sup> Кузнецов Б.Г. Идеи и образы Возрождения. М., 1979, с.194.
- <sup>16</sup> См.: Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 347-354.
- <sup>17</sup> Lacan J. Ecrits. P. 1978. P. 46.
- <sup>18</sup> См.: Les chemins actuels de la critique. Parsi. 1967.

## САЛОННАЯ КУЛЬТУРА – НОСТАЛЬГИЯ ПО ОБЩЕНИЮ

*Ирина МАРКИНА*

Формальное начало века (а уж тем более тысячелетия) как правило, провоцирует на ретроспективный анализ культурного опыта. В данном случае представляется интересным рассмотреть не только смысловую «пригодность» накопленного в условиях смены культурной парадигмы, но и возможность обращения к таким исторически сложившимся формам культурного творчества, которые были тесно связаны с определенной социальной структурой общества и, казалось бы, утеряны вместе с исчезновением соответствующих социальных форм жизни. Одним из таких феноменов является Салон. О месте Салона и салонной культуры в европейской культурной традиции существует множество исследований. В данном случае будет рассматриваться коммуникационный аспект салонной культуры и ее востребованность в современной ситуации.

Однако в связи с этим необходимо отметить некоторые существенные черты, характеризующие Салон и, соответственно, культурное пространство с ним связанное, то есть то, что именуют салонной культурой, и совершить очень короткий исторический экскурс становления Салона как феномена культуры.

Общеизвестные факты: салон складывается в Европе в аристократической среде на рубеже XVII-XVIII веков. Появления Салонов становится одновременно фактом распада традиционного уклада жизни аристократии, в котором каждый клан – закрытое общество, (где своими были не только близкие кровные родственники, но все, причастные к данному клану, включая слуг и охрану) и становления новой публичной культуры, ориентированной не на семью-клан, а на общественную группу (внутри которой возможно и объединение по родству). Вначале, как отмечают историки, салон носил закрытый, даже эзотерический характер, посетители салонов часто принадлежали к тайным обществам (например, к преследуемым орденам) или «играли» в такого рода тайны. Кроме того, Салон заменяет отчасти (и очень своеобразно) рыцарские турниры. Здесь сражаются остроловы и поэты, здесь, в полном соответствии с философией прециозников, испытывается человеческий

дух, подверженный страстям (образ Сирано де Бержерака у Ростана, творчество и биография аббата Скаррона – Поль Скаррон, 1610-1660).<sup>1</sup>

В конце XVIII – начале XIX века Салон становится одним из центров публичной культуры. Здесь в «неформальной обстановке» обсуждаются, а временами и решаются, политические вопросы, здесь ищут сторонников и добывают сведения о врагах, здесь договариваются о новых назначениях (по сути, здесь делаются карьеры), здесь заводят деловые связи, здесь подыскивают «хорошие» партии, здесь развиваются любовные интриги. Разумеется в обстановке салона демонстрируются модные наряды и украшения, сплетничают, обсуждают новинки литературы и театра. Все это замечательно представлено во французском и английском романе, а также в мемуарной литературе. В это же время появляются, так называемые, «интеллектуальные» салоны (вспомните Дидро). Собрания единомышленников, где можно было без боязни высказать свои мысли, предложить свои суждения по злободневным вопросам социальной жизни и искусства, обсудить последние работы философов, теологов, литераторов, художников.<sup>2</sup> Попасть на такие собрания – особая честь. Это возведение в аристократию, только интеллектуальную.

Начиная с середины XIX века Салон демократизируется. Буржуазия, подражая аристократическому стилю, создает свои салоны. В новых собраниях смешиваются выходцы из разных слоев общества. Внутренняя социальная дезинтеграция вызывает к жизни новый объединяющий фактор: «лакомое блюдо» салона – фигуру, которая становится поводом для приглашения гостей. Такими персонажами в первую очередь становятся публичные фигуры – артисты, музыканты, литераторы, политики, но не только они. Пригласить можно «на» нового медиума, индийского факира, страстного проповедника, путешественника, вернувшегося из дальних странствий, ученого, поставившего странный опыт, изобретателя, просто странного человека.

Такие метаморфозы приводят к «специализации» салонов. Появляются музыкальные салоны, литературные, поэтические, художественные.

Исторический экскурс в разнообразие салонной жизни может быть весьма длинным. Практически невозможно описать все многообразие форм салонной культуры (салонной культурной жизни). И хотя на тему значения Салонов для культуры своей эпохи есть множество исследований, кажется, осталось еще много интересных вопросов.

Исторический экскурс придется закончить на минорной ноте констатацией распада и вырождения салона в первой половине XX в. С потерей элитарности и постепенным проникновением в быт средних городских слоев Салон теряет и свою изысканность и свою интеллектуальность. Для современного человека слово Салон ассоциируется чаще всего либо с торговлей (салон мебели, модной одежды), либо с предоставлением услуг (салон красоты). А понятие салонная культура имеет выраженную отрицательную коннотацию (нечто поверхностное, но с претензией на изысканность).

Для раскрытия избранной темы необходимо отметить некоторые существенные черты салона, как специфической формы организации культурного пространства, а отчасти и культурных процессов.

1. Следует обратить внимание на то, что Салон с самого начала замещает распадающееся «естественное» единство (родственное, клановое) и реконструирует отношения «свои»-«чужие» в новой социальной и культурной ситуации. Это особенно проявляется в закрытом характере «эзотерических» салонов разнообразных «тайных обществ», но даже и в самых демократических своих формах Салон – всегда собрание избранных. Неслучайность этого временного единства придает Салону видимость устойчивости. Тяготение к эзотерической закрытости провоцирует создание своего собственного культурного пространства, имеющего свой язык (особые жесты, аргументы, использование «эксклюзивного» языка), свои ритуалы, свои традиции и обычаи, свой временной ритм, свою собственную социальную структуру и иерархию и т.д. Практически все исследователи исторического салона отмечают камерный характер собраний и обязательность этикета. (Если на званый вечер, и даже на официальный прием, можно было привести с собой гостя, не предупредив об этом хозяина, то в отношении салонного вечера такое приглашение считалось непозволительно вольностью) И в то же время эфемерность, фантомность данного единства расширяет возможность культурной игры, использования маски, личины, самореализации через перевоплощение. Исследователи русской салонной культуры отмечают, например, существование в аристократических салонах устойчивых поведенческих амплуа – «денди», «шут», «маргинал», «законодатель», «салонный поэт» и т.п.<sup>3</sup>

2. Салон стремится обособиться от «внешнего» мира. В атмосфере салона всегда присутствует «тайна» (именно не секрет, который можно

узнать из различных источников, а тайна, которую можно приоткрывать, но так и не раскрыть до конца). Тайны могут быть самого разного рода, в том числе и очень приземленные, бытовые, но всем обсуждаемым событиям придается особое значение, известное лишь относительно узкому кругу лиц. Предлагая своим членам-участникам нечто особое, эксклюзивно-эзотерическое, недоступное в другом культурном пространстве, салон делает ЭТО ОСОБОЕ достоянием всех членов своего сообщества.

3. Салон предполагает определенный уровень взаимного доверия и взаимной заинтересованности. Совершенно не случайна в данном случае имитация «домашнего очага» – желанных гостей встречают радужные хозяева (или хозяйка), о них заботятся, их развлекают, точно они члены одной семьи. В салоне не предполагается ролей «исполнителя» и «публики». Все присутствующие приглашенные (избранные) в идеале имеют равные права на активность. (Конечно, на самом деле так никогда не бывает, но в данном случае важна интенция). При этом все присутствующие могут считать себя избранными, причастными к чему-то весьма важному и возвышенному, всем прочим в такой форме недоступному, а потому они облечены особым доверием. Все, о чем говорится в Салоне, все, что там происходит, направлено не на всех, а как бы исключительно на каждого. Модель салонного общения подразумевает, что если даже на традиционный вечер придет один гость, все предусмотренное состоится.

4. Тяготение к устойчивости и закрытости порождает в салонной культуре новую мифологию. В салонной культуре традиционно много внимания уделяется построению физического пространства – нового Космоса. Особое замкнутое помещение, часто со множеством зеркал, особый декор (цветы, гирлянды, обивка мебели, раритеты или экзотические безделушки) подчеркивают внеположенность Салона обыденному миру. В салонной мифологии появляются свои герои (те, кто на самом деле воссоздают определенный порядок) и свои трикстеры-разрушители. Время маркируется событиями, имеющими значение именно для данного круга лиц. Даже топография выстраивается в соответствии со значимыми для данной среды объектами.

5. Хотелось бы отметить еще одну специфическую особенность. Салонная культура очень вербальна (если не Логосна). В салоне практически не происходит действия. Даже в художественных салонах визуальный ряд только основание для «разговора»: комментария, интерпретации, критики, эмоциональных оценок и т.п. Салон, в первую оче-

редь, место общения. Поводами к нему могут стать почти любые виды деятельности (музицирование, поэтические упражнения, спиритические опыты, художественное творчество, изучение археологических и археографических редкостей), но главным остается самореализация через другого, конструирование для-себя-удобного мира, где можно сосредоточиться на индивидуально значимом. По сути общение в салоне бескорыстно (или даже бесполезно в прагматическом смысле). В салоне по поводу профессиональных проблем беседуют дилетанты. Главной задачей оказывает не решить проблему, а показать себя в фокусе этой проблемы (способность к экспромту и острословию, парадоксальность мышления, живость и образность речи и т.п.). В этом смысле сама салонная культура парадоксальна: для участников собраний это не развлечение, а занятие (почти служение), для окружающих – непричастных – в лучшем случае чудачество.

В XX в. происходит не только демократизация культуры. Много раз исследователи отмечали, что западная культура переживает шок нуклеарности, крайней индивидуализации жизни, культурных процессов, культурного пространства. Анонимность городской жизни, бесконечная широта выбора (уже затрудняющая выбор), твердое сознание своей личной уникальности, автономности, независимости приводит к кризису традиционных форм общения (в первую очередь страдает институт семьи, а что такое «дружеская беседа» поколение «Пепси» уже просто не понимает). В то же время новые технологии, как отмечает Поль Вирилио создают в культуре новую «великую иллюзию» – иллюзию присутствия.<sup>4</sup> Не вдаваясь в исторические подробности, можно отметить, что начиная с фоторепортажей и снимков кинозвезд в актерских костюмах и кончая «живыми» телепередачами и конференциями *on line*, сегодняшний человек получает якобы прямой доступ к любому событию, не только политическому, но и культурному. (Особая проблема: превращение политического события и даже природной катастрофы в артефакт культуры. Средства массовой информации, создавая видео ряд, не могут совсем выйти за пределы эстетического. Очень часто в телерепортажах любое событие – даже столь трагичное как взрыв «близнецов» в Нью-Йорке – приобретает характер шоу.) В массовой культуре практически не осталось тайн. То, что еще недавно было доступно только узкому кругу лиц (например, возможность обсуждать проблемы семьи президента), становится всеобщим достоянием. Массо-

вый человек «желает знать» и получает такую возможность. Однако такое «приобщение» к тайне не носит адресного характера. Все подробности культуры «непосредственного присутствия» – для массового зрителя. Более того, и зритель «вовлеченный» прекрасно понимает, что его личные интересы, пристрастия и вопросы никому не интересны.

В культуре возникает некий вакуум сообщений, имеющих личный смысл, адресованных определенному кругу людей. Возможно, этим отчасти объясняется бум интереса к эзотерической литературе, эзотерическим учениям и исповедующим их группам во второй половине XX века.

Представляется, что потребность в «романтической интимности»<sup>5</sup> массовой культурой восполняется созданием квази-салона. Многочисленные российские и западные телепередачи моделируют основной принцип салонной культуры: создание особого культурного пространства для ограниченного круга лиц. Принцип создания значимого сообщения, которое имеет смысл только в определенном контексте, понятно и доступно только в ряду других сообщений такого порядка людям, живущим в данном пространстве и времени (имеется ввиду неомифологическое время). Пример такого рода квази-салона – беседы с известными актерами. Ведущая-хозяйка обсуждает как бы (порой и в самом деле) значимые для человека искусства проблемы, задает своему гостю вопросы, как близкому знакомому, создавая у зрителя иллюзию не только присутствия, но и приобщенности. Очень характерны для построения таких бесед некоторые недоговоренности, неточности, упоминания дат и событий, не имеющих общезначимой маркировки (скажем «Что изменилось с тех пор, как Вы пришли во МХАТ?») или отнесение одного личного события к другому: «Когда я снималась в «N» фильме, у меня заболел сын»). Эта недосказанность адресована к тем, кто якобы постоянно общается именно в кругу этих собеседников, знаком с временными маркерами данной среды и не нуждается в уточнениях.

Еще один распространенный жанр квази-салона – передачи типа артистических гостиных. Для собрания подходит любой повод, от празднования реального юбилея до озвучивания анекдотов. Сценарии такого рода передач строятся как беседа гостей между собой. Предполагается, что все они зрителю хорошо знакомы (по правилам салона никакого «зрителя» не должно быть вовсе), поэтому участников не всегда даже называют по именам. В передаче не предлагается фактически никакой информации. Участ-

ники беседы «соревнуются» в остроумии, экспромтах, рассказывают о случаях из жизни, которые имеют значение для них лично. Здесь также присутствует недосказанность и апелляция к доверию: в гостиной нет случайных людей, которые используют сказанное во зло собравшимся.

Как и в классическом салоне, в телестудии формируется пространство открытое только к зрителю. Как правило, передачи такого рода имеют «сериальную форму», т.е. рассчитаны на многократное повторение ситуации. Поэтому пространственное решение студии как правило не меняется, ведь это благоустроенный мир, в котором гости так уютно себя чувствуют. В отличие от шоу и концертных передач, в «салонном» жанре присутствует еще одна замечательная особенность: они как бы не ориентированны на массового зрителя.. Хозяйке гостиной, в первую очередь, интересен гость и его суждения, встреча состоится, даже если в гостиной (у телеэкрана) окажется еще только один человек (или даже никого, кроме хозяйки и почетного гостя). А собравшимся за столиками кафе актерам и их друзьям вообще хорошо друг с другом, они в зрителях не нуждаются. Человек у телеэкрана не зритель, а участник беседы. Все, что происходит «по ту сторону», происходит и с ним. Никто не запрещает и самому вспомнить и рассказать анекдот, отпустить колкую реплику, даже продублировать беседу параллельно со своими друзьями. В последнее время телевидение часто использует интерактивные технологии, чтобы усилить иллюзию присутствия и непосредственного участия зрителя в таких беседах.

По принципу квази-салона выстроено и множество модных сейчас ток-шоу. Кроме названной вовлеченности ток-шоу, как и салон вообще, обращается к мнению непрофессионалов. В беседах могут обсуждаться самые разнообразные проблемы, при этом никаких решений не предлагается. Главное – возможность высказаться. Зритель должен почувствовать уважение к себе уже потому, что в студии говорят такие же как он «простые» люди.

Анализируя передачи «салонного» жанра, можно проследить, как их авторы используют принцип амплуа. Разумеется, эти амплуа иного рода, чем, скажем в классическом русском аристократическом салоне Салоне, однако главное – игровой элемент, личина, имеющая достаточно прозрачные коннотации и инспирирующая ожидаемую эмоциональную реакцию. В этом смысле классической иллюстрацией могут служить «Окна» Нагиева.

