

Министерство образования и науки Российской Федерации  
ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный педагогический  
университет им. К. Д. Ушинского»  
Ярославское областное философское общество

**ФИЛОСОФИЯ**  
**И/ЛИ НОВОЕ ИНТЕГРАТИВНОЕ ЗНАНИЕ – 3**

*Материалы Всероссийской научной конференции  
(Ярославль, май 2013 года)*

Ярославль  
2013

УДК 101  
ББК 87  
Ф 61

Печатается по решению редак-  
ционно-издательского совета  
ЯГПУ им. К.Д. Ушинского

**Философия и/или новое интегративное знание-3**  
**Ф61** [Текст] : сборник материалов Всероссийской научной кон-  
ференции / под ред. д-ра философ. наук, профессора  
А.В.Азова. – Ярославль : Изд-во ЯГПУ, 2013. – 375 с.  
**ISBN 978-5-87555-945-7**

В настоящий сборник включены материалы докладов, представленных на Всероссийской научной конференции (Ярославль, май 2013 года) «Философия и/или новое интегративное знание», в рамках которой специалисты различных отраслей знания попытались дать оценку современного состояния и перспектив развития как философии, так и гуманитарного знания в целом.

Сборник предназначен для преподавателей высших и средних учебных заведений, докторантов, аспирантов, студентов, а также всех интересующихся данной проблематикой.

**УДК 101**  
**ББК 87**

**ISBN 978-5-87555-945-7**

© ФГБОУ ВПО «Ярославский  
государственный педагогиче-  
ский университет им. К.Д.  
Ушинского», 2013  
© Авторы материалов, 2013

## ПРЕДИСЛОВИЕ

По инициативе кафедры философии Ярославского государственного университета им. К.Д. Ушинского и Ярославского областного философского общества в мае 2013 года состоялась Всероссийская научная конференция «Философия и/или новое интегративное знание - 3».

Для обсуждения была предложена следующая ключевая проблема: замещается ли философия новым интегративным знанием с присущими ему эпистемологическими характеристиками и тенденциями развития в условиях кризиса постмодернизма. Дискуссии развертывались по следующим основным направлениям:

- незнание: генетическая основа познания;
- философия невежества: человек толпы;
- холистический принцип в процессе познания;
- постнаука: взаимное дополнение научного и вненаучного знания;
- образование как новое интегративное знание: соединение познания, действия и коммуникации;
- концепт «ничто» в философии, науке и религии; диалектика открытости и сокрытости;
- феноменология мистицизма;
- проблема соотношения возможности и действительности;
- виртуальный объект в философии, науке и искусстве;
- инверсионный подход в теории познания: возможности и перспективы;
- проблема относительности в философии и науке;
- ревизия постмодернизма: поиск оснований;
- созерцание как духовная позиция и мироотношение;
- проблема гуманитаризации научного знания;
- трансляция мистического опыта в искусстве;
- соотношение мифорелигиозного и научного способов познания в культурно-историческом опыте;
- проблема моделирования творческого акта.

Итогом конференции является настоящий сборник докладов и сообщений. Оргкомитет приносит свои извинения за

задержку издания и просит читателей присылать свои критические отзывы по электронной почте: [kaf.philos@yspu.org](mailto:kaf.philos@yspu.org) или по адресу: 150000, г. Ярославль, Которосльская набережная, д.46в, Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского, кафедра философии (кабинет 211).

*А.В. Азов***Холистический проект в современном мире:  
уроки М. Хайдеггера**

Основанием интегративного знания является идея его целостности (холизма).

М. Хайдеггер в начале своего труда «Бытие и время» посоветовал на то, что мы забыли вопрос о бытии; мы даже не способны его правильно поставить. Он спросил, и актуальность этого вопроса усиливается сегодня: «Что есть бытие?» Попутно Хайдеггер поставил проблему техносферы и ее роли в бытии человека - в - мире.

Я категорически отвергаю современную виртуальную псевдокультуру как неподлинную, ложную. Сейчас человек живет в искусственном, внеприродном мире техники, в котором философия не нужна. Более того, она является помехой, препятствием стратегии массового потребления, когда единственной целью индивида провозглашается достижение благосостояния. Предпосылкой современной цивилизации иногда считают маньеризм, где искусству отдается приоритет перед природой, а восклицание «Искусственно!» воспринимается как комплиментарное. Принцип химеры (симулякра) восторжествовал в современной культуре, смыслы которой бесконечно повторяются, тиражируются. Следствием этого являются дегуманизация, обезличивание, распад личности.

Виртуальная реальность признавалась предметом мышления в средние века и у М. Хайдеггера, опиравшегося на традицию, идущую от мистики М. Экхарта, что симптоматично. Сейчас вновь можно услышать прогноз наступления «нового Средневековья». Однако в средние века мир виделся человеку волшебным, полным чудес, а в наши дни явления чуда, тайны исключены из повседневности, находящейся в состоянии пустого промежуточного бытия. В прошлом философами многократно ставилась проблема несовпадения, противоречия образа, карти-

ны мира с его действительным, подлинным бытием; мысли и слова с вещью. Художник Р. Магритт натуралистически изобразил на нейтральном фоне курительную трубку с надписью «Это не трубка». Сейчас действительность приводится в соответствие с голливудским кино. Она находит в призрачных образах кино свой исток. Однако кино – это не более чем комбинация чередующихся кадров с заданной скоростью движения, то есть иллюзия.

Основной творческой субъективности человека является небытие (ничто), тождественное бытию, согласно М. Хайдеггеру. В отличие от Парменида, который считал, что небытия нет и мы не можем ничего о нем помыслить или сказать, М. Хайдеггер полагал, что небытие есть – и именно о нем мы должны говорить. Отказ, воля к преодолению существующих границ (транценденция, трансгрессия), выраженные в старой формуле «чтобы приобрести, надо прежде потерять», со времен Ф. Ницше снова считаются основанием человеческого бытия – в – мире: обнаруживается ли эта воля в религиозном откровении, ситуации бытия – к – смерти или безумии.

Одной из реакций на возникновение виртуальной реальности выступает коэволюционная модель ноосферы Э. Леруа – П. Тейяра де Шардена – В.И. Вернадского, воспринимаемая оппонентами как утопия или несбыточный идеал в контексте теософии. Апофатическая ситуация бытия человека – в – мире определяется в виде незнания как познавательного скачка к истине, обычно со ссылкой на трактат Николая Кузанского «Об ученом незнании». Кузанец ввел образ семени – виртуального прообраза будущего дерева, произрастающего из него; метафоры сна и пробуждения. Земля спит, поглощенная сном неведения, но приходит крестьянин и бросает зерно в поле. Тогда потенциальные богатства земли пробуждаются. Так и человек обладает виртуальностью (потенциальностью): его душа спит и пробуждается. Сейчас высказывается гипотеза антропологической деэволюции человека, его деградации (М. Кремо). Современный человек – это существо, утратившее способность различать ощущения удовольствия и неудовольствия, разучившееся радоваться и, таким образом, окончательно лишившееся творческого статуса (К.Лоренц).

Сегодня в науке и философии ставится вопрос кризиса идентичности и его причин. Речь идет о несовместимости «я – образов» (self-concepts), нарушении связей между ними (Э.Эриксон). С философской точки зрения перестает действовать закон противоречия, к противоречиям относятся безразлично, на первый план выступает антиномичность бытия. Причиной кризиса идентичности является расколотовость современной культуры; рядоположность в ней дробных, разновременных и несовместимых содержаний (Л. Сеа). Мир для человека множественен; в нем не могут быть сведены к единству различные автономные системы бытия.

Моделью современной бескорневой медийной цивилизации является гностицизм (неогностицизм). В ней торжествует принцип радикального релятивизма; законы логики признаются относительными как факты человеческого ума, не имеющие отношения к действительности. Основной категорией гностицизма является тьма (во множественном числе «тьмы»): источник формообразования, связанный с образом черного солнца; черный цвет не поглощает все цвета, но, напротив, порождает их. То, что нам кажется удалением Бога, богооставленностью – на самом деле является паузой, оформлением бытия в результате столкновения внутреннего духовного (ноэтического) света с внешним светом рационализма.

Феномен тьмы – сырого, неготового, неоформленного бытия, его «нехватки» вызывает у нас ужас перед неопределенностью, в отличие от страха перед конкретной угрозой жизни. По выражению Маркиона, всякий человек является заключенным в камере мировой тюрьмы (клетки творения). Неспасенная душа на своем пути переходит из одной оболочки (сферы) в другую, причем таких пустых, ложных пространств насчитывается бесконечное число. Жизни сопутствует феномен шума, заглушающего спасительный зов человека по его подлинному, духовному имени. М. Хайдеггер говорил, что бесшумный зов совести прерывает спящее, неподлинное состояние человеческого существования, пробуждает слышание и вызывает ответ.

Здесь в свой черед возникает тема времени как горизонта бытия – центральная у Хайдеггера. Как известно, Г.В. Лейбниц выдвинул принцип предустановленной гармонии, согласно ко-

тому все часы мира показывают точное, правильное время. В противоположность ему польский писатель XX века Б. Шульц в повести «Санатория под клепсидрой» парадоксально представил смерть как форму бытия. Следует принять во внимание, что в польском языке слово «клепсида» одновременно означает водяные часы (символ времени) и извещение о смерти.

Время сложно по своей структуре. В Средневековье со вмещались разные масштабы времени и способы его измерения. Сосуществуют разные типы настоящего (настающего). М. Хайдеггер говорил не о последовательном наложении друг на друга трех временных модусов бытия человека – в - мире (прошлого, настоящего и будущего), но об их одновременном сосуществовании: временении из будущего в единстве экстазов бытия – к – смерти.

В свою очередь Б. Шульц писал о ловушке бытия, в которой мы все оказываемся. Время запаздывает на определенный интервал, величину которого нельзя определить. С этой точки зрения смерть, постигшая человека, ещё не произошла. Наблюдается реактивация прошлого, симультанное пребывание человека в разных местах и состояниях времени. Таким образом, мы утрачиваем контроль над непрерывностью бытия; происходит распад времени, оставленного нами без присмотра (надзора).

Я считаю вслед за М. Шелером, что аскеза является эффективной позицией сопротивления невыносимой наличной действительности; сохранения творческой субъективности в современном мире. Как известно, искейпизм – это бегство от жизни, её проблем. Возникает сомнение: возможен ли уход от действительности, которая всё равно настигает человека? От неё не уйти и не спрятаться. М. Шелер настаивал на том, что человек – великий протестант природы; его преимущество заключается в том, что, в отличие от животного, которое повсюду таскает за собой свой дом, наподобие улитки, - он может сказать миру «нет» даже ценой добровольного самоубийства. Но при этом максимальная духовность абсолютно слаба.

Воздержание от жизненных порывов, как полагал З.Фрейд, является условием освобождения продуктивной силы мышления. При возвращении к изначальному мышлению через вопрошание бытия, как учил М. Хайдеггер; при отказе от при-



чинно-следственной логики вещь открывается нам в языке с разных сторон в многочисленных интерпретациях смыслов; она перестает быть одномерной. Например, слово «gratia» на средневековой латыни означает одновременно «любовь» (чувство, отношение) и «подарок» (материальный предмет). С другой стороны, в процедуре вопрошания происходит рождение Ego, творческой субъективности. Вопрошающий человек оказывается той точкой бытия, которая заставляет возникнуть в мире небытие, то есть то, чего ещё нет; раскрыть небытие внутри самого бытия (Ж.-П. Сартр).

В результате нам открывается истина как она есть, во всей её непогаенности; то, что древние греки обозначили термином «алетейя». Таким образом, негативизм продуктивен. Противостоя искусству постмодернизма, возрождая дух Средневековья, он возвращает нас к утраченной исконной целостности, целокупности бытия человека – в - мире. И уроки Хайдеггера на этом пути незаменимы.

#### *Библиографический список*

1. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М., 1984.
2. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. – 1998. - №2.
3. Николай Кузанский. О даре Отца светов // Сочинения в 2 т. Т.1. - М.: Мысль, 1979. - С. 321-335.
4. Николай Кузанский. Об учёном незнании // Там же. - С. 47-184.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Терра-Книжный клуб; Республика, 2002.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков: Фолио, 2003.
7. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. - М.: Гнозис, 1993. - С. 47-116.
8. Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения. - М.: Гнозис, 1994.
9. Шульц Б. Коричные лавки. Санатория под клепсидрой. - Иерусалим: Гешарим; М.: Еврейский университет, 1993.
10. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. - М.: Политиздат, 1991. – XLVII.

*О.В. Бабаназарова, С.И. Сиделев,  
А.В. Еремейшвили*

### **Введение в учение о биосфере и системный подход в преподавании курса**

В настоящей статье мы хотим поделиться опытом подготовки и преподавания курса «Учение о биосфере» и его восприятия студентами в годы обучения в университете.

Данный курс был введен в систему образования по специальности «Экология и природопользование» в начале 2000-х годов. В Ярославском государственном университете имени П.Г.Демидова за его разработку взялся известный ученый, доктор геологических наук Будимир Владимирович Поярков - известный палеонтолог, руководитель геологических партий в Средней Азии и на Дальнем Востоке, педагог, автор большого числа научных и научно-популярных работ. Через поколение своих учителей Будимир Владимирович связан непосредственно с В.И. Вернадским. В Ташкентском университете в годы его студенчества кристаллографию, минералогию и геохимию преподавал доктор геолого-минералогических наук А.С. Ухтомский, ученик основателя учения о биосфере. А.Е. Ферсман, соратник и последователь В.И. Вернадского, руководил Таджикско - Памирской экспедицией и часто останавливался в Ташкенте, в семье Поярковых. В Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова Б.В. Пояркова для преподавания новых дисциплин пригласил декан факультета экологии и зоологии А.В.Еремейшвили. Открывая новые специальности: экология, экология и природопользование, руководитель факультета искал и соответствующих специалистов. И не ошибся. Большой опыт практической работы геолога, наряду с фундаментальной теоретической базой исследователя-палеонтолога и минералог, позволил взяться за разработку нескольких курсов: «Учение о биосфере», «Основы природопользования», «Стратегическое управление природоохранной деятельностью». Совместная работа с

доцентом кафедры экологии и зоологии О.В. Бабаназаровой вылилась в две редакции учебных пособий по первому курсу [4,5]. При сокращении программы бакалавриата возникла необходимость следующей модификации. Совместно с доктором наук, профессором кафедры экологии и зоологии ЯрГУ им. П.Г. Демидова М.В. Ястребовым и кандидатом наук, доцентом той же кафедры И.В. Ястребовой было написано пособие «Экология и учение о биосфере – соотношение основных понятий»[1].

Основным методологическим подходом как в подготовке курса, так и в его преподавании является системный анализ. Первая встреча с основным автором курса Будимиром Владимировичем Поярковым произошла как раз при обсуждении вопроса о том, что такое системный анализ и как он применим в синергетике, науке о самоорганизации открытых неравновесных систем. Разбирая методологию, рассматривая биосферу как систему, пришли к структуре всего курса, что отразилось и в учебных пособиях. В структуре учебных пособий можно выделить несколько смысловых блоков:

- История учения.
- Системный метод и основы теории самоорганизации.
- Уровни выделения структурных элементов биосферы.
- Процессы, свойственные разным уровням анализа.
- История биосферы по ключевым событиям ее самоорганизации.
- Ноосферный процесс.

Рассмотрев историю создания учения о биосфере, показав глубокий гуманитарный смысл изысканий ученых-предшественников, широту, энциклопедичность и всеохватность интересов В.И. Вернадского, мы подробно остановились на принципах системного анализа, причем шли от практики. Так, студентам на семинарском занятии было задано представить какой-либо вопрос в изучении экосистемы с позиций системного анализа. С очевидностью были выявлены сложности и ошибки при выделении системы в зависимости от цели исследования. Редко удавалось оставаться на одном уровне иерархии при выделении систем. При обсуждении в группах студенты сами приходили к определенным выводам, к пониманию свойств эмерд-

жентности, сложности, иерархичности, характеру связей между элементами - практически к общим правилам выделения систем. Из данного опыта уже на лекциях переходили к теоретическим построениям. Подробное детальное знакомство с методом системного анализа, со свойствами и подобием неравновесных открытых систем позволило более осознанно подходить к вопросам структуры и функционирования как биосферы в целом, так и ее иерархических составляющих.

В каждом из разделов мы вновь и вновь возвращались к пониманию цели, элементов той или иной системы, процессов их взаимодействия. К концу курса, в разделе истории формирования биосферы, студенты достаточно свободно оперировали понятиями, могли проводить анализ прямых и обратных связей, особенностей хаотизации неравновесных открытых систем, точек бифуркации, гомеостаза. Особенно студентам нравилось ставить спектакли по истории биосферы. В качестве сценариев использовались научно-популярные статьи из журнала «Природа». По отзывам старших курсов, это запомнилось в наибольшей степени.

Системный подход позволил не только объединить знания целого ряда дисциплин - геологии, минералогии, биогеохимии, теории эволюции, генетики, палеонтологии и др., но и показать в деле практику тех или иных исследований. Это можно продемонстрировать введением в курс. Известно, что сам В.И.Вернадский не приводил одного единственного определения биосферы. У него нет выделенных в рамочку определений. Мы все же позволим выделить ряд из них:

- Биосфера – это особая оболочка, схваченная жизнью.
- Биосфера представляет собой оболочку жизни – область существования живого вещества.
- Биосфера может быть рассматриваема как область земной коры, занятая трансформаторами, переводящими космические излучения в действенную земную энергию – электрическую, химическую, тепловую и т.д. [Вернадский, 1994]

Термин, историю которого В.И. Вернадский последовательно излагает от времен Ламарка, Э. Зюсса, А. Гумбольдта,

наполняется определенным понятием в зависимости от цели анализа того или иного вопроса в его труде «Биосфера». При определении цели важно ясно представлять себе, что научные знания о любом объекте исследования, результаты любой научной работы являются **не конечной**, а всего лишь **промежуточной целью**. **Конечная же цель – построение** на основе полученных знаний **новой практической деятельности**. И в этом ключе становится понятным определение биосферы с точки зрения неравновесной термодинамики:

**Биосфера представляет собой открытую неравновесную систему, функционирующую по принципу самоорганизации на основе сложившихся круговоротов вещества и информации.**

Коротко и емко дал определение Маргалев: «Биосфера – жизнь на нашей планете, вместе с ее жизнеобеспечивающей системой» [3]. Существуют и другие подходы. Их широта во многом определяется процессами становления, незавершенности учения о биосфере, как, впрочем, и научного знания в целом.

Специалиста ценят не по количеству знаний, которые он запомнил, а по тому, как он умеет применять знания для решений частных практических задач. При изучении курса использованы методы, развивающие умения практического применения фундаментальных знаний. Ниже приведена таблица умений (компетенций по Болонскому процессу), которые развивает курс [4].

Таблица 1

**Распределение умений по направлениям деятельности**

Виды умений	Направления деятельности									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Умение проследивать последствия и дальнедействия антропогенных воздействий через механизмы природных взаимодействий			+	+	+	+	+	+		
Умение применять адаптивные технологии природопользования				+			+	+		
Умение анализировать и обобщать природные, эко-			+	+	+	+	+	+	+	+++

логические, экономические и социальные данные (умение анализа и синтеза разнообразной информации)			+	+	+	+	+	+	+	
Умение планировать эксперимент и создавать системы опробования под конкретные задачи	+				+	+	+	+		
Умение анализировать техническую документацию	+	+	+					+		
Умение комплексировать методы исследования		+			+	+	+			
Умение использовать инструменты управления природопользованием		+	+	+			+	+		
Владение методами химического и других видов анализа	+				+	+				
Владение «активными методами работы» для организации взаимодействия при решении проблем природопользования	+	+	+	+			+	+	+	++
Умение формулировать и решать проблемы		+					+	+		
Владение педагогическими технологиями										+++

1 – экологический контроль, 2 – экологический аудит, 3 – экологическая экспертиза технической документации, 4 – экологическая экспертиза планов, программ и проектов социально-экономического развития, 5 – геоэкологический мониторинг, 6 – оценка антропогенного воздействия и нормирование качества окружающей среды, 7 – исследование региональных проблем природопользования, 8 – разработка и реализация экополитики, 9 - педагогическая работа в вузах, 10 – воспитательная и учебная работа в общеобразовательных учреждениях (приведено по [4]).

Курс «Учение о биосфере» в системе университетского экологического образования является базовым, в рамках которого реализуется холистический междисциплинарный подход к получению новых знаний и компетенций. Сейчас, по прошест-

вии 10 лет после окончания ЯрГУ, это становится очевидным как по содержанию, так и по методологии. В то время не вышло ещё в свет оформленное в виде книги учебное пособие. Приходилось использовать и зачитывать «до дыр» распечатки текстов лекций, которые выдавал нам для подготовки Будимир Владимирович Поярков, семинарские занятия вела Ольга Владимировна Бабаназарова. Что резко отличало данный курс с точки зрения студента от остальных 78 предметов, которые пришлось изучать в течение 5 лет для получения специальности «Экология»?

Во-первых, что сразу «бросалось в глаза», широкое использование в курсе знаний практически из всех известных на современном этапе дисциплин - от гуманитарных до естественнонаучных. В сознании студента-первокурсника с трудом укладывалось, как могут быть связаны физика, химия, биология, геохимия, термодинамика, геология, эволюция, минералогия, общественные науки, вопросы нравственности, природное и социальное в функционировании ноосферы. Школьное образование искусственно разделяет знания, создает в сознании строгую дискретную картину, все науки «расфасованы» по отдельным полочкам, имеют свои специфические объекты исследования и мало пересекаются. Впервые в рамках курса «Учение о биосфере» ко многим студентам приходило осознание того, что всё в этом мире, в биосфере взаимосвязано. Физические, химические, геологические и биологические процессы и явления, происходящие в биосфере, на первый взгляд специфичные, на самом деле являются взаимосвязанными частями сложной системы. Лишь позже все описанные впечатления оформились в **междисциплинарный синтез знаний**.

Во-вторых, следует отметить строгую логичность и системность плана лекций, что имеет очень большое значение для восприятия курса студентами. Следует признать, что далеко не всегда преподаватели вузов выстраивают логичную систему изложения материала. Интерес студента к предмету уменьшается, значимость самого курса снижается, если лекции построены сумбурно, преподаватель перепрыгивает с одной темы на другую, вновь возвращаясь к исходной теме, когда последующее не вытекает из предыдущего и не дополняет его. В курсе «Учение о биосфере» подобных проблем не возникало, что, естественно,

повышало интерес к предмету и его значимость для студентов. Во введении в предмет преподаватель рассказывал не о целях, задачах и методах самой науки, изучение которой предстоит, что часто бывает очень скучным, а излагал цели, задачи, методику преподавания самого курса, объяснял его значимость в будущей профессиональной деятельности. Другими словами, разъяснял для чего этот курс нужен. Это воспринималось студентами как инновация, повышало интерес к предмету.

Третья особенность курса с точки зрения студента – знакомство с невероятным количеством новых терминов, понятий и даже наук, о которых раньше ты ничего не слышал. Впервые узнаешь, что такое система. Анализируешь свойства систем разных типов: открытые, закрытые, полужамкнутые, неравновесные. Впервые слышишь термин энтропия, знакомишься с наукой синергетикой, твой ум «будоражат» точки бифуркации и аттракторы. Впервые осознаешь, что законы термодинамики не только приложимы к неживым физическим системам, но и «полным ходом работают» в биосфере, в живом веществе. Понимаешь универсальность многих законов физики, химии и биологии, которые раньше в школе формулировались в узком смысле. Границы мировоззрения неминуемо расширяются, теперь для успешного освоения курса ты должен разбираться в самых разных, зачастую сильно отличающихся областях знания, понимать их взаимосвязь. В итоге курс способствует развитию в твоём сознании синтетической картины природы.

Четвертая особенность курса, которую следует особо отметить, хорошая проработанность и творческий характер семинарских занятий. Ни раньше, ни позже с подобным построением семинаров в качестве студента, к сожалению, встречаться не приходилось. В большинстве случаев на других предметах семинарские занятия строились в форме опроса студентов и воспроизводства ими по памяти уже готовых и полученных из лекционного материала знаний. Инновационной особенностью семинаров в курсе «Учение о биосфере» являлась необходимость поиска новых знаний на основе уже полученных в лекционной части, готовых решений и формулировок не было, нигде было подсмотреть готовый вариант ответа, необходимо было через анализ, дискуссию, обобщение самому приходиться к ответам на



поставленные вопросы. Подобная проблемная методика преподавания на семинарах запомнилась особенно. Для каждой темы был разработан блок семинарских занятий, особенно интересными заданиями были анализ и обсуждение научно-популярных статей по теме семинара из журнала «Природа», на всю жизнь запомнилась статья о заре жизни [6]. Перевод текстовой информации, полученной на лекциях, в графические модели в виде гипсографической кривой или собственного варианта схемы биосферного круговорота химических элементов, групповое обсуждение гипотез (например, интереснейшей гипотезы Бгатова об абиогенном происхождении атмосферного кислорода), дискуссия по поводу границ биосферы.

В настоящее время приобретенные знания и навыки на занятиях по курсу используются мною в курсах «Экология», «История и методология биологии и экологии», «Фундаментальные основы биологии». Наверное, было бы не правильным отмечать только достоинства разработанного Будимиром Владимировичем и Ольгой Владимировной курса «Учение о биосфере», однако указать на недостатки очень сложно, поскольку, как недавно выяснилось, сравнивать данное учебное пособие не с чем. Будучи уже преподавателем я столкнулся с проблемой отсутствия полноценных учебных пособий по учению о биосфере. Самое большее, что удавалось найти – это небольшие главы в курсах общей экологии.

Закончить статью хотелось бы полушуточной историей, показывающей ту увлеченность предметом, которая родилась в ходе освоения курса «Учение о биосфере». Будучи студентом и выбирая научного руководителя и тему исследований, соавтор данной статьи однажды подошел к О.В. Бабаназаровой с надеждой начать научные исследования под её руководством на кафедре. На вопрос «Что бы вы хотели изучать, чем вы интересуетесь?» наивный студент ответил: «Хотелось бы начать изучать биосферу!» С улыбкой Ольга Владимировна ответила: «Давайте начнем пока с озера Неро, а потом посмотрим...»

#### *Библиографический список*

1. Бабаназарова О.В., Ястребов М.В., Ястребова И.В., Поляков Б.В. Общая экология и учение о биосфере: соотношение

общих понятий. - Ярославль, 2012. - 300 с.

2. Вернадский. В.И. Живое вещество и биосфера. - Москва, 1994. - 672 с.

3. Маргалев Р. Облик биосферы. - Москва: Наука, 1992. - 214 с.

4. Поярков Б.В., Бабаназарова О.В. Учение о биосфере: курс лекций. - Ярославль: ЯрГУ, 2003. - 408 с.

5. Поярков Б.В., Бабаназарова О.В. Учение о биосфере и переходе ее в ноосферу: учебное пособие. - Ярославль: ЯрГУ, 2007. - 320 с.

6. Сергеев В.Н., Нолл Э.Х., Заварзина Г.В. Первые три миллиарда лет жизни от прокариот к эвкариотам // Природа. - 1996. - № 6.

*УДК 101.1*

***И.С. Белова, В.В. Бондаренко***

### **Разительное сходство или парадоксы несходства?**

**(Оскар Уайльд и Фридрих Ницше)**

В последние десять-пятнадцать лет при подготовке и защите выпускных экзаменационных работ по циклу гуманитарных наук наметилась интересная тенденция к появлению своеобразных «парных» вариаций. На титульных листах все чаще можно встретить подзаголовки: попытка чтения, попытка параллельного чтения, опыт интерпретации, пересечение духовных горизонтов и т.п. В таких работах речь идет, как правило, о сопоставлении творчества философов и писателей: Ф.М. Достоевский – Ф. Ницше, Ф.М. Достоевский – А. Камю, Ф. Ницше – А. Камю, Н. Федоров – М. Горький, М. Булгаков – И. Кант, Г. Гессе – К. Юнг; в этом году: А. де Сент-Экзюпери – Ф. Ницше, О. Уайльд – Ф. Ницше. Всё, кроме последней пары, – неувидительно, ибо существуют и дословные текстуальные совпадения, и общность тематических горизонтов, ссылки и упоминания визави и их интерес к творчеству друг друга, и достаточно

---

© Белова И.С., Бондаренко В.В., 2013

обширный круг исследований, посвященных этим содержательным пересечениям. И только пара О. Уайльд – Ф. Ницше не вписывалась в эту закономерность.

Рождение подобных тем зачастую происходит спонтанно и интуитивно; то ли это «пред-знание», то ли предчувствие, то ли герменевтические ожидания. Наша проблема родилась в сознании выпускницы (соавтора), грезившей возможностью высказаться о любимом ею романе Уайльда «Портрет Дориана Грея», отдельные строки которого вызвали у нее неясное ощущение сходства с высказываниями Ницше. Именно эти ощущения и потребовали специального исследования, результаты которого стали для нас самих достаточно неожиданными.

Работы, в которых авторы в той или иной степени апеллируют к обоим именам, не столь многочисленны. В первой половине XX века это этюды, эссе, статьи А. Белого, К. Паустовского, К. Чуковского, Т. Манна; в двухтысячных годах – исследования Н. Титовой, Ю. Рознатовской. Своеобразной прелюдией к поиску стало замечание К. Чуковского в его этюде «О. Уайльд» о том, что «имя этого великого имморалиста ни разу не упоминается во всех тринадцати томах сочинений О. Уайльда» [13, с. 10-15]. Но при этом почти в каждой из упомянутых работ авторы их указывают то на поразительное сходство, то на удивительное созвучие, то на буквальное совпадение текстов. Это особенно характерно для русскоязычных источников начала XX века. В более поздних работах (например, в статье Н. Титовой «Философские интуиции Ф. Ницше и О. Уайльда») предпринимаются попытки пойти в глубь проблемы и исследовать природу и причины этих странных совпадений. Ниже мы еще вернемся к отдельным из них.

Целью же собственно нашего исследования стало определение той смысловой территории, которая в принципе позволила бы проводить подобное сопоставление, каков бы ни оказался его результат. Возможность такого сопоставления, по нашему мнению, коренится во взглядах обоих авторов на искусство, творчество, на взаимосвязь культуры и жизни. При этом прорисовались два почти зеркально отражающих друг друга спектра одних и тех же пар в этой взаимосвязи. Для О. Уайльда: искусство и жизнь, игра и жизнь, прекрасное (красота) и жизнь, эсте-

тическое и этическое. Для Ф. Ницше: жизнь и культура, жизнь и игра, жизнь и искусство, эстетическое и этическое в их взаимосвязи с жизнью. У каждого из двух авторов сформулирована собственная программа этих взаимоотношений. Именно очевидность противоположной направленности их собственных векторов составила корневую систему нашего процесса сопоставления.

Программа О. Уайльда сформулирована в эссе «Упадок лжи», его «Афоризмах» и в романе «Портрет Дориана Грея» (то есть в рамках статьи мы рассматриваем ту целостность программы, которая характерна для нее до 1895 года, до тюрьмы города Рединга). Главным противником, от которого Уайльд должен был защитить красоту, была жизнь – то, что называется действительностью: люди, природа, все факты и явления бытия – все это подчинено у О. Уайльда одному «мерилу» – искусству. «Как смеют утверждать, – восклицал он, – что жизнь – это главное, а искусство – только отражение, только зеркало жизни! Что жизнь выше, реальнее искусства! Нет, это жизнь, как жалкая обезьяна, подражает во всем искусству, копирует все его движения и жесты. Искусство – единственная реальность, а в жизни все – призраки, химеры и фантомы. Я люблю театр, он гораздо реальнее жизни» [12, с. 101-105]. И тогда – прочь Жизнь! Сделаем из нее создание искусства. Принципом этого созидания О.Уайльд заявит известный тезис «эстетика выше этики», который станет кредо его программы, почти ярлыком и клише в литературоведческих источниках.

К. Паустовский в литературном портрете Уайльда дает ему такую характеристику: «Он был блестящим лондонским денди, бездельником и гениальным говоруном... Уайльд не хотел замечать социальной несправедливости, которой так богата Англия. При каждом столкновении с ней он старался заглушить свою совесть ловкими парадоксами и убегал к своим книгам, стихам, зрелищу драгоценных картин и камней. Он любил все искусственное. Оранжеви были ему милее лесов, духи – милее запаха осенней земли. Он недолюбливал природу. Она казалась ему грубой и утомительной. Он играл с жизнью, как с игрушкой. Все, даже острая человеческая мысль, существовало для него как повод для наслаждения» [7].

Эстетическая программа Уайльда строится следующим образом. Действительность эстетически обесценивается, искусство замыкается на самом себе, а художник становится критиком, который «рассматривает произведение искусства исключительно как исходную точку для нового созидания». Сам Уайльд, безусловно, является художником-критиком. Культ воображения, сказочности, неестественности приводит его к шокирующему для реалистического искусства и обыденного сознания выводу: он решает, что искусство обязано лгать. Он пишет: «Одной из главных причин, объясняющих на удивление прекрасный колорит современной литературы в большинстве ее образцов, вне всякого сомнения, является упадок Лжи как искусства, как науки и как общественного развлечения» [12, с. 101-105]. Ложь и ирония, фантазия и притворство – эти понятия адекватно характеризуют отношение к жизни и к искусству в эстетизме Уайльда. Но это не пошлое и корыстное вранье – это красота и стильность, которые являются самоценными. Художник обязан лгать не ради обмана, а ради Красоты, ибо она оправдывает все!

Эстетическое и этическое, художественное и нравственное в эстетском гедонизме Уайльда практически независимы друг от друга. Он утверждает, что нет существенного несоответствия между преступлением и культурностью, это характерно и для его главных литературных героев: убийцы Дориан Грей и Артур Севил – культурные, образованные и весьма обаятельные люди.

Интересный и подробный анализ отличительных черт этой программы Уайльда проведен в статье Ю.А. Рознатовской «О.Уайльд в России» [8]. Отдельные характеристики оказались просто необходимыми для решения нашей задачи, поэтому позволим себе остановиться на некоторых из них. В исследовании отмечается, что любое искусство не должно быть сопряжено с действительностью, а ложь, как аллегорическое понятие, – необходимый художественный прием, определяющий степень качества произведения. Основным критерием степени талантливости стала способность доставить удовольствие посредством создания идеала красоты. Именно в этой логике у искусства возможны цели – оно служит во имя человека как личности, на-

правлено на глубокий индивидуализм, на удовольствие достижения и удовольствие переживания.

Художник, по мнению Уайльда, вправе изображать все, что посчитает нужным, не ограничиваясь строгой достоверностью, и в то же время он никому и ничего не должен пояснять. В произведении всегда должна быть определенная доля намека, позволяющая более полно раскрыть содержание через символику. При этом художнику иногда приходится идти на произвол, так как он сам должен отыскать для себя правду жизни, а если ее не существует, создать, преобразив и обогатив живописностью и образностью. Его называли «ужасным ребенком» своего времени. Некоторые критики видели за стремлением показать прекрасное и мимолетное несостоятельность всей его теории и неспособность бороться с «вывихами» века. В лице Уайльда с этой точки зрения обнаруживали себя порок и плоть неправды, скрывающиеся под маской совершенства. Когда «искусство принимает жизнь, как часть своего исходного материала, воссоздает ее, придает ей свежие формы, изобретает, придумывает, мечтает и ограждает себя от реальности непроницаемой преградой из изящного слога, – считает Уайльд, – тогда художник достигает истинных целей» [11, с. 264-274]. Он заложил фундамент нового (практически постмодернистского) искусства, утверждая, что «искусство – зеркало, которое отражает того, кто в него смотрит, а не жизнь или природу» [10, с. 94]. Литература О.Уайльда элитарна и рафинированна, она рассчитана на избранный читателя. Сам автор не слишком бы обиделся, если бы его поняли далеко не все читатели. Еще в молодости он сформулировал для себя девиз: гении всегда возвышаются над массами, подчиняясь лишь своим собственным законам, а критерий гениальности для него – это высочайшая степень эстетизации. Уайльд сделал искусство мерилем всех вещей. И если жизнь, природа, человек с его проблемами и отдельными качествами не соответствуют этому мерилу, долой их!

Обратимся теперь к аналогичной программе Ф. Ницше. Все внимание немецкого мыслителя было сосредоточено на проблемах взаимоотношений жизни и культуры, роли культурных ценностей в бытии и перспективах существования человека.

Через большинство его работ сквозной темой звучит ощущение «великого обмана», а великим обманщиком выступает сама культура, созидающая идеалы и ценности. Как напишет в XX веке в своем «Бунтующем человеке» А. Камю, для Ницше жизнь являлась инстанцией «неподсудной». Наоборот, от имени жизни (и только так!) оценивалась значимость любой формы культуры, а критерием оценки выступал уровень усиления или ослабления жизненных сил под влиянием и «натиском» культуры. Именно от этого корня вырастают отношения Ницше к религии, морали, искусству, к ценностям культуры как таковым. Отсюда же берет свое начало и своеобразие эстетизма в философии жизни. Эстетизм Ницше – это неистовое отрицание ценностей культуры во имя прекрасной, могучей, бесстыдной жизни. Если перефразировать приведенное выше высказывание Уайльда, у Ницше жизнь становится «жалкой обезьяной», когда она трусливо прячется от самой себя, когда теряет внутреннюю готовность к риску и самопреодолению и пытается обезопасить себя с помощью норм и установлений культуры.

Так же, как и в творчестве Уайльда, в произведениях Ницше «выстраивается» цельная программа взаимоотношений морали, искусства и жизни. В ней перед нами разворачивается весь драматизм этих взаимоотношений, обнаруженный и сформулированный в разных работах самим Ницше. Для воссоздания этой программы в исследовании в первую очередь были использованы фрагменты из следующих произведений Ницше: «О пользе и вреде истории для жизни», «Рождение трагедии из духа музыки», «Сумерки кумиров. Раздел – Экскурсии человека не своего времени», «Генеалогия морали» (и другие, но в меньшей степени) [6]. (Все последующие сноски сделаны по данному изданию).

Основы своего грядущего эстетизма Ницше сформулировал уже в первой своей большой работе «Рождение трагедии из духа музыки», выделив в качестве оснований культуры в целом, и искусства в частности, дионисийское и аполлоническое начала, которые заявлены как: 1) выражающее всю жизненную мощь мира и человека (дионисийское) и 2) оформляющее эти силы по рационализированным канонам красоты (аполлоническое).

Обращаясь к ницшеанскому решению эстетических про-

блем и формулированию понятий красоты и прекрасного, сразу же стоит отметить, что немецкий мыслитель осуществляет эту задачу в рамках «философии жизни» и на ее основе. «Красота сама по себе, – пишет он, – это пустыня слова, это даже не понятие. В красоте человек ставит себя мерилom совершенства; в исключительных случаях он даже признает себя «единственным творцом» её. Только в своем изображении человеческий род может подтвердить и возвысить себя» [6]. В сущности «человек любит себя лишь собою в окружающем мире, он считает прекрасным всё то, в чем отражается его образ». В силу этого эстетика у Ницше покоится на двух наивных истинах. «Нет ничего прекрасного, кроме человека: на этой наивности покоится вся эстетика, это – её первая истина. Присоединим к ней ещё вторую: ничего нет безобразнее вырождающегося человека, – этим ограничивается царство эстетических суждений. С физиологической точки зрения человека ослабляет и опечаливает всё безобразное. Оно напоминает ему об упадке, об опасности, о бессилии; он и на самом деле теряет при этом силу» [6]. С точки зрения Ницше искусство есть великое стремление к жизни, вот почему его невозможно считать бесполезным, бесцельным, искусством для искусства; последнее он вообще определяет как «собаку, бегущую за своим собственным хвостом».

По мнению Ницше, у жизненного ритма со всей его необузданностью, «взрывом» жизненных сил человека в лице искусства развелось много «паразитов», (в качестве примера у него выступает музыка Вагнера), и эти паразиты заглушают подлинный ритм жизни, как бы «драпируют» его. И вот перед нами уже не жизнь, а её жалкое подражание, не человек – герой собственной жизни, а актер. И Ницше заявляет о необходимости внести поправки к своей эстетике. Их три: 1) чтобы театр не господствовал над искусством; 2) чтобы актер не возвращал художника; 3) чтобы музыка не превращалась в искусство лгать. Не правда ли, зазвучали противоположные Уайльдy акценты? Ему казалось, что эти требования помогут преодолеть упадок в этом самом «чистом» искусстве, вернут художника на дионисийский путь, на котором может быть выражена вся полнота и глубина жизни.



Особое место в программе эстетизма Ницше занимает раздел «К психологии художника», в котором он предпринимает попытку определения возможности творчества от имени философии жизни. По мнению немецкого философа, для того чтобы было искусство, для того чтобы могло быть какое-либо эстетическое действие, «необходимо предварительное физиологическое условие: опьянение художника. Опьянение должно возбудить раздражительность всей человеческой машины, без этого искусство никогда не возникает» [6]. Согласно Ницше движущими силами в творчестве художника могут быть самые разнообразные и многочисленные способы опьянения. И самая первобытная, древнейшая его форма – опьянение чувственного возбуждения, и более поздние его виды, такие как: опьянение, являющееся за всяким сильным аффектом, опьянение празднеством, борьбой, победой; опьянение жестокостью, духом разрушения, опьянение под действием метеорологического фактора – например, весеннее опьянение. Наконец, опьянение собственной волей, накопившейся и вздымающейся волевой энергией. Сущность опьянения по Ницше составляет «ощущение поднятия сил и избытка их. Это чувство художник щедро изливает на всё окружающее, он извлекает всё из него, он насилует, он подчиняет себе весь видимый им мир» [6]. Под влиянием опьянения человек преобразует все объекты до такой степени, что они, как в зеркале, отражают его мощь и становятся рефlekсами его совершенства. Хотелось бы обратить внимание читателей на, казалось бы, дословное совпадение текстов о насилии художника и праве на него, обнаруженное и у Ницше, и у Уайльда. Однако мы должны понимать, что у этого «совпадающего» утверждения принципиально разные корни и смыслы: О.Уайльд вверяет это право художнику на основании неприятия последним серости и обыденности жизни, тогда как Ницше аргументирует саму возможность творчества вздымающейся жизненной энергией художника. Это неумолимое стремление преобразовать всё в совершенное и есть искусство.

В контексте вышесказанного еще более противоречивым выглядит отношение Ницше к нравственности и морали. Стало расхожим определение немецкого философа как нигилиста, великого ниспровергателя культурных нравственных ценностей и

инициатора их всеобщей переоценки. Глубинные аргументы всё те же: религия и мораль ослабляют жизненное самостояние человека; их нормы не более чем подпорки и костыли на человеческом пути. Сам Ницше, характеризуя свое отношение к нравственности, пишет: «Я не отрицаю, что многих поступков, которые называются безнравственными, надобно избегать, и надобно сдерживать их. Я не отрицаю, что следует делать и требовать, чтобы делали многое из того, что называется нравственным. Но и то, и другое должно стоять на иной почве, чем это было до сих пор. Мы должны переучиться, чтобы, наконец, может быть, и поздно, достигнуть большего – изменить свои чувства» [6].

Этот заключительный тезис его программы звучит как призыв к человеку: стань другим! Для немецкого философа эти изменения не являются ни биологическими, ни психологическими в собственном смысле слова. В лекциях о Ницше М.К. Мармардашвили это определение «другого» сформулировано следующим образом: «...что значит быть другим? У Ницше говорится о некоем самоценном проявлении жизни... Жизнь – это постоянное преодоление самого себя, превосхождение себя. И там, где нет этого преодоления, там нет и жизни. Долой разум, если в нем нет жизни! Долой искусство, если в нем нет жизни! Долой философию, если в ней нет жизни, то есть, если в ней нет этого превосхождения себя в каждый данный момент» [4, с. 115]. Наверное, можно сказать, что у Ницше суть творчества представляет собой некий «простой» механизм: каждый творческий акт связан с разрушением существующих рамок, с возвращением к хаосу от какой-то культурной нормы, к хаосу, который предшествовал этой норме, навыку, достижению. И только тогда возможно сотворение нового. Опять – «через» преодоление.

Как нам кажется, именно череда этих ницшеанских «долой!», суть которых с очевидностью противоположна «долой!» Уайльда, дает возможность перейти непосредственно к задаче сопоставления смыслов, стилей, а иногда и отдельных слов, рожденных в творчестве немецкого философа и английского писателя.

Проблема сопоставления литературно-философского опыта Уайльда и Ницше оказалась достаточно сложной, ибо они никогда и никоим образом не «пересекались» и не были знакомы с работами друг друга. Следовательно, в паре Уайльд – Ницше

возможности сознательного ориентирования и заимствования идей ни у немецкого философа, ни у английского эстета не было. Ницше и Уайльд очень похожи, и на удивительное совпадение их взглядов не раз обращалось внимание разными авторами в разное время. Относительно известно замечание Т. Манна, который в 1947 году в статье «Философия Ницше в свете нашего опыта» писал: «Нельзя не поразиться близким сходством ряда суждений Ницше с теми выпадами против морали, отнюдь не столь эффектными, которые примерно в то же время шокировали и веселили читателей английского эстета Оскара Уайльда» [5, с. 346-391].

Чаще всего для объяснения этого сходства обращали внимание на принадлежность обоих авторов к одной и той же эпохе – переломной эпохе конца века, эпохе смены мировоззрений и ценностных ориентиров, эпохе модерна. Однако подобное объяснение, конечно, не может исчерпать всей глубины сходства между Ницше и Уайльдом, скорее, в его силах выделить и подчеркнуть отдельные моменты и стороны этого сходства.

Как уже упоминалось в начале статьи, большинство исследователей характеризовало это сходство как удивительное, разительное, обнаруживая иногда буквальное совпадение текстов. Тот же Т. Манн в цитируемой выше статье даже использует прием, аналогичный приему А. Белого. Последний, озвучивая тексты Библии и «Так говорил Заратустра», восклицает: кто это говорил? Христос? – Нет, Заратустра. И наоборот [1]. Т.Манн приводит тексты Уайльда и Ницше и утверждает, что они могли бы выйти из-под пера обоих авторов. Обратимся к тексту статьи: «Когда Уайльд восклицает: «Для меня красота – величайшее чудо из всех чудес. Только пустые люди судят не по наружности. Не невидимое, а видимое – вот подлинная загадка мира», когда он утверждает, будто истина – понятие до такой степени индивидуальное, что два разных человека оценивают её всегда по-разному; когда он говорит: «импульс, который мы пытаемся подавить, становится для нас чем-то вроде наваждения и отравляет нам жизнь...»; «Единственный способ отделаться от искушения состоит в том, чтобы поддаться ему...» и «не дайте совратить себя на стезю добродетели», – убеждаешься в том, что это вполне могло бы выйти из-под пера Ницше. С другой стороны, когда

читаешь у Ницше: «Серьезность, сей недвусмысленный признак замедленного обмена веществ»; «Искусство освящает ложь и оправдывает волю к самообману», «мы принципиально склонны утверждать, что, чем превратнее суждение, тем более оно нам необходимо»; «Мнение, будто истина важнее видимости, не более чем моральный предрассудок» – снова убеждаешься, что среди этих изречений нет ни одного, которое не могло бы фигурировать в комедиях Уайльда» [5, с. 346-391].

На этом примере есть возможность убедиться, что Ницше и Уайльд действительно очень похожи в том, что касается образа и стиля мышления, в основных направлениях своих философских поисков, в аспекте общей картины мировоззрения, в акцентах на уникальную значимость и неповторимость человеческой личности, в символизме и элитарности, в неприятии веком девятнадцатым и в своеобразном «буме» по поводу их творчества в XX веке (не забудем, что оба ушли из жизни в 1900 году).