Очень важной особенностью «квази-салонов» оказывается их «разговорный» характер.

Существует парадоксальный феномен: на экране практически ничего не происходит (то есть нет сюжетного развития событий), зрителю не подается никакой информации, вся интрига связана с высказываниями собеседников и порожденными ими реакциями. Можно предположить, что интерес вызывают не только, и не столько содержательные аспекты, сколько сама атмосфера обсуждения, конструирования из разрозненных высказываний смысловой целостности. В результате создается гипертекст, не имеющий четкого авторства и доступный широкой интерпретации. Зритель оказывается хотя бы пассивно (через внутреннюю речь, эмоциональное отношение, согласие или несогласие с позицией собеседников) включенным в процесс конструирования новой смысловой целостности. Впрочем, пассивная включенность в качестве вторичного результата может вызывать и активную коммуникацию зрителей (уже в своей среде).

В условиях крайней индивидуализации культурного творчества, непрочности и кратковременности межличностных связей, бесконечно частой смены социальных ролей современный человек нуждается в таких формах культурной коммуникации, которые предполагают личностного адресата и создание относительно замкнутого (именно для меня-комфортного) культурного пространства, которое в то же время обеспечивает свободную реализацию способностей и талантов, не ограничивая творчество какими-либо профессиональными требованиями. Салонная культура, которая тяготеет к созданию относительно закрытых сообществ и одновременно обеспечивает свободу самовыражения, высоко ценит экспромт и оригинальность, отвечает культурным и психологическим потребностям современного человека.

В массовой культуре ведутся активные поиски форм, удовлетворяющих потребность в межличностном общении. «Квази-салон» предлагает «квази-общение» у телеэкрана, которое не требует ни особого напряжения, ни специальной подготовки. В то же время это та форма организации свободного времени, которую нельзя квалифицировать как развлечение в чистом виде. Как и классический Салон, передачи данного жанра рождают у зрителя ощущение «занятия», повышая их интеллектуальную и социальную самооценку.

Формы «квази-салонной» культуры не исчерпываются рассмотренными феноменами массовой культуры. Явление, как представляется, мно-

го сложнее и обширнее. Очень интересны, к примеру, салоно-подобные формы в Интернет-культуре (или культуре виртуального пространства). Однако эти феномены могут стать предметом отдельных исследований.

## THE SALON CULTURE AS NOSTALGIA OF COMMUNICATION

*Irina MARKINA*

*Baltic Russian Institute, Latvia*

This paper considers an aspect of communication of “Salon Culture” and society’s current need for this type of communication.

The author examines several major characteristics of Salon Culture, describing “salon” as a specific form of cultural organization and partly as a cultural process.

1. From its inception, “Salon Culture” has been a substitution for a desiderated “natural” union (as in the union of family or clan) and it has been built around the relationship of “likeminded people” and “strangers” brought together in a new social and cultural situation. This union has given the “salon” visible stability and it has created a specific cultural territory, with its own language, rituals, traditions, customs, its own rhythm, its own social structure, and hierarchy, etc.. At the same time, rather ephemerally and phantasmagoric, this union expands the possibility of cultural play using masks, allowing self-achievement through reincarnation.

2. A “Salon,” in striving to be isolated from the “outside” world, proffers its members something special, something exclusive – esoteric, which they cannot get in other cultural settings.

3. A “Salon” proffers mutual trust and mutual interests.

4. Traditionally in “Salon culture” a lot of attention is devoted to building a new physical space, which emphasizes that the “Salon” is not of the usual world. The stability of a Salon Culture and its closed off character give birth to a new “Salon culture” mythology.

5. A “Salon Culture” is very verbal. In essence, the discussions in a “Salon” setting are unselfish (and even useless) from pragmatic point of view. The main point of such discussions is not to solve problems, but to generate new and novel ways of looking at problems (the ability for an impromptu, paradoxical way of thinking, a vivacious and figurative turn of speech, etc.). In this sense, a “Salon culture” is paradoxical: for the participants the assembly is not

entertainment. It almost serves as employment, or at least a strange hobby.

The 20<sup>th</sup> century produced a kind of vacuum, devoid of personal messages intended for a private audience. The author contends the need for “romantic intimacy” in today’s mass culture is being met by the creation of “quasi-salons”. (Principal of creation of significant message, which is meaningful only in certain context, is clear and accessible only in a number of other messages of such order to people living in is given space and time (it means not mythological time).

Modern culture has created a condition of extreme individualization and fragile interpersonal communications of, short duration. The changing social roles of the modern person require forms of cultural communications which assume the recipient is receptive and create a self-protective cultural zone, while at the same time providing for the actualization of creative abilities and talents, not limited by any professional requirements. The author suggests “Salon culture,” which gravitates toward the creation of closed communities and simultaneously provides freedom of self-expression and an impromptu originality, meets the cultural and psychological needs of the modern person.

In mass culture, there is an active search for forms to satisfy the need for interpersonal dialogue. The “quasi-salon”, “quasi-dialogue” offered by the TV screen does not demand special preparation or pressurized engagement. It is a way of spending free time that cannot be called pure entertainment. It gives the spectators the sensation of «employment» and “being in the know” of popular culture raises their intellectual and social self-estimation.

“Quasi-salon” cultures are not like the phenomena of mass-cults. The author suggests the quasi-salon phenomenon is much more interesting and extensive. It is, for instance, very interesting to observe salon-like forms in the Internet-culture or virtual reality

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 210-211.

<sup>2</sup> Литературные салоны и кружки: первая половина XIX века / Под ред. Н.Л. Бродского. М., 2001.

<sup>3</sup> Поляков М. Вопросы поэтики и художественной семантики. М., 1978. С. 280.

<sup>4</sup> Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. М., 2002.

<sup>5</sup> Ивинский Д. Пушкин и салонная культура. ([www.rector/msu.ru/massmedia/newspaper/04-99/04-99.html](http://www.rector/msu.ru/massmedia/newspaper/04-99/04-99.html))

## ЭТОС ЕКАТЕРИНИНСКОЙ ЭПОХИ

*Евгений ЛУНЯЕВ*

Вторая половина XVIII века – эпоха расцвета русского Просвещения – характеризуется особыми качествами общественной мысли, составляющими в своей совокупности определенное мировоззренческое единство, противоречивое и целостное, которое позволяет видеть в русском Просвещении особый этап развития отечественного общественного сознания. Социальным смыслом наполняются в третьей четверти века и философско-мировоззренческие и теоретико-эстетические суждения, поскольку общая закономерность природы, общества, человеческой души мыслится как *движение к совершенству*.

Русское Просвещение по праву связывают с именем императрицы Екатерины II. Ярчайшая фигура русской истории, давшая имя целой эпохе – идеолог и законодатель моды, государственный деятель и дипломат – Екатерина пробовала свои силы в сочинительстве театральных пьес, сказок, исторических трудов, направленных, главным образом, на воспитание истинного гражданина, верного послушного подданного. Одним из самых интересных неосуществленных проектов императрицы было создание целостной этической доктрины. Тщательно проанализировав литературное творчество этой женщины, автор пришел к выводам об Ее последовательном изложении этических взглядов; попытках упорядочивания и систематизации нравственных понятий, установления внутренних зависимостей и связей между ними.

Среди литературного наследия, оставленного Екатериной II, есть несколько сказок. Две сказки – «Сказка о царевиче Хлоре» и «Сказка о царевиче Февее» – входят в число педагогических сочинений императрицы, созданных Ею в связи с заботой о воспитании внуков, сыновей Павла Петровича, – будущего Александра I (р. 1777) и его брата Константина (р. 1779). Оба произведения напоминают вольтеровские философские повести с аллегориями, нравоучениями и научными терминами, иногда мало доступными детскому пониманию. Однако в них Екатерина создала яркие образы, по которым воссоздаются интересные картины экзотического восточного быта.

Рассмотрим одну из сказок в качестве наглядного примера. «Сказка о царевиче Хлоре» впервые напечатана в Санкт-Петербурге в 1781 году без указания имени автора.

За основу своего сочинения Екатерина приняла восточную притчевую манеру. Восточный маскарад, к которому так охотно прибегали авторы XVIII столетия (Лесаж, Монтескье, Дидро, Ретиф де Ла Бретон, Вольтер), был очень удобен для сказки-притчи, поэтому его использование Екатериной вполне закономерно. Во-первых, восточная сказка дала ей как писательнице свои повествовательные структуры. Обращение к восточной тематике открывало простор для недвусмысленных иносказаний, давало возможность концентрированно и заостренно изображать российское общество. Во-вторых, ориентальный колорит отвечал интересу современников Екатерины ко всему неведомому, загадочному, опасному и одновременно пленительному, какими представлялись европейскому и российскому взору Восток и его культура.

Главный герой – царевич Хлор – наследник некоего абстрактного царства, был похищен по приказанию киргизского хана, который решил проверить истинность рассказов о невероятных способностях царевича. Далее следует подробный рассказ об испытаниях, которые преодолевает маленький (5-7 лет) Хлор. Сам он навряд ли справился бы, если бы не помощь мудрой ханши Фелицы, в образе которой Екатерина выводит себя. Что необычно, Фелица помогает царевичу не за его добрые дела, а за природную красоту.

«Сыщи мне, пожалуй, цветок розу без шипов, что не колется; дядька тебе покажет обширное поле, сроку же даю тебе трое суток»<sup>1</sup>. В отличие от русских народных сказок, таких как «Дочь-семилетка» или «Царевна-лягушка», испытания, которые выпадают на долю героя сказки, не проверяют ни силу, ни ум. Они направлены на испытание крепости моральных принципов главного героя. Изощренный хан придумывает для царевича три препятствия:

- 1) искушение веселием и забавами (т. е. праздностью);
- 2) искушение лестью;
- 3) испытание воли, терпения и целеустремленности.

Не будет преувеличением заключить, что именно эти качества Екатерина мыслила этическими нормами, то есть, – эти качества, по Ее мнению, должны венчать перечень типичных ценностей русского на-

рода. Соответственно, самыми большими пороками общества императрица считала *праздность* и *лесть*, а к наивысшим моральным ценностям Она отнесла *терпение*, *волю* и *целеустремленность*.

Сам образ царевича Хлора выглядит весьма искусственным. Он наделяется широчайшим репертуаром положительных качеств: доброта, правдивость, доброжелательность, ум, учтивость, почтительность, послушность, красота, ласка, «небоязливость». Вокруг него создается «приторно-правильный» ореол, герой возведен в ранг идолов, но идолов с *внешним* идеальным набором чувств. По нашему мнению, в подобных случаях для Екатерины важнее не литературная жизненность образов, а градация моральных категорий в общей этической системе, которую Она пытается выстроить, начиная с «Былей и Небылиц» и заканчивая настоящим прозаическим циклом произведений. Для того писательница и подвергает своего персонажа изощренному экзамену, чтобы *наглядно* (!) показать читателю, что существуют основополагающие моральные принципы, без которых все остальные бессмысленны. Будь человек хоть тысячу раз умным, добрым и почтительным, он ничего не добьется в жизни, если он не обладает целеустремленностью, волей и терпением; если его принципы неглубоки и легко могут подвергнуться внешней корреляции.

Центральный герой сказки – Фелица. Имя мудрой руководительницы воспитания Хлора восходит к латинскому «счастье», что говорит об автохарактеристике императрицы. Она претендует уже не только на народную любовь, не только хочет быть мудрой правительницей (кем-то наподобие легендарного Соломона), Государыней-матушкой, но желает обрести божественную сущность, стать «*счастьем русского народа*». Величественная ханша мудра и справедлива, «нрава веселаго и весьма любезна» (С. 121). [Показательно, что знакомя читателя с Фелицей автор сказки противопоставляет ее советнику хана по имени *Брюзга Султан*.] Скромно наделяя героиню разумным количеством положительных качеств Екатерина создает образ умеренный и доступный. Фелица может и дать мужу дельный совет по управлению страной, и смело посмеяться над его решением. Героиня вольна в своих мыслях; эта вольность порой находит выход и в насмешливости, и в изобретательности, в хитрости и даже коварстве. Такими качествами, по всей видимости, Екатерина стремилась оправдать личность политика, «обелить» ее в глазах простого люда.

В реальной жизни «Фелица» действительно становится неофициальным титулом императрицы. Особенно весомым вкладом в формирование этого культа стала одноименная ода Г. Р. Державина, опубликованная в 1783 году в «Собеседнике любителей русского слова».

*Богopodobная царевна  
Киргиз-Кайсацкия орды!  
Которой мудрость несравненна  
Открыла верные следы  
Царевичу младому Хлору  
Взойти на ту высоту гору,  
Где роза без шипов растет...<sup>2</sup>*

Ханша Фелица решает помочь красивому мальчику – царевичу Хлору – и посылает с ним проводником своего сына по имени Разсудок. Перед дорогой она наставляет юношей, учит их *прямотушию, доброжелательности и целеустремленности*. Хлор и Рассудок отправляются в путь и тут же сталкиваются с множеством дорог, открытых для странника. Среди извилистых, кривых троп и дорог, разбегающихся в разные стороны, героям необходимо выбрать верный путь. «Разсудок с веселым и добрым видом сказал ему [Хлору – *Е. Л.*]: “Не бойся, Царевич, пойдем по прямой дороге, по которой не все ходят, хотя она пригожее других”...» (С. 122).

Императрица использует достаточно традиционный литературный прием раскрытия образа персонажа – *мотив выбора пути как образа жизни*. Подобный ход использовался древнегреческими писателями (например, историк Ксенофонт) и в повествовании Нового Завета, в том же ряду опоэтизированный путеводный камень из народной традиции. Екатерина II стремится продолжить народную традицию, но Ее намеки на правильность выбора дороги излишне прозрачны: «Посмотри, Царевич, дорога сия называется благорасположенных душ и младенчества, она хороша да кратка» (С.125). Эти послысы носят назидательный характер, выбор возможностей неравноценен, тогда как в народных сказаниях выбор не навязывается, а предоставляется.

С помощью Рассудка, сына мудрой Фелицы, царевич Хлор без особого труда (*стараниями!*) преодолевает искушение праздностью и лестью. Однако настоящим препятствием для него становится борьба с

самим собой, с собственной нетерпеливостью и несдержанностью. Долгий путь по прямой дороге скоро наскучил царевичу Хлору, и он начинает роптать, канючить. «Разсудок отвечал, что ведет его ближним путем и что терпением одним преодолевается труд» (С. 126). Екатерина устами персонажа переиначивает русскую поговорку «Терпение и труд все перетрут», ставя «*терпение*» выше «*труда*». При всех своих положительных чертах царевич Хлор не выдерживает испытания терпением, бросает провожатого и сворачивает на кривую дорожку, которая, как ему кажется, скорее доставит его к цели.

Екатерина показала, что герой отступил-таки от своих принципов. Теперь Она же (или само Провидение) посылает на помощь к герою встречаемых путников. Первый – некий абстрактный юноша, закончивший обучение: «Слыхал я толкование розы без шипов, которая не колется, от нашего учителя; сей цветок не что иное значит, как добродетель». Этот второстепенный герой решает для автора сказки второстепенную же задачу: показать читателю, что без обучения не решить никакой жизненной загадки, сколь бы ты ни был одарен природой. Только в этой единственной фразе юноша выказывает большое почтение и уважение к своему учителю, воспитателю. Продолжением той же мысли служит «пункт» о цене счастья: «...счастлив же тот [будет], который чистосердечно твердостью преодолевает все трудности того пути. Но дорога трудна и камениста...» (С. 126). Вопрос о цене счастья занимает центральное положение в философии Екатерины, особенно часто Она задается этим вопросом в последнее десятилетие жизни. Она приходит к выводам, что без огромных усилий, которые должен приложить человек, счастье недостижимо; что счастье имеет тем большую ценность, чем больше стараний было потрачено.

Как бы ни желал царевич Хлор счастливого разрешения загадки хана, однако по прошествии некоторого времени он снова оказался на грани отчаяния, - слишком уж трудна была прямая дорога. «Тут попался им навстречу старик и старуха в белом платье, равно почтенного вида; они им протянули посохи свои, сказали: упирайтесь на них, не спотыкнетесь. Сказывали, что имя первого Честность, а другой – Правда» (С. 126). Екатерина II добавила к самым важным ценностям эпохи вечные принципы – *честность* и *правдивость*. Эти качества – единственные могут помочь прямому следованию на пути к добродетели, в котором человек обретает счастье.

Герой нашел путь к добродетели. «И разнесся повсюду слух, что Царевич Хлор сыскал *в таких молодых летах* (выделено мною – Е. Л.) розу без шипов, которая не колется» (С. 127). Людей не удивляло, что кто-то нашел «розу без шипов», – такое случалось. Всех поражало, что царевич нашел ее «в таких молодых летах». Главный вывод сказочной истории – о воспитании, точнее, – о целях воспитания. *Задача учителя* – в меру способностей ученика приблизить момент постижения им Счастья в Добродетели (в сказке про царевича Хлора эта задача решается в максимально короткий срок ханшей Фелицей, то есть самой Екатериной II).

Помимо оговоренных нами важнейших моральных категорий, «Сказка о царевиче Хлоре» изобилует словами, характеризующими этическую сторону жизни человека. ***Всего – 50 моральных качеств (Отрицательных – 14; положительных – 36. В процентном соотношении 28 и 72).*** Сравнительно с другими литературными произведениями Екатерины<sup>3</sup> при анализе сказки обращаешь внимание на количественный перевес положительных качеств над отрицательными. Это обусловлено жанром сказки, ее целями. Ведь одной из главных целей сказки является воспроизведение в метафоричной форме жизненных ситуаций, которые решает главный герой. Поскольку сказка, как правило, рассказывается ребенку, то в ней реализуются воспитательные цели – в сказке ребенок видит примеры правильного поведения в различных обстоятельствах, «примеряет» на себя качества любимых героев.

В способе реализации литературных и воспитательных задач в данной сказке императрицей были выделены важнейшие глубинные ***моральные ценности современного Ей общества:***

- *терпеливость*
- *целеустремленность*
- *прямотушие*
- *честность*
- *воля*

Самой же Екатериной были выделены и глубинные *моральные пороки*, характеризующие современное Ей общество:

- *праздность;*
- *лесть;*
- *нетерпеливость.*

В «Сказке о царевиче Хлоре» императрица дает собственную трактовку традиционному в литературе мотиву выбора пути как выбора об-

раза жизни: в соответствии с рациональным духом века следует выбирать прямой путь, стремиться к конечной цели, не отступать от поставленной цели, опираться на честность, правдивость и рассудок.

На страницах сказки раскрывается целый постулат жизненной, практической философии Екатерины II о цене счастья. Она приходит к выводам, что без огромных усилий, которые должен приложить человек, счастье недостижимо; что счастье имеет тем большую ценность, чем больше стараний было потрачено.

Общая схема екатерининских сказок в этическом ракурсе могла бы выглядеть так:



Сфера борьбы добра и зла, собственно, - сказочно-жизненное пространство, где сталкиваются противоположные силы, порождая множество дополнительных моральных качеств.

Императрица Екатерина рассуждает о семи смертных грехах. Семь смертных грехов, – один из перечней грехов в сочинениях христианских теологов и духовных писателей: гордость, алчность, похоть, гнев, чревоугодие, зависть и лень (или уныние). Этот список не опирается на библейские тексты, но становится общепринятым со времен Фомы Аквинского, немного изменившего перечни смертных грехов, приводимые Иоанном Лествичником и Григорием Вели-

ким. Данные семь грехов выделены не потому, что это самые тяжкие или самые великие из всех грехов, а потому, что они неизбежно влекут за собой другие грехи.

В сказках Екатерины постоянно упоминаются все семь грехов. Постоянное употребление веселости в качестве основной положительной характеристики свидетельствует о том, что в число смертных грехов писательница включала уныние. Тот факт, что на схеме перечислены положительные альтернативы смертных грехов, отвечает функциональному назначению сказки как жанра – поучать.

<i>гордость</i>	-	<i>кротость</i>
<i>скупость</i>	-	<i>щедрость</i>
<i>распутство</i>	-	<i>умеренность, верность</i>
<i>гнев</i>	-	<i>доброжелательность</i>
<i>зависть</i>	-	<i>великодушие</i>
<i>лень (праздность)</i>	-	<i>трудолюбие</i>
<i>уныние</i>	-	<i>веселость</i>

Обобщенная этическая картина, собственно, этическая доктрина императрицы Екатерины II, схематично могла бы выглядеть так (схема построена на основе статистического анализа литературных работ Екатерины II):



Между абсолютными воплощениями добра и зла хаотично движутся моральные качества, то приобретая, то теряя первенство. В центре постоянно находятся категории, завоевавшие «популярность» в широком обществе (то есть, типичные черты человека эпохи Екатерины II), вокруг них выют причудливые витражные узоры пороки и ценности, добродетели общества, зачастую теряя свое первоначальное значение/полярность. Попадая в различные ситуации, контексты, нравственные категории способны поменять собственное «Я» на противоположное, вновь и вновь изменяясь; соприкасаясь с «коллегами» они подстраиваются и ведут себя подобно хамелеону. Век игры, кокетства и пышных празднеств вовлек в свой маскарад даже наиболее умеренные и упорядоченные силы – моральные, превратив их в оружие вельречивых интриганов и скучающих философов.

## THE ETHOS OF CATHERINE THE GREAT'S EPOCH

*Evgeny LUNYAEV*

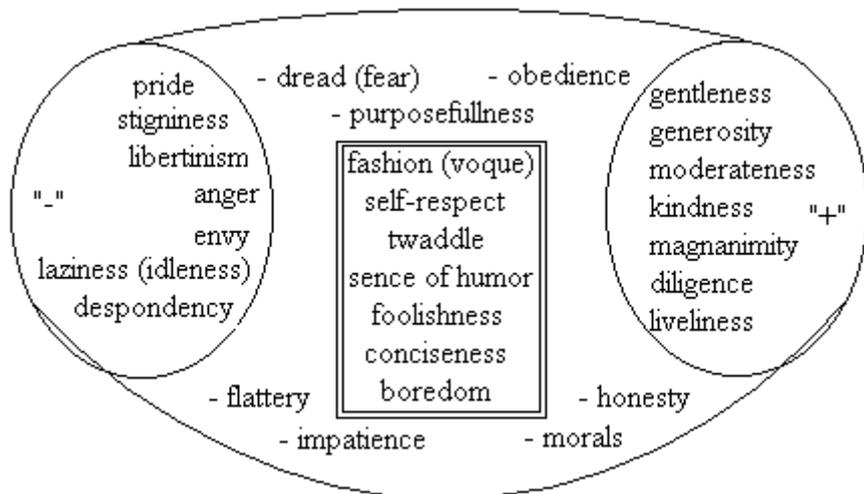
*Herzen State Pedagogical University,*

*St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research*

The second half of 18th century, the peak of the Russian Enlightenment, is characterized by specific features of social consciousness, which being combined, form a certain unity of the world outlook that is both contradictory and integral. This Age allows us to see the Russian Enlightenment as a special stage of development of the national social consciousness. This period rightly connected with Empress Catherine II, who was an ideologist and legislator of fashion, a statesperson and diplomat, a woman of letters and a playwright. One of her most interesting but unfulfilled projects was the creation of an integral ethical doctrine.

This paper examines an exemplary pedagogical work by Catherine II, titled “The Tale of Tsarevitch Chlor” (1781). The main hero of this tale is Felitsa (from Latin “happiness”). Catherine II depicts herself in the image of the heroine. She claims the love of her people, she aspires to be a wise ruler (someone like the legendary Solomon), she is the Queen Mother, but most importantly, she wishes to acquire divinity, to become “the happiness of the Russian people”.

We depict the ethical condition of the Russian culture during the reign of Catherine graphically, using a scheme based on the statistical analysis of literary works by Catherine the Great):



7 mortal sins are constantly mentioned in Catherine's tales. The seven are singled out not only because they are the most egregious of all the sins, but because they lead to other sins. These sins are juxtaposed with positive moral alternatives.

In Catherine's tales, the moral qualities move chaotically between the absolute embodiments of Good and Evil, with one gaining and then losing priority. The central themes rely on categories of "popular culture" (i.e. the typical features of people of that time). The epoch of Catherine II was a playful, coquettish century, a century of magnificent pompous celebrations drawing into its masquerade even the most moderate and orderly powers. Morals became the weapons of magniloquent intrigues and bored philosophers.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Здесь и далее цит. по: *Екатерина II. Сочинения* / Сост. В. К. Билибин, М. П. Одесский. М.: 1990. С. 121.

<sup>2</sup> *Державин Г. Р. Сочинения*. Л. 1989. С. 38.

<sup>3</sup> В ходе исследования рассматривались «Наказ», «Были и Небылицы», комедия «О время!», «Сказка о царевиче Хлоре», «Сказка о царевиче Февее», «Записки».

## ДИАЛОГИЧНОСТЬ МЫСЛИ ВОСТОКА

*Марина ФОМИНА*

Философскую мысль Востока советская критика и политика почти не трогала. Возможно, это было связано с ее природой, возможно, с тем, что восточная философия не допускала «вливания» других культур. Она оставалась самобытной даже на протяжении веков.

Творчество бурятского дорамба-ламы Эрдэни-Хайбзун Галшиева является своеобразным итогом перекрещивания элементов культур древней Индии, древнего Китая и Монголии. Родившись в 1855 году в Бурятии, пройдя школу буддистских монахов в Тибете и получив высшую буддистскую ученую степень, Галшиев был признан обладателем природной мудрости. В его «Зерцале мудрости» отразились не только моральные установки, но и правила жизненной мудрости многих поколений народов Востока. Тонкое знание человеческой психологии и культуры древней Индии, тибетцев и монгольских народов позволило Э.-Х. Галшиеву создать произведение, несущее в себе не только голос веков, но и современное звучание. Знание догматики и теории буддизма переплетается с природной мудростью и точностью слова. Пройдя жизненный путь цанид-ламы, который выбирают по призванию и повелению души, Э.-Х. Галшиев в поэтических строках выражал не только человеколюбие, которым пронизано культурное наследие Востока, но и мысль о всеобщем равенстве независимо от имущественного и должностного положения. Только в одном человек может почувствовать свое превосходство, но которое не дает возможность поставить себя над другими – это ум.

«Зерцало мудрости» Галшиева и «Джаммапада» (изречения Будды), если рассматривать их в системе диалога, являются классическим примером диалога во времени. В его основе лежит принцип не только взаимодействия и влияния одного культурного плсата на другой (в современной философии представленный как компаративистика), но и как образно назвал М. Мамардашвили, «веер сосуществования». Он позволяет воссоединиться философской мысли различных культур в точке пересечения – в настоящем. Центром пересечения ста-

новится личность, способная «удержать» голоса веков в новом образовании – в «мыслящей мысли».

«Мыслимая мысль» Э.-Х. Галшиева как бы пронизывает «осевое время» Карла Ясперса и, существуя в настоящем, несет на себе мудрость прошлых веков. Мудрецы прошлого, в том числе и Будда, знали, что никакие интеллектуальные спекуляции не дадут познание жизни, если человек не приблизится к совершенству, которое достигается очень большой работой над собой, и, прежде всего над своим внутренним миром, над миром своей мысли. «У того, чья мысль нестойка, кто не знает истинной дхаммы, чья вера колеблется, мудрость не становится совершенной»<sup>1</sup>, говорил Будда. И потому цель, стоящая перед ними была предельно ясна – «Изучая бытие всех законом, в мыслях размышляй над ними. Еще и еще раз, размышляя над законами, одолеешь все злые препятствия»<sup>2</sup>, писал Э.Х. Галшиев. Но для Учителей знание было не только как возможность постижения бытия, но и как проверка достойного – не каждому можно было доверить сокровенное, так как знание несет в себе не только пользу, но и вред, если попадет в руки преждевременно. «Ложная мысль может сделать еще худшее» (Будда), так как «Плохое и хорошее, высокое и низкое – все это искусное творение обманщика души» (Галшиев).

Передача ли знаний и мудрости была целью Галшиева? Что главное – быть мудрым или быть достойным постижения мудрости? И кто может быть достойным? Какая жизнь может быть гармоничной с миром земным и миром космическим? – Достойная жизнь, достичь которой может каждый человек, но при условии, если «никто не соединяется с плохими друзьями, никто не соединяется с низкими людьми» так как «немногие среди людей достигают противоположного берега. Остальные же люди только суетятся на здешнем берегу» (Будда). И Э.-Х. Галшиев в своем творчестве продолжит эту мысль: «Помни, даже находящиеся высоко над землей небожители могут упасть, подобно привязанной ниткой птице. Высокое всегда завершается паданием – таков ведь естественный закон материального мира».

Стремление к нравственному совершенству должно стать для человека не целью, благодаря которой он может подняться на ступеньку над другими, а усердием «над накоплением драгоценностей добродетели», которые захватит он с «собой в будущий мир» (Галшиев). Поэтому лучше заботиться не над телом, а над проблемами своей души. «Не ру-

бите деревьев, не мните травы для жертвоприношений, не закалывайте ни овец, ни быков, не лишайте жизни ни одно живое существо». Заповедь «не убий» в устах Будды – не наставление, не исполнение повиновения, а напоминание о том, что человеку «трудно обрести драгоценность – человеческую личность, наделенную свободным совпадением обстоятельств», как замечает Э.-Х. Галшиев.

Человеческая личность в представлении мудрецов Древнего Востока – это человек, несущий в гору свой непомерный груз, чтобы потом, спускаясь дать людям огонь, возможно, которым они же и уничтожат его (Заратустра). Это и носитель такой души, которая не может быть уязвлена каким-либо ядом, так как сама не поранена (Конфуций). Поэтому Будда и учил терпимости: «Избегайте ссор, утверждайтесь в самом себе, не исключая других». А через века Э.-Х. Галшиев продолжит: «Если тщательно не пресекать греховные мысли, того будет трудно спасти даже Богу». Человеческая личность в представлении Учителей – это и любовь, и страдание, которым так же надо учить «особенно в то время, когда люди страдают, от всей души оказывай им помощь. Ведь может случиться, что завтра подойдет и твоя очередь страдать» (Галшиев). Подобно Иисусу Христу, наставляющему на чистоту помыслов, Будда видел, что ответ ненавистью на ненависть есть не спасение, а самоуничтожение человека, поэтому он будет говорить, что «ваш ум должен оставаться чистым и не запятанным. Также и злое слово не должно исходить из ваших уст». Для восточной философии проблема человека – это проблема само становления и само творчества. Человек сам создает себя, руководствуясь высокими устремлениями – помочь обрести людям счастье через отказ от страданий, но постичь этого они смогут лишь благодаря большой работе над собой, над своим сознанием и своими чувствами. Поэтому путь к спасению в философии Будды начинается с того, что «пусть он сначала себя приведет в надлежащее состояние. Потом можно поучать и другого. Мудрый не собьется с пути». Но привести себя в «надлежащее состояние» значит самому пойти по тому пути, который уготовлен для других, то есть прежде чем учить добродетели надо быть добродетельным. «Как он поучает другого, так пусть поступает и сам». Полностью смилив себя, он может смирить и других. Поистине, смирение самого себя – трудно». У Э.-Х. Галшиева эта мысль воплотится в словах: «Стремясь стать исполненным всего человеком, полностью усердствуй над благодеянием. Человек, испол-

ненный благоденствия, не встретит препятствий, его настоящие и будущие дела осуществляются сами собой».