В начале двухтысячных годов интерес исследователей проблемы этого сходства сосредоточился уже на самой структуре мысли обоих авторов и объединяющей их особенности, имя которой – Парадокс. Особое внимание на афористичность стиля и парадоксальную бинарную форму изложения мысли обращает в своем исследовании «Философские интуиции Ф. Ницше и О. Уайльда» Н.В. Титова [9].

Известно, что О. Уайльд считал себя мастером слова. Тот же, кто очарован словом, неизбежно погружается в состояние игры с ним, как бы испытания слова на прочность. Эта особенность характерна и для Уайльда, и для Ницше; именно процесс «игры со словом» с переосмыслением его значений, переоценкой приоритетов, уходом от однозначности и тяжеловесности слов порождает и делает возможной склонность к афористичности языка. Н.В. Титова приводит в своей работе известное определение афоризма и его главной задачи: «На минимальном пространстве высказываемого создать избыток смысла» [9] и отмечает, что именно избыток смысла, стремление максимально охватить суть описываемого явления предельно роднит афоризм с парадоксом. Способность парадокса вывести бытие как таковое за границы рационального, что и составляет, пожалуй, основную и принципиальную привлекательность как философских тракта-

тов Ницше, так и эстетических эссе Уайльда, подчеркнута в определении В.С. Библера: «Парадокс есть всеобщая логическая форма воспроизведения и обоснования в понятии, в логике – внепонятийности, внелогичности бытия, всё более всесторонне не сводимого к понятию» [2]. Это не просто определение сущности явления парадокса, это ещё и отражение динамики его существования, поскольку иной, не менее важной особенностью парадокса является не обозначенное в определении стремление к бинарной форме.

Бинарный принцип, вычлняемый прежде всего в структуре парадокса, предполагает наличие некоторых закономерностей, касающихся как его формы, так и содержания. Так, сама по себе бинарная оппозиция в своей двоичной структуре основывается на существовании неких границ, обусловленных самими явлениями, вступившими в отношения оппозиции. Отсюда проистекает феномен возникновения маятника, двигающегося по заданной траектории от одной строго определенной точки к другой, проходящего свой путь сполна, но не выходящего за пределы этих точек: «Совершенно так же, как я постоянно вынужден сменять еду и пост, сон и бодрствование, совершенно так же вынужден я раскачиваться туда и сюда между природным и духовным, между опытом и платонизмом, между порядком и революцией...» [6]. Считается, что вопрос о бинарных отношениях – одна из наболевших проблем девятнадцатого века.

Парадоксы Ф. Ницше, оставаясь именно парадоксами в своей склонности проникнуть «по ту сторону добра и зла», выходят за рамки категории оценки, незримо присутствующей в классическом парадоксе. Парадоксы Ницше не оценивают, они погружают читателя в самый эпицентр сущностных противоречий, не давая возможности отыскать лёгкие, однозначные решения или компромисс. Более того, в уже упоминавшейся работе М. Мамардашвили рассматривается ещё одна парадоксальная характеристика языка немецкого философа-поэта. Подчеркивая красоту метафорического, притчевого языка Ницше, он заявляет, что дело не только в этом. «Дело в том, – пишет Мамардашвили, – что Ницше практиковал особый эксперимент с языком: самим разгулом и блеском метафор, сравнений, неожиданных смеще-

ний пластов языка Ницше пытается разрушить существующие семантические смысловые связи, ...пытается привести их в такое магматическое движение, чтобы эти элементы могли по-новому сочлениваться, по-новому соединяться, выявляя в столкновении одного слова с другим его тайную метафору, какую-то его внутреннюю форму» [4, с. 91]. Тайна этих метафор тоже уже стала предметом исследования современных постмодернистских философов, не случайно Ж. Деррида называет одну из своих статей «Шифры Ницше».

Специфика взглядов Уайльда очень близка ницшеанской и в плане содержательном, и в формах выражения мысли. Оба преодолевают традиционное стремление философии искать прежде всего наличие позитивно существующих истин, оба стремятся к постановке насущных для человечества вопросов в поле, казалось бы, уже существующих ответов. Надо отметить, что философия эстетизма формировалась параллельно в разных странах. Взгляды О. Уайльда и Ф. Ницше являются удивительным примером конгениальности в данной области. Ницше и Уайльд очерчивают границы европейского эстетизма на основании того, каким он был в конце девятнадцатого века; границы, внутри которых заключено богатое разнообразие вариантов. Это разнообразие продолжает реализовываться и сегодня и далеко ещё не исчерпано. «Заветы» Ницше и Уайльда оказались близки не только модернистам и структуралистам, но и постмодернистам. Так, Вольфганг Вельш в своей работе о постмодернизме в современной культуре отмечает: «Любопытно, что Ницше, который и в позитивном, и в негативном отношении выставляется родоначальником постмодерна, и вправду с самого начала стоит за этим термином» [3, с. 109-136]. Во многих отношениях эти слова можно было бы адресовать и творчеству Уайльда.

Эстетизм утверждает, что не искусство должно подражать жизни, а жизнь обязана равняться на искусство, по возможности приближаясь к идеалу. Такое желание средствами искусства изменить и облагородить жизнь соответственно вызвало ответное движение жизни по отношению к искусству. Одной из таких форм ответного движения считают происходящую на рубеже веков театрализацию поведения и быта неоромантиками. Игра стала определять не только характер художественной куль-

туры, но и стиль жизни её создателей.

Именно в подобную игровую стихию языка, искусства, жизни уходят корни как сходства, так и глубинных различий в творчестве О. Уайльда и Ф. Ницше. Они оба стремились ощутить всю полноту и красоту игры. Но при этом автор «Портрета Дориана Грея» стремился заменить жизнь игрой, а автор «Заратустры» неумоимо пытался разгадать игру самых глубоких жизненных сил со всей их мощью и риском, чтобы разбудить в человеке творческую энергию самовыражения, свободу самоопределения. Поэтому, допуская дискуссионные оценки нашего решения, в своем исследовании мы приходим к выводу о том, что парадоксальные параллели творчества и жизни Уайльда и Ницше – это парадоксальность несходства, ибо, как бы разительно не совпадали порой стиль, форма и даже отдельные идеи и тексты обоих авторов, в глубине этих совпадений лежит принципиальное расхождение в решении вопроса о взаимоотношениях искусства, игры и жизни.

*Библиографический список*

1. Белый А. Символизм как миропонимание. - М., 1994.
2. Библер В.С. Итоги и замыслы // Вопросы философии. – 1993. - № 5.
3. Вельш В. Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия. - М., 1992.
4. Мамардашвили М.К. Очерки современной европейской философии (лекции 4 и 5). - М., 2010.
5. Манн Т. Художник и общество. Статьи и письма. - М., 1986.
6. Ницше Ф. Сочинения: В 2-х томах. - М., 1990.
7. Паустовский К. Статьи. О. Уайльд. - М., 2000.
8. Рознатовская Ю.А. О. Уайльд в России // Зарубежная литература. – 2002. - № 7.
9. Титова Н.В. Философские интуиции Ф. Ницше и О.Уайльда. - М., 2000.
10. Уайльд О. Афоризмы. - М., 2000.
11. Уайльд О. Письма. - М., 1997.
12. Уайльд О. Упадок лжи. - М., 1999.
13. Чуковский К. Оскар Уайльд. Этюды: Собр. соч. в 15-ти томах: Т. 3. - М., 2001.

*В.В. Гаврилов*

### **Междисциплинарный подход при исследовании искусства аутсайдеров**

«Безумие» - неизбежный атрибут религиозно-мистических откровений. Регламентации научных и религиозных канонов сужают диапазон инноваций «безумия». Однако, сектантство, паранауки, да и современное искусство крайне гостеприимны по отношению к данному феномену. Ещё в античности Платон породил предположение о таинственной связи близости безумия и гениальности. Междисциплинарные подходы при рассмотрении социокультурных аспектов творчества аутсайдеров возможны не только с использованием знаний психологии, но и обязательно психиатрии.

Русская земля представляет сказания о деяниях исторических персонажей, сопоставимые с прообразами «мер» представлений о духовно-душевной сфере. Наш тысячелетний город основан князем Ярославом, за свою разумность, прозорливость и судьбоносные государственные деяния наречённым Мудрым. Прозвище корреспондировало с наивысшей оценкой современниками знаний и умений князя, задавало для потомков некую максимальную планку умственных способностей, личных достижений. Низший уровень шкалы представлений о разуме соотносится с феноменом юродства. Отказ от собственного разума для «славы Божией» обоснован апостолом Павлом: «Мы безумны (юрودي) Христа ради» (1 Кор.: 4.10). Парадоксальность подвига Христа ради юродивых в Московском государстве (XV–XVII вв.) заключалась в их дерзкой апелляции к «глупости». Демонстративное «отклоняющееся» поведение блаженного («неразумного», «Богом наказанного») вызывало уважение. «Похабные» и пророческие слова приравнивались к «гласу святых», эпатажность жития юродивых сакрализовалась: тридцать восемь из них канонизированы. Некоторые стали местночтимыми святыми угодниками Божиими: Давид из Ярославля, святые



ростовские юродивые Иоанн Власатый (Милостивый) и Иоанн Большой Колпак (Водоносец) (XVI в.), даниловский - Илья (XVI в.), переславский - Миша-Самуил (Михаил Лазарев, XIX в.), романовский - Онуфрий. Особой известностью пользовался Исидор Ростовский (Твердислов) (XV в.).

XIX век вновь оживляет мифы о «сумасбродности гения», близости гениальности и помешательства. В дальнейшем исследователи закономерно уменьшают смысловой диапазон указанных понятий, предпочитая сравнивать дефиниции «креативность» и «психопатология». Гениальный, талантливый, мудрый – несомненно, хорошо; глупый, неразумный (неумный), малоумный, безумный – понятно, что плохо. А какое представление возникает относительно полумеры, усреднённости: если есть полоумный, возможно, имеется и полу-глупый? Может ли посредственность (как раз «по середине» ума) признаваться за минимальный психический «достаток», за норму, соотносимую с одномерной оценкой «среднячка» - неглупый. У «неумного»/невежественного, ментальная проблематика уже очевидна: до «середины» (нормы) возможно и недалеко, но, скорее, он будет восприниматься «ненормальным».

Нас заинтересовали исключительно безмерные и безоценочные явления, чаще всего представленные в виде затаённых, спрятанных от окружающих малоизученных сокровищ маргинального инобытия, иноверия, инакомыслия. Именно они расположены не «выше-ниже», а где-то сбоку, с краю, периферийно от пределов «нормы». К слову, и психиатрика (в России именно так первоначально называли психиатрию) складывалась несколько особняком от соматической медицины.

Мы поведём разговор о так называемом искусстве аутсайдеров – Outsider art (Р. Кардинал, 1972), то есть искусстве, находящемся в «поту-сторонней» позиции от эстетических шаблонов нормативного искусства, общественного признания, возможно, и от психического здоровья авторов... Основной представительной группой среди художников-аутсайдеров являются авторы с «психиатрическим опытом», шагающие «не в ногу» с художниками-профессионалами. «Но душевнобольной представляет определённую ценность, ибо, как это ни покажется парадоксальным, он нередко оплодотворяет науку, искусство, тех-

нику новыми ценностями» [5, с.29].

Информацию о непрофессиональном творчестве прошлых столетий можно отыскать у этнографов, собирателей фольклора и врачей. Психиатров интересует визуальное творчество больных в диагностических целях как свидетельство психопатологии (Б. Раш, 1812; У. Браун, 1834; А. Тардые, 1872; М.Симон, 1876; Ч. Ломброзо, 1880; Р. де Фурсак, 1905; О. Мари, 1905; М. Режа, 1907; В. Моргентхалер, 1908; А. Фэй, 1912). В крупных лечебницах Европы начинают формироваться «больничные коллекции». Наиболее крупная среди них – собрание психиатрической клиники при университете г. Гейдельберга. Философ-экзистенциалист Карл Ясперс, прежде работая врачом-ассистентом клиники, интересовался «разновидностями творческой деятельности» и выделял из них три группы: «дефектные проявления способностей, искусство больных шизофренией и рисунки невротиков» [9, с.358]. Однако всемирную известность Гейдельбергской коллекции принёс прежде всего психиатр Ганс Принцхорн (1886-1933). Он активно пополнял фонды собрания, приобретая работы и в других больницах Германии, Швейцарии, занялся систематическим описанием и изучением собранного материала. В 1922 году им была издана знаменитая, прекрасно иллюстрированная монография с большим количеством клинических описаний «Bildneri der Geisteskranken» (название переводится как «Художество душевнобольных», или «Изобразительное творчество/деятельность душевнобольных»).

Принцхорн одним из первых сумел оценить креативность отдельных пациентов вне рамок нормативной патологии и интерпретировать их произведения не с позиции искажений или расстройств, а как автономные и высокоразвитые системы выражения и поиска аутентичности. Он подметил внешнее сходство шизофренического формообразования со «сложными» модернистскими течениями, прежде всего с творчеством немецких экспрессионистов, но не проводил более широких параллелей с модернизмом. По сути, он отверг типичные для психиатрии того времени ошибочные взгляды на современное искусство исключительно как на патологию. Он взял на себя «миссию посредника между консервативной позицией психиатров и революционными устремлениями авангарда, которые привели к изменениям

оценочных критериев в искусстве, что и произошло в 20-е – 30-е годы нашего столетия» [1, с. 27]. Если раньше в гениальности искали признаки безумия с его оттенками негативного, разрушительного, то после Принцхорна талант стали находить и в произведениях «сумасшедших», не обязательно являющихся представителями художественного сообщества. Врачи-патографы и поныне интерпретируют анамнезы великих художников, а Принцхорн обратился к творчеству «маленьких, средних человек» - простолюдинов, обыкновенных людей с улицы, из народа: простаков, простодушных, наивных, необученных... В итоге книга Г. Принцхорна обрела феноменальный успех в мире искусства среди художников и поклонников модернизма. А на родине автора она была весьма сдержанно принята коллегами-психиатрами. Реакция вполне типична для европейцев того времени, ибо концепция Ар Брют была сформулирована французским художником Жаном Дюбюффе лишь в середине XX века.

И у нас в стране был свой «русский Принцхорн» - врач Павел Иванович Карпов (1873-1930-е гг.). Профессор психоневрологии, действительный член Российской академии художественных наук (РАХН), один из первых коллекционеров и исследователей творчества душевнобольных, он, безусловно, весьма неординарная фигура в истории отечественной психиатрии начала XX века. Изыскания П.И. Карпова выходят за пределы узкопрофильных рамок цеховой деятельности психиатров.

Весомый вклад обоих учёных (именитого Принцхорна и малоизвестного Карпова), несомненно, катализировал интерес к удивительному созидательному творчеству душевнобольных. Работы обоих психиатров увлекают читателей своими новаторскими подходами к самобытным артефактам, рассматриваемым ими в качестве данных альтернативного художественного мышления, которое значительно позднее обрело дефиницию «L'Art Brut/Ар Брют», или «искусство аутсайдеров/Outsider art». Мы наблюдаем параллельные и самостоятельные пути двух близких по духу психиатров, возможно, иллюстрирующие концепцию синхронистичности, высказанную К.Г. Юнгом. «Zeitgeist» - «дух времени» витал над Европой, осеняя сходными идеями ученых разных стран, дававших персональные трактовки одним и тем же феноменам и приходивших к сходным выводам.

В Москве в 1921 году по инициативе А.В. Луначарского была организована Российская академия художественных наук (РАХН) - уникальный культурный и научно-исследовательский центр, формировавший вопросы культурной политики РСФСР. Основной целью академии провозглашалось «...всестороннее исследование всех видов искусств и художественной культуры». Важной особенностью академии было налаживание научно-практической деятельности по принципу междисциплинарных связей. В итоговых исследованиях присутствовала неременная интеграция результатов, полученных учеными разных научных школ и направлений с целью теоретического обобщения и «синтетического суммирования общих выводов» всех «художественных наук».

Президентом РАХН стал П.С. Коган, подметивший, что академия превращается в центр, который объединяет «все творческие силы в области искусства». Вице-президентом академии был избран В.В. Кандинский, который не скрывал своих симпатий не только к современному искусству, но также и к художественному примитиву, детскому художественному творчеству. Размышляя о процессе формирования художественного образа, Кандинский считал, что творческий процесс возникает при сочетании импульсов интуиции с рациональным подходом. Поэтому он обосновывал необходимость того, чтобы в создании науки об искусстве обязательно принимали участие представители точных знаний, «позитивной науки», в том числе и психиатрии, психологии, физиологии и т.д. Так, к работе в академии был привлечён врач-психоаналитик И.Д. Ермаков, позднее возглавивший Государственный психоаналитический институт. С 1923 года действительным членом академии становится П.И. Карпов, он также избирается учёным секретарём Президиума физико-психологического отделения, председателем комиссии по изучению творчества душевнобольных.

Выскажем гипотезу, основанную на материалах И.Е. Сироткиной [7, с. 214-216], что внимание к проблеме творчества душевнобольных прямо или косвенно связано с нереализованной попыткой создания другого госучреждения. Автор этого проекта - врач Г.В. Сегалин, сторонник актуальных тогда подходов евгеники и психогигиены заинтересовался судьбой одарён-

ных личностей. У него возникла идея создать институты «гениальности» («кингениалогии»), «эвропатологии» (хорошей патологии), дабы душевная болезнь, случавшаяся у гениев, использовалась в качестве катализатора развития искусства. Сегалин предлагал провести «специальную диспансеризацию творческих личностей», представляющих собой «достояние общества», дабы своевременно оказать им социальную поддержку и «выращивать», «культивировать», эффективно употреблять «энергию их творчества» в государственном масштабе. Проект Сегалина вовсе не казался современникам романтической, грандиозной или нереальной затеей. В Москве даже была образована авторитетная комиссия для его рассмотрения, которая так и не приступила к работе. Сегалин возвратился в Екатеринбург и в 1925-1929 годах начал издавать журнал «Клинический архив гениальности и одарённости (эвропатологии)».

К 1924-1925 годам в структуре РАХН работа строилась по трём вертикалям-отделениям: социологическому, физико-психологическому и философскому. Они пересекались с горизонталями, ориентированными на определённый вид искусства и подразделёнными соответственно на секции: литературную, пространственную, музыкальную, театральную, декоративную.

Физико-психологическое отделение, недолго возглавлялось вице-президентом РАХН В.В. Кандинским, далее искусствоведом А.В. Бакушинским, руководившим комиссией по изучению примитивного искусства. В отделении планировалось проанализировать специфику физиологических и психологических процессов творчества, то есть своеобразную «психотехнику творческого процесса». С 1924 года П.И. Карпов становится руководителем только что утверждённой правлением академии психофизической лаборатории. В лаборатории планировалось целенаправленно исследовать «творчество и восприятие субъектов патологических и примитивных или дефектных и этнопсихологическое исследование художественного творчества» [6, с. 77]. Уже в 1925 году Карпов делает в РАХН доклад на тему «Сущность творческого процесса», где раскрывает аналогичную психотехнику интуитивного прозрения как у стационарных больных с психозами, так и у пациентов с менее выраженной тяжестью душевного заболевания, то есть «у лиц с заведомо не-

уравновешенной психикой».

В 1925 году РАХН переименовывается в Государственную академию художественных наук (ГАХН). Социологическое отделение академии под председательством академика В.М.Фриче занимается вопросами социологического анализа искусства, разработкой его классово-идеологической функции, налаживанием диалога между эмпирико-психологической и феноменологической эстетикой, взаимодействием художественного мира с революционными запросами общества. Философское отделение академии под председательством Г.Г. Шпета занималось синтезом специальных методологий наук о человеке. В отделении стремились создать новое направление «социального бытия», синтетическую науку, в которой в единое целое соединились бы гуманитарные и естественнонаучные подходы к человеку с результатами его жизнедеятельности, в частности, проявлялся особый интерес к эстетической составляющей искусства. Предполагалось, что эмпирические данные, полученные «снизу», от многочисленных деятелей искусства, профессионалов по различным гуманитарным дисциплинам, представителей естественных наук и специалистов-психологов, в итоге должны наполнить предметным содержанием фундаментальную концепцию смысловой сущности культуры.

Несомненно, РАХН/ГАХН была одним из наиболее ярких центров, определяющих в СССР культурное поле того времени. Академия, закрытая уже в начале 30-х годов, успела внести много нового в изучение актуальных проблем научного и художественного творчества. При решении задачи воспитания нового человека путем внедрения новых подходов психоанализ, педология, да и искусство оказались неразрывно связанными. Исследования П.И. Карпова в малоизученной области маргинальной культуры оказались «чуть ли не на переднем крае советского искусствоведения» [4].

В своей книге «Творчество душевнобольных и его влияние на развитие науки, искусства и техники» П.И. Карпов неоднократно сетовал на то, что «до сих пор на душевнобольного был установлен... неправильный взгляд, заключающийся в отрицании какой бы то ни было ценности за душевнобольным, так как в отношении его до настоящего времени проявлялось одно

лишь сострадание» [5, с.16-17]. По сути, впервые в российской науке он призвал признать креативную новаторскую роль безумия в развитии культуры: «...душевнобольные представляют собой большую ценность, так как некоторые из них в период заболевания творят, обогащая науку, искусство и технику новыми ценностями» [5, с. 7]; «...душевные болезни обладают способностью вскрывать иногда внезапно родники творческого процесса, результаты которого опережают обычную жизнь...» [5, с. 9]; «...под влиянием болезненного процесса... могут просыпаться возможности, не подозреваемые раньше» [5, с. 17]; «душевнобольные были и будут реформаторами во всех областях человеческой жизни» [5, с. 30] и т.д. Подобные высказывания становятся лейтмотивом его монографии.

Ранее не замеченное, находящееся в тени «высокого», господствующего академического искусства, непрофессиональное долго считалось «второсортицей» или «дичкой»... С середины XX века в Западной Европе активизировались изучение и популяризация искусства аутсайдеров, а в Восточной Европе преимущественное внимание уделялось «самодельному искусству». Таинственный союз «безумия» и творчества породил удивительные плоды в интерпретации художников Адриана Хилла и Жана Дюбюффе. У англичанина процесс творчества вопреки страданию представлен арт-терапией, у француза результаты творчества из «недр безумия» получили название «Ар Брют». В период так называемой «оттепели» в СССР наивное искусство постепенно переместилось с аутсайдерской позиции: из «вне/out» во «внутри/in» культурного мейнстрима и приобрело долгожданную легитимность. Что касается творчества, помеченного знаком «безумия», оно по-прежнему обозначалось исключительно околomedicalными терминами: «патологическое художество», «изобразительный язык душевнобольных», представлялось преимущественно стенограммой болезни. Больничную графику пациентов 70-80-х годов заполучить было крайне затруднительно: по существовавшим инструкциям у больных изымали карандаши и бумагу, поскольку медицинское начальство боялось как жалоб, так и новых «предложений» своих подопечных в вышестоящие государственные и партийные инстанции. Примерно с 90-х годов в России традиционные медицин-

ские подходы адаптируются к социальной модели психиатрической службы. Формируются внебольничные инициативы, опирающиеся на поддержку общества и ресурсы творчества. Ослабевает и контроль идеологии в области культуры. Эпоха постмодернизма находит в работах маргинальных дилетантов много привлекательного, центробежные силы с конца XX века смеяются «призрению» творчества художников с психиатрическим опытом на «признание» его самобытности.

Немаловажное значение в процессе постижения и публичного представления аутсайдер арт сыграла и общественная инициатива арт-проект «ИНЬЕ» из Ярославля. С конца 90-х годов прошлого века из архива психиатрической клиники первоначально были отобраны оригинальные работы, обладающие самобытностью, художественной выразительностью. С 1997 года была организована серия экспозиций коллекции «ИНЬЕ», которая ныне насчитывает 80 выставочных акций в России и Европе. С 2001 года при клинике был организован социально-реабилитационный арт-клуб «Изотерра». Нами проведено несколько научных дискуссий по проблемам маргинального - аутсайдерского творчества в рамках междисциплинарных симпозиумов совместно с SIPE (Международным обществом психопатологии экспрессии): «Стена: защита или сокрытие?» (1999), «Послания и посланники» (2001), «Эстетика незавершённости» (2003) и «Странные художники – странное творчество» (2004). Две последние конференции были организованы совместно с кафедрой эстетики философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (заведующий – профессор А.С. Мигунов), где и были изданы интереснейшие сборники «Маргинальное искусство» (1999) и «Философия наивности» (2001).

Сегодня собрание «ИНЬЕ» предстает своеобразным межрегиональным архивом, где сохраняется, изучается и популяризуется малоизвестный, самобытный пласт культурного наследия, созданного в психиатрической среде. Наиболее репрезентативным художником российского аутсайдер арт, признанным и на Западе, предстаёт Александр Лобанов (1924-2003). Глухонемой автор, более полувека творивший в психиатрической больнице, в своих рисунках щедро «одаривал» окружающий мир своим изобретением - двуствольной винтовкой. На



многочисленных парадных автопортретах этот удивительно смиренный по жизни человек, как и другой романтик - Дон Кихот, всегда вооружён, ибо он остаётся искренним защитником своих идеалов... В Европе о нём уже созданы два небольших фильма, в России федеральный канал «Культура» показал интересный документальный фильм «А. Лобанов. Человек с ружьём» (2013). О художнике написано немало статей, в Париже в 2007 году издана богато иллюстрированная монография. Он был представлен на 3-м Московском биеннале современного искусства (2009), его графику стремятся заполучить престижные выставочные площадки Европы. Удивительный успех для «аутсайдера»!

Сегодня клуб «Изотерра» предстаёт своеобразной лабораторией, позволяющей отследить особенности творческих процессов у душевно-иных авторов, помочь их вовлечению в пространство искусства постмодернизма. Естественно, «безумие» не улучшает способности, «благодаря» опустошающему процессу болезни мастерство профессионала чаще имеет тенденцию к оскудению, увяданию, распаду, разрушению. Но спонтанно возникающие эпизоды эмоциональных и галлюцинаторно-бредовых вариантов «безумия» могут представить и неожиданно оригинальные результаты, «запустить» творческий процесс именно в творчестве дилетантов, не помышляющих о карьере художника. Складывается убеждение, что авторский «почерк» напрямую зависит не только от установок самого творца, но и от специфики и уровня некой потенциальной «массы» психопатологии. Диапазон вариантов творчества, корреспондирующего с «безумием» нами обозначен позициями: «вследствие», «несмотря» и «вне» психиатрического опыта. Типологические критерии аутсайдерского искусства (как наиболее всеохватывающей категории) сопоставляются с общепринятым разделением творчества непрофессиональных художников на брутальное, маргинальное [3, с. 236-237] и наивное [2, с. 28]. Таким образом, нам удалось привести клинические и искусствоведческие характеристики к смысловому единству.

С 40-х годов XX в. взамен устаревших терминов «психопатологическое» или «шизофреническое искусство» Жан Дюбюффе в русле антикультурных и антипсихиатрических пред-

ставлений вводит понятие «Ар Брют». Он анонсирует его как спонтанные художественные произведения, рождённые из внутренних импульсов, выполненные дилетантами, изолированными от современного искусства. Получается, что брутальное искусство создаётся благодаря (!) психиатрическому опыту, катализирующему импульсы творчества. Его авторы без претензий работают в графике, используя то, что под рукой: карандаши, ручки, обрывки картонок, клеёнок, обоев или бумаги (в том числе и туалетной). «Безумие далеко не бессмысленно» [8, с. 19], оно имеет свою логику, и в рисовании творец пытается упорядочить, переосмыслить бессмыслицу. Нередко неистовый потенциал творческого пароксизма позволяет ослабить нервное напряжение от психотического воздействия.

В области наивного искусства, безусловно, наиболее интересны работы художников преклонного возраста с богатым житейским опытом. Непременным атрибутом старения является снижение функций памяти (закон Т. Рибо), когда события настоящего – «ужасного и несправедливого» долго не удерживаются в сознании. Лучше припоминается давнее: художники охотно ностальгируют и иллюзорно реконструируют былое. Реже, «улетая» в будущее, они назидательно либо благодушно знакомят нас с умиротворенным и идеализированным изо-мифом о красоте, о праздности, о справедливости... Рисование приводит к утешению, изо-забавы снимают тревоги. Авторы предпочитают технику живописи, созвучную с их усидчивостью, кропотливостью, замедленным ритмом жизни и представлениями о «настоящих» художниках. В отличие от брютов, они ориентированы не столько на творческий процесс, но на эстетически значимый результат. Значение превратностей психиатрического опыта минимально и мы нередко рассматриваем наивное искусство «вне психиатрического опыта».

Маргинальное творчество отличается максимально индивидуальным и эклектичным арсеналом художественных средств. Эти произведения - своеобразное парapsихопатологическое творчество, гибрид общепризнанного и эксцентричного. Перебирая противоречивую атрибутику авторов, сопровождаемую определениями «культурный», «цивилизованный», «обученный», «нормальный», «востребованный»,

приходим к убеждению, что в нашем случае они могут сопровождаться словом «полу». В урбанистическом обществе изоляция художников мало реальна, более того, они тяготеют к современному искусству, осознают причастность к моде. Их перформансы «по жизни», вызывающие ассоциации со скоморошеством и юродством, способствуют репутации «городского сумасшедшего»... Украшая и себя, и жилище, авторы хотят претендовать на уникальность. По большому счёту, они стремятся не столько творить, сколько заниматься «тюнингом» серости жизни. Маргинальная субкультура соотносится с разнообразными явлениями, нередко сопутствующими друг другу: например, экстраординарное и «сверхъестественное» творчество ясновидящих, экстрасенсов, спиритов, медиумов; творчество авторов, нередко злоупотребляющих психоактивными веществами. У «просветлённых» либо «затемнённых» наркотиками экспериментаторов заигрывание с «безумием» для «получения» роли «немного/временно сумасшедшего» лишь временно облегчает «прорыв» из обыденного сознания к психоделической, онейрической реальности, нередко позволяя обрести статус диссидентства в культуре.

Может ли арт-терапия преподнести примеры аутсайдер арт? Скорее, нет. Чаще мы встречаемся лишь с подражательной экспрессией, напоминающей работы инвалидов «с ограниченными возможностями», тяготеющих к жизнеутверждающей традиционной эстетике «как у здоровых». Их творчество – мужество «вопреки» страданию. Исключением могут служить варианты студийной арт-терапевтической экспрессии, где арт-терапевт «не мешает», «не обучает» и «не вторгается» в таинства спонтанного творчества. Например, в клубе «ИзоТерра» для душевноИНЫХ только создаётся атмосфера, максимально способствующая творческой активности. И в результате возникают произведения, сопоставимые с уровнем аутсайдер арт.

Обобщённо маргинальное искусство представляется творчеством, «несмотря на» психиатрический опыт, арт-терапевтическая экспрессия – ему «вопреки». Возможности современной психофармакотерапии, социальных программ, да и толерантность современников увеличивают шансы реабилитации: оригинально творящие экс-пациенты достаточно успешно

интегрируются в социум. Но они практически не создают произведений, соответствующих критериям аутсайдер арт.

Оговоримся, данные сопоставления не являются однозначно прямолинейными. Прежде всего личность творца, а не психопатология ответственна за художественную привлекательность произведения. Художник может менять творческую манеру, ибо психиатрический опыт не является «нерастворимым осадком», но и его динамика может подчинить креативность своим закономерностям. Факт конкретного душевного заболевания, важный лишь для клиницистов, не влияет на оценку творчества: психопатология не ручается за художественную привлекательность. Мы лишь акцентируем внимание на необходимости учёта психопатологии при изучении секретов творчества художника-аутайдера.

Постижение феномена аутсайдерского искусства указывает на многоаспектность и сложность проблематики, лежащей на стыке психопатологии, культурологии, философии, искусствоведения и других наук. Современная культура развивается, преодолевая привычные законы разума, прислушиваясь к «логике» иррационализма и абсурда, совмещая ранее несоизмеримые альтернативы научного и вненаучного знания. «Безумие» может выступать катализатором открытия новых ресурсов творчества, в котором равномерно участвуют так называемые «нормальные» и «сумасшедшие», мудрые и глупые, «свои» и «чужие»... Примером междисциплинарного подхода к изучению искусства аутсайдеров для нас служат исследования П.И. Карпова, проведённые в РАХН/ГАХН, не потерявшие своего значения и в настоящее время.

### *Библиографический список*

1. Буксбаум Р. К истории вопроса о художественном творчестве душевнобольных // Из мира аднаво в другой (Искусство аутсайдеров: диалоги). – Киев: Сфера, 1997. - С.16-38.
2. Гаврилов В.В. Границы Аутсайдер арт // Искусство аутсайдеров: путеводитель. – Ярославль: ИНЫЕ, 2005. - С.25-30.
3. Гаврилов В.В., Реховских И.И. Искусство аутсайдеров: некатегоричность категорий // Феномен наивного искусства и

творчества аутсайдеров в наши дни и его проблемы. - М., 2004. - С.233-239.

4. Гальцова Е.Д. Книга П.И. Карпова «Творчество душевнобольных и его влияние на развитие науки, искусства и техники» (1926 г.) в европейском культурном контексте: материалы к исследованию [Электронный ресурс]// Новые гуманитарные исследования, 2011. – Режим доступа: <http://www.nrgumis.ru/> (дата обращения: 07.02.2012).

5. Карпов П.И. Творчество душевнобольных и его влияние на развитие науки, искусства и техники. - М. - Л.: Главнаука, Государственное издательство, 1926. - 200 с.

6. Перцева Т.М. Исследование творчества душевнобольных в Российской академии художественных наук // Художественный примитив: эстетика и искусство. – М.: МГУ, 1996. - С.76-82.

7. Сироткина И.Е. Классики и психиатры: психиатрия в российской культуре конца XIX – начала XX века / пер. с англ. автора. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. - 272 с.

8. Шестаков В.И. Эстетическое в психопатологическом (заметки с выставки) // Искусство аутсайдеров: путеводитель. – Ярославль: ИНЫЕ, 2005. - С.18 -20.

9. Ясперс К. Общая психопатология / пер. с нем. – М.: Практика, 1997. - 1056 с.

*УДК 101.2*

*Т.М. Гавристова, Н.Е. Хохолькова*

### **Афроцентризм в США как интегративное знание**

Афроцентризм – парадигма, предложенная в качестве альтернативы европоцентризму. Целью ее создания и тиражирования является реабилитация чернокожего населения.

Афроцентризм включает в себя теорию, общественное движение и научный метод, в силу чего уже обладает интегративным свойством. Он может диверсифицироваться на системы

---

© Гавристова Т.М., Хохолькова Н.Е., 2013

и подсистемы: в его лоне развиваются теория и практика, образование и наука - история, философия, психология, литература, кинематография, средства массовых коммуникаций. Афроцентризм представляет собой совокупность систем, символов, знаков и идей, наделенную интегративными характеристиками. Это наука и одновременно лженаука, стратегия, основанная на законах формальной логики, и хаотичный набор противоречащих друг другу коннотаций.

У истоков афроцентризма стояли выдающиеся «умы» Африки: европейски образованные ученые, писатели, общественно-политические деятели, и в частности блестящий историк Шейх Анта Диоп (Сенегал). Его идеи об африканских корнях греко-римской цивилизации, высказанные в 1954 г. в книге «Негрские нации и культура (От негро-египетской античности до культурных проблем современной черной Африки)» [2], легли в основу ряда афроцентристских концепций. Наиболее известной и радикальной является афроцентризм Молефи Кете Асанте. Его книга «Афроцентризм: теория социальных перемен» [1], вышла в свет одновременно с блестящей работой Эдварда Саида «Ориентализм» (1979) [3], ставшей мировым бестселлером, и для афроамериканской общины сыграла ту же самую роль – альтернативы западному стилю мышления.

Главные идеологи и популяризаторы афроцентризма в США профессора кафедры афроамериканских исследований Темпльского университета Молефи Кете Асанте и кафедры афроамериканских исследований Калифорнийского университета Маулана Каренга рассматривают его как реакцию на дискриминацию чернокожего населения. В буквальном смысле взяв на вооружение идеи У.Э.Б. Дюбуа, М. Гарвея, Ш.А. Диопа, Л. Сенгора, К. Нкрумы, Т. Обенги и других чернокожих интеллектуалов, они на исходе XX века превратили его в комплекс знаний и методологию исследований - в теорию социальных перемен.

Афроцентристский комплекс знаний – это синтез всевозможных идей и установок, их функция - оказывать влияние на все сферы жизни африканской диаспоры. История, философия, литература, политология, психология, теория коммуникаций, педагогика, социология, экономика, культурология – все с точки зрения афроцентристов должно быть переписано заново

африканцами и для африканцев.

По мнению афроцентристов, белые веками фальсифицировали научные знания. Именно поэтому они с помощью парадоксов пытаются трансформировать принятые в мировой науке истины, утверждая, например, что Сократ и Клеопатра были чернокожими (потому что нет доказательств, что они были белокожими), а чернокожие жители Древнего Египта цивилизовали весь мир.

Фундаментом афроцентристских построений стала Африка, несмотря на то что большинство афроамериканцев никогда там не бывало. Однако она воспринимается ими как их прама-терь, с которой они связаны эмпирически (если не пуповиной).

Эмоциональная составляющая афроцентризма сильна. С одной стороны, эмоционально он тяготеет к возврату в прошлое (идеальное, мифологизированное). С другой стороны, его задачей является трансформация настоящего и будущего, прежде всего в интересах черной общины. Механизмы ее консолидации различны и базируются на рациональном и чувственном опыте: это тиражирование африканской истории и культуры, музыки, танца («ритма» и «души»), использование африканских имен и языка как инструментов африканизации афроамериканского населения. (Лидеры афроцентризма подали пример своим последователям, приняв новые имена: Артур Ли Смит – Молефи Кете Асанте, Рональд Мак-Кинли Эверетт; Асанте выпустил специальный сборник африканских имен, по мнению автора он должен упрощать процедуру выбора африканского имени. Еще одна черта афроцентризма – внедрение слов и терминов суахили в повседневную жизнь: приветствие *Nabari Gani*. Проведение фестивалей африканского наследия, Кванза, Маафа).

Структурно и генетически афроцентризм чрезвычайно сложен. Он тяготеет к марксизму с его идеями равенства, справедливости и коллективизма, коншиенсизму Кваме Нкрумы (в комплексе фундаментальных ценностей Нгузо Саба, разработанном афроцентристами, эти идеи нашли отражение в принципе коллективизма - Уджима); к ориентализму – с его установками на признание «инакости» и изучения ее изнутри. Его положения делали небезосновательными претензии афроцентристов на применение особого подхода к африканцам и афроамерикан-

цам (например, в сфере образования), а также задали тон взаимоотношениям африканской общины с окружающим миром.

Идея достижения своих целей любыми средствами всегда импонировала афроцентристам; они научились сочетать несовместимое: например, принцип ахимсы Махатмы Ганди, повторно обоснованный Малкольмом Иксом, с принципом революционного насилия (ответа на насилие насилием) Франца Фанона.

Генный субстрат афроцентризма включает также корпус разнообразных, но обязательно «подлинно африканских» традиций: антропологических, религиозных, обрядовых, мифологических, литературных, поведенческих.

Символика афроцентризма также весьма интегративна. Она включает древние языческие (анкх – символ вечной жизни), христианские (свечи, кресты), исламские (полумесяц – как символ плодородия) символы, знаки адинкра. Символы антиколониальной борьбы и движения за гражданские права (трехцветный черно-красно-зеленый флаг (Bendera) и сжатый кулак на его фоне), самые разнообразные аллюзии на тему «Матери Африки» (женские образы). Кумирами афроцентристов являются, наряду с отцами-создателями учения, «пророки» Маркус Гарвей, Мартин Лютер Кинг, Малкольм Икс. Образ еще одного кумира – Анжелы Дэвис, ставший едва ли не хрестоматийным, активно эксплуатируется афроцентристами.

В условиях мультикультурного пространства и абсолютизации идеи политкорректности в США афроамериканцы практически «излечились» от комплекса неполноценности. Однако их намерение обратить в свою «веру» других, и прежде всего молодежь, сильно. Одним из самых эффективных способов «обращения» стала система воспитания и образования, позволяющая прививать детям с малых лет «истинные» африканские нормы и ценности. Внимание членов афроамериканской диаспоры привлекает музыкальная и кинематографическая традиция, которая предлагает философию афроцентризма в доступной и привлекательной форме. Безотказно работает прием игры, используемый в сфере организации досуга (праздники, фестивали). Посредством игры и анимации афроцентристы воздействуют на эмоциональную сферу восприятия, и люди самых разных воз-



растов и профессий с воодушевлением включаются в нее.

Пик популярности радикального афроцентризма пришелся на начало 90-х гг. Начало XXI в. ознаменовалось дерадикализацией афроцентристских идей и смягчением их формулировок. Присущие американскому обществу прагматизм и утилитарность позволили переосмыслившим свое прошлое и проникшимся духом «Матери Африки» афроамериканцам (вслед за президентом Б. Обамой) позиционировать себя как стопроцентных американцев с их верой в себя, американскую мечту и американский образ жизни.

#### *Библиографический список*

1. Asante M.K. Afrocentricity: the Theory of Social Change. - N.-Y.: Amulefi Publishing Co., 1980.
2. Diop Ch.A. Nations negres et culture. - P.: Presence Africaine, 1973.
3. Саид Э.В. Ориентализм. - СПб.: Русский мир, 2005. - 636 с.

*УДК 101.1*

***И.В. Гордеева***

### **Кризис сциентизма и его причины**

XIX век в истории Европы можно по праву охарактеризовать как период величайшего научного оптимизма, когда лозунг Ф. Бэкона «Scientia potentia est» получил реальное воплощение в жизнь, наука декларировалась в качестве величайшей человеческой ценности, «сама себе философия» (О. Конт), и с научно-техническим прогрессом связывались надежды на реализацию всеобщего счастья. Однако спустя век ситуация изменилась радикальным образом. Уже в конце XX столетия все большую силу начинает набирать интеллектуальное движение, представители которого утверждают, что человечество находится в эпохе формирования новой культурной матрицы, в которой наука уже не играет доминирующей роли, да и сама становится

---

© Гордеева И.В., 2013

иной [1, с. 27]. Представители постмодернизма говорят о радикальных изменениях в науке, изменении ее статуса в общественном менталитете. По словам П. Фейерабенда, привилегированное положение науки в обществе, с одной стороны, способствовало формированию бездушного технократического общества, а с другой – представляет собой настоящую угрозу демократии, так как вместо независимых исследований общество получило научный бизнес – результат сращивания научного авторитета с капиталом, паразитирующий на социуме [2, с. 143]. По словам Л. Лаудана «Современное интеллектуальное сообщество постепенно приходит к предположению, что претензии науки на знание о мире, пусть даже относительно истинное, уже дискредитированы или по крайней мере поставлены под сомнение» [1, с. 29]. Таким образом, многовековая дискуссия об автономности науки и о свободе последней от ценностных норм приобретает новое звучание.

В.В. Казютинский выделяет целый ряд факторов, способствовавших ослаблению сциентистской мировоззренческой ориентации, которые он условно объединил в три группы: эпистемологические, философско-антропологические и социокультурные [1, с. 72].

Если говорить об *эпистемологических факторах*, то необходимо вспомнить традиционные критерии отличия науки от других сфер духовной культуры. Как известно, В.И. Вернадский, большой оптимист в отношении перспектив человечества на основе научно-технического прогресса, в качестве основных особенностей научного познания выделял: 1) обязательную эмпирическую проверяемость выводов; 2) активное использование математических методов исследования; 3) рациональность мышления [3, с. 142]. Очевидно, что данные критерии не в полной мере соответствуют представлениям о гуманитарных и даже некоторых естественнонаучных дисциплинах, например биологии, где формализация до сих пор применяется значительно реже, нежели в физике. В настоящее время более распространены являются следующие критерии научности:

1. Основная задача научного познания – обнаружение объективных законов действительности – природных, социальных, законов самого мышления и др.

2. На основе знания законов функционирования и развития исследуемых объектов наука осуществляет предвидение будущего с целью дальнейшего практического освоения действительности (т.н. прогностическая функция науки).

3. Существенным признаком научного познания является его системность, то есть совокупность знаний, объединенных на основании определенных теоретических принципов.

4. Для науки характерна постоянная методологическая рефлексия.

5. Непосредственная цель и высшая ценность научного познания – объективная истина, постигаемая преимущественно рациональными средствами и методами.

6. Научное познание есть сложный, противоречивый процесс производства и воспроизводства новых знаний, образующих целостную развивающуюся систему понятий, гипотез, законов, теорий и других идеальных форм, закрепленных в естественном и искусственном языках.

7. В процессе научного познания применяются специфические материальные (приборы, научное оборудование) и духовные средства и методы (современная логика, диалектика, системный, кибернетический, синергетический и др. приемы и методы).

8. Научному познанию присущи строгая доказательность, обоснованность полученных результатов, достоверность выводов.

9. Опытная проверяемость и возможность многократного воспроизведения результатов, в том числе другими исследователями, является особенностью научного познания [4, с. 23].

В.И. Вернадский указывал, что «есть одно коренное явление, которое определяет научную мысль и отличает научные результаты и научные заключения... от утверждений философии и религии, – это общеобязательность и бесспорность правильно сделанных научных выводов, научных утверждений, понятий, заключений». Автор подчеркивал общеобязательность и бесспорность научной истины, чем наука «резко отличается от любого другого знания и духовного проявления человечества – не зависит ни от эпохи, ни от общественного и государственного строя» [3, с. 117]. Таким образом, высшим судьей, выносящим в

науке приговор теоретическим конструкциям, является экспериментальное начало – многократная воспроизводимость результатов в различных условиях и различными исследователями.

Однако прошедший XX век можно по праву назвать периодом научных революций, приведших к смене естественнонаучной парадигмы и формированию принципиально новой науки неклассического и постнеклассического типа, не соответствующей ряду критериев научного знания, перечисленных выше. Речь идет не только об утрате наглядности, наблюдаемой в квантовой механике, «это означает, что любая картина атома, которую можно нарисовать на основе наших представлений о нем, будет *eo ipso* ошибочной». Объяснение «первого рода невозможно для мира атомов» и включения самого наблюдателя в наблюдаемый процесс, где «действие метода определяет процесс познания». Таким образом, размывается представление о реальности и рациональном мышлении, а «красота уравнений важнее, чем их согласие с экспериментом» [5, с. 28]. Помимо этого, многие современные научные концепции принципиально не доказуемы (модель Большого взрыва, идея существования множественных вселенных, гипотезы происхождения жизни и пр.) Ниже приведены несколько высказываний специалистов в разных сферах естествознания, как нельзя лучше иллюстрирующие данную мысль.

«Г.М. Идлис и Н.С. Кардашев давно уже отмечали, что деятельность сверхцивилизаций может быть связана с тем, о чем мы можем пока только писать в фантастических романах, например, с уходом в другие пространства, что теоретически возможно в черных дырах. Вместо неограниченной экспансии в нашем пространстве сверхцивилизация может сосредоточиться на изучении микромира, создании черных дыр и других вселенных. Проблема существования внеземного разума плавно переходит в область научной фантастики, расплывается и исчезает...» [6, с. 122].

«Мы приходим к новой картине вселенной. Глобальная Вселенная состоит из сети закрытых вселенных-младенцев. Некоторые из них связаны между собой через черные дыры, которые полностью не испарились. Важным является то, что первоначальная вселенная-младенец способна воспроизводиться. Она

растет, чтобы в свою очередь стать матерью, и то же самое справедливо для детей и их детей и т.д.».

«Вселенная в целом вечно юная, сама себя воспроизводящая из «вакуумной пены» и потому нестареющая. Подавляющая часть ее объема всегда находится в состоянии сверхплотного «кипящего» вакуума. И из этого состояния изредка отпочковываются «пузыри», которые развиваются в системы, подобные «нашей» вселенной».