Для Э.-Х. Галшиева Будда не только Учитель, несущий правду: «Когда сам не понимаешь слов Будды, не сомневайся в их праведности. Все жившие на земле мудрые не могли обнаружить вину лжи в его словах», но и Бог, отношение к которому требует особого почитания. «Делай по своим возможностям чествование Будде-богу подобно тому, как каждый день ухаживаешь за самим собою. Даже накопление всего доброго для настоящего и будущего пойдет само по себе».

Этика Востока – это особая этика. Так, защита других от зла и несправедливости противоречит учению буддизма. А месть и наказание осуждается, так же как и привязанность к какому-либо человеку. Но, творя зло, человек не стремится к активному противостоянию злу, не вмешивается и в жизнь. «Пусть он торопится совершить благое; от зла пусть он удерживает свой ум. Ибо ум того, кто спешит делать добро, не находит удовольствие во зле». А любовь и милосердие ко всем живым существам предполагает не делать различия между людьми и животными и насекомыми. «Даже обо всех видимых твоим глазом живых существах думай, что они твои отец и мать, оказавшие поддержку с безначального времени. Подавив огонь гнева, душа размягчится, проникнется спасательным милосердием» (Галшиев).

В философии буддизма нет отвлеченности. Будда не противопоставляет жизнь реальную жизни трансцендентальной. Именно поэтому он мог проникнуть во все проблемы жизни человека, именно это и давало ему возможность влиять на людей. Но при этом у него была огромная вера в свои силы и в свою миссию. Только человек, верящий в себя, мог надеяться на то, что он будет услышан. Поднявшись над реальной жизнью, не противопоставляя себя ей, Будда мог быть объективным к процессам происходящим вокруг. «Ко всякому прибежищу обращаются люди, мучимые страхом: к горам и к лесам, к деревьям в роще, к гробницам. Но ведь и такое прибежище не безопасно... Достигший такого прибежища не освобождается от всех горестей». И только тот, кто находит для себя веру в Будду, тот «Освобождается от всех горестей». В творчестве Э.Х. Галшиева эта мысль найдет свое воплощение в словах о том, что человек не должен сомневаться в «той истине, что у Будды есть всеведущее учение», так как «разум людей сравним с ладонью руки, а не с небом». «Всеведущее учение» буддизма распространяется в твор-

честве Э-Х. Галшиева на все сферы жизни человека. «Следи за чистотой во дворе и ограде, в юрте и доме», «даже случайным посетителям готовь кушанья и питье, как своим родственникам», «в долг не занимай», «не наряжайся». И другие подобные изречения направлены на то, чтобы человек с умом подходил к выбору какого-либо решения. Ибо, как сказано в «Дхаммападе», «не имея разума, глупцы поступают с собой, как с врагами, совершая злое дело, которое приносит горькие плоды». «От людей с плохими намерениями скрывай науку причинять другим вред», «не избегай людей, наделенных совершенным умом», ибо приобретенное знание «никогда не забудется», словно записано в памяти». Для буддизма, знание несомое мудрецом, который «приятен добродетели и неприятен злему», уподобляется скале, которую нельзя сдвинуть с места. В философии буддизма нравственное и духовное совершенствование человека неотделимы друг от друга, истинное значение которых раскрывается только в духовном подвиге тех, кто решил посвятить свою жизнь поиску истины, правды и утверждению добродетели, которая немыслима без личностного участия. «Но что же я поведал вам? – произнес однажды Будда, – То, что является страданием, источником страдания, и указал путь, ведущий к прекращению страданий». Именно указал, а не заставил идти этим путем, так как его учение было глубоко индивидуально, личностно ориентировано. В творчестве Э-Х Галшиева мы так же не видим насильственного давления на сознание человека – каждый сам выбирает свой путь, но задача мудреца и состоит в том, чтобы найти выход и дать возможность другим его осознать, но так, чтобы это стало именно твоим принятым решением. В этом и состоит смысл этической предрасположенности восточной философии.

Восточная философия глубоко диалогична. Это раскрывается не только в сравнительном анализе философской парадигмы, но и в том, что глубина мысли Востока не имеет своей временной предраспределенности. Наследие прошлого современно не только по своему назначению, но и по этической направленности. Восточная философия явилась, как для европейской, так и для американской мысли, кладезем познания и поиска истины. Для философской культуры одной параллели, как это было показано выше, свойственно общение на «одном языке», поэтому голос эпох звучит как эхо, подхваченное в пространстве, но в диалоговом пространстве различных ментальных пластов есть свои особенности.

## DIALOGUE OF THOUGHT IN ORIENTAL PHILOSOPHY

*Marina FOMINA*

*Chita State Technical University, Russia*

Zabaikalie (the Transbaikal Region of Eastern Siberia) is very interesting because of its culture. Here Western and Oriental cultures meet. People of different nationalities live in Zabaikalie, with the Evenk, the Buryat and the Slavs being those most prevalent. The basic cultures are those of the Buryat and the Slavs, and Buddhism underlies the Buryat culture.

The works of Erdine-Haybzoon Galshiev contain elements of the cultures of ancient India, China and Mongolia. Galshiev was born in Buryatiya in 1855. For many years he studied Buddhism in Tibet. He was awarded the highest degree “buddhickih” for scientists, and he became sanid-lama.

Galshiev wrote a monumental work about the Buryat people titled the “Mirror of Wisdom”. The moral norms, wisdom, and the rules of life of many generations of Oriental peoples are reflected in this book. Galshiev was a connoisseur of human psychology and the cultures of the Indian, Tibetan and Mongolian peoples. His research encompasses both past and present. Allied with his knowledge of the dogma and theory of Buddhism are his natural wisdom and capability of finding proper words. Galshiev’s poetry is full of love and understanding of human nature. He considers all people to be equal and he hold that one can surpass the others only if one is cleverer, the intellect being a principal feature of a human being.

The “Mirror of Wisdom” and the “Dhammapada” (Buddha’s sayings) are classic examples of a dialogue. These dialogues are based on the principle of cultural interaction. Merab Mamardashvili, the Georgian philosopher, defined this principle as “a fan of coexistence”. It enables us to perceive the dialogue of thought. “It is the very point where the past and the present and the present and the future meet” (1). A human being becomes the centre of cultural intersection.

Galshiev wrote: “Laws result in ideas. And you will overcome all malicious obstacles”. Revered teachers should be subjected to testing by knowledge, which can be used for intimate or malicious purposes. If malicious people acquire knowledge, evil may triumph. As Buddha explained, false ideas can worsen things. Galshiev wrote that bad and good and high and low are created by some soul deceiver”. A human can be decent. Still there is one

point. "Nobody should join bad and indecent people. Not all the people reach the other shore. Not every person is allowed to get there". Galshiev developed the idea of Buddha. "One should remember that even those on high can fall away. Being high always results in falling away."

Galshiev thought that one should improve one's moral standards, thereby rising to a higher position than others have, and one's persistent accumulation of goodness will let one reach the future world. Therefore, it is better not to take care of a body, but to think of one's soul. "Don't cut down trees, or crumple grass to make offerings, neither slaughter sheep or bulls, nor take life of any creature..." Buddha's Commandment "don't kill" is not an instruction. Galshiev thought that this commandment was given to remind us that it is difficult "to find jewels of goodness as the human life possesses an arbitrary coincidence of circumstances".

Revered teachers of the Orient said that each person is both love and suffering. Galshiev wrote in his works that when people suffer, you should offer them help of your soul. Jesus Christ taught men to have clean thoughts. Buddha said that hatred will not save people, it will destroy them. "Your intellect should stay clean. You shouldn't utter malicious words".

According to Oriental philosophy, a human being creates and cognizes himself. His primary motivation is to help other people become happy. But a person can be happy under one condition only. He must stop suffering and get rid of his feelings and consciousness. He goes through difficulties to reach this goal. Buddha said: "Let him (a man) arrange his affairs properly, then he can teach others. A wise man will keep going along this way". A human should always do good. "Let him act the same way he teaches other people act. Having suppressed his own feelings he can make other people suppress theirs. He who makes good will never meet obstacles. His affairs will always be in order".

The ethics of the Orient are highly specific. A man should not protect another one against evil and injustice. Doing so contradicts the dogma of Buddhism. Humans should not resist evil and try to change the course of life. "Let him do good. Let him keep his mind off the evil" For a man of the Orient there is no difference between the lives of insects and people. He should love all forms of life.

For Buddha there was no difference between real and transcendental life. He could penetrate all the problems of men's life and influence others. But Buddha believed in himself and his mission. Only those could be heard

who believe in themselves. By freeing himself of life, but not opposing it, Buddah could evaluate objective processes. “Frightened people look for shelter in the forest and mountains or under the trees, where it is not safe at all...” Such shelter can only be found by believing in the genuine Buddah.

Buddha’s doctrine made a great impact on Galshiev’s works. “Clean your house, yard and yurt...”, “Let even your unexpected guests eat the same food you eat...”. Galshiev exemplifies the way defined by Buddha. “Foolish people treat themselves like enemies, their cruel deeds bring bitter fruits”.

Galshiev considered knowledge to be like a rock, which cannot be moved by wind.

According to philosophy of Buddhism, moral and spiritual perfection makes a man whole; their true value becomes evident through a spiritual feat of devoting their lives to the search for truth.

“I told you,” Buddha said once, “what the source of suffering is. I showed you the way which would result in the cessation of suffering”. Buddha only defined the way, but forced nobody to follow it. The doctrine of Buddha is highly individual. Galshiev does not influence men’s consciousness either. Each man chooses the way himself. Only you yourself can see the way. Only you yourself can go the way. Wise people are aimed at finding the way. They enable people to understand where the way is. A man must make decisions for himself. Oriental ethics are based upon these principles, and they inform much of the Buryat culture.

#### NOTES:

<sup>1</sup>The author cites the work of Erdine-Haybzoon Galshiev: the “Mirror of Wisdom” Shyiegyyd. Ylaan-Yde: Byriaday nomoi hebled, 1993.

<sup>2</sup> М. Mamardashvili. As I understand philosophy. Moscow, 1990. - with. 97.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Цит. здесь и далее по: *Дхаммапада (Изречения Будды)* / пер. с пали. Улан-Удэ, 1991.

<sup>2</sup> Цит. здесь и далее по: *Галшиев Э.Х.* Бэлигэй Толи. Уллан-Удэ, 1993.

## ЭТНИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ РАЗМЕРНОСТИ В КАЗАХСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

*Гульмира БИЛЯЛОВА*

Этническая память включает процесс создания, накопления, хранения и трансляции экзистенциальных и культурных ценностей, являясь источником жизнедеятельности как традиционного, так и современного общества. Испокон веков в казахской духовной культуре как и в культурах других этносов, благодаря памяти через архетипы и ценности этнического сознания, через этническую историю, через устное и письменное народное творчество, через традиции и ритуалы, через другие культурные реалии передавались его социальные, мировоззренческие, ментальные и идентификационные основы существования. Мир традиционной культуры казахов многолик и самые важные коллективные архетипы («Кут» – многоуровневая и многозначная ценность в мировоззрении казахов, означающее 1. 1) душа; жизненная сила; дух; 2) счастье, благо, благодать, благополучие; 3) удача, успех, счастливы удел; 4) рел.: состояние истинного бытия, блаженства...; блаженство<sup>1</sup>, «Степь», «Путь», «Мать-Земля», «Тенгри», «Род и племя» и другие) всегда являются основой этнической памяти, ментальности (фундамент которого – коллективное бессознательное и уровень самосознания индивида, по Лурье С. В. – структуру менталитета образуют «картина мира» и «кодекс поведения») и этнического сознания, невзирая на историческое время и особенности эпохи. Разумеется, при тоталитарной идеологической системе, когда происходит определенное и целеустремленное стирание этнической памяти и истории, многие национальные ценности, образы, символы уничтожаются, предаются забвению.

Объективная оценка и переосмысление исторического прошлого, включая этническую память, необходимы для позитивной трансляции социального и культурного опыта от поколения к другому поколению и формирования правильных ценностных ориентиров относительно собственной этнической истории и культуры, влияющих на мировоззрение этнофоров и проявление гуманизма в обществе. Национальное возрож-

дение постсоциалистических государств уже на протяжении более чем 10 лет показывает, что этническая память, кристаллизуя через время и сохраняя все самое ценное в нашей духовности и истории, возвращает имена и образы, добрые деяния и ошибки исторических личностей, потерянные и утраченные символы и знания, забытые традиции и события. И это не сколько ностальгия по прошлому или неременное требование времени, это, как представляется, насущная потребность как самого социума, находящегося на пути построения национальной государственности, так и его индивидов-этнофоров, определяющих свое этническое «Я». Особенно, как и во все эпохи и времена, перемены в этнических и ментальных явлениях, отражает искусство. «Традиционное мировоззрение стало той системой координат, в которой художники выражали свое отношение к миру, природе, человеку и обществу, в которой развивалось и искало свое самобытное лицо казахское изобразительное искусство XX века». <sup>2</sup> Менталитет казахов, основанный на традиционном мировоззрении и этническом сознании, возрождается в новом качестве, благодаря как открытости самой этнической культуры, так и светским и религиозным ценностям, сохраненным этнической памятью.

Этническая память представляется в этнической картине мира, основывающейся на онтологических и аксиологических ценностях, и содержит многообразные знания, тем самым, становясь важным компонентом в социуме, и в процессе социализации человека, постепенно определяя его этничность. «Этническая картина мира представляет собой особым образом структурированное представление о мироздании, характерное для членов того или иного этноса, которое, с одной стороны, имеет адаптивную функцию, а с другой – воплощает в себе ценностные доминанты, присущие культуре данного народа». <sup>3</sup> Таким образом, каковы же этнические константы и ценностные ориентации в казахской традиционной культуре? Наиболее объективно, целостно и показательно они выражаются в этнических ценностях, определяющих в том числе каково понимание Человека (есть очень краткое, но очень ценностное и емкое понятие в традиции казахов – «*Сен Адам болдын*» – «Ты стал Человеком», то есть Личностью; или «*Адам сиякты ыстедын*» – «Поступил по-человечески» и обратное «*Сен Адам емесын*» – «Ты – не Человек»). Антропологический смысл ценностей этнической картины мира (природы мира и природы человека), как и в любой традиционной культуре народов мира, с одной стороны имеет общее, особенно в области познании объектов

мира, но у каждого этноса это свое особенное уникальное восприятие и осмысление. Эти неповторимости отражаются в традициях и обрядах, национальном характере и этнической культуре поведения, на современном этапе это также отражается и в национальной идее казахов.

Человек становится представителем того или иного этноса, познавая язык, традиционную культуру, получая элементы традиционного и социального воспитания, самоидентифицирует себя. Известный современный казахский поэт Мухтар Шаханов писал в поэме «Заблуждение цивилизации (Сага о нравах эпохи)»:

*«Грузины поступили мудро,  
Сделав книгу Шота Руставели  
Главным в приданом девушки.  
И разве проиграли бы кыргызы,  
Даря невестам эпос «Манас»,  
А узбеки – творения Навои,  
Казахи – своего Абая,  
А русские – Пушкина,  
Азербайджанцы – Низами,  
Испанцы – «Дон Кихота».  
Вспоминаю  
Афористичные слова  
Андрея Белого:  
«Человек – чело века».  
А что может значить  
Чело – без души?»<sup>4</sup>*

Проблема этнической идентификации в современном мире есть постижения социоэтнокультурных и этнических ценностей и самопознание себя, формирование мировоззрения и этнического самосознания, самоутверждение жизненных принципов и позиций, а также духовных ориентиров.

Этническая память сопредельна с исторической, с этнокультурной и с политической памятью. Последняя выражается в определении национальной и этнической идентичности и гражданства на государственном уровне. Этнополитические процессы, прослеживаемые в современном Казахстане, активно начались еще в советское время (события декабря 1986 года), когда этническое сознание казахского народа начало претер-

певать очередной этап изменений, а этническая память возрождается вновь и это находит отражение как в самой общественной жизни, так и в культуре полиэтнического и поликонфессионального казахстанского общества. Только через 10 лет, начиная с конференции, посвященной 10-летию декабрьских событий (1996 год), стало возможным официально узнать историческую правду о том, что же на самом деле и как это произошло. В памяти и истории казахского народа эти события останутся навечно, трансформируясь в ценности (патриотизм, любовь к Родине, гордость за свой народ и т.д.), которые стали в недавнем прошлом уже обыденными, но в это время приобрели новое значение.

В центральноазиатском регионе в последние годы происходит изменение прежних стереотипов в решении этнических вопросов, процесс возрождения и изменения этнического самосознания. Данные явления зависят от мировоззренческих установок и реально-практической готовности конкретного человека принять и понять изменения, от стремления жить в новом национальном государстве, которое должно решать эти проблемы на основе демократических ценностей и защищать интересы всех национальностей. Этносоциальные процессы в современном суверенном Казахстане характеризуются несколькими направлениями, главными из которых являются этническое возрождение, изменение этнического сознания и идентификации. «Кто мы?», «откуда мы?», «какие мы?» – эти и другие вопросы позволяют идентифицировать себя, лучше понять себя и других, быть готовыми понимать и принимать другую культуру. Происходит востребование этнической памяти, ее ценностей и социокультурного опыта, накопленного тысячелетиями этносами. Традиционная этническая культура, включая религиозные верования, становится в последнее десятилетие основой для возрождения, переосмысления и адаптации к современным реалиям казахстанского общества.

## **THE ETHNIC MEMORY: SOCIO-CULTURAL DIMENSIONS IN KAZAKH SPIRITUAL CULTURE**

*Gulmira BILYALOVA*

*Abay Almaty State University, Republic of Kazakhstan*

Ethnic memory includes the creation process, the accumulation, storing and transmission of existent and cultural values. It is a source of vital func-

tions of both traditional and modern society. As in other cultures, the social, ideological, mental and identity foundations of Kazakh spiritual culture have been transmitted through the memory of archetypes and the values of ethnic consciousness, ethnic history, oral and written folk arts, traditions and rituals over the course of many centuries.

The world of traditional Kazakh culture is multifaceted. The central collective archetype, “Kut”- is multileveled and multi-valued in Kazakh ideology. Kut means “1) soul; life’s strength; spirit; 2) happiness, blessing, plenty, prosperity; 3) success, a happy ideal; 4) the state of veritable existence, beatitude, “Steppe”, “Way”, “Mother Land”, “Tengry”, “Family and tribe” and other meanings that have always considered basic to the ethnic memory, mentality, and consciousness. These meanings provide the foundation, which, according to Lurye S.V, on the level of the collective unconscious and the level individual consciousness, structures the cultural mentality. It is clear that under a totalitarian ideological system, when there occurs a definite and purposeful abrasion of ethnic memory and history, the national values, manners and symbols are largely destroyed and consigned to oblivion.

The objective assessment and epic drama of the historical past, including ethnic memory, are necessary for the positive transmission of social and cultural experience from one generation to the next. Finding the right way to understand another culture’s ethos relative to one’s own ethnic history and culture is a demonstration of humanism in society. The national revival of post soviet countries during the last 10 years shows that ethnic memory, spiritual values and history, the names, manners, kind deeds and mistakes of historical personalities, symbols and knowledge, traditions and events are retained on some level and can be revived. This revival is not motivated by nostalgia for the past, but is rather a requirement of the times. It provides a social structure, a way to build a Kazakh national state system. It also defines the ethnic “ego” of the individual representatives of the culture. As in other epochs, the changes in ethnic and mental appearances are reflected in art.

A human being becomes a representative of this or that ethnic group by acquiring the language, traditional culture, learning elements of traditional and social education, and also by calling himself a member. The well-known modern Kazakh poet Mukhtar Shakhnov wrote in poem “ Error of Civilization:”

*Yes, the Georgians are on the right road –  
Rustaveli’s book is not toy!*

*That is the maiden's greatest joy  
Which, for the wedding on her is bestowed.  
Would Kirghizians suffer thus,  
Giving their maiden brides "Manas"?  
And Uzbeks could give Navoi,  
And the Kazakhs – Abai employ.  
Russians have Pushkin – oh what joy!  
Azerbaijans could take Nizami,  
Spaniards – "Don Quixote", don't you see?  
I recall Andrey Byelov's sharp page:  
"Chelovek – znachit chelo veka!" -  
"A man – that means the face of the Age!"  
That's how the Russians say it whole.  
But what means a face without a soul?*

The problem of Kazakh ethnic identification in the modern world is a complex compilation of social, ethnic and cultural values, self-knowledge, and knowledge of the ethnic ideology, accepting the life principles and positions, and also the spiritual reference points in modern Kazakhstan.

The ethnic memory is contiguous with the historical, ethnic-cultural and political memory. The latter define the national and ethnic identity and nationality at the State level. The ethnic-political processes of modern Kazakhstan actively began during the soviet period (the events of December 1986), when the ethnic consciousness of the Kazakh people began to suffer a period of modifications. Since then, the ethnic memory has reawakened and this finds reflection in both the social life and in the political-ethnic and multi-religious culture of Kazakhstan society. In the ten years between 1986 and 1996, it is (I do not know enough of the history of the region to know if these dates are correct. I am confused by the two dates. ) it is possible to know what in fact happened and how it happened. In the Memory and history of the Kazakh people, these events will remain forever, transformed into values (patriotism, love of country, national pride, etc.) that obtain a new meaning.

In the region of Central Asia the last years have brought changes in the former stereotypical ways of solving ethnic questions, the process of revival and ethnic self-knowledge. (The previous sentence is vague in its meaning, perhaps because I am uncertain of the author's intent.) The real and practical readiness of the people to understand these changes and their aspiration to live

in new nation state will determine whether the problems are solved on the basis of democratic values and whether the interests of all nationalities are protected. The ethnic-social processes of modern sovereign Kazakhstan are characterized by the ethnic revitalization and the changing ethnic consciousness and identity. “Who are we”? and “What kind of people are we”? are two of the basic questions being asked. The answers to these and similar questions require the restoration of ethnic memory, values and the social-cultural experiences garnered for a thousand years. The traditional ethnic culture, including the religious belief for the last ten years, is vital for the rebirth, re-examination and adaptation to modern realities of Kazakh society.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Шаханова Н.* Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы: Казахстан, 1998. С. 9.

<sup>2</sup> *Ергалиева Р. А.* Этнокультурные традиции в современном искусстве Казахстана. Живопись. Скульптура. Алматы: НИЦ «Гылым», 2002. С. 6; см. также: *Изобразительное искусство Казахстана на рубеже веков.* Каталог. Вступительная статья Райхан Ергшалиевой. Алматы, 2000. 126 с.

<sup>3</sup> *Лурье С. В.* Историческая этнология. М.: Аспект Пресс, 1997. С. 45.

<sup>4</sup> *Шаханов М.* Заблуждение цивилизации (Сага о нравах эпохи. На рус. и англ. языках). Алматы: Олке, 1999. С. 61.

## ЯЗЫКОВОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАБАЙКАЛЬЯ

*Елена ВОРОБЬЕВА*

Картина мира различных народов раскрывается через рефлексирующиеся образы культурного пространства. Концепция этнической картины мира, сформулированная Р. Рэдфилдом, предполагает, что для каждого народа характерно собственное, уникальное видение окружающего мира и своего места в нем. Этническая картина мира – эта та призма, сквозь которую член определенного этноса смотрит на мир, в котором живет; это основные правила, определяющие возможность и условия деятельности человека, на основе которых формируется в его сознании образ бытия. Одним из факторов диалога различных этнических культур является язык. Следуя за мыслью Гегеля, можно отметить, что язык это не столько средство самовыражения, сколько результат самораскрытия себя в Другом. Слово воплощает результат общения, взаимодействия множества сознаний людей. Чтобы достичь понимания, каждое «Я» готово пойти на принятие Другого «Я», стремясь сделать «чужой» язык «своим».

По мнению многих исследователей, этническая картина мира имплицитно не выражена. Она представляет собой систему основных парадигм жизнедеятельности, определяющих поведение представителей конкретной этнической общности и, как правило, обычно не осознаваемых и не обсуждаемых. Мы считаем, что этническая картина мира частично вербализуема. Проследить это позволяет анализ языкового взаимодействия, это помогает выявить и особенности этнической картины мира в поликультурном пространстве.

Между реальностью, миром, существующим независимо от нашего восприятия, и нашим образом этого мира существует «мостик» – язык. Язык проявляется в речи для согласования того, что «мы хотим сказать» и того, что «мы говорим». Это достигается благодаря тому, что речь способствует реализации мысли. Здесь мы сталкиваемся с тем фактором, что на уровне различных культур, например, у эвенков и русских, трактовка мысли имеет различное значение. У русских мысль –

это не всегда условие реализации ее в слове, у эвенков – мысль, тождественная бытию, равнозначна слову, отсюда, «что вижу, то пою». Таким образом, каждый конкретный язык – это самобытная система, которая накладывает свой отпечаток на сознание его носителей и формирует их картину мира, следовательно, язык не только воспроизводит элементы и черты этнокультурного миропонимания, но и создает их.

Это дает нам основание ввести понятие «региональное поликультурное пространство».

Региональное поликультурное пространство представляет собой не только сферу сосуществования различных этнических культур, но и возможность их диалогического взаимодействия. Для поликультурного пространства Забайкалья характерен богатый опыт межкультурной коммуникации и длительность бесконфликтного сосуществования эвенков, русских и бурят. Поликультурность является важнейшей составляющей духовной жизни забайкальцев.

Язык, являясь основным коммуникативным средством, в то же время выполняет и сигнификативную функцию, выступая в качестве знака принадлежности его носителей к определенной этнической группе. Следовательно, пытаясь познать «чужой» мир через язык, человек познает другую культуру. В сознании «моя» культура соединяется с культурой, «принятой мною» и воплощается в тексте, который и является результатом диалогического взаимодействия разных сущностей. Именно через язык и в языке происходит слияние культур, проявляется их самоидентичность. Это раскрывается в следующих позициях.

Понимание языка другой культуры возможно благодаря сопоставлению его с миром духовности. Язык народа – это язык его души. Поэтому сохранение этнической общности – сохранение духовной культуры народа. Эвенки, по данным ЮНЕСКО, относятся к тем малочисленным народам, которые находятся сегодня на грани исчезновения. По данным антропологических исследований американских ученых, эвенки, корейцы, индейцы Америки объединяются древностью происхождения и близостью культур. Для русских, проживающих в одной среде с эвенками, их духовная культура – одно из средств этнической самоидентификации.

Истинными хранителями духовной культуры являются тексты. Именно текст напрямую связан с культурой, так как он пронизан множеством культурных кодов. Правила построения текста зависят от контекста культуры, в которой он возникает. Фразеологизмы, пословицы и

поговорки, которые являются структурными компонентами текста, способны усиливать культурный сигнал. Они являются лингвокультурным выражением этнического самосознания. Сравнительный анализ фразеологического и паремиологического фонда сопоставляемых языков позволяет понять национально-культурную специфику, самобытность культур. Сравним, например, эвенкийское «волк и олень вместе не уживутся», русское «гусь свинье не товарищ», бурятское «волку и овце вместе не бывать». У этих выражений один смысл, одинаковое соотношение объектов (несовместимости). Но сами эти объекты (реалии) различаются, исходя из специфики культурно-хозяйственного типа. В этих реалиях и выражаются этнические особенности. В эвенкийской пословице «Рано уходи на охоту – тогда будешь иметь добычу» и русской пословице «Кто рано встает, тому Бог дает» прослеживается выраженная различными культурными реалиями общая мысль о необходимости раннего начала дня. Сопоставление пословиц «Усталому сон слаще теплого жира» (эвенк.) и «Сон лучше всякого лекарства» (рус.) подтверждает мысль об этнокультурном своеобразии паремиологического фонда эвенкийского и русского языков.

В последнее время этническая картина мира обозначается и исследуется через понятие ценности и ценностной ориентации. В паремиологическом фонде отдельного языка отражается существование в конкретной этнической культуре определённой ценности. Именно в способности паремий указывать на ценность, значимость той или иной реалии и состоит возможность использования их в речи. Паремии по своей сути предназначены для выражения мыслей о ценностях мира. Они служат ориентирами, помогающими человеку выбрать наиболее приемлемый тип поведения, предостеречь его от ошибок, определить правила взаимоотношений с другими людьми. Сравнивая эвенкийские пословицы, например, «У зазнавшегося человека нос хореом стоит» с русскими, например, «Не чванься квас, не лучше нас», можно прийти к выводу, что общечеловеческие аксиологические представления в паремиях получают национально-этническое оформление. Эту мысль подтверждает и следующее сравнение. Эвенки говорят, что ленивый человек похож на оленя, который последним идет по протоптанной дороге ариша (ариш – олений обоз), русские говорят: «Он служит за козла на конюшне».

Пословицы (поговорки, фразеологизмы) – знаки определенных жизненных или мыслимых ситуаций. Они передают суть этой ситуа-

ции, вербальное воплощение ее «промысливания». Восприятие какой-либо ситуации во многом зависит от опыта человека, от сконструированной в его сознании картины мира, этно-национальную специфику которой передают так называемые «концепты».

В русской культуре можно выделить концепт «судьба» («От судьбы не убежишь»), у эвенков – «дороги» («У мертвых одна дорога, у живых – много», «Дороги оленя – мои дороги»). Очевидно, что сравнительный анализ паремиологического и фразеологического уровня эвенкийского и русского языков позволит выделить концепты, которые лежат в основе этнической картины мира.

Диалог культур возможен только тогда, когда есть хотя бы попытка понять «чужую» культуру, «чужой» взгляд, «чужое» мировосприятие. Выявление механизмов формирования и выражения в языке этнической картины мира позволяет приблизиться к пониманию «чужой» культуры, «чужого» мировосприятия, а, следовательно, и к межкультурному диалогу.