«Если бы путешественник смог проникнуть через «горлышко» вселенной наружу, он с удивлением бы увидел что та вселенная, откуда он родом, представляется здесь микроскопическим объектом... Это новое пространство также может оказаться почти замкнутым и снова связанным микроскопической горловиной со следующим пространством. В принципе такая повторяемость микроскопического и макроскопического может быть неограниченной...».

Концепция существования Метавселенной, представленной множеством постоянно порождающихся вселенных, принципиально не проверяема даже косвенными методами, следовательно, к ней невозможно применить важнейшие принципы верификации и фальсификации, лежащие в основе достоверного научного знания.

Таким образом, с точки зрения неспециалиста размывается граница между наукой, мистикой и религией, что неоднократно отмечали и сами исследователи. «Популярность космологии как среди ученых, так и среди широкой публики, обусловлена ее своеобразной таинственностью. Многие вообще не видят серьезного различия между научной космологией, мистицизмом или сенсационными сторонами парапсихологии». Несмотря на неоднократные заявления о чистом материализме, эмпирической основе и рациональности современной науки, исследования показывают, что все обстоит далеко не столь однозначно. Далее приводится высказывание о науке А. Эйнштейна: «Каждый, кто серьезно занимается наукой, убеждается в том, что в законах природы присутствует некий дух, и этот дух выше человека. По этой причине занятия наукой приводят человека к религии» [7, с. 88]. отождествление Бога с природой или неким вселенским Абсолютом не есть атеистическое, но пантеистическое или деи-

стическое мировоззрение, родственное языческим верованиям или мистическим учениям Востока. Религиозно-мистические взгляды Ф. Бэкона, И. Ньютона, И.Кеплера или М. Фарадея не оказывали влияния на результаты исследований, так как не имели непосредственного отношения к науке.

Однако в науке XX-XXI вв. ситуация начинает меняться. Президент РАН Ю.А. Осипов утверждает, что «сама научная космология сегодня ставит проблемы, соотносящиеся с обсуждающимися традиционной теологией вопросами происхождения Вселенной». «Как полагает синергетика, в сложной системе проявляются внутренние причины ее самоорганизации, не проявленное Дао восточной философии». Наука, ищущая ответы на загадки мироздания в мистической сфере, перестает быть наукой в традиционном смысле этого слова. В связи с этим совершенно логичным выглядят высказывания Ф. Капры о том, что уравнения современной квантовой механики сродни восточным мантрам (и так же непонятны неспециалисту), и Н. Бора о том, что «мы можем найти параллель урокам атомной теории – в эпистемологических проблемах, с которыми уже сталкивались такие мыслители, как Лао-цзы и Будда, пытаясь осмыслить нашу роль в грандиозном спектакле бытия – роль зрителей и участников одновременно» [8, с. 120].

Что касается *философско-антропологических и социокультурных факторов*, то можно отметить следующее.

Во-первых, мы можем говорить о решительной критике позиций сциентизма. Так, М. Стенмарк отмечает, что сциентизм породил в современном западном обществе целый ряд иллюзий: существует только та реальность, к которой наука (в первую очередь естествознание) имеет доступ; наука – самая ценная часть человеческого знания или культуры; одна лишь наука способна объяснить и заменить мораль и религию и т.д. [9, с. 13]. Тем не менее объяснять возникновение религии и морали исключительно с точки зрения естественного отбора, редуцировать человеческую личность до «набора воды, кальция и органических молекул» [Там же, с. 20] или сводить всю реальность исключительно к доступной для физических приборов материи выглядит слишком смело в свете выше сказанного.

Во-вторых, современный постмодернизм решительно

стремится ограничить ценность научной истины, утверждая, что наука не превосходит естественную проницаемость человеческой расы [2, с. 143], и требуя уравнивать науку в правах с другими сферами духовной культуры, в частности с мифологией. «Мифология отвечает на те же вопросы, что и наука, но со своих позиций. Мифологическое знание так же логично, как и научное, просто логика эта иная. Она предполагает существование наряду с нашим человеческим миром иного мира – потустороннего. Для человека, обладающего мифологическим мышлением, миф – сугубо практическое знание, которым он руководствуется в реальной жизни» [11, с. 32]. Если П. Сорокин отдавал приоритет научной истине перед всеми остальными, говоря: «Первое, что вы должны взять с собой в дорогу – это знание, это чистую науку, обязательную для всех и не склоняющую покорно голову перед чем бы то ни было; науку, безошибочно указывающую, где Истина и где заблуждение... Вашим девизом должен стать завет Карлейля: «Истина! Хотя бы небеса разверзли меня за нее! Ни малейшей фальши! Хотя бы за отступничество сушили все блаженства рая!» [10, с. 14], то для П. Фейерабенда «демократическая оценка выше «Истины» и мнения экспертов» [2, с. 127].

В-третьих, усиливается негативная оценка достижений науки (в первую очередь прикладной) со стороны общества. Согласно данным социологического исследования, проведенного в странах Европы, 63,2% опрошенных полагают, что наука несет опасные знания, а около 80% утверждают, что ученые пренебрегают этикой в процессе исследования. Таким образом, многовековая дискуссия об автономности науки и о свободе последней от ценностных норм приобретает новое звучание. Еще более парадоксальными выглядят результаты проекта, объединившего исследователей из 30 стран мира с целью выяснения отношения к науке современных 15-летних подростков. Данные опроса выявили обратно пропорциональную зависимость между уровнем экономико-технологического развития страны и взглядами учащихся на роль науки в обществе. Наиболее негативные оценки научной деятельности были выставлены в Японии, где большинство опрошенных полагает, что потенциальный вред от научных исследований превалирует над выгодой. Самые оптимистичные ожидания с развитием научно-технической мысли связывают

учащиеся из Уганды и других экономически слаборазвитых государств, выражающие максимальную готовность заниматься научными исследованиями в будущем.

Таким образом, можно констатировать, что из воплощения надежд на всеобщее счастье научно-технический прогресс превратился в своего рода «пугало» современного постиндустриального общества, что обусловлено очередным мировоззренческим кризисом цивилизации. Чаще всего катастрофические сценарии связывают с 1) возможностью применения оружия массового поражения (ядерного, химического, бактериального) как в мировой войне, так и локальными террористическими группами; 2) полной модификацией природы человека и превращения последнего в некоего киборга и 3) экологическим кризисом цивилизации. Некоторые из этих опасений будут рассмотрены ниже. В любом случае в происходящем обвиняют в первую очередь науку (как фундаментальную, так и прикладную), которая, снабдив человечество средствами к самоуничтожению, не смогла обеспечить его духовный прогресс и, кроме того, не в состоянии представить какие-либо точные прогнозы на будущее. Показательна в этом плане дискуссия о т.н. «глобальном потеплении», в реальности которого уверены далеко не все специалисты, так же как и в его каузальности (связано ли повышение среднегодовых температур с увеличением концентрации углекислого газа в атмосфере Земли, вызванной промышленно-транспортной деятельностью цивилизации, или с повышением солнечной активности, или синергетическим эффектом нескольких факторов). Следовательно, в глазах населения наука утрачивает одну из важнейших функций знания – прогностическую. Кроме того, отсутствие среди специалистов какого бы то ни было единого мнения по поводу таких важных проблем, как глобальное изменение климата или экологическая ситуация на планете, вызывает разочарование в существовании объективных научных истин и «общеобязательности и бесспорности правильно сделанных научных выводов».

Не лишены основания претензии высказываются в адрес целого ряда направлений исследований прикладного характера. Наибольшие опасения вызывают разработки в области ядерной энергетики, генной инженерии и других биотехнологи-



ческих направлений. Остановимся на последних более подробно. Речь идет не столько о пресловутом «клонировании людей» в обозримом будущем, а также о потенциальной возможности воссоздания вымерших существ в духе «Парка юрского периода» (оставим эти идеи на долю писателей-фантастов). Современные технологии могут предоставить потенциальную возможность модифицировать личностные характеристики человека как в результате воздействия психотропных препаратов, так и в процессе преобразований генотипа. Последнее представляется вполне допустимым в свете достижений последних лет в области генетики человека, показавших, что многие черты характера и формы поведения, такие как агрессивность и застенчивость, интерес к политике и предпринимательской деятельности, повышенная сексуальность и супружеская верность, смелость и трусость – генетически детерминированы. Подобные открытия порождают сразу две проблемы. Первая заключается в том, что различные формы асоциального и аморального поведения получают своего рода «индульгенцию» ценой признания, что *Homo sapiens* по своей сути ничем не отличается от других биологических видов. Вторая проблема состоит в потенциальном соблазне решить целый ряд социальных проблем путем незначительных модификаций генома, не принимая при этом во внимание сложные взаимодействия между различными элементами единой системы. «Есть много аспектов человеческой природы, которые мы хотели бы изменить. Но улучшение природы – совсем не такая простая вещь. Понимание добра и зла в человеческой природе – дело куда более сложное, чем может показаться, потому что добро и зло сильно переплетены».

Потребность в стабильности, предсказуемости будущего, уверенности в завтрашнем дне совершенно закономерна, но прогнозы футурологов неоднозначны, малопонятны и пессимистичны в отношении России, а синергетическое представление о глобальной эволюции, лежащее в основе постнеклассической науки, утверждает, что развитие мира – процесс необратимый и непредсказуемый, так как из любого кризисного состояния всегда есть несколько альтернативных путей, и какой из них выберет система определяется случайным сочетанием множества факторов. Стационарный, уютный и предсказуемый мир И. Ньютона

(утверждают, что последний был самым счастливым среди физиков, так как был уверен, что точно знает законы мироздания) не признается более научной общественностью, но значительная часть населения продолжает чувствовать себя частью этого мира. В мире неравновесных открытых систем, бурном, динамичном и непредсказуемом, человек чувствует себя неуютно, так как подсознательно стремится к стабильности и уверенности в завтрашнем дне. «Не дай Вам Бог жить в эпоху перемен», - заявляли древнекитайские мудрецы. К сожалению, времена не выбирают – стремительно развивающаяся на наших глазах глобализация, сопровождаемая невиданными ранее в истории темпами научно-технического прогресса, представляет собой серьезный вызов традиционной культуре и мировоззрению. Сумеет ли человечество удержаться на гребне технологической волны или джинн уже выпущен из бутылки, и нас ждет необратимая потеря человеческой идентичности? Вопросы остаются открытыми, но для адекватных ответов недостаточно лишь одного естествознания. На повестке дня встают вопросы о необходимости синтеза естественнонаучного и гуманитарного знания, а также других важнейших сфер духовной культуры.

#### *Библиографический список*

1. Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века. - СПб.: РХГИ, 1999. - 280 с.
2. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе / Пер с англ. А.Л. Никифорова. - М.: АСТ МОСКВА, 2010. - 378 с.
3. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Рольф, 2002.
4. Берков В.Ф. Философия и методология науки. - М.: Новое знание, 2004.
5. Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики. - М.: Едиториал УРСС, 2004.
6. Ефремов Ю.Н. Вглубь Вселенной. Звезды, галактики и мироздание. - М.: Едиториал УРСС, 2003.
7. Альберт Эйнштейн. Без формул / Сост. К.А. Кедров. - М.: Мысль, 2003.
8. Капра Ф. Дао физики. - К.: София, 2002.
9. Stenmark, Mikael. Scientism: Science, ethics and religion /

Ashgate Science and Religion Series. Includes bibliographical references and index. - В67.825, 2001.

10. Тихоплав В.Ю., Тихоплав Т.С. Физика веры. - СПб.: ВЕСЬ, 2001.

11. Левкиевская Е. Мифы русского народа. - М.: Издательство АСТ, 2004.

*УДК 141.4*

*А.В. Ермолин*

**Экклесиологические воззрения протоиерея  
Александра Меня в контексте современного экуменизма**

Отец Александр Мень – одна из наиболее выдающихся фигур в истории Русской православной церкви XX века. Вокруг него, как и вокруг большинства выдающихся личностей, существовало и существует множество стереотипов и необоснованных суждений. При этом в последнее время возникла новая тенденция – попытка представить отца Александра в сослагательном наклонении: «Вот если бы отец Александр был жив, то...». Такие попытки, к сожалению, получили распространение в последнее время.

Казалось бы, это чисто теоретические рассуждения, своего рода попытка продолжить мысль отца Александра. Но при внимательном рассмотрении этой проблемы становится очевидным, что все гораздо сложнее. Многие наши современники пытаются именем отца Александра аргументировать явно антицерковные взгляды. Такого рода люди воспринимают отца Александра либо в отрыве от Русской православной церкви, либо «достраивают» его образ до критика церкви, до экумениста и крайнего церковного либерала на уровне обновленчества. В результате создается искаженный образ отца Александра, критикующего церковь, одобряющего переходы в иные конфессии и юрисдикции и даже стоящего у истоков современного экуменизма.

Учитывая особое значение данной проблемы, мы обращаемся к теме экклесиологических воззрений протоиерея Алек-

сандра Меня в контексте современного экуменизма.

Со времени отца Андрея Кураева и его «Потерявшегося миссионера» [3] существует позиция, согласно которой отец Александр Мень, мягко говоря, не является строго православным человеком. Кураев называет его униатом, заявляя при этом, что юрисдикционная принадлежность отца Александра к Московскому Патриархату и имевшиеся у него высшие церковные награды ничего не значат.

Однако изучение жизни и трудов самого отца Александра говорят о принципиально иной позиции. Александр Мень на протяжении всей своей жизни был чадом Русской православной церкви. Если мы обратимся к его автобиографии, изложенной в книге «О себе», то увидим, что отец Александр не мыслил себя и своего служения вне лона Русской православной церкви. В воспоминаниях отца Александра сохранилось несколько эпизодов, иллюстрирующих его отношение к Московскому Патриархату.

Первый из них относится к студенческим годам отца Александра. Он пишет: «Я в свободное от занятий в институте время работал в Епархиальном управлении (истопником) и близко соприкоснулся с разложением околорахиерейского быта, которое очень меня тяготило. Но соблазн счесть нашу Церковь мертвой меня, слава Богу, миновал. Хватило здравого смысла понять, что церковный маразм есть порождение уродливых условий, а с другой стороны, я уже слишком хорошо знал (изучая Средние века) теневые стороны жизни и истории западных христиан» [5, с. 87]. В результате этого опыта и общения с христианами других конфессий Мень пришел к выводу, что «маразм есть категория интерконфессиональная, а не свойство какого-то одного исповедания» [5, с. 87].

Эти мотивы периодически встречаются в воспоминаниях отца Александра: «С теневыми сторонами церковной жизни наших дней я столкнулся рано, но они меня не «соблазняли». Я принимал их как упрек, обращенный ко всем нам. Как побуждение трудиться. Харизмы «обличительства» у меня никогда не было. Однако обывательское, бытовое, обрядовое православие огорчало. Стилизация, елейность, «вещание», полугипнотические приемы иных людей представлялись мне недостойным фарсом или потворством «старушечьей» психологии, желанию

укрыться от свободы и ответственности» [7].

Этот же подход отец Александр старался прививать своим прихожанам. В воспоминаниях прихожанки отца Александра Зои Афанасьевны Маслениковой говорится: «Переживаю кризис моего отношения к Русской православной церкви. Живя рядом с храмом, я на многое насмотрелась. Как только хватает сил у о. Александра!

— Разница между нами та, — сказал он мне позавчера, — что я живу без иллюзий. Я иду по пустыне, и если вдруг встретится крохотный живой росток, радуюсь и удивляюсь. И никаких видимых результатов не жду. А вы романтик» [4, с. 453].

Но наиболее показателен момент отношения отца Александра к церковной реформе 1961 года, суть которой заключалась в том, что фактическим главой прихода становился не настоятель, а приходский совет во главе с приходским старостой. В результате духовенство было фактически поставлено в подчинение старосте и было лишено многих возможностей управления приходом. Конечно же, такая ситуация не могла не вызвать возмущения в среде духовенства.

Отец Александр критично относился к современному для него положению вещей: «По моим тогдашним наблюдениям, когда настоятели были господами положения - было ненамного лучше. Большинство из них не имели достаточно вкуса хотя бы для того, чтобы храм украсить так, как надо. Храмы расписывались чудовищно» [5, с. 100]. Но при этом он понимал, что выступить против епископов он не имеет никакого права, так как церковь зиждется на епископате. «Сказать, что епископы нас предали, было бы слишком сильно... Но я все время настаивал на том, что церковь без епископа - что-то ненормальное. Все-таки преемник апостолов епископ, а мы только его помощники» [5, с. 111].

Известно, что отцы Николай Эшлиман и Глеб Якунин выступили против реформы и против решений Собора 1961 года. Отец Александр близко общался с данной группой священников, но в данном вопросе не поддерживал их: «Отец Николай Эшлиман и другие, однако, продолжали обдумывать проблему создания какого-нибудь письма. Мы встретились у меня в Сем-

хое: приехал Анатолий Эммануилович (Краснов-Левитин - известный деятель обновленчества - А.Е.), отец Дмитрий (Дудко - А.Е.) и они оба - Эшлиман и Глеб» [5, с. 141].

Однако сам отец Александр отказался подписывать подобное письмо. В результате группа священников без его участия все-таки опубликовала протестное письмо, которое вышло слишком резким и содержало осуждение церкви. В результате авторы письма были запрещены в служении.

Подводя итоги этого сложного периода, отец Александр с грустью констатирует, что группа Якунина и Эшлимана стала постепенно, но совершенно явственно отходить от церкви: «Дальше начался некоторый застой, потому что они начали отрицать нашу Церковь все больше и больше. Патриарха называли только по фамилии - Симанский, и на основании теории, что митрополит Сергей был незаконный, они говорили, что и патриарх Алексей незаконный» [5, с. 155].

Движение, отделившись от церкви, становилось все более харизматичным. Показательным примером развития данного движения является факт того, что участники данной группы даже провозгласили собственную дату конца света.

Мень спокойно отнесся к реформам 1961 года. В своих воспоминаниях он позднее напишет, что «роковых последствий реформа 1961 года не принесла. В самом деле: приходам хуже не стало. Раньше было абсолютное самоуправство, теперь – относительное» [5, с. 104].

Говоря об отце Александре как о члене Русской православной церкви, необходимо подчеркнуть, что он исполнял каноны и инструкции Патриархата и не позволял себе самоуправления в церковных вопросах. В своем пастырском служении отец Александр выступал как традиционный православный священник. Интересный пример мы встречаем в воспоминаниях его прихожанки. «В Новой Деревне одновременно произошли два страшных несчастия — через два дома от меня муж зарубил топором жену и повесился, оставив двух детей школьного возраста. И в тот же день совсем неподалеку повесился молодой парень-алкоголик. <...> Я все-таки усиленно молилась за несчастных и переживала ужасные вещи» [4, с. 150].

Отец Александр дал ответ, соответствующий пастырской

практике Русской православной церкви: «Вы сделали все, что могли: сострадали, каялись, молились. Но вы правы, делать это мы действительно можем, лишь оставаясь на твердой почве. Взять на себя такие грехи в том смысле, в каком взял их Христос, нам не по силам, — слишком слабы, куда нам. А молиться в церкви можно о самых страшных грешниках. Этот вопрос изучался, и это, конечно, так. Запрет отпевать таких людей носит скорее педагогический, профилактический характер. Но это не первый случай, когда с молящимся за таких людей происходит нечто тяжелое. Вы правильно сделали, что вырулили на твердое основание. Сходить в их ад нам не нужно» [4, с. 151].

Многие подозрения в неправославии отца Александра были связаны с его симпатиями в отношении католичества. Однако при ближайшем рассмотрении данного вопроса оказывается, что симпатии Меня к католичеству были в общем русле жизни церкви того времени. Как известно, Русская православная церковь во второй половине XX века активно работала на ниве экуменических контактов. К их числу относится и участие во Всемирном совете церквей, и деятельность митрополитов Николая (Ярушевича) и Никодима (Ротова), и многое другое. Как отмечают некоторые исследователи жизни и наследия отца Александра, «некоторые темы в его тезисах, относящиеся, например, к дисциплинарным вопросам, связанным с возможностью причащаться католикам у православных и православным у католиков, отражают положение дел в те годы и уже не соответствуют тому, что мы имеем сегодня. В последние годы его жизни со стороны Московской Патриархии были даны более жесткие, чем раньше, предписания на этот счет, продолжающие оставаться в силе» [1, с. 118].

Относительно симпатий отца Александра к католичеству стоит заметить, что «отец Александр жил в то время, когда любой религиозный опыт противопоставлялся атеизму. Заимствуя что-то из католического молитвенного опыта, отец Александр оставался в русле православия. Приведем исторический пример. Формирование православных духовных школ, таких как Киево-Могилянская академия, было тесно связано с заимствованиями у католиков основных принципов духовного образования. Однако это никоим образом не ставило Петра Могилу и прочих препо-

давателей академии вне рамок православия» [2, с. 188].

Еще при жизни отцу Александру приходилось отвечать разным критикам. В одном из таких ответов отец Александр четко говорит о себе как о чаде Русской православной церкви. Он утверждает, что его отношение к инославию не отличается от общепринятого в православии: «Мое отношение к диалогу между христианскими исповеданиями ни на йоту не расходится с общепринятым в Православии» [6].

К тому же отец Александр всегда был принципиальным противником личных уний и вообще переходов из одной конфессии в другую. Отец Александр открыто осуждает унию: «Я никогда не одобрял уний», «я всегда был принципиальным противником решения межконфессиональных проблем путем «личных уний» и прозелитизма» [6].

По мнению отца Александра, «воссоединение христианства начинается на культурном и ментальном уровне. Меня призывал к устранению гордости, обиды, неприязни друг к другу как к некоему фундаменту для объединения» [2, с. 193].

Попытки представить отца Александра как модерниста и обновленца не выдерживают критики. Сам отец Александр в целом негативно относился к обновленчеству. В своих воспоминаниях он писал: «Я стал собирать материалы по обновленчеству. С детства мне рассказывали о нем одни ужасы. Но меня интересовало: есть ли в этом какое-то ценное зерно» [5, с. 189]. В целом Меня пришел к выводу, что «обновления — на грош, одно властолюбие, политиканство, приспособленчество» [5, с. 189].

Но при этом отец Александр с христианским сожалением относился к личности Александра Введенского, считая, что в другой ситуации от него могла бы быть польза для церкви: «Понял его не только как зловещую, но и как трагическую фигуру, которая в другое время принесла бы Церкви много пользы» [5, с. 91].

Таким образом, мы видим, что многие обвинения отца Александра в неправославии, а тем более в сочувствии экуменизму являются необоснованными.

В данном небольшом исследовании с определенной долей условности было выделено несколько критериев отношения отца Александра к экуменизму, а именно: юрисдикционная при-



надлежность к Московскому Патриархату и верность его иерархии, следование церковным традициям и правилам, а также неосуждение церкви. В результате мы можем сказать, что отец Александр Мень юрисдикционно принадлежал к Русской православной церкви. Более того, в тяжелые и переломные периоды ее истории отец Александр оставался верен церкви, примером чего может служить отказ подписывать письмо Эшлимана и Якунина.

Отец Александр, конечно же, знал о теневых сторонах церковной жизни, которые, к сожалению, присутствуют в нашей церкви, но не осуждал саму церковь. Он рано пришел к пониманию того, что церковь остается святой, даже несмотря на недостоинство отдельных ее членов и служителей.

В области своей пастырской практики отец Александр следовал общепринятым в то время принципам Русского православия. Столь критикуемые многими экуменические контакты отца Александра находились в общем русле церковной политики, обозначенном митрополитами Николаем (Ярушевичем) и Никодимом (Ротовым). Основываясь на воспоминаниях прихожан, то же мы можем сказать и о его служении как духовника.

Таким образом, отец Александр Мень на протяжении всей своей жизни был членом Русской православной церкви и все попытки отделить его от Русского православия и тем более поставить у истоков современного экуменизма являются необоснованными.

#### *Библиографический список*

1. Василенко Л. Мень о католичестве: комментарии // Теология. - 1993. - № 5. - С. 113-128.
2. Ермолин А.В. Филокатолицизм в русской религиозной философии. - Ярославль, 2012.
3. Кураев Андрей, дьякон. Вызов экуменизма - М.: Издательский совет Русской православной церкви, 2003. – 384 с.
4. Масленикова З.А. Жизнь отца Александра Меня - М.: Русслит, 1995. – 592 с.
5. Мень Александр, протоиерей. О себе - М.: Жизнь с Богом, 2007. - 298с.
6. Мень Александр, протоиерей. Ответ критику [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://krotov.info/lib>

[rary/13\\_m/myen/2\\_19841214.html](http://www.alexandrmn.ru/books/hrists/duhopyt.html)

7. Мень Александр, протоиерей. О своем духовном опыте [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.alexandrmn.ru/books/hrists/duhopyt.html>

УДК 130.2

**В.И. Жельвис**

### **Вежливость VS приличие: общее и отличное**

*Посинел индюк от злости:*

*Не идут, нахалы, в гости!*

*Зря пропали все труды!*

*Все они – балды-балды!*

*И добавил с высоты своего величия:*

*- Не усвоили, скоты, правила приличия!*

**Б. Заходер «Очень вежливый индюк»**

Темой настоящей статьи является попытка сопоставления двух родственных нравственных категорий, приличности и вежливости в их вербальном выражении.

Если учитывать данные этимологии, то согласно этимологическому словарю М. Фасмера **«прилично»** происходит от «лик, лицо». В родственных русскому языках этот корень означает «похожий, подобный, подходящий, подобающий». Вести себя прилично означает делать то, что тебе к лицу, что тебе при –ЛИЧ-ествует. Иначе говоря, приличный человек совершает только те поступки, которые исключают возможность потери лица. Неприличное поведение – поведение «не к лицу», угроза потерять лицо. А потерять лицо можно в чьих-то глазах – собственных или общества. Общество, то есть большинство данного этноса, и устанавливает правила приличия, или, что то же самое, эти правила устанавливаются сами собой на основе выработанных обществом моральных принципов. Естественно, что в разных обществах устанавливаются и разные рамки приличия.

---

© Жельвис В.И., 2013

Подчеркнём, что перед нами – прототипическое значе-

ние, впоследствии давшее ряд новых значений. Они будут упомянуты ниже.

В свою очередь, «**вежливый**» по Фасмеру восходит к «опытный, сведущий» и, стало быть, имеет отношение к славянскому «ведать», то есть «знать» – в данном случае знать, как надо поступать. (Ср. «Прости им, Господи, ибо не ведают, что творят»).

В онлайн-овом Философском словаре **вежливость** – «моральное качество, характеризующее поведение человека, для которого уважение к людям стало повседневной нормой поведения и привычным способом обращения с окружающими. В. – элементарное требование культуры поведения; она включает: внимательность, внешнее проявление доброжелательности ко всем, готовность оказать услугу каждому, кто в этом нуждается, деликатность, такт. Противоположностью В. являются грубость, хамство, проявление высокомерия и пренебрежительного отношения к людям».

**Приличие** в Философском словаре не определяется, но во всех толковых словарях русского языка это прежде всего правило поведения, вежливость, благопристойность. В словаре Д.Н.Ушакова (1935-1940) это «соблюдение бытовых приличий», в Толковом словаре русского языка С.А. Кузнецова – «учтивость, обходительность».

В Словаре русской идиоматики перечисляются определения **вежливости**: безукоризненная, исключительная, подчеркнутая, предельная, но также и нарочитая. В Словаре эпитетов таких оценок гораздо больше: вежливость здесь может быть джентльменской, заботливой, изысканной, изящной, испанской, подчеркнутой, рыцарской, трогательной, уточнённой, сострадательной. Однако часть эпитетов носит, так сказать, нейтральный характер, здесь вежливость описывается больше как формальная: английская, холодная, леденящая, ледяная, поверхностная, сдержанная, спокойная, элементарная. Наконец, среди эпитетов немало таких, которые изображают вежливость как качество отрицательное, тогда она напыщенная, чопорная, показная, притворная, фальшивая, приторная, слащавая, слоновья, снисходительная, шутливая, старомодная, яростная.

В онлайн-овом Словаре синонимов приводятся **синонимы вежливости**. Абсолютное большинство из них оценивают

вежливость положительно: благовоспитанность, бонтон, внимательность, воспитанность, галантность, деликатность, корректность, куртуазность, любезность, обходительность, политес, почтительность, предупредительность, приветливость, приличие, приличность, пристойность, светскость, сублильность, такт, тактичность, уважительность, уступчивость, участливость, учтивость, цивилизованность, этикет. Однако и здесь возможны отрицательные характеристики: выдрессированность, галантерейность, где вежливость выступает как категория чисто формальная.

В том же словаре **синонимами приличия** выступают благовидность, благоднравность, благообразие, благообразность, благочиние, бонтон, вежливость, декорум, клюдь, порядочность, прилик, приличность, пристойность, реснота, этикет.

Обращает на себя внимание, что авторы этих двух списков в список синонимов вежливости включают приличие и приличность, а в качестве синонимов приличия называют вежливость. Бонтон входит в оба списка. Очевидно, что таким образом подчёркивается сходство двух интересующих нас понятий. Здесь авторы словаря не одиноки, в целом ряде справочников вежливость определяется через понятие приличия, и наоборот. Таковы словари Ушакова, Ожегова и Шведовой и др. (Заметим попутно одну особенность списка синонимов приличия: во-первых, он значительно короче списка синонимов вежливости, а во-вторых, он главным образом состоит из устаревших или малоупотребительных слов, что невольно заставляет подозревать, что само слово «приличие» в настоящее время переживает известный кризис).

Строго говоря, для того чтобы считать вежливость и приличие синонимами, есть основания. В обоих случаях речь идёт о сходном поведении: там и тут рекомендуется совершать положительные поступки. Вежливое поведение – это приличное поведение, и наоборот. Однако всё не так просто. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить примеры из словаря Ожегова и Шведовой: Ср. «**Вежливость**: вежливое обращение, вежливый намёк, вежливо попросить. Точность – вежливость королей». «**Приличный**: прилично вести себя, приличный случаю поступок, приличный заработок». Очевидна существенная разница.

Что такое положительные поступки? Очевидно, это та-

кие, которые воспринимаются как положительные данным обществом. Причём данное общество выработало свой кодекс поведения, следуя которому человек будет совершать положительные поступки. Соответственно существуют правила вежливости и правила приличия. Вежливый человек – совершенно необязательно человек приличный. Можно быть вежливым и приличным, но можно сказать «Он вежливый/приличный человек», а с другой стороны, возможно сочетание «он вежлив» и невозможно «он приличен».

Примеры из Национального корпуса русского языка (далее НКРЯ): Ср. «... и там человек (вежливый, но сволочь) ... спросил...» (А. Солженицын, 1968). «Вежливый ритуальный восторг» (Э. Симонова, 2002). «Из-за двери слышался неспешный и скрипучий, обидно вежливый голос» (И. Бунин, 1915). «Смотришь на себя в зеркало, а вежливый оскал не исчезает» (Л. Гурченко, 1994-2003).

Во всех вышеприведённых примерах вежливость выступает как некая формальность, совершенно необязательно коннотативно положительная. «Соблюдать *приличия*» означает выполнять определённые *вежливые ритуалы*, за которыми могут не скрываться искренние положительные эмоции. Стало быть, вышеприведённое определение вежливости из Философского словаря выглядит чересчур категорично.

В связи с этим полезно обратиться к определению вежливости в англоязычной культуре. В содержательной монографии, посвящённой категории вежливости, Т.В. Ларина, помимо всего прочего, отмечает: «В английском национальном сознании вежливость в большей степени ассоциируется с демонстративным, этикетным вниманием (*вежливый – тот, кто демонстрирует своё уважение другим*): в русском – не с этикетным, а с действенным пониманием (*вежливый – тот, кто помогает другим*)... Русскими демонстративная вежливость оценивается отрицательно, в большей степени они ценят естественность и искренность» (Ларина, 2009. С. 141-142). О том же говорят довольно многочисленные негативные определения вежливости в русской культуре: вежливость может быть дежурной, фальшивой, показной, формальной и т.п. Визит вежливости – это посещение с целью выразить именно такое чисто формальное уваже-

ние и расположение. На размышления наводит и сочетание «нанести визит вежливости» - ср. «нанести удар, пощёчину» и т.п.

Любопытные результаты показывает анализ Русского ассоциативного словаря (2002). По мнению русских информантов, **вежливый** - это прежде всего человек, но также мальчик (ребёнок, пацан, парень, юноша), интеллигент, мужчина, гражданин, господин, джентльмен, малый, гость, слуга, дедушка (старик, старичок), дяденька, партнёр, товарищ, студент, школьник, учитель. Характеристики, которые ассоциируются с вежливостью: обходительный, благовоспитанный, великолепный, культурный, приятный, уважающий, уступил место, уступчивый, хороший такой.

Но среди откликов на «вежливый» встречаются и резко отрицательные, очевидно, имеющие в виду притворную, показную, фальшивую вежливость: бегемот, гад, гусь, как ворона, лох, пёс, подхалим.

С другой стороны, по мнению русских респондентов, **приличным** может быть человек, мужчина, мальчик, молодой человек, парень, гость, добряк, дядя, отличник. Приличными могут быть неодушевлённые сущности: заработок, гардероб, костюм, прикид, пиджак, стол, заработок, оклад, город, анекдот, а также абстрактные понятия: случай, повод, поступок, ход, разврат, возраст, результат, поведение. Отрицательные реакции: мудака, подлеца, срач, ублюдок. Сходная история с определениями: положительные оценки - опрятный, красивый, приличный, хороший, воспитанный, приятный солидный - противостоят отрицательным - пошлый, развязный, безличный.

В сочетаниях типа «приличный стол, пиджак, заработок» и др. проступает дополнительное значение «достаточно хороший, неплохой, приличествующий статусу владельца». Приличный анекдот не содержит скабрёжности, рассказывающий его соблюдает приличия. Нередко «приличный» используется эфемистически: приличный возраст.

Ассоциации к «приличный» в Ассоциативном словаре: обращение, общество, тонкость, парочка, лицо, очередь, суд, старина, враньё, мелочь, дверь.

Сравнение ассоциаций «вежливого» и «приличного» показывает несомненное сходство этих понятий: прежде всего, ес-

тественно, это качества, присущие разным людям, так что вполне приемлемы сочетания вроде вежливый / приличный мальчик / учитель и т.п. Однако «приличной» в значении «вполне пригодный» может относиться только к вещи (костюму и т.п.). Обращает на себя внимание, что отрицательная оценка вежливости выражена намного ярче, чем такое же отношение к приличности. Объяснить это можно тем, что за внешней вежливостью может скрываться больше притворства, неискренности и фальши, нежели за приличностью.

Но в принципе у того и у другого качества есть очень существенная общая черта: оба они отражают требование общества подчиняться общепринятым правилам и в этом смысле нам навязаны. Вежливость – непосредственные правила поведения, приличия – то, что с помощью вежливости материализуется. «Есть две мирные формы насилия: закон и приличия» (И.В. Гёте). Приблизительно то же – у Ф. Ницше: «Часть лицемерия у нас называют правилами приличия».

При всех подобных различиях очевидно, что вежливость и приличие относятся друг к другу как общественно одобряемое поведение (приличие) и его инструментарий, способ осуществления (вежливость). Другое дело, что связь здесь непрямая. «Быть можно дельным человеком и думать о красе ногтей» означает, что знание правил приличного поведения не обязательно сопряжено с вежливостью. Точно так же выражения «Он вежливый человек» и «Он приличный человек» отнюдь не синонимичны. Вести себя можно вежливо и можно прилично, однако это не одно и то же. Одна забота «о красе ногтей» не делает человека приличным, но одновременно ногти с траурной каймой неприличны.

«Приличный человек» - это не человек, который соблюдает формальные правила приличия, это просто человек, высоко оцениваемый обществом за свои моральные качества. Ср.: «Это приличный человек, это цивилизованный господин, а это путаник, этот – прощелыга» (Д. Гранин, 1987) (НКРЯ).

В нравственном плане у вежливости есть одна особенно интересная черта, имеющая отношение к понятию *обида*. Как известно, обида - это несправедливо причинённое огорчение, а также вызванное им чувство. Это определение нельзя назвать ни

точным, ни научным, ибо при необходимости определить, обида перед вами или нет, немедленно возникает вопрос о справедливости или несправедливости действия нанесения «обиды». Обидеться можно и на обвинение, которое обижающийся считает несправедливым, а окружающим кажется вполне заслуженным. В частности, учёные эпохи Коперника имели основание считать себя обиженными тем, кто доказывал, что земля вращается вокруг солнца, ибо этим открытием он унижал коллег, тем самым наносил им обиду («Я ведь сам мог до этого додуматься!»). Пушкинский Сальери обижен Моцартом. По той же причине графоман может обидеться на хорошего поэта. Но нанесение обиды по определению невежливо.

Различия между вежливостью и приличием гораздо сильнее проявляются, когда обе сущности выражаются через отрицание: невежливый и неприличный расходятся намного дальше. Ср.: «невежливый вопрос» и «неприличный вопрос». Здесь отличия уже не позволят соотносить невежливость и неприличие как инструментарий и этическую сущность. Однако это тема заслуживает отдельного рассмотрения.

#### *Библиографический список*

1. Караулов Ю.Н., Черкасова Г.А., Уфимцева Н.В., Сорокин Ю.А., Тарасов Е.Ф. Русский ассоциативный словарь: В 2-х т. - М.: АСТ Астрель, 2002.
2. Ларина Т.В. Категория вежливости и стиль коммуникации. Сопоставление английских и русских лингвокультурных традиций. - М.: Языки славянских культур, 2009.
3. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. - 4 изд. - М.: ТЕМП, 2009.
4. Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка: В 4-х т. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [ushakovdictionary.ru](http://ushakovdictionary.ru)
5. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. - М.: Прогресс, 1986.
5. Кузнецов С.А. Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [kuznetsovdictionary.info](http://kuznetsovdictionary.info)
6. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [rus.corpora.ru](http://rus.corpora.ru)



7. Словарь русской идиоматики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [onlineslovari.slovar\\_russkoj\\_idiomatiki](http://onlineslovari.slovar_russkoj_idiomatiki).

8. Словарь эпитетов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [epithet.slovarionline.com](http://epithet.slovarionline.com)

9. Философский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [mirslovarei.com/content\\_fil-16623.html](http://mirslovarei.com/content_fil-16623.html)

*УДК 101.1*

***М.В. Жульков***

### **Ноосферная личность как система**

Проблема личности является одной из «вечных» философских проблем, каждый исторический период вносит в эту проблему свое понимание. В настоящее время в связи с процессами глобализации к человеку предъявляются новые требования: свободы в развитии личности, планетарный масштаб мысли, увеличение личной ответственности за судьбу человечества и планеты, добрая воля в отношении к людям и всему живому. На наш взгляд, учение о ноосфере [1] наиболее полно и цельно анализирует эти особенности современного развития личности. В процессах ноосферного развития [4] личность приобретает ноосферные свойства, становится ноосферной личностью. Данная статья посвящена представлению ноосферной личности как системы.

**Системный подход к организации личности.** Для выяснения системы ноосферной личности используем параметрическую теорию систем А.И. Умова [10], [11] и ее приложение к гуманитарным исследованиям И.В. Дмитриевской [3, с. 27-28]. Согласно этой теории система трехчленна и состоит из концепта (системообразующего свойства), структуры (системообразующего отношения), субстрата (совокупности элементов).

Человеческая личность может быть проанализирована как система с тремя компонентами: физико-биологическое тело является субстратом системы; психика (включает подсистемы

---

© Жульков М.В., 2013

восприятия, желаний, эмоций, оценки) образует структурный

компонент; концептом системы является ум.

Личность появляется, когда все три структуры работают как одно целое. Функционально личность демонстрируется тогда, когда человек ставит перед собой цель и сам ее достигает. Объединение трех компонентов в систему происходит с помощью ума (отсюда: если ум неразвит, личности нет по определению). Именно с помощью ума человек составляет план жизни или фиксирует цель, заставляет психику генерировать необходимую и достаточную (соответствующую цели) энергию, а затем физическое тело действовать в необходимом направлении, в соответствии с планом.

Данные рассуждения показывают, что если человек имеет развитые компоненты личности, слабо связанные между собой, он все еще не будет личностью. Например, сегодня часто говорят об интеллектуалах, которые не всегда являются личностями, а только двигаются в направлении интеграции. Они имеют развитый ум, часто в каком-либо одном направлении или области знания. Такая подготовка не производит целостного мировоззрения, которое необходимо для дальнейшего гармоничного развития. Например, человек часто отбрасывает систему ценностей, вернее, она носит искаженный характер. И в этом случае мы начинаем понимать, что личность без этической стороны, без развитой системы ценностей невозможна, либо это будет личность, ориентированная на эгоистические интересы – неноосферная или антиноосферная личность, деятельность которой направлена против общественных интересов (а только в собственных, узко понятых интересах и интересах небольшой группы людей).

### **Структура личности с точки зрения диалектики.**

Проблема самоорганизации личности имеет большое значение для становления ноосферного общества. А.Ф. Лосев разрабатывал диалектику смысловой тетрактиды, то есть сознания: «Сознание, интеллигенция есть соотнесенность смысла с самим собой» [5, с. 22]. При этом «возникают такие категории, как познание, воля или стремление и чувства» [5, с. 23]. «Познание есть полагание, утверждение себя как определенного через инобытие» [Там же]. Стремление – это модификация третьего начала общедиалектической тетрактиды: одно, одно сущее, становление, ставшее. «Ясно также и то, что четвертый момент тетракти-

ды – факт, наличность – приведет в интеллигентной модификации к *живому телу* как *системе органов* познания и стремления» [5, с. 28]. Эта цитата показывает, что сознание состоит из чувства, стремления (воли) и познания, связанных в одно целое и проявляющихся через живое тело. Но это не что иное, как определение личности. Так структура сознания оказывается идентичной структуре личности. Ясно, что развитие личности гораздо сложнее, чем диалектика основных ее составляющих, ибо личность появляется тогда, когда все ее составляющие действуют как одно целое. С позиции синергетики самоорганизация такого человека достигла цели: его чувства, эмоции, мотивы и мышление действуют как единое целое, и он от воспитания перешел к самовоспитанию, от развития к саморазвитию.

Человек как микрокосм может быть сопоставлен с макрокосмом, с ноосферой. Основные моменты организованности ноосферы – потоки информации, энергии, вещества [3, с. 27–28]. При сопоставлении личности и ноосферы получаем:

<b>Человек</b>	-	<b>Ноосфера</b>
Сознание	-	управление
Ум	-	информация
Стремления	-	энергия
Тело (чувства)	-	вещество

**Рис. 1. Система личности и система ноосферы**

Мы видим, что ум является инструментом для развития сознания. Именно сознание дает оценку и принимает решение, а ум, чувства и тело являются исполнителями. Сознание вырабатывает цели, мотивы деятельности, следит за их исполнением.

При переходе к ноосферному развитию информационная составляющая, развивающееся мышление индивида становятся доминирующими, и постепенно появляется системное качество – личность с развитым сознанием и функциональностью, способностью к саморазвитию. Личность можно рассматривать как системное качество, возникающее при объединении ее составляющих. Такое становление руководится умом и здесь возникает необходимость творчества. Как только человек начинает становиться личностью, он вынужден творчески относиться ко всему

– к социуму, быту, природе, своим желаниям и мыслям. Творчество есть способ самоорганизации личности, оно должно стать массовым видом деятельности – это необходимое условие становления ноосферной личности.

**Сознание как главный компонент личности.** Эволюцию биосферы и историю человечества В.И. Вернадский рассматривал как историю развития сознания [1, с. 120–147]. В этом смысле история человечества может рассматриваться как ноосферная история [8, с. 12–32]. В процессе такого развития постепенно развивалось индивидуальное сознание и формировалась личность. То личностное сознание, которое сегодня широко распространено, является результатом длительных исторических периодов, и оно отсутствовало всего несколько тысяч лет назад. Особую роль в процессе исторического развития личности сыграли, как известно, VIII – VI века до н. э. – осевое время [13, с. 34–48]. В этот период были созданы религиозно-философские системы, которые обращались не только к чувствам человека, но и к его разуму (буддизм, школы индуизма, даосская йога, зороастризм и др.). Благодаря такому переходу от Мифа к Логосу человек начал мыслить, рассуждать, используя возможности левого полушария мозга. До этого многие тысячелетия человек использовал в основном воображение, главным содержанием сознания были мифы, сказания, легенды.

В параметрической теории систем система характеризуется двумя системными параметрами – системообразующим свойством и структурообразующим отношением. Но система как целое не определяется полностью своими системными параметрами. Вот что пишет по этому поводу А.И. Уемов: «Лишь после того как система полностью установлена, можно приступить к выяснению ее типа, т.е. определению значения соответствующего системного параметра» [10, с. 177].

Именно ноосферное сознание определяет всю систему ноосферной личности – концепт, структуру и субстрат, являясь при этом монархным системным параметром системы [11].

Мы определили, что сознание является главной составляющей личности. Сознание как целое состоит из трех вышеназванных компонентов, объединяя их собой и в себе, выходя за их рамки. Сознание шире, чем его компоненты, и хорошо развитое

сознание может существовать относительно независимо от системы восприятия, основываясь на так называемой внутренней жизни. Развитое сознание образует целостность личности, ее компонентов, поэтому концепт (ум) не является системным целым, а именно свойством и инструментом для становления и функционирования целостности. В данном случае сознание развивается за счет всех компонентов личности, но особенно оно зависит от работы ума. Ум получает и анализирует данные органов чувств, дает им оценку, составляет планы, анализирует прошлое, извлекает из него опыт и т.п. Таким образом, ум является универсальным инструментом для развития сознания.

В связи с этим, создавая модель ноосферной личности, необходимо исходить из процессов формирования ноосферного сознания. Ноосферная личность – это в первую очередь ноосферное сознание. Ноосферное сознание является самодостаточной сущностью, которая обеспечивает целостность личности, так что в определенном смысле (субъективном и духовном) можно поставить знак равенства между личностью и сознанием личности.

Ноосферное сознание является жизнеутверждающим (И.В. Дмитриевская) [2], исходит из идеи общего блага, принципа благоговения перед жизнью (А. Швейцер) [12], экологического и нравственного императивов (Н.Н. Моисеев) [6, с. 247–254].

Проблемы формирования ноосферного сознания в соотношении с ноосферной реальностью исследовал Г.С. Смирнов. Ноосферное сознание - «это действительное единство экологического глобального общечеловеческого культурного сознания цивилизованного человечества» [9, с. 134]. «В первом приближении процесс становления ноосферного сознания предстает как движение от природоохранного к экологическому, а затем от экологического сознания в разноуровневых проявлениях к биосферному и ноосферному сознанию» [9, с. 135]. Ноосферное сознание формируется как «оптимизация и гармонизация уровней природного и социального, естественного и искусственного, биосферного и техносферного, духовного и материального» [9, с. 115]. Ноосферное сознание «выполняет важную функцию самоорганизации ноосферы, выступает основой, определяющей будущее человеческой цивилизации» [9, с. 129]. Ноосферное

сознание – это глобальное планетарное сознание, оно объединяет людей независимо от их национальных, классовых, экономических или культурных различий [Там же].

Как отмечает Г.С. Смирнов, «Глобализация сознания на сегодняшний момент представляет собой доминанту интенсивного развития ноосферного сознания» [Там же, с. 150]. Глобализация и ноосферизация сознания на глобальном уровне происходят в процессе разрешения глобальных проблем современности [9, с. 161-162]. Глобальное ноосферное сознание является и общечеловеческим сознанием, оно есть «форма ненасильственного, толерантного, консенсусного, конвергентного утверждения согласия в материальном и духовном бытии цивилизации» [9, с. 178].