## THE LINGUISTIC EXPRESSION OF THE ETHNIC WORLDVIEW IN THE POLY CULTURAL TRANSBAIKALIAN REGION

*Elena VOROBIEVA*

*State University of Chita, Russia*

The concept of the ethnic worldview formulated by R. Radfield assumes that it is common for every people to have its own, unique view of the surrounding world and its place in it. This gives the author grounds to introduce the concept of a “regional poli-cultural realm”.

Language is one factor in the dialogue of different ethnic cultures in the regional poli-cultural realm. Tying to understand someone else’s world through the language of the people is one way get to know another culture. It is *through* the language and *in* the language that the melding of cultures takes place and their self-identification reveals itself.

Every language is a unique system that affects the consciousness of its carriers and shapes their world-view. The comparative analysis of one level (for example the proverbial level) of the Evenk and Russian languages en-

ables us to ascertain that one feature of the ethnic worldview in the policultural realm of the Transbaikalian Region is a dialogical interaction of the language of Evenks consciousness and Russian consciousness.

#### **ЛИТЕРАТУРА**

*Лурье С. В.* Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. М.: Аспект Пресс, 1997.

*Савенкова Л. Б.* Русская паремиология: семантический и лингвокультурологический аспекты. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ун-та.

## МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЕДИНСТВА МИРА КАК ПРИНЦИП СОЦИАЛЬНОЙ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ

*Андрей МАКАРОВ*

### *Связь между философской проблемой типологии культур и социологической проблемой социальной дифференциации.*

Глобализация модернизационных процессов разворачивается на фоне обострения критики той идеологии, которая призвана легитимировать расширение экономической и ценностно-нормативной инфраструктуры так называемого «постиндустриального информационного общества». Концептуальным историософским фундаментом этой идеологии является теория модернизации. Одно из магистральных течений этой критики, представляют философские, культурологические, историко-социологические исследования так называемых «традиционных обществ»<sup>1</sup>.

Как известно, в гегелевской схеме истории, имеющей парадигмальное значение для всех модернистских социологических концепций, историческая миссия «традиционных обществ» считалась выполненной. В связи с этим интерес к ним приобретает ретроспективный или этнографический характер. Однако уже после первой мировой войны, которая со всей очевидностью выявила умозрительность прогрессистских схем развития истории, гуманитарные науки начинают проявлять живую заинтересованность в исследовании «примитивных», «восточных», «мифологичных», «традиционалистских» традиционных обществ. Причем, этот интерес имел выраженный прагматичный характер, в отличие, например, от эстетико-моралистического интереса, лежащего в основе ориентализма и архаизма романтиков XIX века. Прагматика заключается в том, что просветительская идеология проекта модерна начала обнаруживать утопичность своей социальной теории. Начало глобальной экспансии массовой культуры после второй мировой войны только усилило прагматическую сторону интереса к традиционным структурам социальности. В них, отчасти, хотели найти противовес от угроз, выявлявшихся в процессе массовизации европейской культу-

ры. Речь в данном случае идет об утрате дифференцированности социальной материи, структур, институтов, ценностей.

Оказалось, что декларируемое в историцизме Гегеля и Маркса объединение человечества посредством прогрессирующего освобождения от прошлого, от традиции привело, в результате к растворению личности в массе. Даже колоссальные экономические успехи современного общества блекнут на фоне «антропологической катастрофы». Или как пессимистически заметил когда-то Блез Паскаль: кто хотел казаться ангелом оказался зверем.

Так как основой западного идеала социальности, по сей день, остается персонализм, то процесс массовизации представляется в постмодернистской критике как десоциализация, а глобализация инфраструктуры массового общества – вообще, как «конец социального»<sup>2</sup>. Ж. Бодрийяр связывает кризис современной культуры с утратой перегородок между стратами общества. Таким образом, смыкаются три ключевых вопроса социологической проблематики современной науки (как гуманитарных, так и социальных дисциплин): вопрос о принципах различия частей культурного целого, вопрос о принципе единства различных частей, и вопрос или проблема построения типологии идеалов единства, выработанных в истории культуры. Все эти три проблемы вращаются вокруг актуальной дилеммы современности: единым или множественным должен быть мир (мировоззрение) современного человека, для того, чтобы жить в мире (без войны).

Ответ на этот последний вопрос, как показывают последние события, далеко не очевиден. В этих условиях актуальным становится исследование особенностей истории формирования картин мира у разных народов, а также обобщение этого материала, и построение типологии цивилизационных моделей единства. Такого рода задачи требуют совмещение эмпирических исследований истории культуры и социологии культуры с усилиями философов, способными задать аналитические «целостности» изучаемым культурам, обществам, этносам и т.д.

Термин «традиционное общество» и парный ему термин «современное общество» призваны выразить комплекс идей, сформировавшихся в русле теории модернизации, которая берет свои истоки в эволюционистских и прогрессистских концепциях всемирно-исторического процесса. Центральной проблемой этих концепций является вопрос об эволюции принципа социокультурного единства. Согласно этим концепциям, цель

этой эволюции – объединение партикулярных единств в одно – глобальное, превращение множества этнических культур и наций в единое человечество. Как известно, сама идея единства Рода человеческого появляется задолго до универсалистских концепций Вико и Гердера или глобалистских доктрин Гегеля и Маркса. Однако необходимо отделить средневековую христианскую теологию истории, опирающуюся на эту идею от модернистской философии истории. Это отличие базируется на разнице трактовок конца истории и выражается в разнице содержания понятий «Человечество» и «Род человеческий». Объединение рода человеческого, согласно христианскому учению Августина, произойдет в Церкви, т.е. в модусе будущего и вне мира политики или экономики. Собственно поэтому термин «человечество» тесно корреспондируется с терминами «современность», «политика», «экономика», а за соответствующими теориями закрепились обозначения модернизация и глобализация.

В прогрессистских схемах всемирной истории эта проблема предстает как проблема периодизации. На уровне системы ценностных мотиваций типология принципов социокультурного единства предстает как культурологическая типология идей (идеалов) единства мира.

В данной статье предлагается типология мировоззрений архаических культур Древнего мира, которые в терминах теории модернизации называются традиционными. Нами используется подход, сочетающий методы социологии культуры, культурной антропологии и «диалогической» философии культуры. Разработанная типология социокультурных механизмов единства групп людей опирается на идеи, высказанные немецко-американским философом О.Розенштоком-Хюсси<sup>3</sup>. Речь идет о культуре родового общества и о культурах Древнего Востока.

### ***Социогенное значение космологических мифов культуры Рода и культур Древнего Востока.***

Фундаментальным элементом любой традиционной культуры являются социальные ритуалы, призванные унифицировать представления членов общества о мире. Центральным мифом для построения родовой общины, – этого первого типа социальности, – является миф о культурном герое. Этот класс мифов повествует о прекращении вражды через родство с Первопредком, которое дает единый язык – средство объединения людей в общину. Идентичность обретается в танце Рода, рисунок

которого совпадает с метафорами языка. Множественность языков, порождающая множественность взглядов на мир соотносится с символом хаоса. Такое сопряжение смыслов указывает на то, что несогласованность взглядов на мир осознается первыми людьми как смертельная опасность. Ключевые метафоры, – «сородичи», «братья», «сестры», «наши», – указывают на принцип единства, символом которого является тотем. Принципом дифференциации в этом случае элементарен, это – пол. Социальная иерархия и стратификация опирается также только на половые различия.

Под этим углом зрения, космогонические мифы, повествующие о разделении космоса на мужской и женский аспекты, и соответствующие им социальные ритуалы могут быть представлены как средства и способ решения проблемы мировоззренческой коллективной нормы. Образ Первопредка становится фетишем, благодаря которому конституируется социокультурная модель, построенной на принципе общности генотипа.

Таким образом, в качестве первой идеи единства можно выделить идею (смысл) единства по *признаку общей крови*. Символ общей крови становится архетипом и культурной универсалией. Поэтому, например, механизм идентичности любой культуры опирается на слой семейно-клановую символики. Также на этом архетипе базируются многие идеологические системы: национализм, этноцентризм, расизм.

Идеи, питающиеся энергией этого архетипа, служат фундаментом при формировании небольших социумов кланово-семейного типа или субкультур. При формировании более масштабных социокультурных общностей идея объединения по признаку общей крови, перестает «работать», так как на обширных территориях сталкиваются несколько сильных символических универсумов, – однотипных (родовых), но ориентированных на разных Первопредков. В случае задачи стягивания земель в единую территорию, символ общей крови должен быть дополнен, а в идеале – превзойден другой идеей. Идеей, на которую может опереться модель единства *надродового* типа. Назовем ее «имперской идеей», так как впервые она возникает во время складывания государств Древнего Востока. Тогда происходит объединение этносов в суперэтнос. Хотя, корректней было бы говорить о попытке преодоления этноцентризма цезарецентризмом через дефетишизацию тотема и фетишизацию императора. В этом случае космогонические мифы принимают этатистский вид. Процесс социальной дифференциации ориентирован на смену статусов символа Первопредка и символа императора: импе-

ратор становится отцом богов-первопредков. Формируется пантеон богов, структуру которого повторяет структуру общества. Центральным мифом этатистской мифологии является миф о браке земли и неба, повествующий о том, как круглые космосы враждующих Родов накрываются квадратным космосом Империи.

«Имперская идея» стоит в центре модели единства по признаку *общей территории*. Хаос преодолевается царем-богом, сыном неба сумевшим отодвинуть на второй план ценности кровно-кланового единства. Вокруг видимого, «первого» тела царя располагается невидимое, «второе» тело царя (государство), границы которого в идеале совпадают с границами вселенной. Само понятие «территория» означает объединение враждующих земель родов под эгидой императора и как следствие этого – прекращение вражды, через обретение единой этатистской системы ориентации или идентичности.

Начало «современного» этапа истории, знаменуется дискредитацией имперской и родовой идеи в социальной теории Просвещения. Это время, когда была сделана попытка преодолеть центристские силы этих архетипов с помощью идеи «общественного договора». Дальнейшая эволюция этой идеологии привела к трансформации националистической концепции демократического (общественного) государства в концепцию глобального наднационального порядка. Вопрос состоит в том: состоятельны ли в исторической перспективе этот идеал единства. В противном случае, реализуются утопии. А утопиям, как известно, для того, чтобы реализоваться на какое-то время требуется масштабное насилие.

## THE IDEAL OF WORLD UNITY IN TRADITIONAL CULTURES

Andrey MAKAROV

*Volgograd State University, Russia*

The mythological images of chaos, enmity, and battle correspond directly to the symbol of plurality. This correspondence of meanings shows that primitive people realized the lack of agreement in worldviews as a mortal danger. The rituals of unification of worldviews are the basic element of tribal culture. Hero myths narrate the end of enmity through the unification

of worldviews. The identity of the tribe is performed in the tribal dance, and the motion of this dance is equal to the metaphors of the tribal language.

However, identity that is based on the emotional culture of tribal dance has very narrow spatial and temporal borders: the borders of settlement, the borders of sexual and age groups. Only people who are living together have sufficient initiation into the enigma of ancestor's word. Other people (children, human beings of another sex) are excluded.

After the appearance of agriculture, when the first states of The East were formed, the ideal of unification on the basis of common blood and on knowledge of tribal dance's language stopped being the functional basis for unity. Turning tribal land into state controlled territory required another ideal that was not founded on the symbol of common blood. The first model of unity that emerged after the advent of agriculture is based on «the imperial idea.» This idea is the central core of the model of extra-tribal unity, which is based on common territory rather than common blood. This model of unity expresses itself in the empire's theogonic myths that pushed cosmological myths to the periphery of the mythological system of cultural identity. The notion of «territory» itself means a union of lands of tribes who were previously enemies. This type of unity must be under a king's aegis and it must be supported by a united imperial system of orientation and identification.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Крайний правый фланг спектра этой критики представлен современным философским традиционализмом, а крайне левый – постмодернистской «критикой идеологии», см.:

Benoist Alain de *Vu de droite*, Paris, 1982; Benoist Alain de *Les idees a l'endroit*, Paris, 1979; Benoist Alain de *Democratie:le probleme*, Paris, 1983; Guenon Rene *Orient et Occident*, Paris, 1939;

*Бодрияр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000; *Бодрияр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000.

<sup>2</sup> См.: *Бодрияр Ж.* В тени молчаливого большинства или конец социального. Екатеринбург, 2000; *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб., 1999.

<sup>3</sup> См.: Rosenstock-Huussy E. *Soziologie II: Die Vollzahl der Zeiten*. Stuttgart: Verlag W.Kohlhammer, 1958,

О нем: *Пугалев А. И.* Ойген Розеншток-Хюсси, мыслитель в постхристианскую эпоху // Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. М., 1998. С. 245-272.

## **MODERN AND TRADITIONAL CULTURE IN THE GLOBALIZATION PROCESS**

*Irina PROTASENKO*

*St. Petersburg Technical University*

The twentieth century has witnessed a transformation of the planetary human character, which has no equal in human history. It has seen social revolutions, the huge growth in the creativity of millions of people, many fantastic achievements in science and technology, most destructive wars, ecological catastrophes, and discredited Utopias, which may be seen as illusions that did not come true. We, who are participants in this conference are increasingly aware that our planet Earth is not so large and that it is, in fact, quite vulnerable to the consequences of careless actions of its restless inhabitants. So, it could be argued that we all, no matter what differences exist between us, are equally responsible for the present and future opportunity to live on this wonderful planet.

The end of the twentieth century was marked by the destruction of the world order, which was based upon the binary opposition of two super-powers, each with its own socio-economic system and worldview. As a consequence of this, what are we now facing? Does this represent the triumph of sense or are we on the road to instability and chaos? How can we visualise a new world order that would be able to ensure the safe and stable forward movement of mankind? How can we prevent the “triumph” of another Utopia, the realisation of which will lead to catastrophic consequences for the whole of mankind? There is a powerful argument that we now face a crucial stage in the development of human civilisation. Firstly, mankind can develop now only as an integral entity, otherwise it will not be able to cope with the range of global problems. Second, the development of modern technologies makes it possible technically to solve even the most complex of such problems. Third, and crucially, humanity can now control this development and solve such problems only with the conscious and strategic management of technical knowledge and expertise.

It is possible to consider globalisation – the economic, political and cultural integration of mankind – as a project for humanity. The phenomenon of globalism as such represents a complicated object of interdisciplinary research. So we shall dwell upon some specific, rather common, properties and principles characterising this phenomenon.

The following forms the basis of globalist philosophy:

“Immanuel Wallerstein’s “World System” approach presents the human community as a system of interactive areas – “the core”, “the periphery” and “the semi-periphery”.

K. Popper’s model of “open society” illustrating the social mechanism of permanent modernisation;

The hegemonism of USA as a geo-political basis for revision of the world as treated by Z. Brzezinski.

The Trading System by J. Attali treated as a civilization of money turning from a simple means of payment into an absolute, universal value.

F. Fukuyama’s theory stating that this system is a crown of history.

Immanuel Wallerstein treats the world capitalist system as the first historical form of a global structure that develops within the framework of the interaction of the three categories. These are the highly developed core areas, the permanently poor periphery areas and the semi-periphery areas, which act as a buffer between core and peripheral areas. However, for Wallerstein, the shortcomings of classical capitalism make inevitable the destructive crises that shake the world with a frequency of every 50 – 100 years.

According to Wallerstein’s conception, it is possible to overcome such shortcomings of the capitalist structure, which have dominated the planet from the early sixteenth century, only within the framework of the new global system. The end of the twentieth century marks the turning-point in history – the moment of transition from the epoch of capitalism to the new world system. Wallerstein leaves open the question of precisely what comes to replace the world capitalist system.

Karl Popper became widely known as the author of the book “The Open Society and its Enemies”. The core of his reasoning can be reduced to the following propositions: human cognition is, by nature, imperfect; absolute truth and the ideal model of social structure and organisation are beyond human understanding. Having asserted directly that “history has no sense”, Popper appeals to humankind to be content with a form of societal organisation, which is open, in the sense of being most receptive to processes of modernisation. In other words, Popper defines the “open society” as one, which is ready to sacrifice at any time its historical values and its cultural and spiritual traditions, in the interests of “everyday-life improvements” and technological innovations.

Zbigniew Brzezinski has focused on the geopolitical aspect of “globalisation”, asserting that the shortest way to global rearrangement of the world lies through the total hegemony of “the last super-power” – the United States

of America. According to his analysis in “The Great Chessboard”, the goal of the USA politics comprises two aspects. First, the need to confirm its ruling position and second, the need to create a geopolitical structure that will be able to mitigate the inevitable upheavals and strain” caused by forced reshaping of the world according to the models of the “new world order”. The first stage of such reshaping would be the creation of a “network of international links beyond the traditional system of national states”. Indeed, already, according to Brzezinsky, “this network woven by inter-national corporations is setting up an informal world system making possible total cooperation on a global scale”. Under pressure from transnational corporations, a new international basis for the legal confirmation of the global supremacy of oligarchic financial groups is being created. This will legitimate their interference in the internal affairs of sovereign states, which seek to resist the assertion of such domination.

Jacques Attali, former financial adviser to the President of France and the first executive of the European Bank for Reconstruction and Development, in “Lines Horizon» created a historico-philosophical theory of globalisation. According to this theory, human history comprises the successive development of social and economic structures, which differ from each other, primarily in terms of their fundamental values, which form the essence of being human. From this starting point, he distinguishes the epoch, in which religious ideology, with its cult of sacred things was predominant, from the epoch of conquests, with its cult of coercive force and personality of Monarch or Leader as the personification of this force. The final and highest form of human development within this theory is the Trading System, an epoch of trade and exchange of goods, which is characterised by its cult of money as a universal and absolute value.

For Attali, this regime will, on the basis of significant scientific achievements and the application of the newest technologies, at last be able to unite humankind, within the framework of one global society that recognises no national, state or religious differences. The new individual, socialised by the Trading System, will be free from any “restrictive influence”, such as national roots, cultural traditions, state and political preferences, and even family ties. Little surprise that he refers to the new civilisation that will be firmly established after the victory of such world structure as “the civilisation of nomads”, of those, who are bound to each other and the world only by universal economic ties. In the end, “man will reproduce himself [sic] like a commodity, and life will become a subject of artificial fabrication and the object of monetary value”.

As follows from F. Fukuyama's concept of "the End of History", the present Western civilisation in the form of liberal democracy with its values of egoistic individualism, "free market" and "universal human rights" is the final stage of human development.

The realisation of the globalisation project is already generating new contradictions and new problems, which are connected in a way to different countries' considerably varied economic, military and information potential. The more intensive and rapid globalisation is, the higher the probability of the destruction of weaker economies with poorly developed cultures. It is in this context that the sudden activation of ethnic awareness, of fundamentalist and isolationist impulses and of nationalism and xenophobia can find their explanation.

The tendency to destroy large inter-ethnic formations in non-Western states should be given especial emphasis. The ideology of globalism discredits large multinational states as much as it can; on the one hand, it criticises them as empires, whereas on the other, it demonstrates the obsolescence of state sovereignty.

Here two ideas are exploited at once, despite their obvious internal inconsistency. First, the *collective rights of peoples*, which relate to appeals both to tribal memory and tribal intolerance. *Second*, the idea of *individual rights*, which by rejecting the closeness of national boundaries, substantiates human claims to the status of free citizen of the world. (Panarin A. S. Global Political Prognostication. Moscow, 1999, p. 146 – 147).

However, in reality we can observe how the ideology and practice of globalism disrupt the established national syntheses, which are seen as narrow compared to global syntheses. The *dramatic contradiction* lies in the dismantling of national syntheses and space taking place *much faster* than the inclusion of peoples in the new global syntheses of the global system. As a result, nations, which were once united and consolidated and inspired by common modernisation projects are split into two. First, the globally orientated minority and, second, the mass of natives, who are deprived of an integrated grand Homeland and cast away to resuscitated regionalism, tribal rivalry and other outdated pre-enlightenment practices. No matter how paradoxical it might be, globalism favours the revival of archaic forms of social existence.

As far as Russia is concerned (but not exclusively to that country), the efforts to integrate it into the global project mean not only another modernisation, but its transformation at the level of civilisation. Any proper under-

standing of this must address notions such as “modern society” and “traditional society”.

By “modern society” is normally meant Western society, which has gone through stages of formation, such as a spiritual revolution in the form of the Protestant Reformation, both a scientific and an industrial revolution and finally a bourgeois revolution, which gave birth to “civil society”. By “traditional societies” is meant all those societies, lying outside the Western habitat, which have not experienced the above stages.

The notions “modern” and “traditional” societies are rather conditional, for example any modern society, may go through processes of archaisation and, sometimes, radical archaisation. An example of such a society is Germany, where the project of fascism took place. Further types of “modern society” archaisation processes are sects, communities, streams of different orientation.

In its turn, the “traditional” society experiences a process of permanent modernisation, as a result of which, it takes over some institutions, technologies and methods of thinking from Western society. However, this assimilation takes place within the framework of the basic cultural genotype of “traditional” society. Examples would be Japan during the conditions of its fast modernisation, and Russia during several modernisation waves, starting from Peter I and ending with the Soviet period. Thus it is possible to outline fixed features, which are typical for each type of society:

### *The picture of the world*

In any society, the world structure image serves as an underlying basis for conceptions of an ideal or admissible structure of society. In many aspects the physical picture of the world forms a person’s idea of her/his niche in the world and her/his relation with respect to others.

The picture of space and time, as given by the mechanistic picture of the world, is typical for “modern” society. Newton’s mechanics resulted in the elimination of space restrictions and engendered confidence in the possibility of that unlimited expansion, which is so important to the ideology of industrialism. Natural science presented the world as an infinite machine, perceived and described in mathematical language to the human, who is separated from the world and, finally, opposed to it as researcher and conqueror.

Following The Reformation, The Enlightenment and the bourgeois revolutions, a new conception was created of the human as free individual, as the atom of humankind, as a free, indivisible being in continuous movement and mutual impact.

In traditional society, the universe was perceived as Cosmos, as a well-ordered whole, a being related to every particle of it. This Cosmos is seen as the home for humans, and an individual does not exploit or abuse this home, but acts as an assiduous and responsible proprietor.

In the traditional society of Russia an individual was seen as a “conciliatory personality”, as a focus of multiple human links. The individual is always an integral part of solidary groups (such as the family, community, collective body of co-workers). As Sergei Bulgakov has argued: “A human is inseparable from the society, he is both an individualistic and a tribal creature – the clan and the individual are indivisible, conjugated and correlated in him.”

### *State and Power*

In different societies two principally differing types of state and power are formed.

In traditional society there exists a paternalist, hierarchically structured state that justifies (legitimises) its power “from the top” through religion (theocracy) and ideology (ideocracy).

In modern society there exists a liberal state of civil-society type, which does not take much responsibility upon itself and which is legitimised “from the bottom” by the votes of citizens. These two types of state differ not only in terms of their method of legitimisation, their general structure or the concept of their duties, but also by rituals and symbols of exercising their power which differ absolutely (for example, voting rituals). The role and function of the state in Western society is reduced to that of the policeman of the market place (“the night watchman”).

In traditional society unanimous solutions are sought, and voting as a concluding act of negotiations becomes a ritual that symbolises unity. An election in traditional society in reality takes the form of a plebiscite, in which answers are either “yes or no”.

In civil society the elections are presented as a political market where the parties “sell” their programmes and receive «payment» in the form of people’s votes. The strongest wins in this “free competition”.

Any state encourages the people’s behaviour to remain within the established framework of accepted norms. This is achieved by using two fundamentally different approaches – coercion and suggestion. Together, these, in clear and obvious form, constitute the authoritarian methods typically used in the traditional type of state.

The civil type state engendered a new type of domination, based upon the manipulation of the consciousness. Manipulation is a method of domination, which exercises spiritual influence on the people by programming their behaviour. The main characteristic of manipulation is the covert nature of its influence, suggesting to a person desires, which contradict her/his principal values and interests. The key principle of manipulation may be expressed in the following terms: we are not going to compel you, we shall infiltrate your head, penetrate your consciousness, and finally you will define our wishes as your wishes.

In ideocratic societies (for example Tsarist Russia and the USSR) religion or “propaganda” influences a person in a way, which is fundamentally different to the one used in manipulation. The reference models and norms of behaviour are declared openly and are inseparably linked with the declared values of the society. The power of the Word is supplemented by direct suppression. This marks the key incompatible difference of the two worlds: ideocracy and religion (in traditional society) and manipulation of conscience (in civil society).

A person with liberal views believes that manipulating conscience is a more human and agreeable means of domination than is evident coercion. In reality this is rather a matter of preference. For example, Fyodor Dostoevsky, in “The Legend of Great Inquisitor”, expressed the view that manipulation cripples a human’s soul and suppresses her/his free will to a much greater extent than violence).

### *Progress and perfection of the world.*

Having emerged in the seventeenth century, when the linear interpretation of progress and the faith in indefinite progress became established (Leibnitz), the idea of progress became widely popular in the nineteenth century due to evolution theory. When reflecting, Renaissance man did not treat life as progress. His ideals of achievable perfection were taken from the ancient world.

The idea of progress is closely associated with the human perception of time. However, conceptions of time vary between different societies. In traditional society the human perception of the world was formed by the Sun, the Moon and the change of seasons. In other words, time, for a person in such a society, was cyclical.

In modern society time lost its cyclical quality and became linear and irreversible, emerging from infinity and going to infinity. A new sensation, that time flows away irretrievably, emerged in this modern society. This became a

form of psychosis. Hurrying up, trying to save time, permanent dependence on time – this became the specific feature of contemporary society. Feeling a horror of the elapse of time, the Western individual strives to live contrary to, and to defeat time laws, for example by eating strawberries in winter and by skiing in summer. To achieve these would be a symbolic sign of success for him.

On the other hand, in the culture of traditional society, it is considered good style to enjoy the cyclic change of seasons, for example to enjoy the flowers, the harvest and landscapes.

Notions of time were specifically refracted in two well-known socio-philosophical doctrines of modernity, social democracy that became common in the West and communism that set down its roots in the traditional societies of Russia and Asia. Time, for communists, is cyclic and Messian. Time is seen as directed towards a bright future, or a kingdom of freedom. The key moment here is the expectation that this will take the form of liberation, or of a return to something similar to the Christians' idea of the Second Coming.

The great slogan of social democrats, "movement is everything, the final goal is nothing!" reveals an understanding of time as linear and rational, existing within Newton's world, which is infinite and cool. History for social democrats is not progress towards an ideal but a withdrawal from the savagery and cruelty of the bourgeois civilisation, though without denying this civilisation. This represents continuous humanisation, a "culturing" of capitalism, which does not deny itself.

### *Conclusions*

The comparison of the two types of society or civilisation can be extended to all aspects of social existence, such as goals and values, spiritual ideals and morals, economic structure, interaction between man and nature, art, ethics, politics, law, etc. It is of foremost importance to respect and appreciate the wisdom of humankind, the knowledge and expertise gained during the whole of its history. There is no monopoly of true knowledge. There is no universal recipe to solve all the world's problems. It is only the unity of the multi-varied world taken as a whole, its multipolar and multicoloured nature, that is able to ensure a worthy future for each of us and for the whole of humankind.

*(English translation by Dr. Poul Martin)*

## СОЛНЦЕ КУЛЬТУРЫ

*Ирина ГОРИНА*

Культура – есть служение Свету, явленному нам в ипостаси Солнца, которое животворит не только наше тело, но и дух, дает импульс к творчеству преобразования мира, к созданию второй природы естества – культуры, свойственной только человеку. Вследствие этого, Солнце имеет не только физическую, но и символическую реальность.

Солнце восходит на востоке и, странствуя по небу, являет облик свой в виде утренней зари, полуденного зноя, прохладного вечера и заката. Также и путь Солнца культуры, его духовных эманаций начинается на Востоке и завершается на Западе. Подобно тому как Солнце физического мира высвечивает его различные сегменты, сообразно фазам своего состояния, так и Солнце культуры дает потенции духовного развития народам через лучи света различного напряжения.

Дальний Восток: Япония – страна Восходящего Солнца, Корея – страна Утренней Свежести, Китай – Поднебесная, Таиланд – страна Вечной молодости. Все эти эпитеты свойственны культурам молодого Солнца духа, встающего над горизонтом. Оно еще только заключает в себе потенциальную мощь жизни, энергию вечной юности, неутомимых поисков бессмертия тела, как единого целого с душой и сердцем человека. Внутренняя веселость, оптимизм, детский страх перед смертью, искренняя вера в духов добра и зла, веротерпимость к религии других народов, создание стиля традиции внешней формы и декоративности в искусстве, правила внешнего приличия и нормы поведения в обществе – все это свойственно дальневосточным культурам. Бесконечная игра инь-ян в переливах духовного Солнца – Дао, где нет и намека на противостояние субъекта познания и объекта мира, где все едино в потоке вечной гармонии Пути во Вселенной. Аналитическое мышление без механизма дробления, ощущение физиологического единства мира, который становится пронцаем для света и тепла метафизического Солнца.

Но утренняя свежесть сменяется полуденной жарой Индии, Тибета, арабского мира – Солнце духа находится в зените. Тибет – солнечное сплетение всечеловеческой культуры: полная отрешенность от внешнего

мира, жесточайший аскетизм через отказ от слова – голос безмолвия. Выработка психической энергии огромной силы и обогащение ноосферы озоном духа. Индия – сердце духовной жизни человечества. Подобно тому как жаркий и влажный климат способствует разрастанию лесов, так энергия зрелого Солнца культуры порождает многообразие духовных практик, религиозных структур и мифологием брахманизма, джайнизма, буддизма, индуизма, лежащих в основе философских понятий индийской метафизики. Мощь Солнца в экзальтации духовной жизни Индии сочетает в себе две традиции – достижения полной свободы духа от тела либо через жесткую аскезу йоги, либо через тантрические практики погружения в мир чувственных страстей. Творческий процесс создает культуру зрелых чувственных форм в искусстве, развитый синкретизм религии и незыблемость кастового строя. Арабский мир – нестерпимый жар Солнца, пустыня духа и его миражи. Ислам – огненный столп человечества и один из образов бога Аллаха. От этого – фанатизм и агрессия духа в борьбе за веру, строгое соблюдение обрядов, слепая покорность Богу перед невидимым огнем которого человек – ничто. Но в пустыне духа арабской культуры есть оазисы души и сердца. Суфизм, арабская поэзия, «Тысяча и одна ночь» подобно животворной влаге гасят пожары духа и предохраняют мусульманскую культуру от солнечного удара. Мусульманам не свойственна жесткая аскеза, так как жизнь в экстремальных условиях пустыни уже являет своеобразное отшельничество. А общественная жизнь арабов покоится на соблюдении религиозных норм поведения и отдыхе в оазисах культуры. Характерной чертой духовной культуры стран полуденного зноя становится энергия сердца – Солнца явленного мира, уравнивающая разум и чувства.