**Целостность индивидуального сознания.** Сознание обладает двумя противоположными и взаимно дополнительными формами: коллективной и индивидуальной. Все, что было сказано о глобальном ноосферном сознании, относится и к индивидуальному сознанию, поскольку глобальные проблемы современности непосредственно затрагивают каждого человека. Но индивидуальное сознание имеет и свои особенности.

Сознание объединяет три характеристики системы (вещественные, энергетические и информационные), выходя за их рамки. Кроме этих факторов, сознание включает также систему ценностей, нахождение целей, новых идей. Нас интересует именно субъективная сторона организации личности – субъективные переживания работы ума, желаний, эмоций и чувств. Человек становится личностью в процессе воспитания, образования, социализации в целом. Целостность личности развивается постепенно и существует на разных стадиях развития. Между тремя частями личности возникают противоречия, которые З. Фрейд называл комплексами: нестыковки между умом и психикой, психикой и телом (мозгом и чувствами), мозгом и умом. Также пробелы в развитии присутствуют и внутри каждой подсистемы. В сознании личности возникают разрывы, которые ощущаются как дисгармония, стрессы, раздражение, невозможность выполнить определенную работу и т.п. Преодолевая эти противоречия, человек достигает более целостного и уравновешенного сознания.

В настоящее время психология вырабатывает способы

замостить эти разрывы (например, психоанализ, аутотренинг, самовнушение, медитация, дыхательная гимнастика и др.). Но главное, на наш взгляд, процессы ноосферного образования и становления ноосферного мировоззрения, работа ума в целом. Необходимо запустить процесс работы сознания в направлении ум – психика – действие в соответствии с основным ноосферным законом (И.В. Дмитревская) [3, с. 27–28]: информация генерирует энергию, энергия структурирует вещество, как должно происходить у ноосферной личности. На ранних стадиях эволюции человек был частью природы, и главным в системе личности была энергетическая составляющая: энергия – информация – действие. Человек не мыслил, и личности в современном понимании не было. После прохождения осевого времени началось развитие понятийного мышления и быстрое развитие личностного сознания, и сегодня процесс интеграции личности благодаря системам образования, интенсивному образу жизни, процессам информатизации стал массовым, началось становление ноосферного сознания.

В результате появления системного свойства и системных связей формируется система как целостность – личность, обладающая устойчивыми характеристиками, связями между компонентами, развитым сознанием и умом, взаимодействием между компонентами системы (умом, психикой и чувствами).

С помощью ума и воли (которая действует через ум) человек производит давление на самого себя – давление, которое ранее оказывали на него воспитатели, общественные институты (семья, детский сад, школа, работа, правила общественного поведения и т.п.). Волевой аспект необходим, чтобы заставить три компонента будущей и уже созданной личности функционировать совместно, как одно целое. Таким образом, человек как личность пребывает в состоянии постоянного становления.

**Мышление как главная сила ноосферной личности.** Другой вопрос, который необходимо рассмотреть – это вопрос энергии, которая оживляет личность как систему. Прежде всего человек должен обеспечить функционирование физического тела: иметь пищу, кров, безопасность, возможность содержать семью, а уже потом заниматься развитием сознания и культуры. Человек также нуждается в общении и одобрении других членов общества

для правильного функционирования подсистемы психики. Наконец, человек нуждается в «умной пище» – пище для ума.

Таким образом, на каждом уровне системы имеется свой тип энергии, поддерживающей ее функционирование. Но все эти энергии являются подвидами одной энергии, которая оживляет систему в целом, и эта энергия имеет информационный аспект (через ум), аспект воли и желания (психическая энергия) и собственно энергетический аспект, она на каждом уровне становится специфической энергией, оживляющей данный компонент системы.

Круговорот вещества, энергии, информации в биосфере определяется потоком энергии, энергия является концептом биосферы как системы [3, с. 27-28]. В ноосфере круговорот вещества, энергии и информации определяется основным ноосферным законом: информация – энергия – вещество. Коллективный разум человечества призван руководить потоком информации в ноосфере. Если человек не будет прикладывать усилий, чтобы поддержать циркуляцию информации, энергии и вещества в заданном направлении, то главным вновь станет поток энергии в биосфере. Для функционирования биосферы необходима энергия, для развития ноосферы – культурная информация, определяемая научной мыслью организованного человечества. В процессах преобразования общества решающим становится способность мыслящего человечества вырабатывать новые цели, знание и волю, чтобы придать истории новый импульс. Информация извлекается из энергии, то есть из прошлого опыта, переосмысливается и становится знанием, которое направляет новый поток информации в соответствии с основным семиотическим законом: «Вещество разворачивается в энергию, энергия распаковывается в информацию» (Д.Г. Смирнов) [7, с. 103]. Далее следует новый цикл организованности и опыта. Так ноосферный круговорот вещества – энергии – информации дополняется целевой функцией сознания, и его главной задачей выступает направление, регулирование и гармонизация данного круговорота.

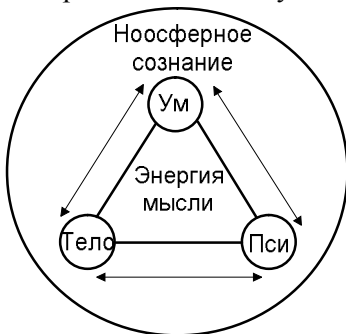
Поскольку с информацией имеет дело мышление, то именно мышление является основным инструментом ноосферной личности. Оно управляется ноосферным сознанием, мотивом помощи своей стране, своему времени, участию в ноосфер-



ном развитии.

Таким образом, мышление является главной энергией, соединяющей компоненты личности в одно функционирующее целое, в результате чего появляется системное свойство, которое мы и называем личностью.

**Модель системы ноосферного общества.** Ноосферное сознание с его определенными особенностями и характеристиками является сущностью системы ноосферной личности, общесистемным параметром. Функциональное единство личности основано на взаимосвязи всех его составных частей. Эта взаимосвязь обеспечивается энергетическими процессами, главной составляющей которых является энергия мысли. Мышление, цель которого задается ноосферным сознанием, определяет собственно энергетические и вещественные процессы в соответствии с основным ноосферным законом. Тогда система ноосферного общества может быть представлена следующей схемой (рис. 2).



**Рис. 2. Система ноосферной личности**

Ноосферное сознание является сущностью ноосферной личности. Ум, психика и тело связаны энергетическими процессами, среди которых определяющими являются процессы мышления.

В связи с нашим исследованием личности возникает вопрос об основных качествах ноосферной личности. Синтезируя то, что сказано выше о системе личности, получаем следующее.

Ноосферная личность – это полностью развитая, интегрированная личность, функционирующая в согласии с основным ноосферным законом – ум является концептом системы ноосферной личности; ноосферное сознание является сущ-

ностью, основным содержанием и критерием целостности системы ноосферной личности; главным отличием ноосферной личности от неноосферной являются основные качества ноосферного сознания: жизнеутверждающая энергия ноосферного сознания, мотив общего блага, экологический и нравственный императивы, благоговение перед жизнью.

**Выводы.** Личность является продуктом длительного исторического развития человечества. Процесс становления личности более быстрыми темпами протекает с началом развития расудочного мышления (VIII – VI века до н. э.).

Функционально личность определяется тем, что человек ставит себе цель и достигает ее, так как при этом он должен задействовать весь свой личностный арсенал, действующий как связанное целое.

Система ноосферной личности включает три компонента: тело образует субстрат системы, психика образует структуру, ум является концептом. Сознание является главным итогом всей планетарной эволюции человека, сущностью личности, образует целостность системы личности человека.

Использование общесистемного параметра – ноосферного сознания – представляет систему в соответствии с основной диалектической схемой развития объекта. Такая модель выходит за рамки формально-логической системы и позволяет анализировать систему как целостность, а также стадии ее становления, развития и трансформации.

В соответствии с основным ноосферным законом, энергия мысли обеспечивает как функционирование ноосферной личности, так и ее развитие. Мышление является универсальным средством развития ума, становления целостности личности, ее внешних и внутренних составляющих, самого сознания.

#### *Библиографический список*

1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1991. – 271 с.
2. Дмитриевская И.В. Коммуникативное пространство ноосферы // Вестник Ивановского государственного университета. - 2010. - Вып. 2. «Философия». - С. 9-25.
3. Дмитриевская И.В., Портнов А.Н., Смирнов Г.С. Ноо-

сферная динамика России: философские и культурологические проблемы (Часть 1). – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2002. – 158 с.

4. Жульков М.В. Социально-философские проблемы ноосферного развития // Вестник Поморского государственного университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». – 2010. – Вып. 7. – С. 249–253.

5. Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1995. – 944 с.

6. Моисеев Н.Н. Человек и Ноосфера. – М.: Мол. гвардия, 1990. – 351 с.

7. Смирнов Д.Г. Семиософия ноосферного универсума: Ноосфера и семиосфера в глобальном дискурсе. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2008. – 372 с.

8. Смирнов Д.Г. Ноосферная идея и ноосферная история: введение в универсумную философию. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2012. – 250 с.

9. Смирнов Г.С. Ноосферное сознание и ноосферная реальность: Философские проблемы ноосферного универсума. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 1998. – 244 с.

10. Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем. – М.: Мысль, 1978. – 272 с.

11. Уемов А.И. Монарные атрибутивные системные параметры в параметрической общей теории систем // Параметрическая общая теория систем и ее применения: сб. трудов, посвященный 80-летию проф. А.И. Уемова / Под ред. А.И. Цофнаса. – Одесса: Астропринт, 2008. – 248 с., с. 24–36.

12. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Пер. с нем. – М.: «Прогресс», 1992. – 573 с.

13. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.И. Левиной. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

*А.А. Зубишина, Б.В. Поярков*

**Мысли В.И. Вернадского, реализуемые в курсе  
«Основы природопользования»**

Новый для нас курс «Основы природопользования» был введен с появлением на факультете специальности «Экология» и «Экология и природопользование». В учебном процессе системно увязаны три курса «Учение о биосфере», Основы природопользования», «Стратегическое планирование природоохранной деятельности». Методологическая часть всех трех курсов была разработана и внедрена в образовательный процесс благодаря профессору Будимиру Владимировичу Пояркову. Широкий научный кругозор, опыт междисциплинарного синтеза и большой практический опыт работы позволили ему воплотить в данных курсах биосферосовместимый подход к практической деятельности. Одним из авторов статьи (А.А. Зубишиной) была разработана система практических заданий и семинарских занятий для студентов, другими словами, механизм ввода теории в учебный процесс.

В.И. Вернадский ввел в науку и культуру междисциплинарный синтез, он писал: «Проблемы, которыми занимается исследователь, все чаще не укладываются в рамки отдельной определенной сложившейся науки, мы специализируемся не по наукам, а по проблемам». Это высказывание полностью применимо к проблемам природопользования. Их характерной чертой является междисциплинарность. Природопользование как область знания включает в себя элементы естественных, общественных и технических наук (географии, биологии, истории, экономики, социологии, охраны природы и т.д.). Понятие «природопользование» охватывает всю сферу общественно-производственной деятельности, направленной на обеспечение высокого качества жизни настоящих и будущих поколений за счет использования тел и сил биосферы. Главным в природо-

пользовании является согласование интересов и действий природопользователей ради соблюдения общей пользы (сохранения устойчивого функционирования и развития биосферы). Именно «Учение о биосфере» В.И. Вернадского создает методологическую базу природопользования. По существу, курс «Основы природопользования» раскрывает механизм того, как методологическая основа «Учения о биосфере» должна быть реализована в практической деятельности, если мы хотим вписать нашу деятельность в законы биосферы.

В курсе «Основы природопользования» был выделен объект исследования – сфера общественно-производственной деятельности, связанная с использованием тел и сил биосферы. Цель данного курса – всесторонне показать всю системную сложность организации современной общественно-производственной деятельности с телами и силами биосферы, именуемой природопользованием; рассмотреть, как адаптировать модель стратегического управления к сфере отечественного природопользования. Аспект курса выбран исторический, поскольку он позволяет наиболее полно показать особенности объекта исследования в процессе его формирования не абстрактно, а на конкретных примерах. Методы, используемые в данном курсе, относятся к системному анализу, синергетике, а также междисциплинарному синтезу данных из разных областей науки (естественнонаучных, гуманитарных, технических и т.д.), благодаря которому возникают интегративные знания.

В курсе «Основы природопользования» были выделены следующие разделы:

1. Биосфера – естественный базис природопользования.
2. Основные понятия и термины, используемые в природопользовании.
3. История отечественного природопользования.
4. Внешние связи природопользования.
5. Стратегическое управление природопользованием.

Понятие биосферы и ее законов как базиса природопользования стоит в самом начале курса по природопользованию и связывает его с курсом «Биосфера». Это очень важно, так как позволяет студентам увидеть целостную картину и привить понимание того, что рациональное и долговременное природо-

пользование может осуществляться только в рамках законов, свойственных более высокой по иерархии системе – биосфере.

Для благополучного существования люди могут использовать только тела и силы природы, которые входят в состав биосферы. Поэтому природопользование как общественно-производственная деятельность с ними с момента своего возникновения на заре развития человечества стала неотъемлемой частью биосферы. Правда, осознание этого пришло лишь в XX веке, когда, спустя многие десятилетия после создания В.И.Вернадским учения о биосфере, начинали понимать, что природопользователю надо знать не только тела и силы природы, но и организованность всей той системы, элементами которой они являются. Применение этих знаний в практической деятельности позволит не нарушать ход биосферных процессов и сохранить тем самым комфортную среду обитания человека при одновременном повышении качества его жизни.

В первую очередь в курсе внимание учащихся акцентируется на основных положениях учения о биосфере, которые раскрывают характер организованности окружающей среды.

1. Биосфера представляет собой полужамкнутую нелинейную неравновесную систему. Полужамкнутость указывает на ряд защитных уровней, предохраняющих все живое от влияния Космоса. Знание этих уровней, понимание их важности и необходимости беречь – залог безопасного существования человека на планете. Представление о нелинейных системах дают студентам возможность понять, что малые воздействия (как в биосфере, так и в хозяйственной деятельности) могут привести и приводят к очень большим последствиям.

«Неравновесная» система постоянно находится в неустойчивом состоянии, и должен быть регулятор, поддерживающий в ней равновесие. В биосфере эту важнейшую регуляторную функцию выполняет живое вещество. Этот регуляторный механизм в учении о биосфере занимает ключевое место, поскольку именно он обеспечивает устойчивое функционирование и развитие всей биосферы.

2. Биосфера устойчиво функционирует благодаря неизменности трех принципов - круговорота, кооперации и конкуренции. Принцип круговорота, лежащий в основе биогеохими-

ческих циклов, позволяет пользоваться неограниченно долго ограниченным запасом биогенных химических элементов, которые есть на нашей планете. Круговорот энергии идет за счет запаса превратимой энергии, создаваемой живым веществом. В биогеохимической машине не меняются соотношения между функциональными группами биоты (продуцентами, консументами и деструкторами), которые обеспечивают ход биогеохимических циклов. Исполнители же функциональных ролей могут отчасти меняться. Постоянны и неизменны лишь функциональные отношения (Заварзин, 1999, с.106).

Реализация этих принципов приводит к формированию в биосфере трофической (пищевой) пирамиды. Ее основание составляют продуценты, выше располагаются консументы, а венчают пирамиду деструкторы. Благодаря этому замыкается круговорот биогенов. В биосфере нет того, что мы называем отходами. Абсолютно все перерабатывается и вновь поступает в круговорот. В трофической пирамиде поддерживаются определенные соотношения между продуцентами, консументами и деструкторами, которые между собой связаны пищевыми цепями. По этим цепям в определенных пропорциях идет поток вещества и энергии.

3. В развитии живого вещества биосферы постоянно наблюдается явление отторжения чужеродной информации.

4. В своих работах В.И. Вернадский особо подчеркивал, что человечество неразрывно связано с биосферой и является ее частью. Поэтому процессы, протекающие в обществе, включая и экономическую деятельность, по своей сути представляют собой своеобразное проявление биосферных. Долгое время считали, что природа живет по естественным законам, а общество – по общественным. Когда же наукой в природе были установлены открытые, нелинейные, неравновесные системы и началось их изучение, то начали осознавать, что биосфера и общество, являющиеся ее частью, живут и развиваются по единым законам. Поэтому для сохранения равновесия в биосфере надо не нарушать принципов ее устойчивого функционирования, а свою деятельность вписывать в ход биосферных процессов, приняв сложившиеся в ней «правила игры».

5. В истории биосферы прослеживается процесс цефализации (формирования головного мозга). Благодаря этому чело-

век вышел из состава биоценоза, в котором прямые и обратные связи регулируют взаимоотношения его членов между собой и с окружающей их природой. Для того чтобы взаимодействовать с окружающим миром, у людей возник ряд новых социальных новообразований, зачатки которых появились уже в палеолите. К этим новым для биосферы феноменам относятся следующие.

*Природопользование* - сфера общественно-производственной деятельности, связанная с освоением и преобразованием тел и сил природы для удовлетворения своих потребностей. *Техника и технологии* - в широком смысле инженерия, создающая вторую природу. Первым результатом ее стал каменный топор. *Нравственная сфера*, начало которой, вероятно, было положено введением табу «Не убий себе подобного». *Образование* в виде развития способностей к разумной деятельности и передаче знаний. *Управление* этими социальными новообразованиями, составляющими основу жизнедеятельности общества.

6. Устойчивость функционирования биосферы как открытой, нелинейной, неравновесной системы поддерживается оптимальным соотношением в ней процессов организации и самоорганизации. При нарушении установившегося оптимального соотношения биосфера теряет устойчивость и в своем развитии проходит так называемые точки бифуркации. В них не предсказуемо меняется ход ее развития и вновь устанавливается для новых условий оптимальное соотношение процессов организации и самоорганизации.

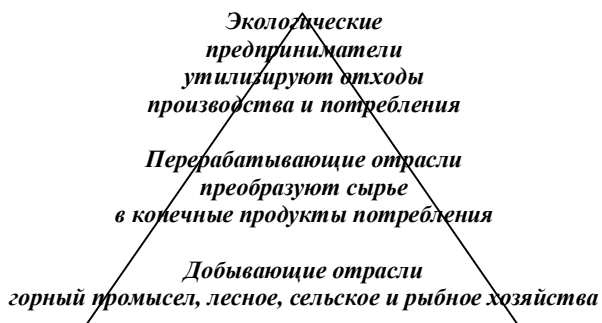
По данному разделу студентам предлагается задание: Какие системные свойства и принципы устойчивого функционирования биосферы могут и должны быть применены в природопользовании? Ранжируйте их по степени важности. Проанализируйте сходство и различие процессов организации и самоорганизации в биосфере и обществе.

Далее студентам предлагается создать экономическую пирамиду, обеспечившую устойчивое развитие сообщества, как аналог трофической пирамиды, обеспечившую устойчивое развитие биосферы.

Биосфера и общество, включенное в нее, развиваются по единым законам открытых, нелинейных, неравновесных систем.



Поэтому учение о биосфере и переходе ее в ноосферу дает нам ключ к пониманию того, как надо преобразовывать сложившееся природопользование, чтобы оно стало устойчиво развиваться, не нарушая при этом ход биосферных процессов, создающих комфортную среду обитания человечества. Трофическая пирамида - прообраз системы организации природопользования, в которой совместное действие принципов круговорота, кооперации и конкуренции формирует экономическую пирамиду. Основание этой пирамиды составляют добывающие отрасли (аналог продуцентов), выше располагаются перерабатывающие отрасли (аналог консументов), еще выше – отрасли, утилизирующие отходы производства и потребления (аналог деструкторов). В трофической пирамиде продуценты, консументы и деструкторы связаны в единое целое пищевыми цепями, по которым непрерывно идут потоки биогенных веществ и энергии. В экономической пирамиде добывающие, перерабатывающие и утилизирующие отрасли связаны в единое целое материальными и финансовыми потоками (рис.1).



**Рис.1. Экономическая пирамида**

В своем учении о биосфере и переходе ее в ноосферу В.И. Вернадский показал, что человечество в своей деятельности постепенно превратилось в грозную геологическую силу, которая стала нарушать устойчивое функционирование и развитие биосферы. Этим оно поставило под угрозу свое существование. Но появление этой грозной геологической силы в биосфере произошло в результате процесса цефализации. В результате его у

людей появилась способность к Разумной деятельности, а затем – Научная мысль и Нравственность. Совместное действие этих феноменов способно осуществить регламентацию и ограничения деятельности природопользователей, то есть появилась возможность вписать их действия в ход биосферных процессов и тем самым сохранить устойчивость функционирования и развития биосферы. Собственно формирование такой системы регламентаций и ограничений деятельности, исходя из системных свойств биосферы и принципов ее устойчивого функционирования и развития, и определяет суть перехода биосферы в ее качественно новое состояние – ноосферу.

Естественнонаучные знания раскрывают нам природные механизмы взаимодействий, помогающие понять влияние нашей деятельности на биосферные процессы, а технические – содействуют нахождению или созданию техники и технологии, которые минимизируют воздействие хозяйственной деятельности на ход биосферных процессов. Во второй части курса, кроме основных понятий и терминов, мы предлагаем студентам на основании статей «Геохимические технологии» (Шхаулин, 1991), «Экологическая очистка воды» (Эйнон, 1992), «Чтобы прокормить человечество завтра» (Миркин и др., 1999) и подобных им рассмотреть, как природные механизмы и процессы могут быть использованы в технологиях и технике. Студенты приходят к мысли, что естественные процессы, протекающие в природе миллионы лет, при некоторой модификации можно успешно применять в хозяйственной деятельности, создавая биосферосовместимые технологии. Анализ именно этих статей учит студентов целенаправленному анализу фактического материала – первой составляющей междисциплинарного синтеза. Затем студенты, используя навыки междисциплинарного анализа и синтеза, на простейших примерах отрабатывают умение междисциплинарного обобщения.

Объект исследования в природопользовании – сфера общественно-производственной деятельности, связанная с использованием тел и сил биосферы, то есть в качестве объекта выступают не тела и силы природы, как в естественных науках, а деятельность с ними и все то, что с этим связано. Не сразу стало понятным своеобразие объекта исследований и то, что результа-

тивность деятельности природопользователей зависит от сложного переплетения множества факторов. Вначале обратили внимание на значение новой техники и технологий (способов использования для своих нужд тел и сил природы). Поэтому основное внимание уделяли созданию технических средств и технологий. Потом выяснилось, что при разработке техники и технологий необходимо учитывать не только особенности используемых тел и сил биосферы, но и характер их взаимосвязей с другими элементами биосферы.

В результате начали регулировать применение технологий, исходя из познанных взаимосвязей. Так возникли своеобразные «правила игры» с телами и силами биосферы, прообраз административно-правовых методов управления деятельностью природопользователей. Вслед за этим пришло понимание значения мотивов соблюдения этих «правил игры». Появились экономические методы формирования этих мотивов (экономические методы управления природопользованием). Далее выяснилось, что и административно-правовые и экономические методы управления эффективно работают только при определенном состоянии социально-психологической сферы общества (при наличии соответствующих систем ценностей, жизненных ориентиров, морально-нравственных качеств людей и т.д.). Так постепенно стала вырисовываться сложная система взаимодействия природопользования с другими сферами жизни общества.

В связи с вышесказанным основы природопользования нельзя сводить только к ресурсоведению и описанию современных технологий использования тел и сил природы для нужд людей. В первую очередь важно показать все сложные взаимосвязи этой общественно-производственной деятельности с другими сферами жизни общества. Это механизм, который помогает вписать практическую и производственную деятельность в законы, действующие в биосфере. Это позволит, с одной стороны, правильно выбрать с учетом всех взаимосвязей наиболее эффективные технологии для каждого конкретного случая, а с другой – наметить те ключевые моменты, воздействуя на которые, можно будет успешно совершенствовать сложившуюся систему природопользования.

В третьей главе показана история отечественного приро-

допользования, поскольку она позволяет наиболее полно на конкретных примерах показать особенности объекта исследования в процессе его формирования. В тысячелетней истории сконцентрирован опыт наших предков, накопленный путем многочисленных проб и ошибок. Такой подход способствует лучшему пониманию исторически сложившихся в нашей стране особенностей условий развития современного природопользования. Он помогает проследить, как постепенно формировалось взаимодействие природопользования с другими сферами жизни общества, исходя из господствующего в тот или иной период понимания общего блага, как складывались внешние связи природопользования. В результате выявятся те ключевые моменты, воздействуя на которые, можно преобразовать сложившееся природопользование в то, что обеспечит высокое качество жизни нынешним и будущим поколениям. Это позволит, опираясь на опыт предков, увидеть морально-нравственный фактор в сфере общественно-производственной деятельности по использованию, охране и воспроизводству природных ресурсов. Студентам в этой главе предлагается проследить развитие разных отраслей народного хозяйства и проанализировать последовательные изменения в структуре экономической пирамиды и инфраструктуре от этапа к этапу, соотношении самоорганизации и организации в сообществе. Из огромного исторического материала учащимся предлагается выделить опыт предков, но не просто перечислить важные моменты из истории отечественного природопользования, а выделить ту информацию или систему действий, которые могут быть использованы при решении современных проблем или принятия рациональных решений.

Мы преследовали цель, чтобы студенты освоили методы системного анализа и междисциплинарного синтеза данных из разных областей науки (естественнонаучных, гуманитарных и технических и т.д.), благодаря которым возникают интегративные знания. При изучении курса придется овладеть методами отбора той и иной информации, которая может при соответствующем ее использовании способствовать изменению деятельности людей, сделать ее более разумной (рациональной). Не менее важны и методы системной организации и генерализации (обобщения) отобранной информации и представления ее в наи-

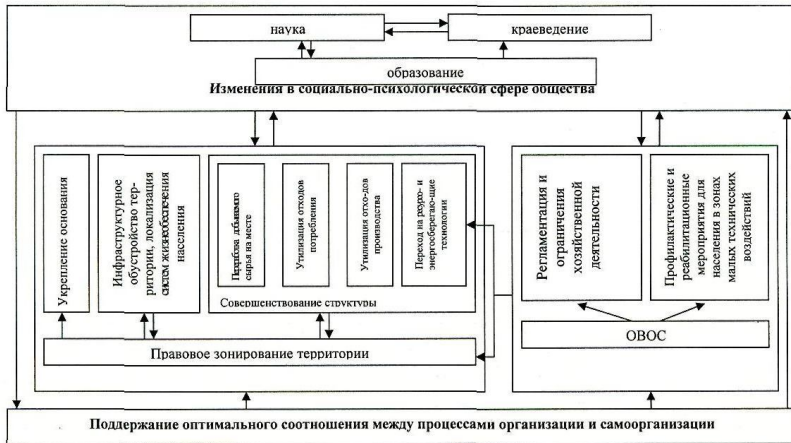
более наглядной форме, способствующей ее восприятию и использованию не только для подготовки, но и реализации управленческих решений.

Значение курса для профессиональной деятельности двояко. С одной стороны, знание принципиальной схемы организации природопользования помогает ориентироваться в этой сфере, решать практические задачи, связанные с оценкой сложившегося природопользования, с другой – находить наиболее оптимальные пути и способы его преобразования, выбирать наиболее подходящие технологические схемы в зависимости от поставленных целей и адаптировать их к своеобразию места реализации. Природопользование – это практическая деятельность. Для успешной работы в этой области важен практический склад ума, который существенно отличается от теоретического типа мышления, присущего научным исследователям. Данный курс не только познакомит с профессиональными качествами, важными для работы в этой сфере, но и покажет, как их надо развивать. В целом курс построен так, чтобы в процессе овладения им можно было получить необходимые знания всеобщего и научиться вырабатывать умения, важные для реализации всеобщего при решении каждодневных частных практических задач.

В последних разделах курса даны внешние связи природопользования и принципиальная схема организации природопользования, созданная на основе принципов устойчивого функционирования и развития биосферы и ее системных свойств (рис. 2).

Принципиальная схема организации природопользования представляет собой многоуровневую систему (рис. 2), состоящую из четырех взаимосвязанных элементов первого порядка (преобразования сложившейся экономической пирамиды, создания механизма саморегуляции хозяйственной и иной деятельности, поддержания в обществе оптимального соотношения между процессами организации и самоорганизации, ориентации социально-психологической сферы населения на достижение принятых стратегических целей развития страны). Первый элемент системы намечает путь реализации в экономике принципов устойчивого функционирования и развития биосферы, второй – обеспечивает организацию деятельности в соответствии с таки-

ми системными свойствами биосферы, как нелинейность и неравновесность. Третий и четвертый элементы определяют те направления в развитии общества, при которых преобразования, связанные с первым и вторым элементами, осуществляются наиболее полно и эффективно.



**Рис. 2. Организация природопользования, базирующаяся на основных положениях учения о биосфере и ее переходе в ноосферу**

Новизна принципиальной схемы организации природопользования состоит в системной организации тех элементов, которые так или иначе применялись в разные моменты более чем тысячелетней истории отечественного природопользования. Эта схема построена, исходя из принципов устойчивого функционирования и развития биосферы и ее системных свойств. Она помогает согласовать хозяйственную деятельность с ходом биосферных процессов. Этим может существенно помочь переходу региона (страны) к устойчивому развитию. Сравнение с ней сложившейся хозяйственной деятельности выявляет необходимые преобразования в ее организации, которые затем конкретизируются по результатам анализа потенциальных природно-ресурсных и иных возможностей страны.

### *Библиографический список*

1. Миркин Б.М., Наумова Л.Г., Хазиахметов Р.М. Чтобы прокормить человечество завтра // Природа. – 1999. - № 5.
2. Поярков Б.В., Бабаназарова О.В. Учение о биосфере и переходе ее в ноосферу. – Ярославль: ЯрГУ, 2007. - 320 с.
3. Поярков Б.В., Поярков В.Б., Зубишина А.А. Основы природопользования. Цели. Термины. Структура. История. Связи. Стратегическое управление. – Ярославль: ЯрГУ, 2008. - 465 с.
4. Шхаулин Р. Геохимические технологии // Природа. – 1991. - № 3.
5. Эйнон Л.О. Экологическая очистка воды // Природа. - 1992. - № 9.

УДК 101.3

*Е.М. Ковшов*

### **Понимание человека в либеральной, марксистской и русской религиозной философии**

Проблема человека является одной из центральных для всей философии. Особенно актуальна она сегодня в кризисный переломный период человеческой истории, когда со всей остротой снова встает вопрос о целях и смысле жизни как отдельного человека, так и всего общества. Чтобы полнее уяснить нынешнее состояние данной проблемы, сопоставим между собой положения наиболее значимых концепций современности (XX-XXI вв.): постмодернизма, марксизма и русской религиозной философии. Мы не случайно начинаем анализ проблемы с рассмотрения концепции постмодернизма: по времени она является новейшей и хорошо вписывается в идеологию нынешнего неолиберализма. Попробуем выяснить, как в ней решается данная проблема, способствуют ли ее решения развитию человека и общества, являются взгляды постмодернистов последним словом в решении этой проблемы, учитывающим предыдущий опыт.

Философия постмодернизма, отказываясь от трактовки

человека как абстрактного субъекта, представляет его как конкретное живое существо, как автора своей изменяющейся судьбы. Сущность человеческой природы определяется идеей единства чувственного и духовного опыта. Вся динамика происходящих изменений в жизни человека обусловлена приоритетом над разумом эмоционально-волевых телесных вожделений, которым придается более высокий статус, чем морально-нравственным качествам. В эпоху кризиса традиционных смыслов и ценностей подлинным источником смыслов постмодернисты считают тело (Ж.-Л. Нанси, В.А. Подорога, Ж. Лакан и др.).

В постмодернизме не существует единого общепризнанного образа человека, отмечает отечественный исследователь Р.М. Алейник [1, с.30-32]. Каждый философ-постмодернист делает акцент на той или иной характеристике человека. Так, Ж.Батай дегероизирует человека, расширяя горизонт представлений о человеческой низости. У М. Фуко доминирует взгляд на человека как на подавленное, склонное к иллюзиям, заблуждающееся существо. Ж. Лакан, А.Ж. Делез, Ф. Гваттари полагают человека существом, одержимым потоком бесконечных и разнообразных желаний, «машиной желаний», движимой продуктивным бессознательным, где общество играет роль регулятора желаний. У Ж. Дерриды представлен образ человека как существа, занятого языковыми играми с миром и самим собой.

Несмотря на различие образов человека, все постмодернисты согласны с принципиальной неопределимостью личности («я») для себя, всегда находящейся в поисках себя, стремящейся представить себя через Другого, полагая невозможность постижения ни себя, ни Другого. Следует отметить, что множество образов человека в постмодернизме не означает раскрытия сущности человека – понимание природы человек остается неясным, размытым; такой цели постмодернизм и не ставит, оппозиция «явление-сущность» (как и многие другие) здесь просто отвергается как «диктат разума». Применяя метод деконструкции к собственным взглядам, постмодернизм должен признать историческую относительность и преходящее значение своих собственных утверждений и точек зрения по проблеме мира и человека. Если для него мир – непознаваемый хаос, а социальные проекты



неосуществимы, то реальная доступная для человека возможность – это укрыться в индивидуальном мире чувственных удовольствий. Поэтому постмодернизм не ставит целью разрешение метафизических проблем сущности человека, а ограничивается задачами адаптации и выживания в новых социально-экономических условиях эпохи глобализации.

Несмотря на критику западно-европейской истории и современного общества, философия постмодернизма по своему содержанию в силу отрицания истины и принципиального признания равнозначности всех точек зрения принимается финансово-экономической элитой в своих интересах. Идеология неолиберализма, на которую опирается указанная элита, вполне приемлет положения постмодернизма (о доминировании телесных вожделений над нравственными качествами человека, об адаптации к имеющимся социальным условиям и др.) и использует их, в частности, для построения модели человека - «*homo economicus*» («человек экономический»).

«Экономический человек» - это теоретическая модель человека, из которой изъяты все психологические и духовные мотивации и качества, не относящиеся к экономической деятельности, это результат сведения индивидуального поведения и рациональной деятельности, условий и обстоятельств этого поведения к наличию ограниченных экономических ресурсов, а его мотивов – к нацеленности на извлечение возможного максимума полезности из этих условий. Данная модель является результатом метода идеализации при моделировании человеческого поведения в сослагательной модальности: как если бы в своем повседневном существовании человек действовал исключительно под влиянием экономических причин, не считаясь со всеми иными своими и чужими мотивами и интересами.

В связи с этим возникает противоречие в трактовке сущности человека с позиций современных экономических теорий и философских концепций. Суть проблемы в том, что в последние десятилетия в теории и практике общественных отношений с позиций неолиберализма наблюдается тенденция, стремящаяся придать этой абстрактной ограниченной модели «*homo economicus*» онтологический статус всеобщности и единственности в представлении сущности человека. При этом неявно от-

рицается понимание человека как универсального существа; такие атрибуты сущности человека, как разумность, нравственность, духовность, творчество и др., неявно трактуются как второстепенные, вторичные, а первостепенными, доминирующими, наиболее значимыми объявляются экономические стимулы и потребительские интересы. Фактически пропагандируется модель «одномерного человека» как потребительского существа.

Почему же происходит игнорирование уже давно разработанного в философии XIX-XX вв. понимания универсальной деятельностной сущности человека? Для ответа на этот вопрос уместно вспомнить о взаимосвязи определенных моделей человека с различными идеологиями той или иной эпохи. Так, в эпоху расцвета античной философии Аристотелем человек понимался как общественное животное, наделенное разумом, в Средние века – как образ и подобие Бога, в Новое время возникает трактовка человека как волка, ведущего войну против всех. Русские философы XIX-XX вв. отмечали изначальную раздвоенность, дуализм человека как духовного и природного существа.

Известно, что определение сущности человека, выбор той или иной модели детерминировано характером и содержанием переживаемой обществом эпохи, вызывающей к жизни, обуславливающей распространение в общественном сознании определенных идей. Следует согласиться с А.А. Зиновьевым, что «не любая совокупность идей образует идеологическое учение, а лишь особая», которая формирует у людей запланированный способ мышления и поведения путем воздействия на их сознание» [2, с. 528-529].

Идеология направлена не на познание реальности, а на выработку у тех, на кого она направлена, априорного и стандартного способа понимания окружающей человека природной и социальной среды. Задача идеологии не в правильном отражении действительности, а в приучении множества людей думать, оценивать и понимать сходным образом и действовать под воздействием этого понимания. Другими словами, «идеология имеет целью формирование сознания людей и манипулирование их поведением путем воздействия на их сознание» [2, с. 531]. Для эффективности воздействия она может использовать данные науки, произведения искусства, осознаваемые и подсознатель-

ные образы в СМИ и т.д.

Философско-антропологические основания идеологии либерализма как философские предпосылки интеллектуального и политического течения сформулированы в соответствии с духом британского сенсуализма. Дж. Локк, Б. Мандевиль, А. Фергюсон, Д. Юм и А. Смит рассматривали индивида как «соединение различных аффектов». Согласно Юму главенствующий мотив большинства человеческих поступков заключается в стремлении к удовольствию, само же это стремление не содержит в себе интереса к общему благу других людей. Этот тезис в сжатом виде содержит философско-антропологические предпосылки, из которых в дальнейшем вырастет доминирующая ныне модель человека *homo economicus*, базовыми элементами которой являются представления о расчете, пользе, выгоде и «экономичности». По мнению теоретика XX в. Ф. Хайека, экономический либерализм разработал идею свободы с целью полностью использовать собственные знания и мастерство, руководствоваться своим интересом. Данная интерпретация природы человека и морали принесла в дальнейшем не только прагматическое, но и моральное оправдание любой деятельности, ориентированной на собственный интерес и выгоду.

Используя в качестве инструмента своего культурно-информационного господства философию и субкультуру постмодерна, финансовая мировая элита, по сути, отбрасывает исторически сложившиеся модели «национального», «нравственного», «религиозного» и др. человека, внедряя в сознание общества понимание человека как существа без национально-культурной памяти с манипулируемым сознанием, с потребительско-рыночными инстинктами, обеспечивающими унифицированное предсказуемое поведение.

Однако сведение сущности человека только к потреблению порождает множество трудно разрешимых проблем. Так, согласно воззрениям Х. Ортеги-и-Гассета, высказанным им еще в 30-е гг. XX в., капиталистическая экономика и соответствующая идеология - главные причины серьезнейшего кризиса всех базовых гуманистических ценностей. Апогей этого кризиса философ видит в современном ему мире, когда распад духа европейской цивилизации воплощается в главной фигуре этого мира

- в так называемом «человеке массы». По своей социальной атрибуции этот социально-психологический тип относится прежде всего к рабочим крупных промышленных предприятий. Для Маркса отчуждение, рост нищеты и разделение труда были теми составляющими, которые в итоге неминуемо приводили пролетария к потере собственной личности и деградации. В этом сходство двух позиций, но есть и существенное различие. Средний нивелированный человек книги Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» требует преобразования общества под свои примитивные массовые стандарты, что неизбежно ведет к деградации культуры и загниванию самих начал цивилизации. У Маркса же промышленный рабочий - социальная база и провозвестник будущих оздоровительных для общества процессов: революционного освобождения и примирения социальных противоречий. Рассмотрим более внимательно понимание сущности человека в философии марксизма.

Согласно Марксу человек – это социально-деятельное существо, у которого древнейшие, унаследованные от животного мира комплексы поведения трансформировались под влиянием общественной жизни в родовые качества человека. Он стал моральным, познающим, эстетическим и др. субъектом деятельности, преобразующим мир и себя в процессе смены общественно-экономических формаций. Движущей силой развития являются потребности человека, среди которых исходными выступают первичные биологические потребности; удовлетворение последних ведет к порождению новых потребностей, превращающих человека в субъекта исторического процесса, преобразующего природную и создающего социальную среду обитания.

Основой формирования специфически человеческих потребностей Маркс считает социальную среду, многообразие общественных отношений. Во множестве потребностей он различает подлинные и мнимые, искусственные, порабощающие потребности. В процессе развития личности потребности организуются в иерархическую систему, в основе которой лежат биологические потребности, а над ними возвышаются социальные потребности разных уровней, имея своим высшим воплощением потребность в самореализации, саморазвитии человека. Мнимые потребности порождены условиями капиталистического обще-

ства, утверждает Маркс; в нем человек подвержен страстям жадности, алчности, стяжательства, потворства и разжигания своих желаний. В классовом обществе у человека формируется ложное, иллюзорное представление о сущности мира, человека, общества. Избавление человека от иллюзий о своем положении возможно лишь в результате критического пересмотра, «отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях» [3, с. 415].

В отличие от биологизаторских концепций (фрейдизма, социобиологии и др.), марксизм исходит из признания доминирующей роли высших социальных потребностей, которыми являются высшие духовные ценности (идеалы добра, истины, красоты, справедливости и др.). Последние как ценности-цели определяют смысл жизни человека, направляя его и общество по пути всестороннего развития.

Сопоставим концепции человека в марксизме и постмодернизме с положениями русской религиозной философии первой половины XX века.

Идеи русских религиозных философов по проблеме человека сейчас не только не утратили своей актуальности, но стали еще более востребованными в связи с обострением общего кризиса культуры. Многие из них (С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов и др.), опираясь на экзистенциально-онтологическую традицию [4, с. 10], ясно видели ограниченность марксистского, сенсуалистского, либерально-позитивистского и др. подходов в понимании сущности и природы человека. Задолго до постмодернизма они провозгласили отказ от анонимного абстрактного субъекта (от «трансцендентального субъекта», от «сознания вообще»), поставив человека в центр философской проблематики. Но их взгляды качественно содержательно отличаются от постмодернистских, согласно которым в ситуации кризиса культуры (логоса, слова, речи, символа, метанарративов) последним пристанищем смыслов и ценностей является тело.

Русские же философы понимали человека прежде всего как духовно-телесное творческое существо, обладающее бессмертной душой. Его нельзя понять как результат эволюции природы, то есть из того, что ниже его, но только в его отношении к Богу, как образ Божий. Уподобляясь Богу, человек реали-

зует в себе и образ человеческий [5, с. 26-27].

В.В. Розанов полагает, что тайна человека обусловлена единством в нем видимой телесной природы и невидимой, скрытой метафизической духовной природы, недоступной абстрактному рациональному познанию, поэтому в человеке нет ни крупинки ногтя, волоса, ни капли крови, которые не несли бы в себе «духовного» начала [6, с. 55].

Согласно толкованию С.Л. Франка эта вторая духовная природа находит свое выражение в непосредственном самобытии личности через углубление в мир внутренней жизни. Благодаря этому личность может переходить границы своего внутреннего «я», изменять и расширять их, духовно развиваться, устанавливая связь души с запредельной реальностью Бога, сознавать себя соучастником бесконечного всеобъемлющего бытия, укореняясь в нем [7, с. 59-60]. Углубление в себя, расширяя духовный горизонт, освобождает человека от обманчивой видимости объективной действительности, безусловной подчиненности ей, даруя свободу познания мира, возможность творческого преобразования мира и себя. Тайна личности согласно Франку заключается в понимании того, что человек всегда по самому своему существу есть нечто большее и иное, чем все, что мы знаем о нем и воспринимаем как определенное целое. Эта незаконченность обусловлена внутренней сращенностью души с бесконечностью духовного царства [8, с. 411]. Бердяев также полагает, что человек - это существо постоянно себя преодолевающее, выходящее за пределы своей субъективности по двум путям: а) через вхождение в общество с его обязательными ценностями и нормами – здесь человек теряет свой уникальный внутренний мир; б) путем трансцендирования в глубины существования для встречи с Богом, в первичную реальность, где человек попадает в царство свободы.

При таком понимании человека как сложного процесса изменения и развития в единстве духовного и телесного очевидна несостоятельность попыток сведения сущности человека к некоему факту: либо к совокупности субъективных ощущений, либо к ансамблю общественных отношений, либо к слепому орудию трансцендентных сил, либо, тем более, к одномерной характеристике потребляющего существа.

Осмысливая кризис высокой культуры и явление распространения массовой культуры, использование управляющими элитами разных стран СМИ в целях манипулирования людьми, русскими философами уже в первой половине XX в. обнаруживается тенденция забвения человеческой личности. По их общему мнению, лишь радикальный поворот к человеку, пониманию его специфической природы – единственный путь к преодолению кризиса. Одной из причин кризиса западного общества они считали культивируемый в нем индивидуализм, который характеризуется ими как замыкание души в себе самой без ощущения тесной связи человека со всеми людьми и со всем миром. Преодоление индивидуализма происходит в процессе внутреннего раскрытия души, через осознание чувства исконной связи с Богом как источником света и бесконечной любви как исходной основы существования человека и всего бытия; в этом процессе люди учатся любить и себя, и других людей, и природу, и весь мир как единственно подлинное бытие [9, с. 173].

Взгляды данных русских философов при характеристике взаимодействия личности и общества в некотором отношении внешне выглядят несколько схожими с марксистским подходом. Также исходно генетически сознание, «я» развивается в социальной общности («мы»), в которой человек осваивает культуру, нравственность, ценности и нормы. Здесь человек становится личностью, включаясь в процессы социализации и индивидуализации. Но вместе с тем имеется и существенное отличие от марксизма.

Так, Бердяев считает, что если в развитии человека преобладает социализация, то личность подавляется обществом. По его мнению, не в обществе, а лишь в общности, соборности возможна гармония социализации и индивидуализации [10, с. 65]. Под соборностью понимается объединение людей на основе органического внутреннего единства. Уже у славянофила А.С. Хомякова семья, церковь, общая судьба народа – важные составляющие соборности, которые не подавляют личность, а становятся условиями ее формирования и развития. Соборность нельзя отождествлять с понятиями социальной солидарности и корпоративности, где культивируется возвышение коллективистского начала над правами и интересами личности; здесь господ-

ствуует внешнее подчинение членов общества общей направляющей воле – власти или праву. Соборности же присуща имманентная, органичная, живущая внутренним единством связь людей, объединение их в общность.

На протяжении XX-XXI вв. все более нарастает дефицит добра, нехватка которого внешне выразилась в двух мировых войнах, в непрерывной череде локальных войн, в обострении экологической проблемы, грозящей катастрофой в ближайшие десятилетия, в умирании от голода около миллиона людей ежегодно, в распространении терроризма, наркомании и т.д. И, как показывает опыт, экономическими, техническими, организационными, политическими мерами этот процесс остановить не удастся. В связи с этим на первый план выдвигается высказанная Франком идея о субстанциальности добра, что добро реальность, которую нужно добывать и умножать для своего и общего блага, а источником добра является внутренний мир человека, существующий в неразрывной связи с первоисточником жизни – Богом.

В настоящее время властвующая элита формирует и ориентирует сознание людей в одном направлении – на потребление для получения прибыли (в том числе через пропаганду этики гедонизма), а не на создание любовного семейного союза с детьми, не на культурное творчество и познание мира, стремясь сделать из человека машину для производства прибыли. Для этого проводится в жизнь «принцип очищения» человека от традиционных и социальных ценностей, превращающий людей в безликую «серую расу». Любые мысли и чувства, не направленные на удовлетворение материальных потребностей, объявляются ложью или иллюзией, поэтому должны быть разоблачены, а затем проигнорированы, то есть ложью и иллюзией считаются нравственные, национальные, религиозные, эстетические и др. социальные ценности.

На практике на Западе внедрение в психологию общества данного принципа привело к распаду семьи, преобладанию смертности над рождаемостью и, как следствие, процессу постепенного самоуничтожения коренного белого населения Запада [11]. Политика финансовой мировой элиты привела человечество к давно прогнозируемому экономическому кризису, который обрекает на беды и нищету миллиарды людей. При этом не



только не решаются, но усугубляются все глобальные проблемы современности (экологическая, возможность третьей мировой войны и т.д.), практический отказ от решения которых может привести к самоуничтожению человечества в ближайшие десятилетия.

Из вышеизложенного ясно, что редукция сущности человека как универсального существа к абстракции «homo economicus» теоретически несостоятельна, а ее практическая реализация угрожает существованию всего человечества.