Еврейская культура – промежуточное состояние Солнца, его переход от жаркого полдня к прохладе вечера. Спадает напряжение духовного жара. Миражи пустыни преобразуются в свет всечеловеческих образов, мифов, архетипов, взращиваются и питается сад духа – Библия, строится органический мост культур Востока и Запада. Иудаизм – духовный путь самих евреев. Строгость, но не фанатизм в соблюдении обрядов. Интерес к событиям мира (истории) – первая попытка прочувствовать, проанализировать ее через разнообразие духовных методов: шкалу мифов (книга Моисея), исторические предания (книга Царств), философские размышления (книги Давида, Соломона, Иова, Екклезии-

аст), духовидение событий истории (книги пророков). Евреи в своей духовной культуре делают попытки умозрительного, интеллектуального осмысления мира через смешение Мифа с еще не оформленным Логосом. Это – стадийный переход Солнца духа от чувствознания полуденного зноя к интеллектуальной прохладе вечера. В свете явленного Солнца личность осознает себя в сфере истории, которая совершается в Боге, через его духовное и незримое присутствие в мире.

Древняя Греция, античность – благоухание мифов, высокая эстетика образов искусства, умозрительность философии. Неторопливое размышление о Космосе и постепенное сближение интуиции Мифа с интеллектуальным механизмом Логоса в процессе познания мира – философия Платона и Аристотеля. Начало активного противоборства между человеком и полисом. Боги подобны людям, а люди – богам. Идентификация человека и бога приводит личность к праву переступать общественные законы. Недостаток тепла дневного светила порождает гибельное самовозгорание человеческого духа в противостоянии холоду довлеющих над ним общественных норм. Это камень преткновения всей будущей западной культуры, связанный с эгоцентризмом сильной личности и ее неразрешимым конфликтом с бездушной и холодной системой морали государства и права, следствием которого является начало сумерек. Через творчество и самовыражение отдельная личность достигает абсолюта гармонии внешней и внутренней свободы, но теряя при этом точку опоры метафизического единства.

Древний Рим – сумерки Солнца культуры. Свет духа слабеет, проявляется общественная власть закона, сила государства. Нет философии, поэзии, привнесенное искусство этрусков и греков смягчают жесткий милитаризм. Внешняя экспансия эгоцентрического духа: зависть, жестокость, борьба за власть, завоевательные походы, утверждение права сильного. Римский дух на стадии своего вырождения ищет подпитку в унижении слабых, кровавых зрелищах, непристойных оргиях и через это получает энергию своего существования. Государственный закон становится опорой личности, лишенной света солнца. Христианство – религия духа появляется в сумерках общественной жизни Рима как протест поработанных государств Востока, где духовные поиски были составной частью культуры. Противостояние религии любви и совести бездушной государственной машине римского права приводит к гибели последней.

Разрушение вечного города стало началом эпохи Средневековья – позднего вечера, предзакатного Солнца. Западноевропейское варварство многочисленных германских племен заключено в тиски римского права и католической церкви. Католицизм заимствует у Рима сильное организационное начало и формирует духовно-светскую иерархию папства, в основе которого лежит внешняя экспансия духа. Церковь подчиняет своей воле политическую власть и духовную жизнь средневекового общества, усердно и агрессивно насаждая страх перед богом. После крестовых походов и инъекций духа Востока в средневековой Европе появляется готический стиль. Это прорыв к высотам духа через архитектуру соборов, орган, витражи, «Божественную комедию» Данте. Готика – пылающий закат Солнца. После этого – звездная ночь эпохи Возрождения. Отраженный свет античности и христианства в сочетании с самоутверждением западного человека, свободного от гнета католической церкви возжигают звезды духа Рафаэля, Микеланджело, Леонардо, которые аккумулируют в себе свет Солнца культуры и создают непревзойденные шедевры искусства. Церковь явилась духовным законом, но законом, написанным на скрижалях общественных институтов, которые не аккумулировали в себе свет Солнца духовной культуры и, давая утраченную опору личности, консервировали ее свободу творчества.

После – темная беззвездная ночь европейской цивилизации Нового времени. Реформация и уничтожение авторитета церкви, сведение духа христианской культуры к прагматической вере в царство разума на земле и вследствие чего, падение в пожары европейских революций. Эгоцентризм сильной личности и стремление к материальному успеху любой ценой порождают капитализм, основанный на власти денег, вложенных в производство. Солнце скрылось, звезд не видно. Голос совести заменяется господством бездуховного интеллекта, создавшего учение о прогрессе человечества на основе развития науки и техники. Таким образом, культура нового времени теряет зрелые формы, секуляризируя дух, лишает сакральности государство и церковь через революции и Реформацию. Вседозволенность приводит к смешению и подмене изначальных ценностей всечеловеческой культуры, принимая утилитарные формы. Тщетны попытки Шопенгауэра, Ницше, экзистенциалистов прорваться к духовному свету Востока. Светильники буддизма, даосизма, суфизма гаснут на Западе, ибо их не питает энергия духа. Увлечение бессознательным и психоанализом создают Анти-Солнца искусственного света, который в соединении с сис-

темным кризисом капитализма приводит к мировым войнам и явлению химеры духа – фашизма. Фашизм стал самоуничтожением интеллектуальной культуры Запада, лишенной внутреннего света.

А что же Солнце культуры? Куда оно скрылось и где взойдет? Его восход следует ожидать в России, ибо это культура еще не была по-настоящему явлена человечеству. Ей присущи черты Востока и Запада, это свет Солнца северных зорь, которые ходят по горизонту перед началом долгого полярного дня. Истоком русской культуры было индоевропейское братство народов, которое отразило свой духовный мир в образах славянских богов и языческих праздниках. Кроме того, она развивалась и крепла на просторах Восточно-Европейской равнины, поэтому нашей духовности присущи черты жизни Востока – его общинность, и вместе с тем западное самоутверждение личности и экспансия духа. Огромный опыт внутренней самодисциплины духа и слова был накоплен в монастырях Византии, а затем передан в дар России. Русский язык по природе своей способен к свободному воплощению, синтезу, является звучащей и говорящей плотью. Столетия огромные просторы России скреплялись силой живого русского слова. Точно так же, как и русская народность, наш язык сложился из бесконечных влияний, скрещиваний, прививок, сохранив при этом свой живой дух. В двадцатом веке через социальные революции, гражданское самоистребление, две мировые войны, репрессии и террор русская культура устояла, осуществив при этом глубинный синтез единения человеческой плоти с духом Слова. Каждая новая эпоха начинается с самопознания и нового взгляда на Слово. Информационные потоки связали мир в единое целое, информация – хлеб современности, но важно, чтобы он был приготовлен не из отрубей и плевел, а из цельных зерен пшеницы всечеловеческой культуры. Смешение языков, традиций, линий, идей являются материалом для новой социальной архитектуры будущего. В муках рождается мировое хозяйство на принципе единения и взаимосвязи всех государств и народов. Но учитывая, что итогом развития всечеловеческой культуры к началу двадцать первого века стала профанация базовых ценностей, важно воссоздание и возжигание огня живого человеческого слова, иначе социальная архитектура, подобно Вавилонской башне, раздавит человека.

В начале двадцатого века Осип Мандельштам увидел грядущую эпоху как эпоху героического служения Слову, служения человека уровня акмэ. Акмэ в переводе с греческого означает расцвет, вершину и состояние

человека, достигшего духовной зрелости в творчестве, осознавшего свою свободу как долг и ответственность в самовыражении слов, поступков, мыслей. Поэтому, горизонт и поле русской культуры – это живое Слово человека-акмэ. Мы – наследники русской культуры вне зависимости от своей национальности и конфессиональной принадлежности. Позади нас не пустыня, а впереди не мерзость запустения. И в будущем готическом соборе всечеловеческой культуры русское Слово может стать розой мира – окном, через которое народы снова увидят свет Солнца неуничтожимой культуры духа, ибо в нем жизнь и свет человека.

## THE SUN OF CULTURE

*Irina GORINA*

*University of Petrozavodsk, Russia*

The purpose of this research was to determine the horizons of human culture within the information society.

The image of the Sun was used as a line connecting different cultures and civilizations. We used an analytical method that considers the sun a metaphysical object as well as the sun in the real world sense.

Like the sun's influence on Nature itself, the energy of the metaphysical Sun has influenced mankind's cultural and creature development

According to the authors opinion, the metaphysical Sun has moved from East to West. The spiritual life of Japan, Korea, China, Thailand has occurred under the early morning Sun; while the spiritual development India and Tibet has occurred under the hot afternoon Sun.

The Jewish culture symbolizes the Sun's movement from afternoon heat to evening's freshness, while the Bible symbolizes the unity of God and Man.

Reforms as well as revolutions course the development of capitalism, the moral of pragmatism, and utilitarian values.

Western cultures benefit from deep analysis of oriental traditions; without this connection they become false freedom and will. That's why nowadays it is quite important to recreate basic spiritual values and beliefs of humanism to make the new Sun of man's culture rise again.

## **О НОВЫХ ВОЗМОЖНОСТЯХ КУЛЬТУРНОГО, НАУЧНОГО И ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ДИАЛОГА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ ИНФОРМАТИЗАЦИИ**

*(НА ПРИМЕРЕ ИНФОРМАЦИОННО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО  
ПОРТАЛА AUDITORIUM.RU)*

*Татьяна МЕШКОВА*

Одной из основных задач портала Auditorium.ru является формирование посредством новых инфокоммуникационных технологий (ИКТ) межрегиональных и международных профессиональных научно-образовательных сообществ. В связи с этим на портале большое внимание уделяется организации различного рода научной коммуникации. В общей сложности на портале было проведено более 30 интернет-конференций и круглых столов, в том числе интернет-версий таких крупных научных мероприятий, как Третий Российский философский конгресс, Международная конференция «А.Р. Лурия и психология 21-го века», Шестой международный философско-культурологический конгресс «Дифференциация и интеграция мировоззрений: динамика современной культуры».

Научно-образовательная коммуникация в виртуальном режиме не должна и не может в силу целого ряда причин (психология человека, существующие традиции, неравномерный и недостаточный доступ к новым ИКТ и т.д.) заменять традиционный диалог ученых, преподавателей, студентов, исследователей. Тем не менее, новые технологии открывают перед научно-образовательным сообществом новые возможности.

Интернет-версия научного мероприятия позволяет конкретизировать его проблематику, существенно расширить круг участников, прежде всего за счет исследователей из регионов, стран ближнего и дальнего зарубежья; открыть доступ к предоставленным материалам - докладам, тезисам, а также к их обсуждению посредством интернет-форумов, провести дополнительно обсуждение наиболее интересных и актуальных проблем с помощью виртуальных круглых столов, гостиных и дискуссионных клубов.

### *Принципы организации виртуальной коммуникации:*

1. Информационное равенство. Организация научно-образовательной коммуникации должна способствовать преодолению информационного неравенства, существующего, между регионами и центром России в сфере общественных и гуманитарных наук на уровне высших учебных заведений, а также способствовать свободному доступу всех представителей научно-образовательного сообщества к качественным информационным ресурсам.

2. Единство науки и образования. Организация научно-образовательной коммуникации должна способствовать преодолению разрыва между преподавательской и исследовательской деятельностью в сфере гуманитарных и общественных наук, формированию научно-образовательных профессиональных сообществ, путем вовлечения в научно-исследовательские проекты профессорско-преподавательского состава и студенчества российских вузов, а также реализации концепции непрерывного образования (образования на протяжении всей жизни).

3. Качество науки и образования. Проводимая работа должна способствовать повышению качества преподавания и исследовательской работы на основе открытия доступа к новейшим и высококачественным научно-образовательным ресурсам, активизации и укрепления межведомственных, межрегиональных и международных научно-образовательных контактов посредством использования новых инфокоммуникационных технологий.

4. Междисциплинарность. При планировании и организации коммуникации на портале учитывается такая тенденция современного социально-гуманитарного образования как междисциплинарность: увеличивающиеся системные взаимосвязи между областями исследования почти всех важных проблем современности и будущего требуют от современного участника научно-образовательного процесса комплексного их понимания, все важнее становится умение исследовать проблемы на стыке различных дисциплин.

Ожидаемый результат: Формирование виртуальных сообществ преподавателей и ученых, преодоление разрыва между преподавательской и исследовательской деятельностью в сфере гуманитарных и общественных наук путем вовлечения в научно-исследовательские проекты как профессорско-преподавательского, так и студенческого сообществ в вузах России.

## CONTEMPORARY OPPORTUNITIES OF CULTURAL, RESEARCH AND EDUCATIONAL DIALOGUE IN THE PROCESS OF GLOBAL INFORMATIZATION

(INFORMATIONAL AND EDUCATIONAL PORTAL *AUDITORIUM.RU*)

*Tatiana MESHKOVA*

*Open Society Institute, Moscow*

One of the main objectives of the portal *Auditorium.Ru* consists in organizing of interregional and international research and educational communities by means of technological innovations in the fields of information and communication. Research and educational communication in the virtual community substitute dialogue in the offline regime cannot due to a number of various reasons. Although an internet-version of a given scientific event allows to formulate in an explicit manner its problems, extend its audience, make the materials available for acquaintance and discussion, conduct discussions of the most actual problems in the virtual space. Virtual communication is based on the following principles:

1. *informational equality* between the regions and the metropolis;
2. *unity of research and education*, that is attained by involving teaching staff into research work and also by implementing the concept of life-long education;
3. *constant optimization of the quality of research work and teaching*;
4. *interdisciplinarity*.

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,  
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК ДВАДЦАТЫЙ

**ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ:**  
*ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ*



**DIFFERENTIATION AND INTEGRATION OF WORLDVIEWS:**  
*EXISTENTIAL & HISTORICAL EXPERIENCE*

**Send orders to:**

The Philosophical and Cultural Research Centre «EIDOS»  
199034 St.Petersburg, Universitetskaya nab. 5, office 300  
Tel./fax (7-812) 328 4124  
e-mail: spbric@mail.rcom.ru

---

Научное издание

*Главный редактор - Любава Морева*

Технический редактор - *Евгений Луняев*

Компьютерная верстка: *Татьяна Дегтярева, Алина Венкова,*  
Корректоры: *Лев Летягин, Анна Конева, Виктория Черва, Борис*  
*Шифрин, Skye Vign*  
Дизайн обложки - *Игорь Панин*

Сдано в набор 17.03.2004. Подписано в печать 17.07. 2004  
Формат 60х90 1/16. Печать офсетная. Усл. печ.л. 20. Уч.изд.л. 25. Заказ №\_\_

ЛП 000303 от 11.11.1999

Отпечатано в типографии Санкт-Петербургского государственного университета  
199061 Санкт-Петербург, Средний пр. 41

ISBN5-88607-027-3  
© ФКИЦ "ЭЙДОС", 2004