Проведенный анализ позволяет сказать, что в переживаемое время лишь идеи русских философов указывают выход из тупика, в котором оказалось современное общество, и могут быть опорой человека на пути дальнейшего существования и развития.

#### *Библиографический список*

1. Алейник Р.М. Постмодернизм и социально-гуманитарное знание: учеб пособие. - М.: РХТУ им. Д.И.Менделеева, 2009. - С. 30.
2. Зиновьев А.А. Русская трагедия. - М., 2006. - С. 528-529.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. - Т.1. - С.415.
4. Некрасова Е.Н. Живая истина. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века. - М.: Мартис, 1997.
5. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. - М., 1995.
6. Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. - Т. 2: Уединение. - М., 1990.
7. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. - Париж. 1956.
8. Франк С.Л. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. - М., 1990.
9. Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. - М., 1990.
10. Бердяев Н.А. О назначении человека. - М., 1993.
11. Бьюккенен. Смерть Запада. - М., 2004.

*М.М. Кондратенко*

## **О структуре современного лингвистического знания**

Прежде чем поделиться некоторыми наблюдениями над состоянием современных представлений о языке, о балансе научного и ненаучного знания в этом сегменте современной концептосферы, а также о причинах, обуславливающих наблюдаемое сегодня их соотношение, необходимо пояснить содержание самих понятий «знание» и «наука». Поскольку речь идет о языкознании, представляется целесообразным дать толкование этих слов исходя из их этимологического анализа. Согласно Этимологическому словарю русского языка слово *знание* восходит к корню \*gen-, то есть в основе его значения лежит понятие рождения [2, т.2, с. 100-101]. Слово *наука* также обладает очень древним происхождением, а его корень связан с такими понятиями, как «учить», «манить», «приучать», «делать привычным» [2, т.4, с. 179-180]. Таким образом, первичная семантическая сфера термина «знание» объемнее и шире, чем у термина «наука». Соотношение этих понятий сегодня во многом соответствует более древнему состоянию.

Современное лингвистическое знание, если таковым считать все представления о языке, существующие у определенного народа или совокупности народов, включает в себя три основных компонента: научные знания, «наивные» знания (выражающиеся, в частности, в «народной» этимологии) и, кроме того, тот раздел знаний, который можно назвать публицистическим или научно-публицистическим.

В России на протяжении двух последних столетий, то есть в течение периода существования лингвистики в современном понимании этой науки, подобная структура знаний о языке существовала всегда. Менялся только предмет знаний. В первой половине XIX века им являлась в первую очередь история языка и связанная с ней, а во многом и выводимая из нее, история народов, включая этногенетические теории, что в целом соответ-

ствовало европейским тенденциям той эпохи.

В течение XIX века оформились два направления лингвистики как науки, которые по традиции можно связать с именами Вильгельма фон Гумбольдта и Фердинанда де Соссюра (хотя подразумеваемые в данном случае мысли о сущности языка высказывались и другими исследователями). Это, соответственно, представление языка как непрерывной творческой деятельности духа, с одной стороны, и языка как системы, в которой важнейшей составной частью структуры являются взаимоотношения составляющих ее элементов, – с другой.

Именно гумбольдтианские воззрения на природу языка в наибольшей степени коррелировались и продолжают сегодня коррелироваться с «наивными» и публицистическими воззрениями на язык. Теория Ф. де Соссюра, положенная в основу многих прикладных направлений современного языкознания, в гораздо меньшей степени оказывает влияние на ненаучные формы знания о языке и испытывает «внимание» со стороны последних. Это легко объяснимо. Моделирование языка с использованием систем особых кодов и формализованной записи достаточно тяжело для неподготовленного человека и вряд ли сможет возбудить его любопытство или другую подобную реакцию. Для возникновения интереса к факту необходима, помимо сознания его новизны, также убежденность в его достоверности. В данном случае проверка достоверности невозможна без специальных знаний.

У теории В. фон Гумбольдта – другая судьба. Размышления выдающегося немецкого языковеда о связи языка и мышления, языка и культуры, языка и национального духа возбуждали интерес не только лингвистов и философов, но и всех образованных людей, интересующихся данной тематикой.

Подобное восприятие творческого наследия Ф. де Соссюра и В. фон Гумбольдта во многом характерно и для современности. Как и любая научная система, теория В. фон Гумбольдта представляет собой глубоко структурированное явление. Если говорить о такой теме, как «язык и культура», то современные лингвисты выделяют страты языка и культуры, а также устанавливают соотношение между ними. Так, элитарная культура в качестве своего «орудия» использует литературный

язык, бытовая культура – просторечие, профессиональная культура – жаргон, традиционная культура – диалект [1, с. 17]. В рамках этнолингвистики, восходящей в своих принципиальных корнях к наследию В. фон Гумбольдта, дано представление структуры «языка» культуры: его «лексики», «грамматики», «синтаксиса».

Тем не менее обращение к фактам языка под этим углом зрения представляется многим более доступным, что в итоге делает рассуждения о творческом потенциале языка, его роли как этнического индикатора достаточно массовым явлением. При этом зачастую то, что у В. фон Гумбольдта имело под собой фундаментальную лингвофилософскую основу, становится предметом поверхностных интерпретаций. Отсюда, например, многочисленные абсолютно произвольные и зачастую небезобидные толкования этнонимов. В качестве образца подобного направления мысли можно привести «этимологию» важного для лингвистической и исторической науки названия одного из народов, а именно этрусков: «это русские». Однако приходится констатировать, что в настоящее время удельный вес «публицистической» составляющей знаний о языке увеличивается.

Что характеризует те знания о языке, которые мы называем публицистическими? Главная их задача – привлечь внимание к той или иной проблеме – представляется очень важной. Причем нельзя не отметить, что решение этой задачи средствами публицистики очень часто выглядит предпочтительнее, чем с помощью научного способа изложения. Язык публицистики более эмоционален, образен и потому более доступен для восприятия и оценки.

Вопрос в том, чтобы научная публицистика не стремилась заменить собственно научное знание в сфере объяснения фактов языка. К сожалению, зачастую мы наблюдаем в работах этого типа явное превалирование вольной интерпретации над анализом, увлечение периферийными, а не системными явлениями как объектом описания, а также таким языковым материалом, который сам по себе производит яркое впечатление на читателя (например, речь может идти о жаргонной лексике), становясь самодостаточным и позволяя автору не обременять себя тщательным лингвистическим анализом.

В этом отношении отличие подлинной науки – умение квалифицированно слушать «голос» языка, использовать в качестве отправной точки не интуитивное мнение, а системный подход (например, учет семантических моделей языка, имеющих повторяемость в реально зафиксированных языковых фактах) и, что особенно важно, обязательную стратификацию того или иного лингвистического феномена в пространстве и времени. Любое слово в определенном значении имеет свое место и свое время жизни.

Другая ненаучная форма знаний о языке – «наивная» лингвистика – выполняет особую роль. «Наивная» языковая картина мира призвана объяснить внеязыковую действительность. Так называемая «народная этимология» – не соперник научного знания, а его дополнение. Важнейшая творческая роль «наивных» объяснений происхождения слова – в языковой объективации, в презентации свойственных традиционной культуре воззрений на внешний и внутренний мир человека, в оживлении (по терминологии А.А. Потебни) внутренней формы слова.

Так, в немецких восточнофранконских диалектах Германии для обозначения сильного дождя используется лексема *Nassauer* [5, с. 143]. В тех же самых говорах данная лексема имеет значение «нищий, попрошайка». С формальной стороны *Nassauer* является суффиксальным производным от названия города Nassau (в русском написании – Нассау). Считается, что в далеком прошлом студенты из Нассау отличались особой склонностью к попрошайничеству. Отсюда возникает искушение увидеть в этом необычном наименовании ливня метафору. Тем более что для немецкой диалектной фразеологии отмечено использование социальных образов: обозначение легкого снегопада как снега бедных людей (*Armeleuteschnee*) в немецких силезских говорах [4, с. 51]. Однако проверка материала показывает, что упомянутое наименование дождя образовано от слов *nass* и *sauen* со значениями «влажный» и «лить (о дожде)», а это, с одной стороны, находит параллели в славянских языках, а с другой – соотносится с намеченной еще А.А. Потебней семантической моделью усиления за счет одного компонента наименования значения другого (в частности, *черная хмара* «черная туча», при том что этимологически *хмара* уже обозначает что-то темное, черное).

В этом отношении интересен и ярославский диалектный вариант слова *радуга* – *райдуга* [3, вып. 8, с. 120]. Народная этимология объясняет это природное явление как дугу, ведущую в рай. Как показывает исследование, диалектный рефлекс отражает скорее подлинное происхождение этого слова от *радо-дуга*. На это указывает другое диалектное обозначение радуги – *веселка* (то есть семантический архетип – «радостный»).

Слово *немец* в русском языке, наглядно представляющее людей этой национальности как немых, отражает древнее языческое противопоставление своих и чужих (иностранцев в современном понимании) на основании языковой идентификации.

Сила народной этимологии, ее связь с древними культурными архетипами проявляется в полной мере и сегодня. Доказательством этому служат многочисленные окказионализмы, например, употребление для обозначения власть имущих слова *всластьимущие*.

Однако «наивные» представления о языке занимают свое, но все-таки определенное место в системе знаний о языке. Абсолютизировать интуицию нельзя. Название ягоды *гоноболь* имеет распространенное толкование как «гонящая боль». Но если изучить ареал распространения этого наименования, то мы увидим, что самая «плотная» его часть приходится на районы с исторически финно-угорским населением. К тому же *bol* в этих языках – слово, называющее ягоду вообще. Дальнейшее исследование показывает, что *гоноболь* следовало бы перевести на русский язык как «пьяника».

Таким образом, структура современных знаний о языке носит в целом традиционный для российской лингвистики характер и сочетает в себе знания научные, «наивные» и публицистические. Одной из тенденций сегодняшнего дня является усиление публицистического подхода к языковым фактам, проявляющееся в усилении интерпретационного аспекта (к сожалению, нередко за счет глубины анализа). Есть надежда, что это не приведет окончательно к печальному явлению, которое в свое время было охарактеризовано как «дефилологизация» лингвистики.

### *Библиографический список*

1. Толстой Н.И. Язык и культура // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. - Изд. 2-е, испр. - М.: Издательство «Индрик», 1995. – 512 с.
2. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. - 2-е изд., стер. – М.: Прогресс, 1986-1987.
3. Ярославский областной словарь: учебное пособие: в 10 вып. - Ярославль: ЯГПИ имени К.Д. Ушинского, 1981 – 1991.
4. Mitzka W. Schlesisches Wörterbuch. - В. 1-3. – Berlin: de Gruyter, 1963-1965.
5. Reinfelder G. Bamberger Dialekt-Wörterbuch. 2. Auflage. - München: G. Reinfelder, 1986. - 218 S.

*УДК 101.1*

***А.А. Кострова***

### **Парадокс человека в эволюционном процессе**

Антропологические вопросы играют важную роль почти во всех науках. Во многих дисциплинах гуманитарных и социальных, культурологических и естественных наук речь идет об антропологическом повороте. С этим направлением связаны разнообразные ожидания. В одних случаях открываются новые вопросы и проблемы, в других – фрагментарное знание оказывается отнесенным к более обширному смысловому и проблемному контексту, и тогда можно надеяться на новые ориентиры в ситуации неопределенности: что есть итог в развитии человека? Чем становится человек, и каковы перспективы его развития?

Наиболее интересны, на наш взгляд, результаты эволюционной и библейской теорий. Они взаимодополняемы, но и различны в своем итоге. Рассмотрим каждую из них, так как именно эти концепции легли в основу дальнейшего развития научной и философской мысли XX – XXI вв.

Эволюционная теория, в основе которой лежит теория Ч. Дарвина, заключается в следующих положениях:

1. Все виды живых существ, населяющих Землю, нико-

гда не были кем-то созданы.

2. Возникнув естественным путем, органические формы медленно и постепенно преобразовывались и совершенствовались в соответствии с окружающими условиями.

3. В основе преобразования видов в природе лежат такие свойства организмов, как наследственность и изменчивость, а также постоянно происходящий в природе естественный отбор. Естественный отбор осуществляется через сложное взаимодействие организмов друг с другом и с факторами неживой природы - борьбу за существование.

4. Результатом эволюции является приспособленность организмов к условиям их обитания и многообразие видов в природе.

Человек не является исключением из эволюционной системы Дарвина. Он также произошел путем эволюции от какого-то общего предка, общего как для него, так и для обезьян. Для появления человека, по мнению Ч. Дарвина, не требовалось особого творческого акта. «... Обезьяны разделились потом на две большие ветви: обезьян Старого и Нового Света. От первых же произошел в отдаленный период времени человек, чудо и слава мира... Не раз было говорено, что земля как бы долго готовилась к принятию человека, и в одном отношении это строго справедливо, потому что человек обязан своим существованием длинному ряду предков, если бы не существовало какого-либо из звеньев этой цепи, человек не был бы точно таким, каков он есть...» [6, с. 273].

Со времен Ч. Дарвина эволюционная наука сильно продвинулась вперед. Образовалась школа ученых, так называемых неodarвинистов. Можно перечислить наиболее выдающихся из них: Райт, Добжинский, Стеббин, Майер и Гексли, Дарлингтон, Четвериков. С внесенными ими изменениями теория Дарвина осталась в своем существе такой же, но обогатилась достижениями генетики. Получился синтез генетики и классического дарвинизма («синтетическая теория эволюции»). Главной частью эволюционной схемы является принцип мутации. Ведущим пусковым механизмом эволюции теперь считается изменение генотипического состава популяции.

Таким образом, в современной эволюционной теории на



вышеупомянутые вопросы о перспективах человека существует однозначный ответ: перспектива человека состоит в видоизменении, связанном с мутацией во внешней среде; вместе с тем эволюционный процесс бесконечен.

Рассмотрим вторую основополагающую теорию – библейскую (христианскую). Она во многом противоречива для науки, но при этом раскрывает многие аспекты причин эволюции, главной из которых является Бог.

Первая книга Библии – «Бытие», в которой представлена эволюция всего мира в краткой форме – как неорганического, так и живого. Противопоставляя библейскую концепцию теории эволюции, интересно, выделить основные положения, касающиеся непосредственно нашей темы.

Все виды живых существ и неорганического мира были созданы Богом (Быт. 1). Библия указывает на Божественный акт, который раскрывается в двух близких по смыслу русских словах «сотворил» и «создал», но имеющих различный смысл на древнееврейском языке. «Первое означает «сотворил из ничего», а второе - «создал из готового материала» [1, с. 14]: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1,1). Библейское повествование с момента сотворения света делит Божественный акт на шесть дней творения, в пятый из которых наделяет воду свойством преобразования: «И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею по тверди небесной» (Быт. 1, 20).

Противопоставляя Шестоднев идее эволюции, когда при «возникновении естественным путем, органические формы медленно и постепенно преобразовывались в соответствии с окружающими условиями», видим, что они внешне противоречат друг другу, но только научное дополнение биогеохимии, основанной В.И. Вернадским, к процессу развития животного мира - позволяет разрешить это противоречие. Соблюдая всю осторожность и объективность ученого для объяснения «космического», Вернадский говорит: «Для более далекого космического периода земли мы не можем высказать научную истину, а можем только искать ее с помощью гипотез» [2, с. 112].

Человек в обеих теориях является вершиной эволюции, но в библейском повествовании этот процесс носит наивысший

характер, который может быть выражен в формуле: «разум + плоть + деяние = Человек».

В первую очередь отражение данной мысли встречаем в Книге Бытия: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт. 1, 26); «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7), но этому праху приданы свойства, которых он сам не мог из себя произвести: прах стал человеком, имеющим образ и подобие Божии; «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, (и) по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, (и над зверями), и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 26-27).

«Человек, впрочем, стоит в ряду других творений: сперва растений, потом водных животных и рыб, затем зверей земных; стоит как вершина этого ряда и наиболее совершенное из творений. В целом этот ряд, в весьма сжатой форме, соответствует тому эволюционному ряду, который во всех подробностях описывает палеонтология, и в этом мы видим поразительное сходство между наукой и Библией» [1, с. 26]. Библейское повествование выделяет особенность человека – это наличие души и разума, зачастую данные факты и в настоящий момент ставят науку в тупик.

Подводя итог приведенному выше, можно вывести подтверждение формулы: результатом творческого акта Бога является идеальный человек.

Как и в эволюционной теории, Библия показывает дальнейшее развитие, которое также отражено в Книге Бытия – это духовная эволюция. Происходит грехопадение, но и развивается цивилизация; сменяются различные общественные системы. Эволюция и регресс встали рядом, грех и добродетель начали свою вековую борьбу. Все это можно проследить и по Библии, и в исторической науке.

Научное обоснование такого разделения в борьбе сформулировал в XX веке теолог-эволюционист Пьер Тейяр де Шарден: «Человечество, побуждаемое смутным инстинктом, стре-

мится выйти за узкие пределы места своего возникновения и расселения по всей Земле. Мысль становится множеством, чтобы завоевать все обитаемое пространство поверх любой другой формы жизни. Другими словами, дух ткет и разворачивает покров ноосферы. В стремлении к умножению и организованной экспансии резюмируется и выражается во всей истории человечества» [5, с. 218].

В историческом процессе Тейяр де Шарден видит две нравственно противоположные силы. Одна – сила добра, провозглашающая необходимость самоотверженного служения ради других (учение Христа).

Другая – сила зла, имя которой Эгоизм. Последняя сравнивается по смыслу с богословским термином «грех», который становится уже не личным поступком, а общественным явлением и принимается обществом *a priori*. Например, такое современное социальное явление, как маргинальность, ярко иллюстрирует данный вывод.

Возвращаясь к нашей формуле «идеального человека» и слагаемому «деяние», заметим, что указанные «силы Добра и Эгоизма» Шардена являются мотиватором к выбору осознанно-волевого поведения человека. Возрастание силы Эгоизма иллюстрирует не только нарушение человеческого сознания, но и указывает, что духовная эволюция становится на путь необратимой духовной мутации.

Обратимся к последнему слагаемому в нашей формуле – «Разум», который Пьер Тейяр де Шарден именует точкой Омега, тем, в чем мыслящая жизнь может устойчиво функционировать и развиваться. В своей работе «Феномен человека» он заключает, что «в один прекрасный день человечество признает, что его первая функция – это проникать, интеллектуально объединять, улавливать, чтобы еще больше понять и покорить окружающие его силы, и тогда для него минует опасность столкнуться с внешним пределом своего развития. <...> С этой точки зрения можно предсказать, что если мы идем к человеческой эре науки, то предметом ее познания будет являться человек как ключ ко всей науке о природе» [5, с. 334].

Следовательно, убеждения Тейяра де Шардена отражают постижение человеком «божественной сущности» в самом себе.

Порождение процесса создания «ноосферы» - сферы разума - введено в научный оборот В.И. Вернадским в 1930-х гг. как обобщающая картина эволюции земной биосферы, управляемой мыслящим «в планетарном аспекте» человечеством, и «неизбежность наступления ноосферы есть необходимая стадия в развитии Земли» [4, с. 68].

Нет сомнений, нельзя неосмотрительно относиться к современным негативным социально-экологическим тенденциям. Но как раз в этом и невозможно упрекнуть В.И. Вернадского – скорее, наоборот. Именно для предупреждения разных катаклизмов в системе «человечество - биосфера» он выдвинул идею «автотрофности человечества», которая отражает стремление Вернадского отыскать альтернативные подходы к отрицательным проявлениям человеческой деятельности в биосфере [4, с. 69 -70].

Альтернативный подход, избегая негативного проявления, сам во многом породил процесс «подмены человека». Принцип человеческой «разумности» в отношении ценностей, религии, любви формулируется следующим образом: «Мне так удобно, потому что это не требует применения усилий». Это соответствует упрощению формы разума, то есть Бога, а следовательно, отрицанию Его истинного существования.

Подводя итог сравнительному рассмотрению человека в эволюционной и библейской теориях, можно заметить, что христианство видится внутренне более мощным и более необходимым для понимания дальнейших перспектив развития человеческого существования. Совместно с теорией эволюции оно порождает некий парадокс человека в эволюционном процессе. Он заключается в том, что человек порождает мутацию своей духовной эволюции в отказе от Божественной сущности в пользу дегуманизации.

#### *Библиографический список*

1. Вендланд, Иоанн Библия и эволюция. – Ярославль, 1998. – 128 с.
2. Вернадский В.И. Размышления натуралиста: научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1977. – 192 с.
3. Дарвин Ч. Происхождение видов. – М.: Сельхозгиз,

1952. - 483 с.

4. Мочалов И.И., Оноприенко В.И. В.И. Вернадский: Наука. Философия. Человек // Кн. 1. Наука в исторических и социальных контекстах. - М.: ИИЕТ им. С.И.Вавилова РАН, 2008. - 408 с.

5. Тейяр де Шарден П. Феномен человека – М.: АТС: Астрель; Полиграфиздат, 2012. – 381 с.

6. Тимирязев К.А. Чарльз Дарвин и его учение. – М., 1949. – 474 с.

*УДК 101.1*

*А.К. Кудрин*

### **О типологии доказательства**

Человеческое познание включает в себя как органически присущую ему сторону доказательство. Как невозможно представить себе познание без категорий истинности и ложности, так невозможно допустить различие истинного и ложного, правдоподобного и неправдоподобного без доказательства.

В зависимости от выбора познавательных целей и средств можно подразделить доказательства на следующие виды, не претендуя на абсолютность границ между ними: 1) фактуальное, 2) чисто логическое, 3) аналитическое, 4) теоретическое, 5) философское, 6) практическое. Всякое доказательство основывается на очевидности. Очевидность обладает принудительной силой в восприятии и рассуждении, выражая в восприятии тождество образа и прообраза, в рассуждении – установленность истинности и правильности. И. Кант связывал понятие очевидности с «невозможностью противоположного» [1].

Фактуальное доказательство отдельных эмпирических утверждений или теоретических концепций основывается на очевидности отдельных релевантных фактов. Однако фактуальное доказательство, несмотря на его необходимость и известную убедительность, носит ограниченный характер по сравнению с универсальностью практического доказательства. Об этом сви-

детельствуют трудности позитивистски трактуемого принципа верификации.

Чисто логическое доказательство предполагает отвлечение от аспектов фактуальной истинности или ложности посылок. Логическое доказательство выступает при этом в качестве как бы «логического эксперимента» [2]: если бы было так-то и так-то, как сказано в посылках, было бы так-то и так-то, как сказано в заключении. Поскольку чисто логическое доказательство само по себе касается только логической возможности, то оно может оперировать таким содержанием, которое эмпирически невозможно. Большой же частью логическое доказательство является необходимым компонентом всех других видов доказательства.

Аналитические доказательства, как известно, приписываются некоторыми философами математическим рассуждениям [3], а также вообще рассуждениям на основе лишь определений терминов («кавалер – неженатый мужчина»). Относительную самостоятельность и непреложность аналитических доказательств было бы неправомерно оспаривать, но тем не менее даже в математике дело не сводится к аналитическому доказательству на основе очевидности значений терминов, ибо синтетический характер носит как само установление значений терминов, так и определенная сторона процесса доказательства и получаемого результата [4]. Аналитическое доказательство само по себе не претендует и не может претендовать на универсальность, тем более что оно носит в системе наук подчиненный характер.

Особое значение имеет теоретическое доказательство. Такого рода доказательство строится на основе очевидности логического перехода от концептуальных схем: постулатов, принципов, законов – к частным законам или эмпирическим положениям, к описанию возможных эмпирических ситуаций, к экстраполяции общего объяснения на единичные явления. В данном аспекте рассмотрения мы отвлекаемся от внутритеоретического доказательства как доказательства одних положений самой теории при посредстве других ее положений, что с необходимостью присуще процессу построения теории [5]. Мы имеем в виду лишь доказательство чего-либо на основе и при посредстве данной принятой теории.

Самой ценной функцией теории, как известно, является предсказание, долженствующее быть основой выбора эффективного практического действия (предсказание следует понимать в широком смысле слова – не только как предвидение еще не наступивших событий, но и как предвидение существующего, но неизвестного, существовавшего, однако пока не установленно). Предсказание есть разновидность теоретического доказательства, наряду с объяснением как доказательством связи «того-то и того-то» в явлении и выведением из общих законов частных. Предсказание может указывать как на возможность или необходимость какого-либо явления, так и его невозможность. Примером теоретического доказательства могут служить предсказание Дираком существования позитрона, открытие на «кончике пера» математиком Леверье существования и местонахождения планеты Нептун, теоретическое обоснование невозможности «вечного двигателя» и т.д. С привлечением теоретических доказательств некоторые ученые отрицают возможность, например, телепатических и телекинетических явлений.

Теоретическое доказательство, позволяя человеку предвидеть объективные события, явления, обладает и другим весьма важным свойством: оно может заменять непосредственное фактуальное доказательство, когда последнее в принципе невозможно (исторический процесс превращения обезьяны в человека, происхождение Солнечной системы, так называемые контрфактические кондиционалы: «если бы ..., то бы» и т.д.). Несмотря на неоспоримую силу теоретических доказательств, очевидности теоретических рассуждений ограничены относительно замкнутым характером самой теории, ее общей неполнотой по отношению к неисчерпаемому богатству объективной действительности и развивающейся практики, уступая, таким образом, разнообразию непосредственной очевидности чувственных восприятий и практики.

Философское доказательство, естественно, отражает специфику философского знания как системы наиболее общих методологических принципов (мы отвлекаемся от доказательства как построения философского учения, так же как мы сделали это в отношении теоретического доказательства). Философское доказательство, способствующее обоснованию какой-либо гипотезы

тезы или теории в науке, или, напротив, их опровержению, оценке возможности или невозможности таких-то и таких-то событий, фактов, явлений, выступает в роли наиболее общего основания для других видов доказательства, оставляя во многих случаях решение вопроса «да или нет» в каждом конкретном случае этим видам доказательства. Принятие на себя философским доказательством «всей полноты власти» в конкретно-научных проблемах приводит не только к возвращению натурфилософии в худшем ее смысле, но и к ошибочной стратегии управления научно-исследовательскими процессами.

Рассмотрим особенности, место, роль и «механизм» действия практического доказательства в его связи другими видами доказательства. Во многих случаях познания ссылки на практику как на разово-очевидный феномен не являются эффективными.

Как отмечал выдающийся отечественный философ П.В.Копнин, «понятие практики в нашей философской литературе истолковывается упрощенно, а сама ссылка на нее выглядит как уход от решения трудностей, которые ставит современное научное познание перед ... гносеологией» [6]. Само понимание и удостоверение практической подтверждаемости или неподтверждаемости в каждом отдельном случае требует определенных познавательных усилий, методики и методологии.

Практика – понятие сложное и противоречивое. Об этом свидетельствует оживленная дискуссия о понятии практики в международной и отечественной философской литературе [7]. Согласно одним определениям практика – «это философская категория для обозначения материально-чувственной деятельности людей, изменяющей и преобразующей объективный мир и определяющей все остальные проявления человеческой деятельности» (Н.Е. Якушевский). Согласно другим определениям «практикой является любая материальная или идеальная деятельность, которая выступает в качестве непосредственного основания, непосредственной цели и непосредственного критерия истины (Г. Клаус, Д. Виттих). Трудность первого определения состоит в том, что практика идеализированно представлена без действия сознательного фактора как некий изолированный от сознания феномен, во втором определении допускается изоляция в системе практики сознания от материального действия.



Практика, однако, обладает как атрибутом материальности, так и атрибутом духовности, идеальности. Идеальная сторона практики состоит не только в том, что она характеризуется целенаправленностью, но и в самом понимании практических действий и их результатов. Восьмой тезис К. Маркса о Фейербахе, в частности, гласит: «Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики (курсив наш – А.К.)» [8]. Следовательно, практика, если рассматривать ее как источник знания и критерий истины, - это не только практические действия, но и адекватное понимание этих действий. Но понимание есть идеальный феномен. Действие без соответствующего его понимания не будет представлять собой ни источника знания, ни практического критерия истины. Предметная, материально-чувственная деятельность есть ядро практики. Но практику вряд ли правомерно сводить к ее ядру, ибо в этом случае мы явно сужаем критериальную сферу практики в познании. Кроме того, мы обедняем сложный системный мир практической деятельности. В самом деле, если мы ограничиваем сферу практики только чувственно-предметной деятельностью, то мы исключаем из этой сферы духовное творчество, идеологическую деятельность, процесс решения теоретических задач и проблем, прикладные расчеты на основе теоретической парадигмы и т.д. Но ведь эти области деятельности способны выполнять и выполняют критериальные функции для проверки определенных представлений, предположений, концепций и т.п., большей частью касающихся не внешней материальной действительности, а природы субъективного как феномена и функции. Проверить те или иные представления о вашем способе решения алгебраических задач можно, видимо, применив его к серии новых задач такого рода. Бессмысленно здесь обращаться к предметно-чувственной деятельности как таковой.

Сама предметно-чувственная деятельность включает в себя восприятие, представление, воображение, понятийный аппарат, и чем выше, богаче и разнообразнее уровень этой деятельности, тем значительнее роль указанных компонентов. И следует сказать, что чувственно-образные комбинации и логические операции в уме человека богаче, чем физические (механи-

ческие) действия, которые он совершает: богаче именно по структуре, по качественной дифференциации.

Практика включает в себя, следовательно, чувственный и логический моменты (при действии фактора науки – также теоретический). Чувственный момент дает первичную информацию об объекте. Но эта первичная информация немедленно приобретает определенные логические формы, ибо взаимосвязи, сопоставления восприятий, представлений, воображаемых ситуаций невозможны без их логических эквивалентов, то есть известной логической реконструкции, переводу их в сферу понятийности. Там, где практика опирается на науку, и там, где практика является предметом научного понимания и обобщения, она в качестве критерия знания и предпосылки его дальнейшего развития ассимилирует теоретические схемы, идеи, регулятивы. Данные, представляемые практическими действиями, способ получения этих данных должны быть поняты, адекватно оценены. Ведь если бы практика в виде одной только чувственно-предметной деятельности отвечала однозначно на все вопросы, тогда не нужна была бы теория, а вместе с тем и наука вообще.

В качестве высшего, предельного критерия истинности знания практика выступает как целое, как единое. В этом смысле материально-производственная деятельность, общественная деятельность, эксперимент и наблюдение должны рассматриваться не как виды практики, а как ее части или ее структурные элементы. Только при таком понимании практики она может быть рассмотрена как обладающая «достоинством всеобщности» (В.И. Ленин). Ведь именно практика как целое, универсальное способна показать границы истинности, применимости теорий, концепций, понятий, идей. Так, все части практики в единстве: материально-производственная деятельность, общественная деятельность, эксперимент и наблюдение – дают основание для определения границ применения кибернетических понятий и законов. Практика функционирует здесь как целое, единое, универсальное.

Каждое практическое действие в своем материальном выражении единично, в известном смысле изолировано от других действий подобного рода. Его актуальность прерывается и сменяется другими практическими действиями. Что же придает

практике актуальное единство, целостность? Такую функцию выполняет *опыт*.

Практика и опыт составляют органическое единство, но вместе с тем опыт имеет специфические особенности и относительную самостоятельность. Аристотель связывает понятие опыта с памятью: «Появляется опыт у людей благодаря памяти, а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта» [9], кроме того, он замечает: «... опыт есть знание единичного» [10].

И. Кант называет опытом эмпирическое знание [11]. Однако особенность понимания И. Кантом состоит в том, что он, опираясь на выдвинутый им принцип априоризма, отличает опыт от чувственных восприятий, поскольку опыт необходимо предполагает привлечение априорных рассудочных понятий, делающих необходимыми суждения опыта [12].

Итак, если Аристотель ограничивает опыт сферой воспоминаний, знаний единичного, хотя и повторенного несколько раз, то И. Кант обязательным условием опыта полагает упорядочение чувственных данных при посредстве априорных понятий, неизбежно имеющих общий характер (причина, возможность, необходимость и т.д.).

Реальный феномен человеческого опыта, конечно, более похож на кантовское его изображение, хотя можно отвергать изначальную априорность понятийного (категориального) аппарата познания. Актуально действующий опыт включает в себя уже сформировавшиеся схемы понятий, суждений, представлений и т.п. Но в аристотелевском понимании опыта есть весьма важный позитивный момент, а именно указание на то, что опыт есть своего рода память о чувственных восприятиях предметов и действий с ними.

Практическое действие, предполагающее взаимодействие субъекта и объекта, возникает, осуществляется и прекращается, но прекращается не бесследно. Во-первых, остается продукт этого действия вне субъекта в виде измененных вещей и процессов. Во-вторых, в результате практического действия в субъекте сохраняется образ этого практического действия и его продукта: практическое действие и его результат запоминаются,

становятся достоянием опыта. Конечно, это запоминание носит сложный характер. Ведь чувственные данные опыта подвергаются значительной обработке: абстрагированию, оценке, обобщению, идеализации и т.п.

Осуществляемые в разное время и разными людьми практические действия, имеют, можно сказать, своего накопителя – опыт. Благодаря этой функции опыт обуславливает непрерывность практики, ее развитие, совершенствование, согласованность, единство. Опыт, таким образом, включает в себя практику, но в диалектически снятом виде, что означает синтезированность многообразной практической деятельности (в чувственных образах субъекта, в его навыках), известную абстрагированность и обобщенность образов практических действий и их результатов (реализация отражения практических действий не только в чувственных образах, навыках, но и в понятиях, суждениях, оценках), потенцированность практики (возможность воспроизведения ранее осуществленных практических действий), возможность передачи опыта одними людьми другим не только с помощью обращения к наглядным образам практического действия, но и через словесную информацию.

Но опыт – не только образная память о практических действиях, сопровождаемая соответствующей системой понятий и суждений. Он выходит за границы отношения изоморфизма с практическими действиями. Опыт включает в себя и переживания, эмоции субъекта, их образ, память о них. То же самое можно сказать о воле субъекта. В опыт следует включить и образы духовной, в том числе теоретической деятельности.

Точно так же, как ядро практики составляет предметно-чувственная деятельность, связывающая человека с внешним миром и позволяющая найти широкое и прочное основание для адекватной оценки самосознания и других атрибутов субъективности, ядром опыта являются чувственные образы практических действий, носящих характер предметно-чувственной деятельности.

Если практика есть деятельность людей, ядром которой является предметно-чувственная деятельность, то опыт можно было бы подвести под следующее определение: это запоминаемые образы 1) чувственных восприятий и практических действий, 2) внутренних переживаний, воли, 3) духовной деятельности и

соответствующие им понятия и суждения, выражающие ту или иную степень обобщения и понимания.

Практика, выполняющая роль основы познания высшего критерия истины, реализует эту роль не столько непосредственно, сколько через опыт. Именно в опыте, как было уже отмечено, происходит синтез многообразного мира практической деятельности, сопоставление и взаимосогласование его отдельных звеньев. Заклучая в себе в потенциальном виде прошлую практику, опыт позволяет не прибегать к актуально-реальному воспроизведению отдельных звеньев, операций практики, когда речь идет о фактуальной проверке отдельных положений, гипотез, взглядов, ибо возможно установление согласия или противоречия таких положений, гипотез, взглядов практике без непосредственного обращения к совершению практических действий, но сообразуя, сравнивая высказывания или их системы с наличным накопленным опытом.

Понятие практического доказательства как доказательства универсального, обладающего «достоинством всеобщности», должно соответствовать вышерассмотренным характеристикам практики и опыта. Практическому доказательству (соответственно опровержению) в конечном счете подвергаются все продукты рациональной деятельности: предположения и сообщения о единичных фактах и конечных множествах фактов, о бесконечных множествах фактов, мнения «здравого смысла», гипотезы и теории. Однако практическое доказательство, касающееся существования единичных фактов или конечного множества фактов, резко отличается от практического доказательства универсальных положений (утверждений о бесконечном или практически бесконечном множестве фактов, положений гипотез и теорий). По существу первый вид такого доказательства сводится к фактуальному доказательству: идентификация и фиксация реально существующего факта или конечного множества фактов, о которых делалось предположение или сообщение («Ярославль расположен на берегах реки Волги», «Все шары в этой урне красные»). Однако даже фактуальное доказательство такого рода в рамках повседневной жизни не ограничивается изолированным отношением «утверждение – факт», поскольку и само утверждение и идентификация факта имеют место в контексте опыта людей. Не случайно в подобных

ситуациях доказательства иной раз возникают споры относительно идентификации реального факта, о котором делалось предположение или сообщение.

По-иному обстоит дело с практическим доказательством универсальных положений, то есть утверждений о бесконечном или практически бесконечном множестве фактов, положений гипотез или теорий. Если ограничить в этом случае практическое доказательство доказательством фактуальным, свести первое к последнему, то мы неизбежно сталкиваемся с проблемой индукции со всеми ее загадками, давно вызвавшими оживленную и длительную дискуссию в мировой методологической литературе.

Логические и исторические теории подтверждения теоретического знания натываются на эту проблему и не способны ее преодолеть, психологические же теории в попытках ее преодоления неотвратно влекут к выводу о субъективизме выбора удовлетворительной теории.

Рассмотрим сначала вопрос о том, сводится ли положительное подтверждение универсального положения к процедуре индуктивно-фактуального доказательства. Эта процедура уязвима, поскольку она бесконечна и, следовательно, неисчерпаема, а тем самым не дает сама по себе надежной гарантии отсутствия в будущем противоречащего универсальному положению случая, как мы обнаруживаем это в известном примере с утверждением «Все лебеди белые». Данное утверждение оказалось ложным, поскольку опиралось лишь на описательное, фактуальное доказательство, сводящееся к индукции через простое перечисление всех известных случаев.

Надежность старого вывода «Все живые существа смертны» вытекает из значительно более широкого и глубокого способа доказательства, отнюдь не тождественного индукции через простое перечисление известных случаев. Это доказательство практическое. В нем механизм индукции через простое перечисление является необходимым, но не достаточным условием надежности вывода.

Схемы умозаключений, рассматриваемые обычно в формальной логике, слишком реконструированы и идеализированы. Реальный ход мышления гораздо богаче и сложнее, являясь, так

сказать, не однолинейным, а многолинейным процессом. Сложность реально используемых умозаключений довольно подробно показана в работе С. Тулмина «Применение аргумента» [13]: тезис доказательства, утверждение (the claim) основывается на различных правилах, условиях и посылках, отличающихся друг от друга по выполняемым функциям [14] факты (the data), оправдание (the warrants) как правила, принципы перехода к заключению; квалификатор (the qualifier), указывающий на степень силы заключения; условия исключения, или опровержения; поддержка (the backing) для оправдания. Конечно, и реконструкция С. Тулмином реального хода умозаключений хотя и отличается большей аппроксимацией, чем это делается в учебниках по логике, далеко не исчерпывает логического богатства процесса доказательства.

Заключение «Все живые существа смертны» вытекает из многолинейности практического доказательства. Надежность этого заключения обеспечивается включением вывода популярной индукции в систему всего человеческого опыта и успешным испытанием его в этой системе. Это означает, что к такому выводу, к его подтверждению имеют отношение самые разнообразные факты и обобщения: зависимость живых существ от изменяющихся внешних условий, наличие множества весьма неблагоприятных факторов, подверженность болезням и старению, конечность наблюдаемых вещей и процессов в пространстве и времени, взаимопревращения вещей и процессов и т.д. Было бы немислимой задачей дать полную реконструкцию этого практического доказательства, в котором, несомненно, есть большое множество имплицитных и интуитивных частей и элементов. Однако представляется ясным, что схождение качественно различных линий даже только одного индуктивного обоснования порождает надежную идею, свободную от простого правдоподобия, обеспечиваемого каждой отдельно взятой линией такого рода обоснования. Как показал Платон, слог - уже идея, не сводимая к значению букв, из которых он состоит [15].

Недостаточность фактуального доказательства теории (гипотезы), которую К. Поппер видит в бесконечной, никогда не завершаемой процедуре верификации, а Т. Кун – в концептуализации теорией фактов, превращающей эмпирическое подтвер-

ждение теории в ее самоподтверждение, приводит первого к экстраполяции принципа естественного отбора из биологии на область развития познания [16], а второго – к психологическому критерию выбора теории [17]. В первом случае допускается узкая интерпретация сложного феномена познания, во втором – сведение объективных критериев знания к субъективному критерию. И в том и в другом случае девальвируется понятие «объективной истины».

Более широкий подход к проблеме преодоления недостаточности чисто фактуального доказательства, сохраняющий во всей его полноте значение «объективной истины», состоит в применении «практического доказательства»

Практика, закрепляемая в опыте, есть открытая система в отличие от отдельной теории, носящей относительно замкнутый характер, определяемый ее исходными положениями, постулатами. Будучи открытой, неограниченной системой, практика (опыт) обеспечивает всестороннюю проверку, испытание любому рационально выраженному положению, любой теории или гипотезе.

Нет особых препятствий для того, чтобы представить практическое испытание как испытание всестороннее, в виде ничем не ограниченных по содержанию разумных вопросов, задаваемых на основе совокупного человеческого опыта системе знаний, прямо или косвенно выраженных в испытываемой теории или гипотезе. Эти вопросы можно разбить примерно на следующие категории, отнюдь не настаивая на строгости границ между ними. Во-первых, это фактуальные вопросы, ведущие к эмпирическому подтверждению или опровержению теории (гипотезы); ответы на эти вопросы являются необходимыми, но не достаточными. Во-вторых, вопросы на основе сложившейся системы концептуального знания, или, используя выражение Г.И.Рузавина, «концептуальная проверка» [18]. В-третьих, смешанные вопросы по первому и второму типам, связывающие факты и их понимание. В-четвертых, вопросы «здорового смысла», связанные с устоявшимися представлениями повседневной жизни и с рядом элементов научного знания. В-пятых, вопросы, относящиеся к степени удобства и эффективности применения теории, в том числе в области технических, производственных,



организационных и других приложений. В-шестых, вопросы о сфере применения и о сферах экстраполяции теории. В-седьмых, вопросы, исходящие из сферы так называемого «скрытого знания», имеющегося в опыте, ведущие к интуитивному и по существу не выражаемому вербально сопоставлению опыта и теории. В-восьмых, методологические вопросы, как специально методологические, так и философско-методологические [19]. В-девятых, чисто логические вопросы.

Характерная особенность указанной системы вопросов состоит в том, что наличие в ней фактуальной основы, существенности моментов технических, производственных, организационных и других приложений не позволяет ей превратиться в чисто теоретический или логический критерий испытания [20], а наличие концептуальных элементов исключает вульгарную трактовку практики (и практического испытания) вне органической связи с ее пониманием, связи, которая явно акцентируется К.Марксом в его «Тезисах о Фейербахе».

В ходе практического испытания идеи, теории весь предшествующий опыт выступает в качестве судьи строгого, но перед лицом новых фактов и соответствующей новой глубокой идеи могущего согласиться с истиной относительно своей недостаточной компетенции, приводящей в случае противоречивой ситуации не к отвержению новой теории, но к ассимиляции опытом ее и соответствующих ей новых фактов и к модификации самого прежнего опыта.

Напрашивается вывод о том, что теория, являющаяся лучшей основой для удовлетворительных ответов на указанные виды вопросов, лучше выдерживает практическое испытание, получает практическое доказательство своей большей истинности по сравнению с конкурирующими с ней теориями. Хотя весьма трудно выделить количественный критерий этих вопросов и неизменную качественную градацию степени их существенности для всех случаев конкретных гносеологических ситуаций, тем не менее ответы на эти вопросы создают некую единую картину практической очевидности, позволяющей предпочесть как более истинную одну теорию по сравнению с другой.

Практическое доказательство не имеет явного и полного логического, рационального эквивалента, логической реконст-

рукции в виде полного описания и перечня аргументов (многие из них остаются «скрытым знанием, или «аргументами без фраз»). Не это ли обстоятельство привело Т. Куна к выводу о том, что новые парадигмы в развитии науки принимаются учеными и их сообществами на чисто психологических основаниях? Однако если психологическое основание не сводится к субъективно-произвольным капризам, то такое основание имеет корни в общественной природе практики. Приводимые Т. Куном яркие примеры индивидуального упорного сопротивления некоторых ученых принятию перспективных новых теорий убедительно показывают, что большинство ученых, одобрявших новую парадигму, следует объективному основанию выбора, коренящемуся в общественной природе практики.

#### *Примечания*

1. Кант И.// Сочинения: В 6 томах. - М.,1963. - Т.1. - С.277.
2. Т. Котарбинский использует термин «умственный эксперимент» для обозначения приблизительно того же самого содержания (см.: Котарбинский Т. Избранные произведения. - М., 1963. - С. 633-634).
3. См., например, А. Ayer. Language, truth and logic. -1958, Ch. Y.
4. См. об этом в работах: Лакатос И. Доказательства и опровержения. - М., 1967; Пойа Д. Математическое открытие. - М., 1970; Целищев В.В. Логическая истина и эмпиризм. - Новосибирск, 1974.
5. Кумпф Ф., Оруджев З.М. Диалектическая логика. Основные принципы. - М.,1979. - С.228.
6. Копнин П.В. Диалектика, логика, наука. - М., 1973. - С.96.
7. См. обзор этой дискуссии в статье: Огурцов А.П. Практика как философская проблема // Вопросы философии». – 1967. - № 7.
8. К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. - 2-е изд. - Т.3. - С.3.
9. Аристотель. Сочинения: В 4 томах. - М., 1975. - Т.1. - С.65.
10. Там же. - С.66.

11. Кант И. Сочинения: В 6 томах. - М., 1964. - Т.3. - С. 202.
12. Там же. - С.123.
13. Toulmin S. The uses of argument. - Cambridge, 1958.
- 14.«Аргументация подобна организму. Она имеет крупную, анатомическую структуру и более мелкую, физиологическую структуру» (ibid., p.94).
- 15.Платон. Сочинения: В 3 томах. - М., 1970. - Т.2. - С. 310.
- 16.Popper K. Objective knowledge. - Oxford,1972.
- 17.Кун Т. Структура научных революций. - М., 1975.
- 18.Рузавин Г.И. Научная теория. - М.,1978. - С.191.
- 19.М. Бунге, например, рассматривает философскую оценку теории как один из внеэмпирических критериев приемлемости теории (см.: Бунге М. Философия физики. - М., 1975. - С.300).
- 20.О неосознанных попытках в истории науки подменить критерий практики теоретическими критериями см.: Божич С.П. О способах истинностной оценки естественнонаучных высказываний // Логика и эмпирическое познание. - М.,1972.

*УДК 101.1*

*Т.Б. Кудряшова*

### **«Научное искусство» как сфера интеграции знаний и практик**

Разнообразие форм деятельности (искусство, наука, миф, религия, мистика, медиа, массовая коммуникация, и проч.), сложившихся к настоящему времени и включающих в себя когнитивную составляющую (хотя и в разных пропорциях), заставляет задуматься, насколько каждая из них самодостаточна, полна, перспективна, открыта для взаимодействия. Хотя эти виды деятельности различаются между собой по многим свойствам, мы выделяем среди них лишь несколько, и в первую очередь такое качество, как различие идеалов, а именно, идеалов реализации

стремления к познанию, пониманию и переживанию мира. Несмотря на историческую изменчивость, между представлениями об идеалах всегда остается некая «трагическая напряженность», поскольку «следование некоторым идеалам всегда исключает следование некоторым другим» [3, с. 195-196].

Известно, что вплоть до недавнего времени следование идеалам науки, все еще находящейся по влиянием «обаяния позитивизма» с его установкой на получение «протокольных предложений», во многих случаях исключало следование идеалам искусства, опирающегося на символы, многозначные образы. Довольно неоднозначно воспринималась и мысль об обратном влиянии науки на искусство в силу специфичности, строгости и сложности языка науки для непосвященных. Поэтому полнота той или иной научной теории, художественной концепции, произведения искусства, может быть признана в рамках присущих им целей и смыслов, но в более широком контексте каждый из этих феноменов незакончен, ему чего-то недостает, поскольку он «не может быть полон для всех целей» (Х. Патнем).

Однако неполнота науки и искусства в их раздельности определяется, как уже говорилось выше, не только ограниченностью их идеалов, но и множеством других сдерживающих факторов, среди которых мы выделяем второй, а именно, фактор специализации когнитивных способностей, приводящий к относительному сужению области познания. В таком случае уровень законченности и полноты постижения мира может быть повышен за счет синтеза разных познавательных практик. Одним из его вариантов представляется «научное искусство». Разговор о Science Art (научном искусстве, художественной науке, искусстве исследования, художественном поиске) неизбежно подразумевает постановку вопроса об онтологических и гносеологических основаниях такой интеграции.

Однако многое зависит от вида синтеза. Если ограничиться минимальным числом вариантов – двумя, и рассмотреть крайние позиции, то синтез возможен как на основании явлений феноменального уровня, то есть «внешних форм», так и на базе сущностного, ноуменального, то есть «внутренних форм». В реальности между этими двумя позициями есть множество переходных уровней: относительно внутренних или относительно

внешних.

Предполагаем, что синтез лишь на основе внешних форм есть явление малоперспективное, ограничивается, как правило, игрой зрительных форм (демонстрация красоты окрашенных гистологических срезов), которая может привлекать внимание, но познавательная составляющая процесса пополняется слабо. В то же время подобного рода демонстрации невидимого, недоступного невооруженному глазу (изображения объектов микромира), или требующие применения специальных технологий (феррофлюидные инсталляции, голограммы и проч.), активизируют чувства, эмоции. Их смысл - в постановке вопроса о том, что же стоит за этими артефактами науки, помимо прагматики. Активизация когнитивных способностей человека, становится мотивом к углубленному исследованию, к синтезу на уровне внутренних форм.

Синтез, охватывающий уровень внутренних форм, может стать основанием активного, генеративного типа для эмерджентной познавательной деятельности. Его осуществление – серьезная проблема, поскольку он происходит на основе неявного, скрытого знания, трудно поддающегося как наглядно-образному оформлению, так и рационально-понятийному. Однако вариант осмысления этой проблемы видится в представлении искусства и науки в качестве разных языков познания [1, с. 348-501] со своей внутренней формой. Ее интерпретация в парадигме, заданной В. фон Гумбольдтом, как генеративного начала языка, обусловленного культурными, личностными и когнитивными качествами его носителей, позволяет ставить вопросы об общих и отличающихся свойствах языков науки и искусства. Они могут быть рассмотрены, в том числе, на неявном уровне, где формируются идеалы научной или художественной деятельности, о которых говорилось выше. Здесь они существуют как потенциал, виртуальность, только еще подлежащая актуализации в каждом акте научного или художественного творчества.

Новое формирующееся единство Science Art, имеющее свой особый гносеологический потенциал, есть, в первую очередь, единство когнитивных возможностей человека в сфере наука-искусство. Последнее указывает на вторую сторону интеграции, ее социокультурную обусловленность, когда происходит

сближение исторических идеалов деятельности. Субъективно они могут существовать в виде «идеальных типов», ориентиров, норм деятельности, представлений о лучших достижениях, о формах успеха.

Однако за этим многообразием стоит неизменное стремление человека и человечества, характеризующее как науку, так и искусство, а именно, стремление к открытию, пониманию и преобразению мира и субъекта. Подчеркнем, открытие мира подразумевает также его активное конструирование, созидание. Реализация широкой познавательной потребности есть глубокая жизненная необходимость человека, способствующая сохранению и поддержанию жизни как таковой. Это «аутопозное единство», в котором социокультурные и биологические корни тесно переплетены, а бытие и сотворение нерасторжимы [2, с. 40-44]. Оно надежно осуществляется тогда, когда активность человека не носит деструктивный характер, когда сохраняется взаимное «структурное сопряжение» между человеком, как живым действующим существом, и окружающим его миром, между структурой окружающей среды и структурой этого единства. При этом «биение самой жизни» [2, с. 88-89] - и есть процесс развития человека и культуры, осуществляемый через познание.

Исторически так сложилось, что синкретичные формы познания мира, активизирующие все познавательные способности человека, сменялись более узкими, и на каких-то этапах такой специализации «аутопозное единство» нарушалось. Это происходило, когда науку ограничивали лишь сферой действия чистого разума, а искусство – исключительно сферой чувств. Затем представление о науке еще более сузили, предоставив ей возможность лишь обобщения результатов эмпирических наблюдений, как это делали позитивисты второй волны. Искусство также нередко подвергалось разного рода ограничениям историко-культурного, идеологического, теоретико-концептуального свойства. Поэтому восстановление единства познавательного взаимодействия с миром, его освобождение от отживших свой век ограничений является насущной необходимостью, а не просто желанием поинтересоваться чем-то «новеньким».

Думаем, что исторически могли бы сложиться и другие познавательные области, напоминающие «техне», в его характе-

ристике М. Хайдеггером, подразумевающие не только открытие истины («раскрытие потаенного»), но и «про-из-ведение этой истины в красоту» [5, с. 237]. Однако, фактически наука, искусство, техника образовали автономные сферы деятельности и языковые области.

Несмотря на данное разделение, думаем, что «аутопоэзное единство» преимущественно нарушалось лишь на уровне внешних форм познания, сохранив целостность своих глубинных оснований. Произведение искусства может очень сильно отличаться от научного трактата, но как ученым, так и художником в их творческой деятельности движут силы, во многом сравнимые между собой. И эти силы, эта «энергея» (по Гумбольдту) в своих разных сочетаниях образуют то, что можно назвать внутренней формой языка науки и внутренней формой языка искусства, представляющие собой онтологию науки и искусства.

В процессе познания, внутренняя форма, существуя как потенциал, и постепенно актуализируясь, переходя во внешний план в творческом процессе «структурного сопряжения» с внешним миром, позволяет в конце концов выразить внутреннее познавательное стремление и его результаты через выразительные средства языка науки или искусства в виде теорий, гипотез, произведений искусства.

Таким образом, «региональную онтологию» науки и искусства представляют динамичные (но при этом фундаментальные) внутренние формы, определяющие познавательное устремление человека вообще. Как и всякая онтология, они, скорее, образуют ноуменальный мир, но этот ноуменальный мир неразрывно связан с миром феноменальным, а потому мы имеем представления о скрытом, хотя и косвенные. Например, об онтологическом единстве науки и искусства свидетельствует нередкое смешение их выразительных средств. Есть многочисленные исследования, посвященные использованию метафоры в научном языке, роли красоты в математике, роли симметрии и пропорций в искусстве, использованию в нем аналитического метода и т.д. Это указывает на то, что само разделение науки и искусства во многом является упрощением реально существующих связей и отношений.

В самом отвлеченном виде внутренняя форма языка – есть динамичная система, многоуровневая сложная среда культурно сформированного сознания, принимающая, пропускающая, созидаящая и изменяющая ту информацию, на которую обращена наша интенция. Это – «установка» (Д.Н. Узнадзе) нашего сознания, понимаемая как «целостный модус актуального бытия человека», являющаяся не столько субъективным состоянием, сколько результатом взаимодействия субъекта с объективными обстоятельствами, влияющими на него [4, с. 403-405]. В этой среде преобразующее восприятие – правдиво, поскольку изменения носят антиэнтропийный характер, усиливая информационный эффект, подчеркивая и выделяя значимое, а следовательно и оценивая его.

Каждый из языков обладает своей системой изменений и отбора. Так язык науки рационализирует информацию, при этом тщательно и качественно систематизируя и анализируя подходящую для рационализации информацию, и отсеивая не пригодную. Здесь одна из основных интенций – зафиксировать мысль выразительными средствами языка так, чтобы эта тройственная связь предмета мысли, мысли и выразительного средства казалась однозначной, устойчивой, закономерной.

Язык искусства, наоборот, меньше реагирует на легко обрабатываемую разумом информацию и образует сгустки знаний, обладающие генеративными, производящими свойствами, знания нечеткие, динамичные, имеющие смысловой «шлейф». Отсюда и символизация. Здесь ценится игра выразительных средств, поскольку за ней кроется игра мысли, чувств в очень неоднозначном познавательном контексте.

Тем не менее, различие выразительных средств науки и искусства не отменяет возможности их схождения по многим внутренним интенциям. Обозначим эти точки схождения – «точками интенсивности» (М. К. Мамардашвили). Они могут существовать как актуально, так и потенциально. Предполагаем, что те точки интенсивности, которые имеют статус потенциальных, могут быть переведены в актуальное состояние, в том числе и за счет таких интегрированных видов деятельности как научное искусство. Хотя, признаем, это не единственный способ их актуализации.



Одной из важнейших точек интенсивности на уровне идеалов, внутренней формы языка является момент, характеризующий отношение к истине. Не секрет, что в любом языке значение каждого отдельного элемента в существенной степени определяется контекстом. Наука и искусство в этом отношении не исключения. Соответственно, истина, как важнейшее значение, также зависит от контекста. Причем, к контексту относятся наша биология, культура, теоретическая и мировоззренческая система координат, и особенно система ценностей.

Такая связь истины с контекстом исторически прояснялась довольно долго и трудно как в науке, так и в искусстве. Те же позитивисты и неопозитивисты пытались полностью отделить науку от какого-либо социокультурного контекста. Согласно их идеалу науки факт (описание) и оценка должны быть разделены, поэтому они обвиняли метафизику и искусство в том, что в них нет верифицированных фактов, а одни оценки. К середине прошлого века в науке признали, что понятие «научного факта» лишено содержания, если, как минимум, нет общей, разделяемой научным сообществом концепции рациональности. А это уже оценка. Но вскоре стало очевидно, что научные факты «нагружены» оценками, имеющими личностный и социокультурный характер, в гораздо большей степени, чем это представлялось ранее.

Хотя ныне включенность науки и ее истин в широкий социокультурный контекст признается всеми, но в языке науки почти нет средств, способных это выразить. Поэтому научное знание во многом сохраняет фрагментарность, оторванность от общекультурного знания. Дольше методологически не реализован такой познавательный идеал, когда описание и оценка легитимно совмещаются. В то же время на неявном уровне подобное совмещение в науке нередко происходит, например, при использовании научных метафор («жесткое рентгеновское излучение» или «агрессивная среда» в химии).

Эту же проблему, но по-своему, в сфере гуманитарных наук и искусства уже второе столетие решает философская герменевтика с ее методологией, связывающей часть и целое при анализе художественного произведения. Такой опыт интерпретации, важный для понимания произведений искусства, может

быть распространен на все науки (не только гуманитарные). Благодаря этому, научная истина, аксиологически и этически укрепившись, может обрести еще большие свойства холизма в широком социокультурном звучании. В то же время важные для наук о природе смыслы – через интерпретацию – проникнут в сферу гуманитаристики и искусства. Причем, такого рода процессы не заменяют факты на интерпретации, а усиливают научные и художественные факты – целостными интерпретациями, как своего рода обоснованиями.

Когда мы пытаемся что-то понять через взаимодействие с объектом, оценить его свойства через интерпретацию, то на самом деле мы имеем дело лишь с частными случаями проявления этих свойств. Однако любое из них в то же время является проявлением множества подобных свойств. Понятно, что здесь сложным образом сочетается индивидуализация свойства и его раз-индивидуализация. Искусство и наука имеют, в этом смысле, существенно различающийся опыт. Искусство преимущественно стремится выразить целое через индивидуальное, и роль оценок бывает решающей. А наука стремится представить целое через общее, закономерное, теряя, порой, возможность тонко оценивать индивидуальное, конкретное. Здесь важны оба направления взаимовлияний.

С одной стороны, это обогащение науки опытом искусства. В науке много нерешенных проблем. Например, социокультурная задача науки заключается не просто в том, чтобы обнаружить истинные и универсальные по форме утверждения, но важно, чтобы эти утверждения были «уместными» [3, с. 181]. А понятие уместности подразумевает широкий набор интересов и ценностей, сравнимый по объему со сферой эстетического. Для этого нужен глубокий уровень оценивания. Подобная оценка часто присутствует в хорошем произведении искусства, когда художник специально не оценивает, но дает такое описание, что зритель, читатель, слушатель в своих интерпретациях все понимают так, будто точно оценили. То есть это – «оценивание без оценки», способность, важная как для науки, так и для искусства. Такое оценивание сродни деятельности суждения вкуса, которое, как показал еще Кант, может парадоксальным образом сочетать в себе всеобщность, значимость для всех и абсолютную

индивидуальность, независимость. Вкус может проявлять себя всюду, но чаще говорят об эстетическом вкусе.

Что касается проявления этого феномена в естественных науках, то здесь все сложнее. Хотя игнорировать их достижения невозможно, но они не оправдали многих возлагаемых на них надежд, связанных с переустройством мира, поскольку оказались оторванными от области этики, эстетики, аксиологии, нравственности, развития внутреннего мира человека: во всем, что обеспечивается чувством меры, вкуса, такта. Поэтому научному искусству ныне достается миссия не просто осмыслить влияние достижений науки на человека, но и раскрыть новые перспективы развития человека, в том числе в союзе с наукой. Не исключено, что именно искусство поможет науке вернуться к прежним, потерянным ценностям, в том числе и познавательным, поскольку в современной науке на передний план нередко выходят ее технологические достижения. Именно искусство возвращает науке способность удивляться не практическому, не полезному непосредственно, например, красоте.

С другой стороны, мы наблюдаем обратное влияние науки на возможности художественного познания, например, через виртуальное расширение перцепции. Если остановиться на зрительном восприятии, то зрение, как известно, не дает нам прямого, непосредственного доступа к уже оформленному миру. Глядя на что-то, мы находимся в процессе визуального «создания мира» (Н. Гудмен), его структурирования и конституирования. При этом мы знаем, что видим и слышим далеко не все, что кроме оптического и звукового диапазонов есть огромный спектр физических колебаний, изученных наукой: от  $\gamma$ -излучения до астрономических частот с периодами длиннее минуты. Эти колебания потенциально могли бы быть восприняты. Мы же видим «мир-для-нас», человекообразный функциональный мир, который частично и создан самим зрением.

Поскольку наука указала на потенциально иные возможности восприятия, а технологии позволяют многое из того перевести в воспринимаемый человеком спектр (как например, феррофлюидные образы или образы мира, возникающие при рассмотрении в сильные микроскопы, телескопы), то теперь наступает время комплексного «осмысления» результатов, полученных

средствами этого расширенного восприятия. Даже самые простые формы восприятия подразумевают активное конструирование, включающее в себя абстрактно-теоретический уровень, этический, эстетический, и уровень, зависящий от специфики данной культуры, от языка. Чем больше такого рода обусловленностей включено в процесс восприятия, тем оно богаче, объемнее.

Таким образом, научное искусство овладевает средствами художественного осмысления свойств не только видимого, но и невидимого мира, открываемого благодаря науке и технологиям. Здесь могут возникнуть новые, прежде неведомые коллизии, связанные с игрой смыслов, постигнутых на основе «естественного» и «искусственного» восприятия. Ведь по большому счету в сферу искусственного мы вторгаемся для того, чтобы глубже понять наши естественные возможности, данные нам природой изначально. Эту задачу следует решать прежде чем активно расширять возможности человека искусственными средствами.

Итог: рассмотрение внутренних свойств языков науки и искусства показывает, что они имеют общие исторические, культурно-антропологические основания для интеграции, как актуальные, так и потенциальные, а также отличительные признаки, придающие языку Science Art гносеологические качества, которыми не обладают ни наука, ни искусство, взятые в отдельности. Произведения научного искусства могут иметь большую полноту и законченность за счет взаимного обогащения научных и художественных представлений об идеалах деятельности, а также за счет расширения сферы когнитивных способностей человека.

#### *Библиографический список*

1. Кудряшова Т.Б. Онтология языков познания. К вопросу о внутренней форме языков культуры. - Saarbrücken: LAMBERT Academic Publishing AG & Co KG, 2010.
2. Матурана У., Варела Ф. Дерево познания. – М.: Прогресс – Традиция, 2001.
3. Патнем Х. Разум, истина и история. – М.: Праксис, 2002.
4. Узнадзе Д.Н. Внутренняя форма языка // Узнадзе Д.Н.

Психология установки. - СПб.: Питер, 2001.

5. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.

УДК 101.3

**В.А. Мазилев**

### **О философии и психологии**

Настоящая статья посвящена обсуждению вопроса о философии психологии. Как хорошо известно, важнейшими событиями в истории различных наук явились публикации таких сочинений, как «Philosophia botanica» Карла Линнея (1751), «Philosophie zoologique» Жана Батиста Ламарка (1809) или «Философии анатомии» Жоффруа Сент-Илера (т. 1, 1818)... В психологии, как известно, ничего подобного не происходило. Настоящая работа представляет собой попытку понять, почему так произошло, что в отечественной психологии этот термин «не прижился».

Такая тема делает необходимыми хотя бы краткие комментарии. Постараемся их дать. Прежде всего стоит заметить, что «философия психологии» и «философская психология» - различные понятия. Философская психология - это исторический этап развития психологии и вид психологического знания, получаемого с помощью рассуждения. В рамках настоящего текста речь пойдет исключительно о философии психологии как разделе психологии, обсуждающем фундаментальные вопросы психологии, место психического в картине мира, предмет и метод психологии, положение среди других наук, обоснование психологического знания и т.д.

Еще одно важное вступительное замечание касается того, что вопрос весьма обширен, а объем статьи ограничен, поэтому некоторые аспекты в тексте будут лишь обозначены или рассмотрены чрезвычайно сжато, за что автор приносит свои искренние извинения. Некоторые положения, сформулированные в статье, имеют дискуссионный характер. Наконец, нас ин-

тересует в первую очередь философия психологии в России, поэтому современное состояние философии психологии на Западе в рамках настоящей статьи анализироваться не будет (автор предполагает посвятить этому вопросу отдельную работу, считая, что этот аспект проблемы чрезвычайно важен и полезен для определения перспектив развития отечественной психологии в наше время).

Термину «философия психологии» и в мировой психологии и в психологии отечественной «повезло» значительно меньше, чем другим, относящимся к иным сферам знания: философии химии, философии биологии и т.п., то есть существовали определенные причины, препятствующие оформлению философии психологии в самостоятельную отрасль возникающей психологической науки. Вероятно, поэтому само содержание философии психологии до сих пор остается достаточно неопределенным.

Причины такого положения вещей достаточно очевидны: выделение психологии из философии происходило значительно позднее, чем в случае других научных дисциплин, а отделение «родственной» философии дисциплины, каковой без сомнения была психология, оказалось значительно более драматичным, чем предполагалось.

Психология, как хорошо известно, заявляет о себе как о самостоятельной дисциплине устами Вильгельма Вундта, который весной 1874 года обосновывает физиологическую психологию как особую область науки [10]. Вундт подчеркивает, что его работа представляет собой опыт соединения двух наук, которые, имея общий предмет, достаточно долго шли различными путями. Физиология имеет задачей изучение жизненных явлений, которые воспринимаются нашими внешними чувствами. В психологии человек непосредственно рассматривает свой внутренний мир и старается привести в связь явления, представляемые этим внутренним опытом.

«Мы называем нашу науку физиологическою психологией, потому что она есть психология, изучаемая с физиологической точки зрения» [1, с. 2]. В этой науке психологическое самонаблюдение идет «рука об руку» с методами экспериментальной физиологии. «Если иметь в виду главным образом самостоятельность метода, то нашу науку можно назвать эксперимен-

тальной психологией, в отличие от психологии, основанной исключительно на самонаблюдении» [1, с. 2]. Вундт указывает, что ядром новой науки послужили две области: ощущения, представляющие собой психологический факт, непосредственно зависящий от известных внешних условий, и произвольное движение, факт физиологический, причины которого могут быть познаны только самонаблюдением.

Вундт отвергает трактовку внутреннего опыта как субстанции. «Последние элементы, из которых самостоятельная психологическая теория выводит все сложные явления в области внутреннего опыта, суть не метафизические предположения относительно сущности души, но лишь непосредственно данные простые факты внутреннего опыта. Так как вся область внутренних явлений представляет характер непосредственности, то элементарные факты этой области тоже должны быть непосредственными. Итак, психология имеет то важное преимущество перед физическими науками, что ее теория совершенно не нуждается в метафизических гипотезах. Психология все более и более будет становиться чисто опытной наукой, тогда как физика, в известном смысле, получает характер гипотетичности» [1, с. 1010-1011]. Если психология теперь наука о непосредственном опыте, то, естественно, основным методом является метод внутреннего наблюдения. Эксперимент выполняет роль вспомогательного метода. Предмет и метод находятся в тесной взаимосвязи: раз теперь изучается непосредственный опыт, то самонаблюдение должно направляться на то, чтобы исследовать структуру этого опыта. Вундт указывает, что психология находится еще в зачатке: частично по причине сложности явлений внутреннего опыта и сложности их исследования, частично из-за вредного влияния гипотез, перешедших в психологию из метафизики. Поэтому в настоящее время, считает Вундт, психология должна сосредоточиться на предварительной работе: «Путем внимательного анализа сложных фактов сознания, психология должна отыскивать основные, элементарные явления внутреннего опыта; указав те соединения, в которые вступают эти элементы, и те изменения, которым они подвергаются, психология prepares почву для будущего синтеза психологических фактов» [1, с. 1011].

Вундт называет элементы – первичные факты сознания: «На первый взгляд может показаться, что первичными фактами сознания являются различные элементы – ощущение, чувство, воля...» [1, с. 1011]. Заметим, что в нашей психологической литературе так и принято считать: Вундт расчленяет сознание на ощущения, чувства, волю. Между тем, Вундт иного мнения: «...действительным элементом всех душевных явлений мы должны признать ту деятельность, в которой первоначально соединены и ощущение и воля. Эта первичнейшая форма психической деятельности есть... побуждение» [1, с. 1011].

Действительно, Вундт называл себя волюнтаристом. Вундту, как выясняется, не чужды идеи развития. «Итак, путем исследования произвольных действий, мы нашли, что побуждение есть общий исходный пункт развития как для представления, так и для воли; после этого не трудно убедиться, что, в частности, представления и вообще все сложные явления сознания заключают в себе побуждение как первичный элемент» [1, с. 1012]. Вероятно, для тех, кто по-прежнему считает, что Вундт – «интроспекционист, изучающий замкнутое в себе сознание», трудно поверить, что он мог высказываться так: «В первичный синтез всегда входит, как содействующий фактор, движение; можно думать, что это движение обуславливается элементарным побуждением...» [1, с. 1012]. Иными словами, Вундт многолик, и внутри его системы есть положения, свидетельствующие о том, что к внутреннему опыту можно подходить по-разному: можно изучать структуру (с этого надо начинать), можно изучать его развитие или, вообще, рассматривать как процесс. К тому же полезно помнить, что Вундт неоднократно пересматривал свои взгляды [11],[12].

Но мы немного отвлеклись. Вундтовская модель предполагает, что психология является чисто опытной наукой и совершенно не нуждается в метафизических гипотезах. Поскольку физиологическая психология претендует на то, чтобы быть самостоятельной наукой, не зависящей, в частности, от философии, то совершенно ясно, что никакой философии психологии у Вундта быть не может: наоборот, делается все, чтобы от философии дистанцироваться. Впрочем, мы не случайно выше оставались на многоликости Вундта. Это решение, сформули-



рованное в «Основаниях физиологической психологии», было не окончательным, а тактическим. Психология стала по-настоящему опытной позитивной наукой. Она отказалась от метафизики, от априорных концепций и принялась изучать феномены и находить их законы. Благодаря принципу психофизиологического параллелизма психология сохранила теснейшую связь с физиологией, (которая, несомненно, являлась естественной наукой), но, тем не менее, оказалась несводимой к физиологии, отличной от нее.

В соответствии с позитивистской моделью науки, психология, по утверждению Вундта, должна была становиться все более непосредственной наукой. Первично изучение фактов, из них выводятся законы. Вундт допускает возможность вспомогательных гипотез, как необходимого научного инструмента. Метафизические понятия (изначально) отвергаются. Так, Вундт отказывается использовать понятия «сил» и «способностей». Но глобальных расчленений внутри психологии избежать не удастся. Вундт фактически использует классификации, восходящие еще к Платону (познание, чувствование, желание) и Аристотелю (ощущение и мышление), хотя и настаивает на их соответствии данным внутреннего опыта. Вундт пишет: «Если психология действительно не в состоянии положить в основу своих объяснений и выводов понятие о силе, в том смысле, в каком оно утверждено физическими науками, то лучше воздержаться от преждевременных выводов, чем исходить из понятий, принятых в ложном смысле. Однако мы впоследствии убедимся, что и в области внутреннего опыта понятие о силе получит истинное значение, если мы перестанем видеть в явлениях внутренней жизни проявления метафизической субстанции, или изменения ее под влиянием внешних воздействий, но будем изучать элементарные явления психической жизни в их непосредственном взаимодействии» [1, с. 21]. Последнее утверждение, на наш взгляд, чрезвычайно важно, так как оно проливает свет на замысел Вундта.

Психология, во всяком случае на первых этапах, должна исследовать структуру непосредственного опыта. Здесь может быть прослежена аналогия с химией, но это только аналогия. У психологии теперь своя – если угодно – *научная* логика. Выявив

свой предмет, психология у Вундта формирует строй понятий. Для этого используются те, которые использовались в психологии традиционно, но все они наполняются новым содержанием. По нашему мнению, понятие «структура», выделенное в системе Вундта, играет совершенно особую, конституирующую роль. Если это так, то аналогичные понятия должны обнаруживаться и в других психологических концепциях. Отказ от метафизических основоположений заставлял искать какую-то иную логику для построения науки. Физиология могла дать это лишь в очень ограниченной области. Физика и химия тоже могли выступать лишь источником аналогий. В пятом издании «Основ физиологической психологии» Вундт попытался осмыслить, каковы действительные основания физиологической психологии. Ограниченность метода была очевидной. Без гипотез не обойтись. И здесь на помощь приходит понятие «структура».

Не будем останавливаться на анализе вундтовских идей о физиологической психологии как науке о непосредственном опыте. Обратимся к взаимоотношениям психологии и философии в версии 1913 года. Спустя четыре десятилетия, анализируя отношения психологии и философии, Вундт утверждает, что психология должна остаться философской дисциплиной. «Чистая» экспериментальная психология легко вырождается в «ремесленничество», при котором (напомню, что психология преподавалась в университетах с философских кафедр) высказывание известного историка философии, цитируемое Вундтом, становится похожим на правду: «... для получения философской кафедры в настоящее время покуда достаточно, если кто умеет методически надавливать на электрические кнопки и затем, расположив результаты своих опытов в таблицах, числами доказывать, что один человек соображает несколько медленнее, чем другой» [2, с. 97-98].

Вундт считает полезным выделение психологии в самостоятельную науку («... мой план принесет не менее пользы, чем выделение психологии из философии и возвышение ее в ранг самостоятельной науки» [2, с.129]), но разрыв с философией считает крайне вредным: «... более общие и наиболее важные для психологического образования вопросы столь тесно связаны с определенной, теоретико-познавательной и метафизической

точкой зрения, что непонятно, как они когда-либо исчезнут из психологии. Именно этот факт ясно доказывает, что психология относится к философским дисциплинам, и что таковой она останется и после превращения в самостоятельную науку, так как, в конце концов, в основе такой самостоятельной науки могут лежать только метафизические воззрения скрытые и – если отделившиеся от философии психологи не будут обладать более или менее основательным философским образованием – незрелые. Поэтому никому это отделение не принесет больше вреда, чем психологам, а через них и психологии» [2, с. 117]. Напомню, что эти строки написаны в 1913 году, когда психология окончательно завоевала место под солнцем среди других наук.

Таким образом, точку зрения позднего Вундта можно сформулировать следующим образом: необходимо содружество философии и психологии. Психология как чисто эмпирическая наука невозможна. Существуют некоторые теоретические основания, которые предшествуют эмпирическому исследованию. К ним согласно Вундту относится понимание психического (метафизические воззрения).

Взгляды Вундта полезно сопоставить с идеями другого классика психологии Уильяма Джемса [3], [9].

Психология для Джемса - наука о сознании, основным методом которой является наблюдение за состояниями своего сознания. «В психологии, поскольку мы будем разрабатывать ее как естественную науку (а такой точки зрения мы придерживались во всем предшествующем изложении), – пишет Джемс в эпилоге к «Психологии», – состояния сознания принимаются за непосредственные данные опыта...» [3, с. 357]. Но Джемс настаивает на том, что психология не должна порывать с философией: «В одном только нельзя сомневаться: именно в том, что, слившись с философией в ее целом, психологические формулы получают совершенно иное значение сравнительно с тем, какое они имели так долго, изучаясь с точки зрения абстрактной и страдающей неполнотой естественной науки, как бы ни было необходимым и неизбежным изучение психических явлений с такой временно-условной точки зрения» [3, с. 23].

В другом месте Джемс возвращается к этому вопросу и с присущим ему блеском пишет: «Итак, толкуя все время о психо-

логии как естественной науке, мы не должны думать, что речь идет о науке, установленной на прочном, незыблемом основании. Наоборот, называя психологию естественной наукой, мы хотим сказать, что она в настоящее время представляет простую совокупность отрывочных эмпирических данных; что в ее пределы отовсюду неудержимо вторгается философский критицизм и что коренные основы этой психологии, ее первичные данные должны быть обследованы с более широкой точки зрения и представлены в совершенно новом свете. Короче говоря, название естественной науки указывает на то, что психология обладает всеми несовершенствами чисто эмпирической науки, и не должно вызывать в психологах наивной уверенности в цветущем состоянии изучаемой ими научной области» [3, с. 363].

Таким образом, Уильям Джемс, как и поздний Вундт, настаивал на том, что психология как чисто эмпирическая дисциплина существовать не может, для ее нормального развития необходимо взаимодействие с философией (метафизикой, как ее называет Джемс; мы бы сказали: философской психологией).

Нарождающиеся в психологии школы (гештальт-психология, бихевиоризм, психоанализ) философии психологии не породили. Однако не потому, что они пренебрегали методологией, напротив, методологические положения обсуждались достаточно интенсивно. Полемизируя с вундтовской психологией и развивая свои взгляды, нарождающиеся основные школы занимались – каждая – построением своего варианта научной психологии. И никому из них «не было резона» свои рассуждения именовать философией психологии, хотя проработка методологических оснований научного подхода в рамках школы, несомненно, присутствовала. Перед ними стояла более высокая, по их мнению, задача – разработка новой *научной психологии*.

«Золотым веком» для философии психологии мог бы стать период, который был назван классиком отечественной психологии П.Я. Гальпериным этапом открытого кризиса в психологии. Открытый кризис в психологии, проявившийся в первую очередь в том, что психология распалась на несколько не связанных между собою школ, стимулировал методологическую активность психологов. Осмысление кризиса вызвало к жизни сотни публикаций, среди которых в первую очередь необходимо

выделить работы Н.Н. Ланге (1914), Л.С. Выготского (1926), К.Бюлера (1927), К. Левина (1931), С.Л. Рубинштейна (1934). (Нельзя не заметить в скобках, что эти методологические поиски вполне могли бы получить название *философии психологии*, особенно хронологически более ранние, но так не случилось. Эти исследования имели в основном методологический характер и были направлены на разработку *новой психологии*. В двадцатые годы после «философских пароходов» такое словосочетание – философия психологии – становится вообще невозможным, так как философия в СССР одна - диалектический и исторический материализм).

Начинается следующий этап развития философии психологии в СССР – «полуподпольное» существование. Имеется в виду то, что идеи философии психологии, конечно, разрабатывались ведущими методологами психологической науки, но быть оформлены как философия психологии они, конечно, не могли. Пространство методологии психологии было искусственно ограничено, довольно скоро свелось к формальному набору методологических принципов.

Не имея возможности развертывать в рамках настоящего текста изложение вариантов разработок философии психологии в трудах советских психологов, отметим, что в формирование системы методологических принципов советской психологии внесли существенный вклад выдающиеся отечественные психологи С.Л. Рубинштейн, Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, Д.Н. Узнадзе, Г.С. Костюк, Б.М. Теплов, А.А. Смирнов и др. В результате особую роль в психологии стала играть категория деятельности. Основы методологии психологической науки, сложившись в тридцатые годы, углублялись и разрабатывались в дальнейшем психологами разных поколений: С.Л. Рубинштейном, А.Н. Леонтьевым, Б.Г. Ананьевым, а также К.А. Абульхановой, Л.И. Анцыферовой, А.В. Брушлинским, Е.А. Будиловой, П.Я. Гальпериним, А.В. Запорожцем, П.И. Зинченко, В.П. Зинченко, Б.Ф. Ломовым, А.Р. Лурия, В.Н. Мясищевым, С.Д.Смирновым, Я.А. Пономаревым, М.С. Роговиным, А.А. Смирновым, Б.М. Тепловым, О.К. Тихомировым, В.Д. Шадриковым, Е.В. Шороховой, и др.

Не случайно, что первая в отечественной психологии кни-

га (кстати, до сих пор единственная в России) с названием «Философия психологии» появилась лишь в 1994 году. Составители назвали так сборник неопубликованных работ классика отечественной психологии А.Н. Леонтьева [4].

Нам уже приходилось писать о необходимости разработки философии психологии [5],[6]. Прошедшие с тех пор годы заставили нас убедиться, что разработка философии психологии как составляющей психологии по-прежнему необходима. В настоящее время существует настоятельная необходимость разработки философии психологии (этого вопроса мы коснемся ниже).

В заключение настоящей статьи сформулируем некоторые положения, касающиеся философии психологии в современных условиях развития отечественной психологии. На наш взгляд, важно определить соотношение между философией психологии и методологией психологии. Предпримем такую попытку.

В настоящее время на первый план выступает разработка общей методологии психологии. Подчеркнем, что это не попытка создать общую теорию. Мы разделяем мнение Юнга, согласно которому время общих теорий в психологии еще не пришло. Дело в том, что резерв, который состоял в разработке отдельных изолированных методологических проблем (хотя и, несомненно, важнейших для психологии), к настоящему моменту практически исчерпан. В настоящий момент актуальна разработка проблем в комплексе, что ставит задачу разработки общей методологии психологии, в которой отдельные методологические категории оказались бы соотнесенными в едином смысловом пространстве. Именно в их концептуальном соотнесении видится новый резерв методологических исследований и разработок.

Представляется, что когнитивная методология, отвечающая задачам сегодняшнего дня, должна иметь уровневое строение. Это уровневое строение должно отражать не только разнородность самого психологического содержания, но и принципиально различающиеся способы и методы работы на разных уровнях. Вообще, полезно помнить, что психология еще очень молодая наука, многое в ней не устоялось, поэтому, возможно, нас ожидают в самом скором будущем удивительные метаморфозы образа любимой науки. Не подлежит сомнению, что эти перемены будут, поэтому мы полагаем, что необходимо ставить

задачу прогнозирования этих перемен. По нашему убеждению, решать эти вопросы должна философия психологии (или философская составляющая когнитивной методологии).

В когнитивной методологии можно выделить, по крайней мере, три уровня. Подчеркнем, что разные уровни не только связаны с различным содержанием, но и характеризуются различными средствами их разработки. Отметим, что философский уровень в настоящее время проработан в меньшей степени, чем два других.

Верхний уровень – *философия психологии*. Нам уже приходилось писать о важности философской психологии для разработки методологических вопросов психологии [5], [6]. Дадим самую общую характеристику философии психологии как уровня когнитивной методологии. Этот уровень имеет дело с идеями. Используя терминологию К. Поппера, можно сказать, что философия психологии имеет дело с «третьим миром». Это основная зона ближайшего развития и психологии, и ее методологии. Философия психологии вырабатывает понимание предмета, конструирует предметное пространство психологии, обеспечивает единство психологии и интеграцию различных потоков психологического знания. Речь, в частности, о том, что кроме «академической», научной психологии существуют другие потоки психологического знания в культуре. Это и трансперсональная психология, и гуманистическая, и различные варианты практической психологии и психопрактики. И литература, и искусство, которые тоже по-своему раскрывают психическую жизнь человека. Философия психологии производит учет и интеграцию всего психологического знания (во всяком случае, на уровне идей). Подчеркнем два момента, существенные для понимания этого уровня. В философии психологии работа происходит только на уровне идей. Второй момент связан с тем, что методы работы на этом уровне методологического знания имеют свою специфику – это методы философского рассуждения и обоснования. Примерами разработки средствами философии психологии могут служить анализ проблемы предмета психологии, ее метода [7], [8]. (В рамках настоящей статьи мы не будем более характеризовать этот уровень методологии. Подробному анализу содержания философии психологии автор посвящает

специальную работу).

Второй уровень – собственно *когнитивная методология*. Когнитивная методология трактует вопросы познания психического, обоснования и верификации психологического знания (об этом более подробно будет сказано ниже).

Третий уровень – *методология психологического исследования*. Технология проведения экспериментального, квазиэкспериментального и иного эмпирического (или теоретического) исследования. (В данной статье мы не будем касаться характеристики этого уровня методологии, так как он достаточно хорошо освещен в соответствующих работах – см., например, известные книги Т.В. Корниловой).

Можно полагать, что разработка философии психологии как раздела психологии, а не философии науки будет способствовать дальнейшему развитию психологической науки. Обратим внимание на то, что такая разработка существенно увеличит прогностические возможности в определении перспектив развития науки.

#### *Библиографический список*

1. Вундт В. Основания физиологической психологии. - М.: Типогр. М.Н. Лаврова и Ко., 1880. - 1040 с.
2. Вундт В. Психология в борьбе за существование // Новые идеи в философии. Сб. десятый: Методы психологии II. СПб.: Образование, 1913. - С. 93-131.
3. Джэмс У. (Джемс У.) Психология. - Изд.5-е. - СПб.: Изд. К.Л. Риккера, 1905. - 425 с.
4. Леонтьев А.Н. Философия психологии. - М.: МГУ, 1994. - 288 с.
5. Мазилев В.А. О философии психологии (о некоторых методологических проблемах современной научной психологии) // Проблемы общей и организационной психологии. Сб. науч. трудов / Под ред. проф. А.В. Карпова. - Ярославль: ЯрГУ, 1999. - С.47-66.
6. Мазилев В.А. Разработка философии психологии – первоочередная задача российской психологии XXI века // Социальная психология: Практика. Теория. Эксперимент. - Практика. Т.2. - Ярославль: МАПН, 2000. - С.211-220.



7. Мазиллов В.А. О предмете психологии // Методология и история психологии: научный журнал. - Т.1. - 2006. - Вып. 1. - С. 55-72.

8. Мазиллов В.А. Научная психология: проблема метода // Труды Ярославского методологического семинара. - Том 2: Метод психологии / Под ред. В.В. Новикова (гл.ред), И.Н. Ка-рицкого, В.В. Козлова, В.А. Мазилова. - Ярославль: МАПН, 2005. - С.248-279.

9. James W. The Principles of Psychology. - London: Macmillan and Co, 1890. - V.1. XII. - 689 p.; V.2. VI. - 704 p.

10. Wundt W. Grundzüge der physiologischen Psychologie. - Leipzig: Engelmann, 1874. - XII. - 870 S.

11. Wundt W. Einführung in die Psychologie. - Leipzig: Voigtlander, 1911. - VIII. - 129 S.

12. Wundt W. Grundzüge der physiologischen Psychologie. 5 Aufl., völlig umgearb. - Leipzig: Engelmann, 1902. - Bd. 1. XV. - 553 S.; Bd. 2. VIII. - 686 S.; Bd. 3. IX. - 796 S.

*УДК 101.2*

***О.С. Мантуров***

### **Методология антиредукционизма и возможность ее применения в современной социальной науке**

Данная статья посвящена достаточно актуальной для современного обществознания проблеме: необходимости выработки новых методологических оснований, применимых для описания структур современного общества, а также согласующихся со становящимся постклассическим этапом научного знания. Актуальность темы исследования определяется чередой социально-политических событий, происходящих в современном глобализированном обществе, а также неспособностью современной социальной науки найти однозначный путь решения все возрастающих проблем, оторваться от идей, связанных с социально-политической и экономической интеграцией общества, и перейти к самим субъектам социального процесса, людям, выстраи-

---

© Мантуров О.С., 2013

вающим общественные связи в своих каждодневных социальных практиках.

В последние два десятилетия социальная наука в нашей стране переживает определенный кризис, связанный с утратой доверия старым, проверенным временем, методологиям и недоверием по отношению к новым формам знания, выбивающимся из ряда все тех же устаревших канонов. Привыкшая иметь дело в первую очередь с константами, она не может согласиться с основополагающей ролью в социальном процессе переменных — людей с их изменчивым поведением, все более возрастающими ожиданиями от общества, способностью выбирать не поддающиеся логике и здравому смыслу пути. В настоящее время приходит все большее понимание того, что социальная наука, изучающая людей в отрыве от них самих, от их самоидентичности, представлений о характере общественных отношений, доступных им путях и способах коммуникации и т.п., самим людям больше не нужна. Предметом научного изучения теперь выступают не только закономерности социального развития, устойчивые институты и формы социального бытия, но и такие феномены, как социальные деформации, сообщества самых разных характеристик и форм, нестандартные механизмы социальных взаимодействий, разного рода меньшинства (группы людей, противопоставляющие себя остальному обществу по самым разнообразным критериям) и др. То, что еще относительно недавно интересовало социальную науку только теоретически, теперь выходит в практическом ракурсе на первый план. Различие становится для современной науки таким же основополагающим моментом, как и тождество. На методологическом уровне укрепляет свои позиции гетерология [6].

Опыт, накопленный социальной теорией конца XX века, в связи со все ускоряющимся ходом социального процесса и динамикой социальных изменений последних лет необходимо нуждается в переосмыслении. В жизнедеятельности современного общества произошли глобальные изменения природы общественных отношений, нуждающиеся в фиксации и изучении при помощи методов социальных наук. О каких конкретно изменениях идет речь?

В первую очередь это кардинальные изменения структу-

ры современного общества. Социальная структура перестает принимать ярко выраженный классовый характер, дифференциация членов общества происходит по иным основаниям, нежели имущественные или производственные отношения. Отношения человека и общества перестают определяться четко выраженной осевой иерархией. Социальные системы все больше принимают гетерогенный характер. На смену тождественности социального развития приходит множество альтернативных путей, не имеющих под собой строго определенной единой основы и поэтому трудно прогнозируемых. Для гетерогенного общества стали существенны вопросы толерантности, глобализации, мультикультурализма и т.д. Во вторую очередь это разрушение исторически сложившихся общностей. На смену устойчивым общностям, циклы существования и воспроизводства которых составляли века (здесь можно вспомнить как исчезнувшие дворянство и интеллигенцию, так и вымирающую в наши дни русскую деревню), приходят сообщества - непроектируемые [7], гетерогенные, неустойчивые, виртуальные, существующие как общность в большей мере лишь в воображении собственных членов.

Данные тенденции привели к тому, что обществознание последних лет было вынуждено выработать очередной метафорический ряд социем, связанных преимущественно с темами «конца» и «разрушения», размывания границ, как то: «общество риска», «сетевое общество», «киберобщество», «виртуализированное общество» и т.д. В современном обществознании все больше прослеживается направленность на контекстуальность, неопределенность, гетерогенность, децентрацию как на основные характеристики социальных процессов. Все эти тенденции в рамках социальной теории связываются нами с необходимостью отказа от редукционистских парадигм социального анализа.

**Редукционистские стратегии описания общества.** В качестве отправной точки нам необходимо зафиксировать две универсальные методологические установки; универсальные постольку, поскольку каждая из них претендует на описание (посредством имеющегося в ее распоряжении аппарата) любых социальных явлений и процессов. Эти установки были замечены уже к началу прошлого столетия. Так, Г. Риккерт рассматривал

всю философию (как и ход человеческой мысли) исходя из противоборства двух абсолютных начал: «Можно сделать попытку понять мировое целое, исходя из объекта, то есть достигнуть единства посредством вовлечения субъектов в мир объектов, или, наоборот, можно, основываясь на субъекте, искать объекты во всеобъемлющем мировом субъекте. Так возникают два противоположных мировоззрения, которые можно обозначить бесцветными, но в данной связи достаточно определенными терминами объективирующей и субъективирующей философии. И большинство философских споров и проблем, постоянно возникающих вновь, можно было до известной степени свести к понятию таким образом противоречию объективизма и субъективизма как к последнему основанию спора» [8, с. 448]. Не минула эта тенденция и социальную науку.

Классическая социальная теория дала нам две полярные методологические установки для рассмотрения общества и социальных структур: одна рассматривает общество как воспроизводящуюся систему (социальность согласно этой установке функционирует вне зависимости от воли людей, навязывая им определенные правила деятельности), другая же – как продукт жизнедеятельности индивидов, как систему, производящуюся людьми (социальность таким образом существует «в людях» и посредством людей). Каждая из этих установок так или иначе основывается на редукционистском способе анализа общественных отношений, поэтому в западной традиции эти установки обозначают как «макроредукционизм» и «микроредукционизм» [10].

Здесь и далее под «редукционизмом» мы будем подразумевать «сведение бытия конкретных человеческих индивидов (как, впрочем, и любых предметов, входящих в состав социального бытия) к неким общим свойствам, абстракциям. Редукционизм – методологический прием, то есть прием действия и исследования, и вместе с тем реальный процесс, сводящий индивидуальные качества людей к общим формам их взаимодействия» [9, с. 583]. Также можно говорить о редукционизме как об особенности мышления, характерной для самых разных (как социально-гуманитарных, так и естественных) наук, приводящей к подмене реальности ее моделью. Долгое время редукция (от лат.

reductio – сведение, приведение обратно) считалась единственно возможной методологией исследования, так как именно сквозь призму редукционизма можно было изучать сложные процессы, обращаясь к видимым проявлениям социального (как на макро-, так и на микроуровнях социальной действительности). Редукционистский аппарат позволял не только представить сложный предмет состоящим из видимых и понятных исследователю проявлений (то есть изучать часть подобно целому или же целое подобно функционирующим составляющим), тем самым заведомо упрощая его сущность, но и рассматривать объекты в статике, выводя абстрактные законы и прогнозируя конкретные изменения.

Необходимость отхода от методологических стратегий редукционизма в социальной теории осознали к 70-м годам прошлого столетия. Э. Гидденс так описывал эту проблему: «Мы стремимся избежать ошибок, свойственных функционализму, структурализму и другим ортодоксальным традициям общественной мысли. <...> Вместе с тем не менее важно остерегаться другой крайности, свойственной герменевтическим подходам и различным вариантам феноменологии, которые склонны рассматривать общество как искусственное порождение человеческих существ. Каждый из этих взглядов являет собой пример ошибочного редукционизма, проистекающего из неспособности соразмерно осмыслить дуальность структуры» [4, с. 71]. В ответ на это появилась череда исследований, базирующихся на выделении неких «срединных» уровней социального анализа, на основании которых предполагалось описывать все процессы, происходящие в социуме. В качестве таковых «срединных уровней» выступали эмерджентные свойства социальных систем (у П.Блау, Р. Будона, Р. Бхаскара), коммуникативная сфера (у Ю.Хабермаса, Т. Дюрберга, Н. Лумана), социальное пространство и время (у П. Бурдьё, Э. Гидденса, в социальной топологии). Данная группа методологических установок может быть названа по аналогии с предыдущими «мезоредукционизмом». Однако и этот путь не привел к желаемым результатам, дав, по сути, лишь череду новых моделей, дополняющих друг друга.

#### **Антиредукционизм как методологическая установка.**

Редукционистские методологии социального анализа так и не

смогли дать нам ответ на главный вопрос, интересующий нас: как можно объяснить стабильность и воспроизводимость социальной структуры в терминах ее собственной организации и тем самым избежать порочного круга структуры и действия (события, генезиса), когда, например, действие мыслится по образу и подобию того, что оно было призвано обосновать, и наоборот? В таких случаях мы либо получаем уже готовым и принадлежащим действию все, что пытаемся объяснить с помощью структурного метода, либо оставляем в стороне генезис, ограничившись только сферой структурных условий. Но, учитывая то, что социальная теория призвана объяснить условия производства и воспроизводства структуры, и учитывая то, что мы можем опознать эти условия только через анализ действия, кажется естественным, что структура должна соответствовать тому, что она обуславливает.

Суть проблемы становится очевидной с введением третьего элемента отношения – субъекта действия: «Именно *субъектность* человеческих индивидов – а не только их присутствие в социальности (тем более – не редукции их жизни и деятельности) представляются главным условием обновления социальных форм, будь то суперсистемы в духе Валлерстайна, Хантингтона, Мартинелли, или взаимодействие культур, или общественные институты» [5, с. 70]. Если действие зависит от субъекта, а последний зависит от структуры, но структура в свою очередь невозможна без действия, то мы попадаем в замкнутый круг, в котором мы не можем обосновать то, что изначально намеревались обосновать. В этом случае оказывается, что структура, будучи условием действия, мыслится в связи или в соответствии с действием. Структура обосновывает возможность действия, но сама структура получает оправдание, поскольку действие представляется в качестве структурированного.

Ошибка микроредукционистских теорий возникает в результате того, что они не в состоянии дать надлежащее объяснение структуриации структуры, поскольку становятся жертвой ее номинального или внешнего определения. С другой стороны, теории макроуровня оперируют только с готовыми структурами, а не объясняют структуриацию как таковую. Эта логическая проблема приводит к проблеме трансцендентальной. Если структу-

ры – это структуры возможности, то действие – это среда, в которой возможность осуществляется. Проблема здесь заключается в том, что мы не в состоянии объяснить, каким образом действие добавляет что-либо структуре. Иначе говоря, осуществленная возможность ничего не добавляет к нашему пониманию структуры: так, то, что мы называем структурой, в действительности является универсализацией произвольного опыта. Выход из этой ситуации – в трансформировании проблемы структурного обусловливания в проблему становления. Такая трансформация может осуществиться только путем нового, постклассического, антиредукционистского подхода.

Результат редукционистского подхода – создание модели, но модель – лишь отображение действительности, а не действительность как таковая. Основная ошибка редукционистов (любого уровня) заключается в попытке запечатлеть структуру общества в статике, взглянуть на социальность как на картину, увидеть в ней явное, зримое, не замечая при этом скрытого, случайного, нереализованного. Но надо отметить, что механизмы воплощения структуры и движущие силы социального процесса проявляют себя изначально именно в сфере нереализованного.

Социальность не может быть зафиксированной и однозначно определенной; единственное, что мы пока можем отметить, так это характер ее ускользания. Вместо представления о социальности как о редуцированном человеческом бытии антиредукционизм исходит из предпосылки о процессуальном характере социальности, динамике социальных отношений в их собственной длительности и протяженности: «В последние годы антиредукционизм перестает быть только реакцией на классическую научность, приемом, дополняющим редукционизм, он становится методологической стратегией, отвечающей потребностям понимания динамики общества, связи этой динамики с самобытностью составляющих его индивидов. Эта методология сопоставляется с трактовкой человеческих различий как ресурсов качественного обновления социальных форм, с характеристикой взаимодействия разных социальных форм как условий дальнейшего развертывания социального процесса. Методология постклассического антиредукционизма предстает методологией динамики социального бытия» [5, с. 76]. Такая методология

видит за индивидуальностями – различие, а не тождественность или сопричастность целому, за структурой – становление, а не только (вос)производство, за субъективностью – полисубъектность, за объективностью – многомерность. Антиредукционистская теория должна основываться на онтологии реальных, динамических процессов, а не на попытках моделирования или приведения разрозненных факторов к тождественному основанию. Видя в структуре процесс, становление, мы должны отказаться от трансцендентного объединяющего начала (тем самым, от редукционизма любой формы). Его место занимают серии дифференциаций, описывающих процесс становления систем.

**Проблема соотношения возможности и действительности.** Для того чтобы отойти от представления о социальной структуре как о модели и перейти к взглядам на нее как на процесс, становление, мы неизбежно должны отказаться от классической диалектики части и целого (субъективного и объективного). Говоря о структурах общества как о множественности элементов, связанных между собой дифференциальными связями, нам кажется необходимым обратиться к теории, разработанной А. Бергсоном.

Бергсон выделял два типа множественности: множественность количественную, трансцендентальным условием которой выступает пространство, и множественность качественную, неисчислимую, трансцендентальным условием которой выступает время. Количественный и качественный аспекты в теории множественности связываются Бергсоном с критериями субъективного и объективного порядка: «Мы называем субъективным то, что нам представляется сполна и адекватно известным, объективным же – то, актуальная идея чего может быть заменена непрерывно возрастающей массой новых впечатлений» [1, с. 737]. Объект для Бергсона разделен бесконечным числом способов, каждый из которых воспринимается реализованным, даже не будучи таковым. В объективном все актуально, реализовано это или нет, возможно оно или же реально. Объект делим нашими ощущениями, но, даже будучи делимым, он не изменяет своей природы, то есть всегда и неизменно актуализирован. Качественное же многообразие, которое относится к проявлениям субъективности, также подвергается делению, но при этом из-



меняет свою природу, пребывая тем самым в состоянии виртуальности. Субъективность находит себя в движении через виртуальное к своей актуализации. Так, имеет смысл вместо оппозиции объективного и субъективного перейти к антиредукционистской проблематике виртуального и его актуализирования.

Стоит сразу же отметить, что виртуальное полностью реально, не будучи еще актуальным. Виртуальное как *virtus* (активная действующая сила) обозначает присущие тому или иному конкретному существу силы и способности. И для того, чтобы это существо обладало ими, оно уже должно актуально существовать. Если рассматривать сферу виртуального в русле «возможности и действительности», то стоит отметить, что виртуальное – некий промежуточный уровень между этими полюсами. Виртуальное не есть действительное, так как оно еще не актуализировано, но вместе с тем виртуальное – вполне себе реально, ведь реальность наполнена субъективными смыслами и репрезентирует себя сквозь призму взгляда человека. Вместе с тем, виртуальное не есть возможное, ведь возможное – это всегда не осуществленное, виртуальное же, напротив – всегда осуществляющееся и порой уже осуществившееся. Виртуальное противостоит лишь актуальному: при этом надо избегать придания актуальности тем элементам социальности, которые ею не обладают. В то же время это не означает, что мы должны лишать эти элементы и отношения статуса реальности. В виртуальном сливаются воедино актуализирование, дифференцированность, интегрированность, решение. Актуализироваться – значит дифференцироваться, согласно самой природе виртуальности. Дифференциация в свою очередь – это локальная интеграция, локальное решение, соединяющееся с другими решениями в единую систему. Актуализация, таким образом, это формирование внутренней среды, решение некой задачи по формированию системы.

Становление согласно антиредукционистскому взгляду на социальный процесс – это не движение от одной актуальности к другой, от сущности к существованию, но это переход от виртуального к актуальному (актуализация виртуальности), от разрозненных дифференциальных элементов к актуальным субстанциям. Главная ошибка редукционистов всех уровней – в попытке запечатлеть структуру общества в статике, взглянуть на

общество как на картину, увидеть явное, зримое, не придавая при этом значения скрытому, нереализованному. Тем не менее, механизмы воплощения социальных структур и движущие силы социального процесса проявляют себя именно в сфере нереализованного.

Почему проблема виртуального стала столь актуальной для современной науки? Не только и не столько из-за развития компьютерных технологий и глобальных сетей. Сама реальность теперь разоблачает собственный виртуализированный характер. Небывалое расширение поля коммуникаций, получения и обмена информацией самых разных форм и уровней без значительных трудностей позволяют практически любому человеку делать выбор между множеством альтернативных путей, между самыми разнообразными объяснениями одних и тех же явлений, между самыми разными путями достижения целей и т.п. Каждый из этих, еще нереализованных, но уже помысленных вариантов, воспринимается реальным. Ритм современной жизни теперь пульсирует между возможностью и действительностью, не возводя ни один из этих полюсов в абсолют. Так, стирается и уже само противоречие возможного и действительного, воображаемого и реального. Начинает господствовать принцип симуляции, принцип балансирования между возможным и действительным. Гораздо более важным выглядит процесс этого балансирования, чем достигаемый результат, в котором всегда можно будет усомниться: «Искусство теперь повсюду, поскольку в самом сердце реальности теперь – искусственность. Следовательно, искусство мертво, потому что не только умерла его критическая трансцендентность, но и сама реальность, всецело пропитавшись эстетикой своей собственной структурности, слилась со своим образом. Ей уже некогда даже создавать эффекты реальности. Она уже и не превосходит вымысел, а перехватывает каждую мечту, еще прежде чем та образует эффект мечты. <...> Принцип симуляции возобладал и над принципом реальности, и над принципом удовольствия» [2, с. 154]. Главным вопросом теперь для нас, как членов этого «гиперреалистичного» общества, структуры которого несут в себе характер как возможности, так и действительности, остается следующий: как мы можем доверять этому миру, если мы не можем доверять даже себе?

Кризис доверия наилучшим образом характеризует современное общество: «В условиях современности доверие существует в контексте (а) общего сознания того, что человеческая деятельность – включая и воздействие технологии на материальный мир – скорее создается в обществе, чем дана в природе вещей или посредством божественного вмешательства; (б) сильно возросших возможностей человеческого действия к преобразованиям, вызванных динамическим характером социальных институтов современности» [3, с. 151]. Стоит говорить о доверии не только к первичным группам и самому себе (с точки зрения адекватности восприятия реальности), но и о доверии к безликим массам незнакомцев, с которыми приходится сталкиваться каждый день в повседневных практиках, а также к абстрактным социальным системам (с точки зрения того, насколько способности взаимодействия этих систем и человека адекватны представлениям и ожиданиям последнего).

Так, координаты социального бытия теперь определяют самым человеком, в соответствии с четырьмя полюсами: доверия и риска, защищенности и опасности. Каждый из этих полюсов присутствует в отображении человеком общества, и их дисбаланс отмеряет для каждого человека границы его собственных сил и возможностей по преобразованию общества и взаимодействию с социальными структурами. Находясь в плену выбора между возможностью и действительностью, человек вынужден самостоятельно актуализировать те виртуальные тенденции, которые кажутся ему в данный момент более эффективными, оставляя череду других для более подходящего времени. Постоянно возлагая на себя выбор в принятии решений и реализации возможностей, каждый человек невольно участвует в процессе воспроизводства социальности, актуализируя виртуальность как ее завуалированную основу.

#### *Библиографический список*

1. Бергсон А. непосредственные данные сознания. // Творческая эволюция. Материя и память. - Мн.: Харвест, 1999.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. - М.: Добросвет, КДУ, 2006.
3. Гидденс Э. Последствия современности. - М.: Прак-

сис, 2011.

4. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуры. - М., 2005.

5. Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. – 2006. - № 2.

6. Керимов Т.Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. - М.: Академический проект, 2011.

7. Нанси Ж. – Л. Непроизводимое сообщество. - М.: Водoley, 2011.

8. Риккет Г. о понятии философии // Философия жизни. - К.6 Ника – Центр, 1998.

9. Современный философский словарь /Под общ.ред. В.Е. Кемерова. - М.: Академический проект, 2004.

10. Delanda M. New philosophy of Society. L: Continuum, 2006.

*УДК 101.1*

*М.А. Меликян*

### **Ноосферный человек и человек толпы: к постановке проблемы**

Проблема человека толпы, которая уходит своими корнями в глубокую древность, волновала мыслителей различных эпох. Уже в учениях античных мыслителей остро ставился вопрос о взаимоотношении человека и толпы. В XX веке данная проблема особо ярко представлена в работах испанского философа Хосе Ортеги-и-Гассета, по мнению которого в обществе всегда было деление на правящую верхушку и «массу», а проблема его эпохи заключается в том, что «масса» хочет получить власть, а это может привести к разрушению всех устоев жизни. Массовый человек, по мнению философа, лишен морали, он отвергает прежнюю жизнь не ради того, чтобы создать новую, а ради того, чтобы не придерживаться никакой, все его действия подчиняются одной цели – «не считаться ни с кем и ни с чем»

---

© Меликян М.А., 2013

[19, с. 179]. В условиях современности эта проблема также не теряет свою значимость, наоборот, человек становится все более зависимым от социума. Толпа становится опасным для современного человека тем, что растворяет в себе человеческую индивидуальность, человек плывет по течению и старается не выделяться из толпы. По мнению Э. Фромма, такие люди – это люди-автоматы, отчужденные люди, которые «легко взаимодействуют в больших группах, хотят все больше потреблять, чьи вкусы подчиняются единому стандарту, подвержены чужому влиянию и предсказуемы» [21, с. 91]. Еще одна особенность человека толпы заключается в том, что он не несет ответственности за свои поступки, он словно снимает с себя эту ответственность, переносит ее на массу. Таким образом, в человеке толпы происходит омертвление живых человеческих качеств, что приводит к утрате человеческого человеком или «антропологической катастрофе».

В этом контексте человеку массы противостоит «ноосферный человек» – новый человек, который олицетворяет меньшинство, противостоящее массе у Х. Ортеги-и-Гассета. А. Маслоу называет такого человека самоактуализирующимся человеком, творческим человеком, способным «на импровизацию, на то, чтобы уверенно и смело встретить совершенно непредвиденную ситуацию» [17, с. 61]. В научной литературе даются различные определения ноосферного человека, которые раскрывают его сущность с точки зрения какого-то одного аспекта: онтологического, гносеологического, аксиологического или праксиологического.

С точки зрения онтологического подхода, который применяется в работах Г.С. Смирнова, ноосферный человек выступает как носитель ноосферного сознания, которое определяется автором как «сознание цивилизованного человечества, ориентированного на достижение оптимизации взаимодействия общества и природы, создание условий для устойчивого развития космопланетарной среды обитания, самоорганизации ноосферы» [20, с. 181]. Ноосферно-универсальный человек, по мнению автора, «одной ногой опирается на естественную, а другой – на «вторую, очеловеченную», искусственную природу; правой рукой (как хомо-фабер) он созидает техносферу, по левую руку от него

располагается социосфера; над головой – культуросфера» [20, с. 200]. Проблема ноосферного сознания и мировоззрения также раскрывается в работах М.А. Кузнецова и Ю.Л. Мезенцева. М.А. Кузнецов считает, что в становлении ноосферы и, следовательно, ноосферного человека особое значение имеют два фактора: творчество и духовность. Именно на основе творчества формируется «мыслительный потенциал ноосферы, созревают ее созидательные возможности» [15, с. 158]. А духовность «соединяет, открывает новые перспективы, придает жизненный импульс, вводит смысл в бытие. Одно дело смотреть на мир глазами завоевателя и потребителя, и совсем иное – смотреть на мир глазами любящего его сына, ощущать слитность с ним, помогать ему в раскрытии эволюционных возможностей» [15, с. 160]. Четко содержание ноосферного мировоззрения обозначено в работах профессора А. К. Адамова, под которым последний понимает «систему взглядов на Мироздание, образование, науку, культуру, профессии, формируемую сознанием» [1, с. 211]. В качестве отличительных характеристик ноосферного мировоззрения автор выделяет следующие:

1. Человек является центральным объектом и субъектом Вселенной, которому законами предназначено образовать многочисленное человечество, чтобы управлять движением материи, программировать и осуществлять ее развитие в Космосе и во Вселенной.

2. Управление движением материи состоит в поддержании людьми функций естественных систем косных и живых объектов, сохранении ландшафтного и биологического разнообразия, в развитии ноосферных экосистем и деятельности всего человечества.

3. Человек, используя данные природой способности мыслить с помощью мозга, познавать и изобретать законы развития материи, необходимо развивать своим трудом материю...

4. Движущей силой развития человеческих сообществ служат ученые, изобретатели, которым должна принадлежать власть в ноосферных республиках...

5. Основными ценностями <...> служат: свобода, справедливость, все формы собственности, ноосферная демократия, индивидуально-коллективная соборность, честь, права и обязан-

ности человека, веротерпимость, ответственность, дружба, знания, культура, владение профессиями, инициативность, предпринимательство, научный труд, изобретательство, учительский труд, участие в общественных организациях, любовь к людям, бережное отношение к природе, патриотизм, укрепление и защита отечества. [1, с. 211-213].

Гносеологический срез природы ноосферного человека открывает новые грани его познания. В этом отношении большую роль играет понятие «ноосферная вера», которая включает в себя как «религиозную веру», так и «философскую веру» [16, с. 108]. Ноосферная вера с точки зрения Н. Н. Кожевникова – это «вера, ориентированная на единение с Космосом, соответствующая многоуровневым коммуникациям глобального, планетарного масштаба, вера, идеалы которой коррелируют с инвариантами мировой гармонии» [16, с. 109]. Она помогает поддерживать гармонию между человеком и природой и позволяет смотреть, воспринимать и оценивать мир другим – ноосферным – взглядом.

Аксиологическое содержание ноосферного человека раскрывается в работах И.В. Дмитриевской, которая рассматривает ноосферность как свойство человека. Понимая ноосферу как систему качеств, И.В. Дмитриевская показывает, что свойством ноосферности, то есть «способностью таким образом строить свое поведение и организовать среду обитания, чтобы не разрушать целостности живого, а сохранять ее и приумножать» может обладать любое явление действительности, «все живое, а отчасти и неживое» [13, с. 31]. Свойство ноосферности присуще и человеку: если он является носителем данного свойства, то это говорит о том, что в нем действует ноосферный закон, который гласит – «информация генерирует энергию, а энергия структурирует вещество» – «прекрасные мысли и чувства генерируют энергетику души, которая структурирует вещество: человек красив, привлекателен, хорошо одет» [5, с. 120]. Особенностью ноосферного человека является благоговение перед жизнью, внутренняя теплота, высокий духовно-нравственный потенциал, жизнестойкость, готовность идти путем жизни при любых обстоятельствах, умение созидать, а не разрушать жизнь, идея цельности духовного мира человека, единения человека и мира.

И еще одна важная особенность – способность стать «над» ситуацией, смотреть на вещи и события «глазами Бога» [4, с. 90].

Ноосферный человек является связующим звеном таких феноменов, как ноосферный диалог и ноосферный текст. В работе «Ноосферный диалог: путь к созданию ноосферы» И.В.Дмитревская рассматривает диалог как развивающуюся систему, в которой происходит движение мысли от неопределенности к определенности, как соотношение известного и нового знания, ибо цель диалога – получить новое знание и вписать его в структуру известного. Ноосферным диалог является тогда и только тогда, когда информация, которой «обмениваются люди, несет жизнесоздающую функцию по отношению к каждому из них» [9, с. 60]. Ноосферный диалог является частью ноосферного текста. Ноосферны лишь те тексты, которые информативны, несут большой энергетический заряд [10, с. 196]. Ноосферный текст всегда оптимистичен и позитивен, обладает жизнеутверждающей, креативной, творческой функцией, в нем обозначен Путь жизни и действует Основной ноосферный закон. Прочитав его, человек ощущает прилив энергии, чувствует себя психологически и физически здоровым, целостным, жизнеспособным, творчески настроенным.

Ноосферный человек всегда идет по пути жизни, выбирает путь «Я – Ты – Свой – Друг» [6, с. 27], при этом исключаются ситуации, в которых жизнь одних осуществляется за счет уничтожения других. Деятельность ноосферного человека направлена на жизнеутверждение, а не на разрушение и смерть. Он не может идти по пути смерти и толкать на этот путь других. Ноосферные «человеки» – «проявление Богочеловека и Богочеловечества в любые времена, их дела устремлены в вечность и принадлежат ей» [4, с. 90]. Таким образом, в работах И.В. Дмитревской ноосферный человек предстает как носитель свойства ноосферности, его неотъемлемым качеством является целостность, созидательность, жизнеутверждение и, конечно, сакральное отношение к Безусловному началу.

Праксиологическое измерение ноосферного человека подводит нас к вопросу о том, существует ли ноосфера. Академик Н.Н. Моисеев полагает, что только коэволюция человека и биосферы, «когда человек уже сможет разумно распоряжаться



своим могуществом и обеспечить такое взаимоотношение с окружающей средой, которое позволит развиваться и обществу, и Природе» [18, с. 24], поможет избежать трагедийного развития истории и ее конца. Профессор В.С. Данилова отмечает, что главным вопросом, от решения которого будет зависеть как судьба ноосферы, так и судьба человека, должен стать вопрос о взаимоотношении человека с ноосферой. Исследователь дает следующее определение ноосферному человеку: «Ноосферный человек – это носитель ноосферного разума, который ощутил ритмы ноосферы, ее отдельные проявления и начал к ним стремиться» [3, с. 126]. После того, как современный человек достигнет той ступени развития, после которой он сможет гордо носить имя ноосферного человека, ему необходимо будет продолжать свое восхождение к вершине под названием «ноосферная личность». Превращение ноосферного человека в ноосферную личность потребует еще больших изменений, а точнее кардинальных изменений не только сознания человека, но и его природы [3, с. 127]. Деятельностное начало в определении ноосферного человека мы обнаруживаем и в работах М.В. Жулькова, в центре внимания которого оказываются проблемы социальной и ноосферной автотрофности. Он отмечает, что в основе ноосферного мировоззрения лежит соединение своего личного эго и самости, своей истинной природы, глубинного я, и именно это «соединение создаст новое системное свойство, нового – ноосферного человека <...> чувствующего себя частью разумной природы, умеющего управлять силами природы», для которого «природа и вся биосфера наполнены смыслом, жизнью и разумом на разных ступенях их развития» [14, с. 141].

Ноосферный человек в рассматриваемом контексте выступает как духовно и творчески свободный человек, который не убегает и не скрывается за тенью толпы, он свободно мыслит и главное – несет ответственность за свои поступки.

#### *Библиографический список*

1. Адамов А.К. Ноосферная философия. - Саратов: Научная книга, 2004. - 275 с.
2. Брагин А. В. Проблема «массы разума» и устойчивость развития // Вестник Ивановского государственного университе-

- та. Серия «Гуманитарные науки». - 2010. - Вып. 2. - С. 59-67.
3. Данилова В.С. Основные закономерности формирования ноосферы. - М.: Academia, 2001. - 176 с.
  4. Дмитриевская И.В. Богочеловек Вл. Соловьева – Ноосферный человек – «Прекрасный человек» А.П. Чехова // Соловьевские чтения. - 2008. - Вып. 20. - С. 85-93.
  5. Дмитриевская И.В. Герменевтика драматургии А.П. Чехова. – Иваново: Иван.с/х акад., 2008. - 185с.
  6. Дмитриевская И.В. Коммуникативное пространство ноосферы // Вестн. Иван.гос. ун-та. Серия «Гуманитарные науки». - 2010. - Вып. 2. - С. 9-25.
  7. Дмитриевская И.В. Ноосфера как системно организованное всеобщее // Ноосферная парадигма образования: от лица к университету. – Иваново: Иван.гос. ун-т., 1997. - С. 8-27.
  8. Дмитриевская И.В. Ноосферные смыслы времени // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». - 2012. - Вып. 2. - С. 3-17.
  9. Дмитриевская И.В. Ноосферный диалог: путь к созданию ноосферы // Ноосферные исследования. - Иваново: Иван.гос. ун-т., 2002. - Вып. 2. - С. 57-88.
  10. Дмитриевская И.В. Ноосферный текст: системно-герменевтический анализ // Реалии ноосферного развития. - М.: Изд. дом «Ноосфера», 2003. - С. 194-206.
  11. Дмитриевская И.В. Проблема смысла человеческого бытия: системно-герменевтический анализ// Ноосферные исследования. - Вып. 2. - С. 23-57.
  12. Дмитриевская И.В. Текст как система: понимание, сложность, информативность. - Иваново: Иван.гос. ун-т, 1985.
  13. Дмитриевская И.В. «Тимей» Платона: миф о Живом космосе // Ноосферная идея и будущее России / Иван.гос. ун-т. Иваново, 1998. - С. 29-32.
  14. Жульков М.В. Ноосферное развитие человечества: Социально-философский анализ. - Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishingt GmbH&Co. KG, 2012. - 187 с.
  15. Кузнецов М. А. Ноосферное мировоззрение. - М.: ВГНА, 2005. - 190 с.
  16. Кожевников Н.Н. Ноосферная вера // Социально-философские аспекты ноосферной динамики России: материалы

международной научной конференции «Проблемы сознания и ноосферы в отечественной и зарубежной философии XX века». Иваново, 20 – 21 декабря 2000 г. Ч. 2. - Иваново: Изд-во «Ивановский государственный университет», 2000. - С. 108-111.

17. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. - М.: Смысл, 1999. - 425 с.

18. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. - М.: Мол.гвардия, 1990. - 351 с.

19. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. - 509 с.

20. Смирнов Г.С. Ноосферное сознание и ноосферная реальность: философские проблемы ноосферного универсума. - Иваново: Иван.гос. ун-т, 1998. - 244 с.

21. Фромм Э. Современное положение человека // Фромм Э. Догмат о Христе. - М.: Олимп, ООО «Изд-во АСТ-ЛТД», 1998. - С. 89-96.

22. Яковлев В.П. В.И. Верандский. - М.: ИКЦ «МарТ» - Ростов н/Д: Издательский центр «МарТ», 2005. - 80 с.

*УДК 101.1*

*Н.А. Мирошниченко*

### **Об актуальности концепта «синтез» в философии русского символизма**

Символизм как философско-художественное направление знаменовал собой завершение эпохи реализма, вытесненного на периферию литературного процесса конца XIX – начала XX вв. Русский символизм можно рассматривать как своеобразный культурологический ответ на актуальные вызовы времени.

Возникновение русского символизма принято относить к 1893 году, когда появилось программная статья Дмитрия Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» [4], в которой предметом искусства провозглашалась не жизнь как таковая, а трансцендентальное,

---

© Мирошниченко Н.А., 2013

собственно бытие. Такой постановкой проблемы предполагалось

преодолеть позитивистские воззрения реализма. Нужно заметить, что глубокий скепсис по отношению к реализму вообще был характерен для русской литературной критики конца XIX века, но именно Д. Мережковский наиболее ярко выразил недовольство предшествующим состоянием искусства.

Намерением Мережковского было направить искусство не по руслу морализма, а по пути «правдивости». Он критиковал рационалистический концепт естественных наук и техники и обращал внимание прежде всего на «испорченность» языка и стагнацию в искусстве. Поэзия, по его мнению, должна была воздействовать на читателя как самостоятельная творческая сила познания.

Восприятие символического искусства было совершенно иным, чем реалистического. Мережковский описывал его следующим образом: искусство символизма одухотворяет художественную форму, поэтический стиль, который можно назвать поэтическим материалом, делает ее (художественную форму) прозрачной и тем самым трансцендентальное, подлинное бытие, - предсказуемым.

В качестве трех главных элементов нового искусства Мережковским назывались следующие: мистическое содержание, символы и расширение художественной впечатлительности.

В силу этого языку должны быть приданы новые, более важные функции. Слово должно функционировать не так, как это предписывалось денотативной семантикой реализма, но как своего рода динамическая энергия. Как следствие, читатель должен быть загипнотизирован словом и оторван от реальности его мистическим содержанием. Символисты передавали смысл своих произведений с помощью звукоряда, аллитераций, метафор и других стилистических средств и тем самым первостепенное значение в литературном творчестве придавали семантической стороне языка.

Русскому символизму были свойственны мистические и апокалиптические предвидения и предчувствия. События политической жизни того времени (русско-японская война и первая русская революция 1905 года) подтвердили эти тревожные ожидания литераторов. Символизм оказался уникальной возможностью передать умонастроение российского общества средствами

языка.

Нужно отметить, что этим процессам, происходившим в литературе благодаря символистам, предшествовали похожие процессы в российской лингвистике. Вдохновителем лингвистического символизма можно считать А.А. Потебню [5], в трудах которого был осуществлен разрыв с предшествующим сравнительно-историческим языкознанием, во многом воспроизводившим парадигму естественных наук. На смену своего рода реализму пришла семантика символизма, открываемая в трудах А.А. Потебни. Традиционная идеальная сфера языкового знака, его семантика, перестала сводиться к своей денотативной основе, а превратилась в означающее для нового знака, уже знака культуры, ее символа. Такую же роль отводили символисты языковому знаку в поэзии.

Символизм создает новую глобальную концепцию мира и человека, синтетическую концепцию единства всех культур, представляет человека как личность, творящую свой субъективный мир через мир объективаций. Русские символисты видели в творчестве-самоотдаче источник развития культуры.

В русском символизме с исключительной пронизательностью выражено кризисное состояние всех основных сфер человеческой жизни на рубеже XIX-XX вв. А. Белый в период первой мировой войны пишет цикл философских этюдов «Кризис жизни», «Кризис мысли», «Кризис культуры» и, несколько позже – «Кризис сознания», в которых пытается осмыслить данное состояние. Эти работы показывают, как символистские устремления к творению живой жизни, живой мысли, живой культуры и человека на основе «метафизики единства» столкнулись с катастрофическим конфликтом безжизненного разъединения мира духовной культуры и «материально-машинного мира», живого символического мира и «мертвой жизнью» современной цивилизации [1]. Перед культурой стоит такой же выбор: неизбежная гибель или поворот к «жизненному творчеству». На рубеже XIX-XX вв. многие европейские и русские мыслители, культурные деятели чутко улавливают процессы угасания традиционной духовности. Так великий русский поэт-символист А. Блок писал: «Утратилось равновесие между человеком и природой, между жизнью и искусством, между наукой и музыкой, между цивили-

зацией и культурой – то равновесие, которым жило и дышало великое движение гуманизма» [3].

Символисты утверждают реальность обеих этих тенденций в ближайшей перспективе развития человечества, т. е. возможность реализации как полноты жизни, так и полноты смерти – мысль как никогда актуальная в осмыслении вектора техногенной цивилизации начала XXI века. Современное состояние культуры русский символизм оценивает не как смерть, а как кризис, то есть как культурно-исторический процесс, отделяющий один исторический период, или тип культуры, от другого внутри все того же культурного процесса.

Аргументом в пользу жизнеспособности культуры служит такая ее трактовка, когда культура рассматривается в контексте антропологической и гуманитарной диспозиции. Согласно А. Белому культура не трансцендентна, а имманентна человеку, она коренится в его самосознании как «культуре культур».

Русский символизм неотъемлемо принадлежит русской культуре такими его свойствами, как всечеловечность, антииндивидуализм, антиинтеллектуализм, народность, художественная восприимчивость к новым формам жизни, интуиция целостного многообразия жизни, чувствительность к этическим и социально-политическим проблемам, истории, современности. Не случайно символисты восприняли Октябрьскую революцию как духовное обновление мира, они ее поэты и в немалой степени мифологизаторы.

Символизм осмысливается его теоретиками не только как художественное направление, но как парадигма будущего культурного развития. Главным смыслообразующим принципом построения концепции культуры становится определение символизма как миропонимания и как жизнетворчества. Н.А. Бердяев, например, оценивает символизм как состояние кризиса культуры, как переходную культуру, стремящуюся не просто к созданию «новых ценностей культуры, но нового бытия» [2].

Специфической характеристикой символизма является его принципиальная интегративность. Утверждая идею единства и целостности мироздания, русский символизм предлагает конкретные пути ее воплощения. Прежде всего речь идет о синтезе, который понимается предельно широко, как единство дионисий-

ского и аполлонического начал, рационального и внерационального знания, единство искусств и культур. Синтез «со-знаний» («со-знание» означает соединение культур всех эпох и народов) рассматривается как основа возникновения новой культуры.

Идея синтеза исходит из отрицания жестких критериев отличия научного знания от ненаучного и признания тесного взаимодействия рационального и внерационального знания. Положение об интеграции различных форм знания становится основой концепции «нового мышления». Символизм заявляет об особой роли воображения как основы формирования мировоззрения не только отдельного человека, но и всего человечества.

Другим положением, раскрывающим «идею синтеза», является признание приоритетности искусства по отношению к рационалистическим формам знания. Искусство трактуется как действенный способ познания мира благодаря «рационализации внерационального».

Отсутствие барьера между искусством и жизнью в русском символизме означает то, что искусство совпадает с жизнью в «жизнетворчестве».

Онтологический подход символистов к проблеме синтеза связан с «метафизикой всеединства» русской философии рубежа XIX-XX века (Вл. Соловьев). Бытие есть конкретное всеединство, все его многообразные составляющие образуют единое целое. Символистская идея синтеза отличается цельностью и глобальностью. Это не только взаимодействие существующих культурных форм, органическое единство искусства с другими формами деятельности человека, но интеграция всех культур прошлого и настоящего при всей их самобытности.

Творчество является универсальной категорией концепции культуры. С творчеством связывают философы начала и конца XX в. смену культурных парадигм. В русском символизме такая новая парадигма называется «теургией». «Теургия» буквально означает «богодействие» и содержит ту мысль, что человек в своем со-творчестве с Богом иницирован Богом, то есть не человек творит через Бога, а Бог через человека.

В символизме искусство понимается как мистическая «свободная теургия», в идеале преобразующая мир на путях к его духовному совершенству.

Господствующий со второй половины XX в. столетия в европейской культуре постмодернизм тоже может заявить, что в нем смешались, всплыли и причудливо переплелись все культуры и искусства прошлого. Однако пафос грядущего духовного возрождения культуры символистов сменился в постмодернизме всеразъедающей иронией или осознанно безразличной к будущему игрой эстетствующего сознания всеми формами предшествующих культур и искусств.

Таким образом, символистская теория творчества в своем гуманистическом движении к целостности бытия (мира культуры) во многом трансформировалась в некую мифокультурологическую утопию, но оставила открытым мир культуры, духовный мир для каждого человека. Единство мира и человека так и осталось уделом единичного человека.

#### *Библиографический список*

1. Белый А. На перевале. Кризис мысли. – СПб, 1916.
2. Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции. – СПб, 1909.
3. Блок А. Крушение гуманизма. - Пг., 1919.
4. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. – М., 2011.
5. Потебня А.А. Полное собрание трудов: Мысль и язык. - М., 1999.

*УДК 101.1*

*А.С. Михалевская*

### **Взаимодействие мифа и науки как форм познания в контексте тенденций ремифологизации в сфере естественных наук**

Одним из наиболее актуальных направлений философского исследования в области духовной культуры является исследование ее исторических предпосылок, в результате актуализации которых образуется целостность культуры. Первоначаль-

© Михалевская А.С., 2013

зации которых образуется целостность культуры. Первоначаль-



но в качестве такого рода целостности, в которую был погружен человек, выступала мифология. Но миф, как сложное амбивалентное образование, демонстрирует устойчивость своих структурных элементов, бытует и развивается в рамках современной социокультурной ситуации и продолжает быть включенным во все сферы жизнедеятельности человека, даже такие, казалось бы, отстраненные от мифологической составляющей, как наука. Действительно, в своей социальной жизни наука вступает во взаимодействие с другими формами познания, в частности, и с мифом. В результате этого взаимодействия модернизируются все составляющие этого процесса, возникают языки познания синтетического типа. Эти результаты можно оценивать по-разному, выделяя и положительные, и отрицательные тенденции. Тем не менее, сложно отрицать, что ремифологизация научной сферы становится одной из тенденций современной культуры, а околонучная мифология все более утверждается как особый язык, особый способ познания мира.

Взаимодействие между мифом и наукой происходило исторически в три этапа. Первый можно назвать синкретическим, и его характерной чертой был тот факт, что миф и наука, как формы познания институционально еще не были разделены. Этот этап отражает, безусловно, античные и древневосточные поиски объяснения сущности процессов и явлений мира, но ими не ограничивается [2]. Этап дифференциации различных форм познания, в том числе науки и мифа, наиболее энергично проходил в Новое время. А современный этап их взаимодействия мы можем охарактеризовать все-таки, скорее, термином взаимопроникновение, поскольку устанавливается признание взаимодействия различных познавательных способностей, которые, в свою очередь, способствуют рождению и мифа, и научных теорий.

Без знания сущности мифа остается нераскрытым, не эксплицированным вопрос о генезисе науки, так как наука сама возникла из таких форм познания, которые сейчас характеризуются как мифологические. Исследование сущности современного мифотворчества также невозможно в отрыве от рассмотрения основ познавательного процесса. Вследствие этого актуальным становится вопрос о соотношении мифа с научной рациональностью, степени влияния мифов на мышление и науку и обрат-

ного влияния; взаимодействии двух типов картин мира, мифологической и научной, в результате которого и рождается то, что мы условно можем назвать ремифологизацией сферы науки.

Миф является элементом познания в любую историческую эпоху. Также его сущность может быть трактована как факт социализации человека, социально-психологическая потребность познающего субъекта, жизненное пространство человеческого бытия и восприятия им мира, фундаментальная онтологическая данность, выступающей основой любой культуры. Миф представляет собой зону смысла, которая опосредует отношения человека с любыми объектами и миром в целом, возводя их в ранг онтологически значимых. Сущность мифа связана с наиболее глубинными закономерностями деятельности сознания, с его фундаментальными функционалами.

Проводя демаркацию между наукой и мифом, как правило, мы обращаем внимание на то, что наука рациональна и логична, а миф изобилует образами и ассоциациями. Но, обращаясь к мифу глубже, мы обнаруживаем в нем логику. Безусловно, эта логика не соответствует логике научной рациональности, но, тем не менее, миф логичен. Его логика объясняется собственной рациональностью, о которой говорили Курт Хюбнер и Я.Э. Голосовкер. В гносеологии мифа предмет понимается как нечто неразделимое на материальное и идеальное. Для мифа все материальное одновременно определяется как идеальное и наоборот. Побочные схожие представления обнаружены в том числе в самых современных научных концепциях, например в квантовой физике. Следовательно, и наука и миф используют схожие инструменты познавательного процесса, активно обогащают друг друга средствами познания.

Основываясь на исследованиях А.Ф. Лосева и Т. Куна, мы подтверждаем, что наука как открытая социальная система всегда мифологична в силу того, что её постулаты на определенном историческом этапе понимаются как догма и научном сообществе и в социуме. В «нормальной науке» физические образы реальности, создаваемые наукой, столь же живы и су-

щественны, сколь для первобытных народов образы их мифов. Кроме того, наука всегда органично включена в структуру основополагающего мифа эпохи.

Востребованность современной наукой когнитивных потенций мифа во многом очевидна. Мифомышление – это мышление образами и смыслами, впоследствии дискурсивно оформляемыми, отображаемыми в науке. Объяснение этому факту лежит в природе самого человека – в воображении, представляющим собой не просто познавательную способность, а основание, конституирующее культуру в целом и науку в частности.

Современные научные теории создают свой пласт мифологии, которая уже к настоящему времени включает в коллективную память различные достижения науки, но они трансформируются в простые узнаваемые образы для их состыковки с уже существующим знанием. В этом процессе проявляются адаптивные возможности мифа, который проникает во все сферы культуры и трансформирует их.

Массовые проявления ремифологизации в сфере естественных наук объясняются неудовлетворенной потребностью индивида в целостном взгляде на мир. Возможности для создания и распространения мифов, а также злоупотребления ими с помощью средств массовой информации в современном обществе во многом увеличились. Самым очевидным последствием ремифологизации научного знания является активное тиражирование в обществе псевдонаучных теорий. Любая псевдонаука использует обширный арсенал характеристик, присущих научному знанию. Таким образом, она адаптируется к условиям выживания в современном обществе, где, так или иначе, научный тип рациональности считается ведущим. Популярности псевдонауки способствует удовлетворение религиозных, политических и других целей с её помощью. В массовом сознании демаркации между наукой и псевдонаукой часто нет, в силу того, что научное мифотворчество порой является результатом работы самих ученых или представляется таковым («британские ученые доказали»). Тем не менее, есть случаи, когда концепции, изначально считавшиеся псевдонаучными, сейчас играют статус научных теорий и гипотез (тео-

рия дрейфа материков, космология, шаровая молния, радиационный гормеzis, остеопатия).

Ремифологизация имеет свои причины, имеющие глубокие социальные и гносеологические корни и может проявляться в любой общественной сфере, в том числе и в науке. Исследование феномена бытования мифа в современном социуме и приходит к выводу, что философское осмысление процессов социального мифотворчества приобретает особую значимость в свете целого ряда обозначившихся тенденций в научной, экономической, социально-политической и духовно-нравственной сферах. Создаваемое современными СМИ особое медиапространство приобретает характер конститутивного фактора в процессе построения картины мира. Это во многом обусловило ремифологизацию в различных сферах социума, возвращение в социальную жизнь модернизированных мифов, способствовало распространению неомифологий, актуализации мифологического сознания. Современные масс-медиа являются не только транслятором, но и генератором мифов.

Построение целостного знания, целостной картины мира с помощью только лишь науки невозможно. Миф, как форма познания, выполняет важную мировоззренческую компенсаторскую функцию. Он превращает все наши знания о мире их хаоса в порядок, достраивая картину мира каждого отдельного человека, заполняя собой «белые пятна» в ней.

#### *Библиографический список*

1. Вико Д.Б. Основания новой науки об общей природе наций. - Москва - Киев: REFL-book; ИСА, 1994.
2. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М. - СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010.
3. Кун Т. Структура научных революций. - М., 2008.
4. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. - М., 1994.
5. Хюбнер К. Истина мифа. - М., 1996.

*Г.М. Нажмудинов*

**Синергетика как методологическая основа  
социогуманитарного познания**

Для постнеклассического этапа развития науки характерен синтез различных научных направлений, что потребовало совместных координированных усилий специалистов самых различных научных направлений – биологов, экономистов, философов, психологов, политологов, математиков, физиков и др., то есть представителей как естественных, так и гуманитарных наук.

Целый ряд понятий, некогда бывших достоянием исключительно узкого круга специалистов, теперь становятся междисциплинарными и общезначимыми, выходят далеко за рамки конкретного контекста и тех специальных задач, в связи с которыми они первоначально возникли. Так, например, малоизвестное в прошлом за пределами гидродинамики понятие «турбулентность» ныне представляет общенаучный интерес. Хаос перестал быть синонимом отсутствия порядка и обрел структуру подобно тому, как перестал быть синонимом «ничего» физический вакуум.

В этом синтезе огромную роль сыграла синергетика, которая стирает непреодолимые грани между физическими и химическими процессами, с одной стороны, биологическими и социальными – с другой. Размывая традиционное различие «точных» и «качественных» наук, синергетика осуществляет целостный взгляд на проблему, причем не упрощением, а интеграцией новейших достижений современного знания. Новая возникающая парадигма описывает различные стороны и стадии эволюционного процесса с инвариантными общими законами. Синергетика свидетельствует о выходе сознания человека на уровень понимания единства всего существующего.

Синергетика представляет новое видение природы и общества, человека и познания. Есть основания считать социаль-

ную синергетику новой парадигмой социально-философского знания.

Термин «социосинергетика» появился в результате применения принципов синергетики в исследовании объектов социальной природы. Сама по себе синергетика как теория самоорганизации на основе корпоративного поведения нелинейных процессов в открытых динамических системах, где неравновесность выступает не как источник гибели системы, а как основание становления упорядоченности – достаточно универсальная теория. Однако попытка переноса принципов синергетики на социальную материю вдохновляющих результатов не давала. Причина крылась в своеобразии социальных объектов. Отметим лишь некоторые из них.

Во-первых, социальные образования – чрезвычайно сложный, многофакторный мир. Из любой точки развития в принципе возможно множество эволюционных комбинаций, какие из них реализуются – неизвестно.

Во-вторых, сами принципы организации социумов сильно отличаются от принципов организации объектов природы: достаточно посмотреть на этносы с их делением на «мы – не мы», на роль в истории такого фактора, который Л.Н. Гумилев называл комплементарностью этноса. По крайней мере, множество идентичных организационных форм социумов могут иметь взаимно исключающее содержание.

В-третьих, любая система существует за счет аккумуляции, генерации и расходования энергии. Энергетика социальных систем имеет иные источники, по-иному аккумулируется и по-иному диссипируется. Источники социальной энергии необычайно разнообразны, их природа практически не исследована. Приливы энергии могут быть вызваны погодой, сезоном, солнечной активностью, полнолунием, ценовой или миграционной политикой государства, формированием в сознании определенных ассоциаций, надеждами на изменение статусов и ролей, простыми положительными эмоциями, своевременно брошенным лозунгом, идеей и т.д. К. Маркс справедливо отметил, что идея, когда она овладевает массами, становится материальной силой. В истории структурогенезов любых социумов есть необъяснимые с точки зрения традиционных подходов как бурные

всплески энергии, так и периоды глубочайшей депрессии. Своеобразно происходит и распределение энергетических потоков на различных этапах изменяющегося социума. Волнообразность и цикличность общественной энергии отмечалась еще древними мыслителями.

В связи с этим реальность, изучаемая социальной синергетикой, - не вещи, не отношения «наблюдаемое – наблюдатель», а само становление. Из чего складывается процесс становления? Из событий, которые следует трактовать в духе М.Хайдеггера как «со-бытие». Ключевым к новому видению социума является проблема соотношения бытия и становления. Предметом социальной синергетики является социальный процесс – система. Социальный процесс понимается как сопряженность различных событий, в которых участвуют люди. Люди могут действовать, подчиняясь логике вещей (например, отмечается подчинение человека закону роста прибыли, когда не деньги ради человека, а человек ради денег), могут исходить из индивидуальных интересов, но при этом социальный процесс не является суммой актов человеческой деятельности, но и не существует вне таковых. Человеческий индивид, как отмечает В.Е.Кемеров, анализируя понятие социального процесса, «должен быть понят сам как процесс, причем как процесс, обеспечивающий «пульсацию» общественного организма. Социальный процесс, таким образом, представляет собой полисубъектное образование, организованность коего осуществляется по разным линиям и переплетениям человеческой деятельности, в различных формах переноса, сочетания и роста живых и опредмеченных человеческих сил» [1].

Специфика социальной синергетики состоит в том, что в отличие от естественнонаучной синергетики, она исследует общие закономерности социальной самоорганизации: взаимоотношений социального порядка и социального хаоса (взаимоперехода их друг в друга и их синтеза друг с другом). Социальная синергетика ориентирована на выявление логики социального процесса как саморазвития, на поиск единых алгоритмов социального развития в его эволюционно-структурных циклах.

Предметом и основной целью социальной синергетики, по мнению В.П. Бранского, является «исследование взаимодей-

ствия между социальным порядком и хаосом». При этом феноменологически социальное развитие представляется как рост синтеза хаоса и порядка, а движущей силой данного процесса выступает социальная селекция (отбор и суперотбор).

В социальной синергетике утверждается методология социолого-синергетического подхода как новой парадигмы социального познания и методов разработки социальных технологий. Он основывается на следующих концептуальных положениях. Во-первых, в рамках общесоциологической теории общество рассматривается в органическом единстве с природой, в динамике коэволюционного развития с ней. Во-вторых, признается возможность экстраполяции на общество теоретико-методологических принципов синергетики, в частности, закономерностей самоорганизации в открытых нелинейных системах и диссипативных процессах, характеризующих механизмы выкристаллизовывания порядка из хаоса. В-третьих, анализ динамических состояний социальных систем опирается на принципы нелинейного мышления с использованием аттрактивных, бифуркационных, диссипативных и т.п. моделей развития и соответствующих показателей. В-четвертых, разрабатываются процедуры эмпирической проверки методами социологии и с помощью ее инструментария перспективных идей и гипотез общественного развития, основанных на синергетическом миропонимании и нелинейном мышлении.

Отличительным свойством социальной синергетики также является совершенно новое понимание социальной закономерности: признавая множественность путей развития различных социумов, прокладывая индивидуальные маршруты через точки бифуркации, социосинергетика понимает под социальной закономерностью не единый путь социального развития, а единые принципы функционирования разнообразных социальных процессов.

Понимание «исчерпанности» методологического потенциала классической и неклассической науки, сложившаяся социокультурная ситуация, в которой преобладает недовольство ценностями техногенной цивилизации, а также осознание эвристических возможностей синергетики приводят к развитию синергетических идей в анализе социальных процессов, начало



которому положили сами основатели нового подхода.

Ряд известных ученых считает, что именно синергетическая философия, или по Пригожину философия нестабильности, должна стать методологическим основанием оптимизации решения острейших противоречий современности, в том числе и социальных. Так И. Пригожин писал: «Мы глубоко уверены в том, что последняя (то есть синергетика – Г.Н.) представляет собой универсальное послание, содержание которого более приемлемо для других культурных традиций». То есть именно философско-методологические принципы синергетики должны быть положены в основу разработки той парадигмы деятельности современного человеческого общества, которая может быть значительно легче принята представителями всех «культурных традиций», чем любое другое мировоззренческое учение.

Исследователи, фиксируя современное состояние развития синергетики (применимо и к социальной синергетике), сравнивают ее путь с дорогой между Сциллой и Харибдой. «Со Сциллой можно сравнивать выход на предельно общий уровень, на котором трудно говорить о конкретных задачах, с Харибдой – сверхспециализацию, когда могучая река общего подхода разбивается на множество ручейков (медицинская и биологическая синергетика, социосинергетика)» [2].

Основанием для вывода о парадигмальности социальной синергетики является:

1. присутствие нескольких разнонаправленных течений внутри синергетики;
2. имеющее место социально-философское обобщение синергетических идей;
3. универсальность синергетики: представители различных дисциплин видят с точки зрения своей специфики применение и развитие синергетики.

Заявление о том, что социальная синергетика является новой парадигмой социально-философского знания, соответствует понятию парадигмы, найденному Т.С. Куном в середине XX в. В его концепции история науки представлена как чередование эпизодов конкурентной борьбы между различными научными сообществами. Основой формирования и функционирования таких сообществ является принятие их членами определен-

ной модели научной деятельности – совокупности теоретических стандартов, методологических норм, ценностных критериев, мировоззренческих установок. «Парадигма – это то, что объединяет членов научного сообщества и, наоборот, научное сообщество состоит из людей, признающих парадигму» [3]. Исходя из концепции Т. Куна и представления о сущности синергетики, ее можно считать парадигмой постнеклассической науки. Современные исследователи отмечают, что «в течение порядка 20 лет в естественных и социальных науках наблюдается отчетливая смена парадигмы в направлении «самоструктурирования сложных систем», то есть в направлении развития синергетических понятий». Идет формирование новой исследовательской позиции, которая развивает фундаментальные теоретические представления о человеке и обществе.

Синергетический стиль мышления учитывает нелинейность социальных процессов. Нелинейное мышление представлено в виде ряда черт, которые могут быть выражены в форме отрицания стандартов классической науки, - неустойчивости, неравновесности, несимметричности. Меняется и восприятие законов, выражающих необходимость вне ее связи со случайностью и потому трактующих изменения как предопределенные и обратимые. Важным моментом синергетической парадигмы является признание существенной роли вероятности и необратимости. Постепенно происходит мировоззренческий сдвиг в общественном сознании в сторону понимания развития общества как поливероятностного процесса, где наряду с глобальными детерминистскими тенденциями (эволюция человеческих культур, НТП и т.д.) содержится и значительный вероятностный элемент. Новая парадигма актуализирует понимание случайности, которая отражает наличие разнообразия в материальном мире, создает неисчерпаемую генетическую изменчивость, которая упорядочивается и канализируется путем отбора.

#### *Библиографический список*

1. Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. – М., 2007. - 79 с.
2. Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г., Потапов А.Б. Синергетика – новые направления // Математика, кибернетика. –

1989. - № 11.

3. Кун Т. Структура научных революций. – М., 2003. - 229 с.

УДК 101.2

*Е.В. Палей*

### **Миссия современного вуза в контексте образовательной коммуникации**

В условиях изменения стандартов высшего образования становится чрезвычайно важной система ценностей современного вуза, представленная в декларативных документах, являющихся существенными элементами политики в области брендинга. Мы сосредоточимся на миссиях вузов как важных составляющих его образа в медиа-пространстве и являющихся одним из способов обретения своего лица и смысла существования через систему коммуникаций с внешним миром.

Само наличие такого компонента имиджа вуза, как «миссия», говорит о стремлении придать своему существованию некую высокую значимость, что имеет под собой серьезные основания. Вузы способны активно влиять на социум. В вузовское образовательное пространство вовлечено значительное количество людей, в силу этого вся образовательная деятельность представляет собой многосторонний диалог, в ходе которого осуществляется сопоставление ценностных приоритетов вуза с жизненными ценностями конкретных участников образовательного процесса и членов социума в целом. Показательно, что в условиях нестабильной социально-экономической ситуации роль сообщества, избирающего адекватные направления развития, серьезно возрастает [4, с. 73].

Миссия как средоточие ценностей способна серьезно влиять на поведение и деятельность, тексты миссий отражают эту особенность. Масштаб и направленность деятельности человека зависят от целей, которые он определяет в соответствии со своей системой ценностей и системой ценностей общества. Эта ориентирующая функция ценностей преобразует ценность-

представление в ценностную реальность, способна ценность-норму сделать поступком. Построение образовательной стратегии современного вуза действительно требует единства организационно-технических, корпоративных и культурно-нравственных ценностей, обуславливающего переход потенциально ценностного в сферу профессиональной действительности, когда ценности-цели реализуются и превращаются в ценности-средства для достижения новых целей. Ценности, зафиксированные в миссии вуза, определяют способ и характер его стратегической активности, выступают как механизм интеграции всей его деятельности.

Смысл существования миссии вуза вполне конкретен: она создает представление о вузе, возможности для эффективно-го управления вузом, способствует единению вузовского сообщества. Миссия – это выражение философии организации, ее предназначение [2]. Очевидно, что при таком условии ценностные установки, зафиксированные в миссиях, должны в одинаковой степени быть принятыми и внешней, и внутренней средой. Этот факт служит дополнительным основанием стабильного развития вуза. Анализ миссий показывает, что ценности и цели, адресованные внешнему субъекту коммуникации, встречаются гораздо чаще. Тем не менее, мы можем встретить и миссии, которые ставят на первое место по значимости именно внутрикорпоративных адресатов [18]. Но в любом случае вуз заинтересован «в установлении надежного и долговременного стратегического партнерства» [20], и эта главная цель накладывает свой отпечаток на все остальные коммуникативные ценностные установки, присутствующие в миссиях.

Содержательный анализ миссий современных российских вузов в исследовательской литературе можно условно разделить на три группы оценок: 1) оценка формального соответствия системе менеджмента качества, 2) оценка воспитательно-культурной составляющей миссии, 3) оценка миссии как элемента корпоративной культуры, 4) комплексная оценка, учитывающая все стороны деятельности вуза.

Текст миссии по форме - это автопрезентационный текст, созданный с намерением войти в контакт и развивать взаимодействие с внешней средой вуза, а также обеспечить оптимальную согласованность интересов во внутривузовской среде. Эти

задачи обуславливают коммуникативную открытость и гибкость, понятность текста. Исследователи отмечают, что преобладающее количество текстов создано с опорой на официально-деловой стиль, реже – научный и публицистический, позволяющий использовать художественные приемы, делающие его эмоционально более ярким и диалоговым. При этом в текстах акцентируются коммуникативные предикации (отправитель-получатель знания), что соответствует природе образовательного дискурса. Указывается, что в миссиях классических университетов знание интерпретируется в качестве духовно-нравственного, а технических вузов – в качестве деятельностно-прагматического процессов [24, с. 206, 208].

Понятие «миссия» предполагает указание на какое-то специальное назначение вуза, нерядовую цель, она должна быть уникальной. К сожалению, анализ миссий вузов показывает, что найти свое неповторимое место в системе коммуникаций современного образовательного пространства удалось не всем. «Накапливая и приумножая знания медицины, мы передаем их в надежные руки. Это является нашим вкладом в укрепление здоровья нации», - такую миссию можно отнести к любому медицинскому вузу [13]. Провозглашенные в качестве целей «обеспечение высокого уровня преподавания» или «развитие научного потенциала» [6], [19] также нельзя назвать индивидуальными для конкретного вуза, и сформулированные в них задачи не подразумевают ничего возвышенного.

Содержание миссии вуза на современном этапе является многоступенчатым, вуз должен выстраивать целую систему отношений на региональном, национальном и глобальном (международном) уровнях, требующих реализации неодинаковых целей и ведения диалога с различными субъектами коммуникации [23, с. 458-459]. На наш взгляд, современные миссии российских вузов предназначены скорее для субъектов региональной коммуникации (эта направленность выражена в таких целях, как «активное воздействие на социально-экономическое и духовное развитие региона и Приволжского федерального округа» [10], «содействие социально-экономическому и культурному развитию Центрально-Черноземного региона и Воронежской области» [7]. Чуть реже встречаются миссии национального масштаба

(это характерно для федеральных исследовательских и столичных университетов): пример такой цели - «формирование благоприятного образа Сибири как территории передовых технологий и высокой нравственной культуры» [12]. Лишь немногие вузы адресуют свои миссии международному сообществу (примерами могут служить миссии РУДН («объединение знанием людей разных национальностей, рас и вероисповеданий, формировании личностей, являющихся патриотами своих стран и друзьями России» [15]) или Дальневосточного федерального университета, который «разделяет историческую миссию России в диалоге и взаимопроникновении великих культур Востока и Запада» [8].

Особого внимания требует морально-этическая составляющая миссии вуза, направленная на реализацию его культурообразующей функции. В миссиях довольно часто можно встретить такую задачу, как «формирование нравственной, высокоинтеллектуальной личности, стремящейся к саморазвитию, свободной от догм, способной найти свое призвание и действовать во имя прогресса и процветания человечества» [8]. В этом смысле современные университеты остаются вполне просветительски ориентированными: во множестве миссий речь идет о подготовке образованных людей, обладающих высокими гражданскими и нравственными качествами [14].

Нравственные ценности в миссии прямо влияют на диалог с обществом в его человеческом измерении. Это обуславливает долгосрочный характер коммуникации: узкопрагматические интересы связывают вуз со студентом и сотрудником лишь временно, а нравственные ценности есть элемент становления личности, поэтому они будут связывать с вузом всю его жизнь, и распространяться не только на профессиональную сферу, но и на все пространство жизненной активности человека. Нацеленность вузов на долгосрочное сотрудничество, непрерывное образование обуславливает значимость нравственных ценностей в миссиях, реализация которых существенным образом влияет на качество образования, способствуя установлению конструктивного диалога между участниками процесса, направляя его на учет интересов всех сторон. Поэтому такие ценности, как «демократический дух», «взаимное уважение в среде обучающихся и работников университета», «защита и поддержка ветеранов,

молодых и перспективных специалистов» в миссиях вузов отнюдь не выглядят лишь украшениями [20]. Масштабные задачи, поставленные вузами, могут решаться только «совместными усилиями сотрудников, студентов и выпускников» [17]. Вузы подчеркивают свою готовность помочь студенту сформировать себя как личность, найти свое призвание и место в жизни.

В связи с этим нельзя не привести отрывок из «Принципов построения образования в Челябинском государственном университете», представляющих самую идеалистическую формулировку нравственных задач вуза: «создание педагогических условий, направленных на пробуждение и развитие у студентов: чести и совести, порядочности, великодушия и альтруизма, доброжелательности, ответственности; развитие способностей созиданию, сочувствию, сопереживанию, согласию, умению любить, преодолевать собственный эгоизм, жить в семье и обществе». Показательно, что столь уникальные воспитательные задачи даже не обозначены как миссия [22].

В литературе отмечается, что принятие миссии университетским сообществом предполагает единство мнения и соблюдение таких ценностей и норм академической среды, как свобода, коллегиальность и компетентность [5, с. 174]. На наш взгляд, это обстоятельство само по себе может играть воспитательную роль, так как требует усилий, выступает результатом осознания ответственности за свою деятельность, характеризует степень взаимопонимания всех участников образовательного процесса в рамках данного вуза. Потребность в качественном образовании в этом смысле выступает важнейшей основой образовательной коммуникации.

Самопрезентации университетов рассчитаны в первую очередь на абитуриентов. И с этой точки зрения бренд четко отражает желание общества (именно общества, а не только официальных структур) видеть в вузе не только образовательное учреждение, но и центр культуры, желание придать ему социально-воспитательные функции. Если вуз презентует себя в качестве носителя культурных и нравственных ценностей, - значит, данному социуму это безразлично. Поэтому мы так часто видим в миссиях вузов указания на важность высшего образования, его направленность на широту интересов и высокоразвитого субъекта.

Одна из распространенных идей в миссиях различных вузов - установка на бесконечность процесса образования, принимающая различные формы под влиянием прагматических целей. Тексты миссий показывают, что непрерывность обучения в современном варианте обуславливается не самоценностью знаний (как предполагала классическая идеология Просвещения), а высокими темпами прироста знаний и изменчивостью современной профессиональной ситуации. Ни одна современная учебная программа не предполагает реальной универсальности знаний и навыков (что невозможно в силу масштабов исследований современной науки и многообразия образовательных практик), но современные вузы стремятся обеспечить определенную полноту и единство, системность знаний в своей области, создавая целостную основу мировоззрения обучающихся. Поэтому вузы позиционируют себя как «открытую социальную научно-образовательную систему» и формулируют свои цели как «формирование гибкой, открытой модели» образования.

Вузы осознают необходимость смены доминирующих моделей коммуникативного поведения всех участников образовательного процесса. На реализацию этой цели направлены усилия по внедрению инновационных методов и технологий в подготовке специалистов, требующие серьезного изменения взаимодействия преподавателя со студентом. Поэтому в своих миссиях вузы указывают на необходимость воспитания креативного, инновационного мышления у обучающихся [21], [16]. Новая система образовательной коммуникации возможна лишь как совместный процесс творческой самореализации преподавателей и сотрудников, студентов и аспирантов, что обеспечит «высокий потенциал самообновления, коллективного самообучения и управления» [11].

К сожалению, миссии вузов отражают и некоторые негативные тенденции в развитии современного образования. Если рассматривать взаимодействие вуза с окружающими его социальными и индивидуальными субъектами как некоторый коммуникативный сценарий, то приходится констатировать, что предпосылкой реализации этого сценария является определенная вынужденность действия со стороны вуза. Стороны образовательной коммуникации находятся в неравном положении: ву-



зы вынуждены идти на сближение, а у остальных участников сценария оказывается гораздо больше выбора и свободы действий. В литературе справедливо отмечается, что причины, побудившие руководство вузов формулировать миссию, во многом определяются формальными требованиями необходимости построения системы управления вузом и создания системы управления качеством, что отрицательно сказывается на содержательной стороне самих миссий [2]. К сожалению, мы можем наблюдать, что миссии представляют либо конъюнктурные, либо обобщенные идеалистические пожелания, что в равной мере делает их достижение маловероятным [3, с. 146]. При этом обеспечивается привычность и доступность для понимания таких миссий будущими абитуриентами, руководителями предприятий и представителями органов управления. Миссии, сформулированные только по причине формальной необходимости, в конечном счете, оказываются неэффективными в силу своей односторонности и неспособности обеспечить эффективную образовательную коммуникацию.

В этой связи интересен вопрос о влиянии массовой культуры на образовательную коммуникацию. В литературе справедливо отмечается, что массовая культура изменяет содержание, и формы образовательной деятельности, трансформирует образовательный процесс в соответствии с потребностями и типичными стратегиями поведения человека массы. Человек массы не приучен к самостоятельной постановке целей и задач, организации своей деятельности, в том числе и в образовательном пространстве. Им руководят мотивы получения удовольствия, его деятельность определяется внешними стимулами, мало затрагивающими уважение к учебному труду, он настроен на выбор моделей обучения, отвечающих критериям массовой культуры и предполагающих упрощенность, занимательность и легкость усвоения [1, с. 61-63]. В миссиях российских вузов мы можем найти соответствующие этим мотивам формулировки. Традиционные классические образовательные установки, взаимодействуя с потребительской технократической системой ценностей, естественным образом трансформируются в той степени, в какой это необходимо своему потребителю. Примером может служить установка на необходимость массового распростране-

ния образования, требование его доступности. При этом доступность – типичное требование обучающегося потребителя, желающего получать знания «в наиболее удобной форме» [9]. Не менее часто эксплуатируются стереотипные ожидания абитуриентов относительно целесообразности высшего образования с точки зрения своей карьеры и достижения определенного социального статуса.

Анализ показывает, что современные вузы еще не могут оптимально выстроить систему ценностных приоритетов, определяющую масштабы их индивидуальной деятельности. Многие миссии под влиянием различных (чаще внешних) обстоятельств искажают наличную образовательную реальность, демонстрируют неоднозначность содержательной направленности, выдавая желаемое за действительное и выступая источником иллюзий относительно будущего развития вуза, не способствуя формированию его неповторимого облика. Ценности, зафиксированные в миссиях, могут и должны служить одним из критериев самоопределения современного вуза, обозначения границ его возможностей и перспектив их преобразования и взаимодействия с обществом. Ценностные приоритеты, зафиксированные в миссии вуза и реально отражающие цели его развития, служат одним из нематериальных активов вуза, обеспечивающих его репутацию и узнаваемость в сложной системе образовательных коммуникаций. Если миссия сформулирована удачно и прошла процедуру принятия вузовским сообществом, то успех ее реализации обеспечит долгосрочное развитие вуза в изменчивых условиях внешней среды.

#### *Библиографический список*

1. Агапов Ю.В. Массовая и немассовая культура в образовании // Вопросы культурологии. - 2011. - № 9. - С. 58-63.
2. Акинфиева Н.В. Формирование миссии в российских вузах: возможности, ограничения, проблемы // URL: <http://www.sgu.ru/files/nodes/46640/Akinfieva.pdf> (дата обращения: 30.04.2013).
3. Алтунина В.В. Формирование миссии как часть брендинга в условиях стратегического развития вуза // Теория и практика общественного развития. - 2011. - № 4. - С. 145-148.

4. Леонова О.А. Миссия университета в региональном образовательном пространстве // Высшее образование сегодня. - 2008. - № 1. - С. 72-73.

5. Мешков А.Ю. Определение миссии университета – важное условие формирования корпоративной культуры // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. - 2012. - № 32 (291). - С. 172-175.

6. Миссия Алтайского государственного университета // URL: [http://www.asu.ru/univer\\_about/kpr2015/documents/5748/](http://www.asu.ru/univer_about/kpr2015/documents/5748/) (дата обращения: 30.04.2013).

7. Миссия Воронежского государственного университета // URL: <http://www.vsu.ru/russian/university/mission.html> (дата обращения: 30.04.2013).

8. Миссия Дальневосточного Федерального университета // URL: <http://old.dvfu.ru/info/mission.php> (дата обращения: 30.04.2013).

9. Миссия Ивановского государственного химико-технологического университета // URL: <http://main.isuct.ru/ru/common/missiya> (дата обращения: 30.04.2013).

10. Миссия Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского // URL: <http://www.unn.ru/general/mission.html> (дата обращения: 30.04.2013).

11. Миссия Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого // URL: <http://www.novsu.ru/dept/1106/i.804531/?id=804557> (дата обращения: 30.04.2013).

12. Миссия Омского государственного университета // URL: <http://www.omsk.ru/page.php?id=977> (дата обращения: 30.04.2013).

13. Миссия Омской государственной медицинской академии // URL: <http://omsk-osma.ru/missiya-omgma> (дата обращения: 30.04.2013).

14. Миссия Петрозаводского государственного университета // URL: <http://www.petrus.ru/General/mission.html> (дата обращения: 30.04.2013).

15. Миссии Российского университета дружбы народов // URL: <http://www.rudn.ru/#pages=811> (дата обращения: 30.04.2013).

16. Миссия Тверского государственного университета // URL: <http://university.tversu.ru/general/goals/> (дата обращения: 30.04.2013).

17. Миссия Тольяттинского государственного университета // URL: <http://www.tltsu.ru/about/Missiyastrategiya.html> (дата обращения: 30.04.2013).

18. Миссия Томского политехнического университета // URL: <http://tpu.ru/today/meet-tpu/mission/> (дата обращения: 30.04.2013).

19. Миссия Удмуртского государственного университета // URL: <http://v4.udsu.ru/official/index> (дата обращения: 30.04.2013).

20. Основные ценности Ульяновского государственного университета // URL: <http://www.tqm.ulsu.ru/documents/mission.pdf> (дата обращения: 30.04.2013).

21. Миссия Южно-Уральского государственного университета // URL: <http://susu.ac.ru/ru/about/mission> (дата обращения: 30.04.2013).

22. Принципы построения образования в Челябинском государственном университете // URL: <http://www.csu.ru/main.asp?method=GetPage&p=28&redir=325> (дата обращения: 30.04.2013).

23. Прохоров А.В. Имидж университета в условиях глобализации // Социально-экономические явления и процессы. - 2011. - № 3-4 (025-026). - С. 458-461.

24. Серебренникова А.Н., Максимов В.В., Найден Е.В. Концепт «знание» в составе речевого жанра миссия университета // Известия Томского политехнического университета. - 2010. - Т. 317. - № 6. - С. 204-208.

*Л.Д. Петряков***Дискурс в контексте философского знания**

Что же есть дискурс вообще, что может дать это понятие для философии? Единство дискурса отрицает предшествующие, натуралистические и идеологические единства: истории, культуры, личности, языка, единства автора, произведения, теории, идеи. Дискурс разрывает эти единства на элементарные, «атомистические» и «молекулярные» единицы, подчиняя их своему принципу единства. М. Фуко называл дискурс «фрагментом истории» [4, с. 60]. Внутреннее устройство дискурса основано на противопоставлении ядра и периферии: гламура – моде; погоды – климату; поколения – эпохе. Это третье, после истории и логики единство актуального события (факта, идеального образа) оформленного и представленного утверждающим его словом – Логосом. Актуальность дискурса можно понять как современность – вечное Сегодня, противопоставленное вечному Вчера. Каждая современность имеет свою систему ценностей, свой идеал, имплицитную цель, свое представление о добре и зле. Время дискурса – миг, а идеал – случай. Философский вопрос дискурса не столько «что он?», сколько «зачем он?». Вокруг чего он возник, под влиянием чего сформировался, на что повлиял сам? Это вопрос временного бытия, бытия, локализованного ясно очерченным, коротким промежутком времени, о котором, в частности, говорил М. Хайдеггер.

История дискурса необходимо раздваивается на локальную и всеобщую. Локальная – это история «кругов на воде» от брошенного в нее «камня» - события. Всеобщая – последовательность, хронология таких волн и взаимного влияния актуальных (каждое – в свое время) событий – друг на друга. Такая история в сравнении с классической имеет транс-временной, сквозной, вечный характер. Косвенно о ней свидетельствуют большие циклы Кондратьева – в экономике и цикличность в развитии культуры, обнаруженная Л. Гумилевым. Логос дискурса

это утверждение или система утверждений, имеющая внешнюю необходимость и, отсюда, поверхностный характер своего существования. Формой его служит идея, обладающая «властью» осуществленной в некотором (реальном или виртуальном) событии. А содержанием Логоса является дух, воля, решительность этого утверждения.

Для каждого дискурса, направленного, к примеру, на познание мира, характерно свое представление о времени – длительности, массе, скорости, причинности, истинности и т.д. Отсюда мы знаем множество концепций времени: циклическую и линейную, абсолютную и относительную. Категория времени в разное дискурсивное время противопоставлялась: вечности, пространству, бытию, внутреннему чувству субъекта и т.д. Так что можно сказать, что у каждого времени свое «время», своя идея времени. Аналогично, для каждого из социальных дискурсов характерно свое представление о личности, индивиде и обществе, а также постановка проблем и представление о самом пространстве социального. Свои проблемы ставят и решают этические дискурсы конкретных профессий: врачей, ученых, журналистов, политиков, работников рекламы. Причем, эти проблемы не могли быть поставлены раньше или позже того срока, когда они были поставлены. Именно это время – их время. Раньше не существовало условий для возникновения проблем: клонирования, эвтаназии, искусственной жизни. Позднее, эти проблемы будут ассимилированы культурой, общество даст ответ на их существование или просто привыкнет к ним. В результате, на первый план выйдут другие проблемы, вокруг которых возникнет новый профессионально-этический дискурс.

Дискурс как метод исследования современности складывается, когда мы принимаем за основу иной, отличный от классического, взгляд на реальность и знание о ней. Реальность – не «мертвые» объекты, а живые, изменяющиеся процессы природы и отношения между людьми. Причем, изменяющиеся быстро, иногда – внезапно, под действием как внешних, так и внутренних факторов. Локальность дискурсов как конкретных явлений и сквозной, транс-временной характер влияния их на другие дискурсы ставит проблемы как истины, так и знания. Точнее, проблемы соотношения традиционного понимания истины и знания

с временем дискурса – мгновением, придающим им актуальность и потерей этой актуальности в следующее мгновение другого дискурса. Время как череда мгновений ставит под вопрос не только истину, которую, по мнению М. Фуко, можно доверить игре, правила которой формулирует невидимый наблюдатель. Куда серьезнее вопрос о знании, которое, став локальным, утрачивает свою ценность и легитимность: при переходе от проблемы к проблеме, от дискурса к другому дискурсу. Существует ли в дискурсивном пространстве общезначимое знание или оно превращается в набор инструментов, склад, с которого берут всё и в любой последовательности, что может сгодиться для решения конкретной задачи? А потом вновь отправляют на вечный склад.

Следующие за знанием вопросы: памяти, сознания, человека вообще. Случаю дискурса соответствует эпизодическая память, поэтому один и тот же эпизод следует повторять многократно, продля жизнь мгновению. «Клипное» сознание, формируемое повторяемым мгновением события, разрывает целостность «я» на поток атомарных «я», готовых занять место в каждом эпизоде мгновенных дискурсов. Каждый «я» – другой другому «я». Их поток – поток сознания, уносимый временем, обращающим личность в безличную судьбу. Фуко писал о человеке, исчезающем, как «лицо, нарисованное на прибрежном песке». Хуже, если человек может исчезнуть так же внезапно, как и появиться.

Языковая форма дискурса это вербальная часть целого дискурса – события, либо его след – «круги на воде», влияние на другие события, либо рефлексия: дискурс по поводу дискурса. В последнем случае, в социальных дискурсах, мы имеем дело с актуализацией множества интерпретаций реального события с последующим выбором той интерпретации, которая станет правилом формирования нового дискурса-события и будет обращена в реальные жизненные отношения между людьми. То есть с процессом дискурсивной бифуркации, ветвления.

Под структурой дискурсов обычно понимают родовидовое деление: порядок (строй) дискурса – конкретный дискурс (данного порядка). Различия между порядками – это традиционные хронологические и предметные границы: право, медицина,

биология, Новое время, Возрождение и т.д. Тогда как границы между дискурсами определяются не временем и предметом, а фиксацией значений конкретных понятий, наличием определенных объектов и методов их изучения. То есть дискурсы – замкнутые, самосогласованные системы, описывающие характерное содержание характерным для них способом. К примеру: националистический дискурс, феминистический, буддийский, постмодернистский, дискурс модерна. Такая родовидовая классификация, будет естественно включать случаи, когда род (порядок дискурса) и вид (дискурс) совпадают, что во многом зависит от выбранного исследователем масштаба, уровня обобщения. Содержание дискурсов обычно включает:

- аспекты реальности, актуальность которым приписывает конкретный дискурс;
- специфические способы обоснования этой актуальности;
- точки бифуркации, конфликта между различными дискурсами;
- фон, условия, фиксируемые «здравым смыслом» каждого дискурса.

Говоря о дискурсе с точки зрения его содержания, то есть его способности к преобразованию некоторого содержания – в знание, мы имеем ввиду когнитивный процесс, определенный круговорот смысла. На его первом этапе потребности людей удовлетворяются с помощью реальных жизненных отношений между ними. На втором наиболее важные отношения абстрагируются и объективируются в идеальных образах и правилах, сумма которых представляет этикет, ритуал или идеологию, где должное, смысл надстраивается над сущим. На третьем этапе нормы реализуются в новых реальных жизненных отношениях, преобразуя их, и тем самым опредмечиваются. Смысл отчуждается от своей идеально-материальной формы (слова, правила). Должное, реализовавшись в сущем, перестает быть должным, а становится (хотя бы частично) сущим, повседневным. В результате, на четвертой стадии, возникает новый смысл, свободный от формы, не рефлектируемый до конца, не имеющий словесного выражения и находящий свое выражение в «прозрачности экзистенции» (Киркегор) или в отношении «я – ты» (Бубер). Для него характерно распродмечивание, присвоение людьми. Этот но-



вый смысл закрепляется в новых реальных жизненных отношениях, из которых будет вновь выделено должное и противопоставлено сущему в форме идеальных образов, идей, концептов или абстрактных понятий.

Таким образом, дискурс преобразуется в практику, действие, а практика преобразуется в дискурс. Это два разных преобразования: в первом случае дискурс, как правило, и стимул, побуждающие к определенным действиям, должны стать предметом рациональной критики для осознания мотивов этих действий. Во втором, привычная практика, здравый смысл должны быть осознаны и реконструированы как дискурс, стать предметом обсуждения с позиции современности и возможной последующей трансформации. Круговорот смысла, подобный герменевтическому кругу, демонстрирует имплицитный закон самосовершенствования общества, практики, действующий через совершенствование правил и норм, через культуру. В пользу его существования говорит единство смысла фольклора древних, родоплеменных обществ, единство средневекового символизма (Д.С. Лихачев), а также исследование архетипов К.Г. Юнгом, каждый из которых проявляется независимо от конкретной культуры, у всех людей и во все времена.

Форма и содержание дискурса отчасти связаны, а отчасти не зависимы друг от друга. Формы, правила дискурса отбирают наиболее важные элементы содержания и реализуют их в практике, что в свою очередь приводит к опустошению этих форм. Оформленная ими практика рождает новые смыслы, интересы, направленные к содержанию. Знание всегда основано на определенном гипостазировании форм этого знания, необходимых для его трансляции и понимания. Тогда как движение мысли, интенция, всегда направлена на пересмотр, модификацию или трансформацию имеющегося значения. У М. Фуко «игры истины» можно рассматривать как игры правил интенции, а устойчивые формы передачи знаний: идеи, образы, символы, понятия, концепты – как формы единые с содержанием, передающие определенное знание в соответствии с историческим фоном, эпистемой, дискурсом. Единство дискурса можно утверждать как единство взаимосвязанных норм: «Многочисленными работами этнографов доказано, что строгого разграничения между

ритуалом, этикетом, обрядом, моралью и т. д. не было. Социальные нормы первобытного общества, по выражению О. Ю. Артемовой, были «мононормами». Все существовавшие нормы были едины в своей основной функции — поддержании порядка, сохранении традиций, завещанных предками, ради самосохранения общества как целостности — и несли в себе определенные стандарты, шаблоны поведения, которые позже приобрели характер собственно этикетных форм» [3, с.154].

Дискурс в качестве системы правил подобен этикету, хотя и шире последнего: он включает в себя как формальные нормы общества, так и те, что складываются в процессе жизни людей. Этикет проходит в своем развитии ряд стадий: от разумных правил — к религиозной традиции, далее — к эстетике, а затем вновь к прагматике. Правила этикета являются формой, которая наполняется новым содержанием в каждое историческое время. Для этих норм характерна прагматическая и мифологическая ценностная природа. Контроль за их соблюдением может выливаться в профессиональную деятельность (специалиста по протоколу). А санкцией за нарушение этикетных норм является исключение из группы людей. Говоря о литературном этикете, соединяющем в себе этикет реальных норм и идеологических правил языка и стиля, Д.С. Лихачев имел ввиду единую нормативную систему, отличающуюся целостностью, хотя и не называл ее дискурсом. Такая система несет в себе:

- представления о должном;
- точную иерархию ценностей: духовных, деловых и практических;
- одновременность (вневременность) существования всех текстов, разделяющих эту систему ценностей.

Мы можем говорить о ней с уверенностью только на второй стадии дискурсивного «круговорота», когда реальные жизненные отношения людей сформировали определенный идеал, потребность в нормах и «наложили» его на действительность. С этого момента начинается «двойное» восприятие мира: символически-нормативное и реально-практическое одновременно. Каждому явлению в этом дискурсе приписывается двойной смысл: видимое осмысливается невидимым, а неви-

димое – видимым. Как и в возрожденческой эпистеме Фуко, здесь два мира прочно соединяются «струнами» символических отношений: зима символизирует смерть, весна – рождение новой жизни, лето – вечную жизнь, осень – подведение итогов. Символ возникает с помощью абстрагирования избранных качеств реальных явлений и используется как метод их возвышения. Символический параллелизм действий героев имеет целью не только показать действие, но сопоставить материальному поступку – духовный смысл. Символизм как метод познания, «стиль эпохи» оказывается универсальным, межкультурным. Как пишет Д.С.Лихачев, «не только сущность, но и сами символы во многом одинаковы на средневековом Западе и Руси» [2, с.254].

Развитие такого дискурса подчинялось ряду правил. В отличие от современной литературы, где меняются формы, в средневековой «отмирает содержание, а формула «окаменевают», после чего может наполниться другим содержанием». Исчезает сначала функция, а затем и форма. Этот процесс характерен для третьей стадии развития дискурса. Затем в литературе развиваются силы, которые борются с прежними канонами, разрушают их, что говорит о появлении нового дискурса, несущего новый смысл (должное).

На четвертой стадии дискурсивного процесса содержание покидает форму, становится имплицитным. Это кажется несколько странным: как может существовать содержание вне всякой формы? О его существовании мы можем судить по отношению к другим, внешним для него вещам, по тому, как они «изменяют свои орбиты» под влиянием имплицитного смысла. Всякая познавательная позиция, основанная на отношении, избегает крайностей. Буддизм делает это в концепции дхамм, М. Фуко – в концепции дискурса, Э. Гуссерль подвергает критике как учения, гипостазирующие общее: платонизм, гегельянство, так и эмпирические теории абстракций Локка, Беркли, Юма. Он доказывает, что акт усмотрения общего всегда основан на акте восприятия, но интенция общего радикально отличается от интенции индивидуального. Соответственно различию значения и предмета выделяются две ветви «чистой логики»: теория предметов – учение о части и целом

как о самостоятельных и несамостоятельных предметах и учение о самостоятельных и несамостоятельных значениях — «чистая грамматика». Как писал Ж. Деррида, «Гуссерль как раз показывает, что субъективность, «нормированная» в своем Настоящем объективным конституированным смыслом, а значит, его «абсолютной логикой», «связывает» свои «нормы» с «более высокой субъективностью», то есть с самой собой, в творческом движении, которым она себя преодолевает. Следовательно, она производит новый смысл, тот момент высшего осознания, в котором прошлый смысл, осевший и удержанный сначала в некоторого рода объективистской установке, будет возрожден в его зависимости от живой субъективности» [1, с. 73].

Феноменология строится своим основателем как рефлексивная наука, где направление познания «противоположно естественному». Переживания сознания — психические акты вместе с их смысловым содержанием извлекаются из психологической и грамматической оболочки (высказываний), а их значения отделяются от материального бытия знаков. Гуссерль демонстрирует строгость феноменологии и ее способность открывать основание достоверного знания, приводя пример геометрии. Если тексты гуманитарного характера в принципе многозначны и трудно переводимы с одного языка — на другой, то теоремы геометрии переводятся без ошибок на разные языки [1, с. 84]. Существует интенция на истину и интенция на абсурд, поскольку качество осмысленности высказывания не зависит от качества его истинности. Гуссерль задается вопросом: как знание становится ясным, то есть достигает «идеальной объективности»?

Ж. Деррида во «Введении к Началам геометрии» Гуссерля обнаруживает противоречие данного метода: с одной стороны, утверждается независимость истины по отношению ко всякой фактической культуре и языку, а с другой — это необходимо для того, чтобы «обнажить зависимость юридическую и трансцендентальную» [1, с. 90]. Было бы наивно уподоблять истину (в т.ч. геометрии) платоновским идеям с одной стороны, и еще хуже — делать ее хаотической и произвольной. Парадоксальным кажется утверждение Гуссерля, что

новую истину, обретенную нами путем длительной редукции, в том числе редукции языка, мы вновь познаем с помощью языка! Деррида фиксирует этот момент как чистую возможность некоторой информации в чистом языке вообще. Слово, ставшее носителем новой истины, «впадает» в речь и отчуждает идеальную чистоту смысла от своего автора, предоставляя её другим людям. Без этого «впадения» смысл так и остался бы в голове изобретателя. Может ли такой смысл «испортиться», скрыться или исчезнуть в результате нового воплощения в слове?

Как доказывает Гуссерль, если смысл (математический образ Л.П.) хоть раз появился в эго-логическом сознании, его уничтожение становится невозможным. То есть он не сможет испортиться, сломаться или стать неистинным при любых переводах на другие языки. Здесь мы имеем дело с отделением истории фактов от истории смысла этих фактов. Поскольку эти две истории подчиняются разным интенциям и разным внутренним законам. Первая история говорит о сцеплении событий между собой – она открыта времени, неполна и противоречива. И потому – в принципе интерпретируема и многозначна. Вторая – метаистория: она подобна философии истории Г. Гегеля и «Розе мира» Даниила Андреева. Её объекты, подобные геометрии Евклида и другим геометриям, подчиняются рефлексивным математическим законам: они полны, непротиворечивы, там действует аксиома выбора и т.д. Но откуда берутся эти объекты? И. Кант в «Критике способности суждения» выводит «план цели» как регулятивную идею мышления – интуицию целого, направленную на познание бесконечного (по Кузанскому). Причем это познание не открывает истину смысла, а только символизирует ее, «свидетельствует» о ней, открывая мир вещей самих-по-себе. Таких, как прекрасное, истина, свобода, всеединство, благо, справедливость.

Какова связь этих двух уровней реальности? Роль посредника между фактом и смыслом, сознанием и историей берет на себя идея (в кантовском смысле этого слова). Идея – это операциональный концепт, она не рефлексивна, конкретна, прозрачна относительно своего содержания и видима только благодаря ему. Так, идея бесконечности отлична от

самой бесконечности, идея свободы – от свободы и т.д. Как правило, мы наблюдаем некий факт, явление в оболочке идеи. Идея выступает формой утверждения даже о том, чего нет в реальности. При этом она несет отношение к объекту, выступая самой объективностью.

Отсюда возникает третья история – история идей, локальных посредников между предметной реальностью и идеальным смыслом. Идея как сущностная форма, чувственная идеальность возникает до математических образов точных наук, создающих замкнутые, самосогласованные системы. Три истории, развертывающиеся параллельно и одновременно демонстрируют сложную динамику работы мышления с содержанием в процессе производства знания. Мышление можно уподобить строителю, осуществляющему три процесса: производство «кирпичей» - идей из строительного материала (фактов); укладку их в реальную постройку (теории); и наблюдение за воплощением замысла – чертежа (смысла этой теории). Феноменология в этом процессе концентрируется на самом тонком звене – производстве идей «строительных материалов». Гуссерль говорит о «целевом смысле», в котором нужно обнаружить «ноэматический феномен» науки, для которого характерны: постепенность идеи – отношения, взаимное порождение и обуславливание субъекта и объекта и т.д.

Отличие эйдоса – смысла от идеи, как формы этого смысла, лишенной своего содержания, состоит в том, что смыслы – это идеальные объекты или замкнутые системы таких объектов, где свойства целого определяют отношения частей. Поэтому смыслы могут передаваться «без потерь» при переводе с языка на язык, могут «быть или не быть» в целом, но не могут существовать частично. Идея в отличие от смысла, всегда «по ту сторону сущности», она подобна линзе для своего содержания, скрытому (за горой) солнцу, дающему свет, но скрывающему себя. Идея, как говорит Ж. Деррида, «полюс осуществления трансцендентальной субъективности», тогда как смысл – метаисторическое движение в своей (особой) историчности. Целеполагание, метод феноменологии предполагает разделение смысла и бытия, истории и метаистории, с последующим сопряжением их противоположных

законов. В дискурсивном смысле это напоминает разделение правил и практики, к которой они применяются.

Чем является или может являться содержание, носителем которого выступают три мыслимые истории: понятий и фактов, истории идей и истории смысла? Здесь мы должны найти «точку схождения» самых разных и даже противоположных по своей направленности философских теорий. В формальном, методическом смысле, эта точка должна указывать на единую природу мысли. У И. Канта и чистый, и практический разум, как и способность суждения, существуют независимо друг от друга. Тогда как у Г. Гегеля, три логических аспекта: рассудочный, негативно-диалектический и спекулятивный действуют совместно и одновременно, определяя единство мысли и действия. Это тройное единство оказывается невыразимо средствами линейного звукобуквенного языка и классической формальной логики. Мы можем мыслить и действовать на основе сложного анализа многофакторной ситуации, но мы вынуждены говорить одновременно только об одном из трех возможных аспектов реальности. Отсюда следует относительность понятий и категорий по отношению друг к другу и к внешнему миру. Их не тождественность самим себе в ситуациях конкретного употребления, размывание границ, внутренняя противоречивость.

Содержательно эта точка должна выражать сущность человека в единстве его мысли и действия, должна быть «достойной» и «разумной» одновременно. Такой точкой может быть воля к совершенству, по-разному проявляющаяся в концепциях Н. Кузанского, Б. Спинозы, И. Канта, Г. Гегеля, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, С. Киркегора и многих других западных философов. В русской мысли эту идею представляет Вл. Соловьев и вся традиция философии всеединства. На Востоке стремлением к совершенству пронизана индуистская философская традиция, труды Конфуция и Лао-цзы. При этом содержанием смысла выступает сама воля (порыв, дух, стремление), а критерием совершенства выступает стремление к истине, благу, красоте, могуществу, преодолению границ времени и пространства. Но здесь мы встречаемся с различием «человека естественного», для которого характерно суще-

ствование в циклическом времени и человека «противоестественного», культурного, чей образ вывел А. Кожев из антропологии Гегеля. Только для последнего характерно иметь идеал как практическую цель и признавать онтологическую конечность своего существования. Он живет в линейном времени, борется за собственное признание и самосовершенствование.

В каждой из трех историй этот содержательный идеал реализуется своим способом: в предметном знании о мире идет борьба за истинное познание, в обществе – борьба за признание достоинства каждого человека. В области смыслов происходит переоценка ценностей, смена приоритетов развития и корректировка проектов – по мере их осуществления в реальности. В промежуточной между ними области идей – мысль соединяет противоречия смысла и действительности парадоксальным принципом: вопреки; не так, как было; иначе. Либо создает сквозной дискурсивно-диалогический процесс понимания и действия на основе этого понимания в реальности.

#### *Библиографический список*

1. Гуссерль Э. Начало геометрии / Перевод с французского и немецкого М. Маяцкого. - М., 1996.
2. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. - Т. 1. - М.: Наука, 1979. - 372 с.
3. Лихачева Л.С. Этикет как культурная универсалия //Фундаментальные проблемы культурологии: сб. ст. по материалам конгресса / Отв. ред. Д.Л. Спивак // Эйдос. Т.6: Культурное наследие: От прошлого к будущему. - М.: Новый хронограф, 2009. - С. 146-156.
4. Порядок дискурса // ВОЛЯ К ИСТИНЕ: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. - М.: Касталь, 1996. - С.47-97.



**В.И. Пефтиев**

**Теория и эмпирика в экономике XXI века:  
сближение или асимметрия?**

Нет, никогда ничей я не был современник,  
Мне не с руки такой почет.  
О. Мандельштам

Взаимодействие теории и эмпирики (встреча или столкновение?) издавна относится к вечным темам познания человека в мире и мира человека. Античная цивилизация Эллада в лице ее выдающихся мыслителей Аристотеля и Ксенофонта обозначила пунктиром два исследовательских маршрута: экономика как *наука* (обнаружение объективных связей) и как искусство (набор прагматических правил, процедур, навыков хозяйствования). Этот дуализм (дуополия) с акцентом на единство или различия прослеживается на всех важнейших этапах всемирной истории экономической мысли и практики хозяйствования. Свои версии ответа на эту дилемму высказали А. Смит, Д. Рикардо, К. Менгер, Й. Шумпетер, А. Маршалл, Дж. М. Кейнс, В. Ойкен и др. Ретроспективный анализ взглядов этой блестящей плеяды экономистов по данной проблематике, надеемся, станет отдельным сюжетом наших публикаций. Дискуссия о соотношении теории и эмпирики не исчезла с проблемного поля изысканий и в начале XXI века, но она является, на наш взгляд, эпизодической, остаточной, с длительными паузами. Наша сверхзадача – привлечь к ней внимание, высказать предварительные суждения и наметить пути ее решения с учетом реалий глобализации и фрагментации экономических доктрин и концепций (мейнстрим, неокейнсианство, неоинституционализм, неомарксизм и др.). Адекватное и полнокровное (с оговорками) решение проблемы дуополии (теория и/или эмпирика) предлагает, по нашему мнению, и нахождение третьего звена в познавательном треугольнике (триаде). Аристотель видел его в нравственно-этической

оценке способов хозяйствования – добро или зло, на благо или во вред (хрематистика). Подход Аристотеля возродил в начале XX века С.Н. Булгаков. А. де Монкретьен назвал органическим элементом экономических знаний политику. А. Маршалл сделал акцент в экономике на решениях хозяйствующих субъектов в условиях ограниченности ресурсов и динамизма потребностей, то есть на управлении в самом широком значении этого слова. Наша эпоха отличается от предшествующих неопределенностью и масштабными рисками. В связи с этим, полагаем, третьим компонентом триады может стать концептуальный прогноз, то есть предвидение ближайших и отдаленных последствий совокупности событий и решений ключевых (а иногда и маргинальных) игроков в мировом хозяйстве и национальных экономиках. Избранная тема необъятна. Наш исследовательский путь навеян постулатами эволюционной парадигмы, опирающейся на тезис о сложном развитии экономической системы и допускающей интегративные знания (частичное совмещение разных концепций по интерпретации отдельных феноменов в сфере методологии и на стыке истории и современности) [4]. Нами представлены для обсуждения три познавательные ситуации с точки зрения соотношения теории и эмпирики.

А) Регулярный мониторинг конкретного феномена при отсутствии исчерпывающей концепции и/или ее идеологизации, политизации, эмоциональной риторике. Для иллюстрации отобраны два примера: глобальный финансово-экономический кризис и кризис зоны евро.

Глобальный финансово-экономический кризис, достигший «пика» в 2008-2009 гг., продолжается. Его параметры, видимо, подпадают под модель W или нечто близкое к ней. Этот кризис окрестили «Великая рецессия» по аналогии с «Великой депрессией» в США (1929 -1933 гг.). Однако «странные сближения» (А.С. Пушкин) обманчивы; дело не только в различии фаз цикличности (рецессия вместо депрессии) и/или в неизвестности глубины и продолжительности его протекания. Этот кризис сложной природы, многофакторный по генезису и совокупности его последствий (неоднозначных, а порой и полярных). Отсюда и концептуальный плюрализм в его оценке. Обратимся к новейшим публикациям.

Одни экономисты озадачены поисками соотношения известных в экономике деловых циклов (в первую очередь циклов Кондратьева и Кузнеца) и корреляции экономических и внеэкономических факторов цикличности (чередование подъемов и спадов). Так, С.Ю. Румянцева (СПб) выдвинула гипотезу о возможности совмещения двух технологических укладов (ТУ) в рамках одной длинной волны конъюнктуры (IV) [9],[10]. Данная гипотеза информативна и доказательна, ибо опирается на обстоятельный анализ теоретических конструкций и разнообразной эмпирики, на учете взаимовлияния технологии и финансов. На наш взгляд, в контексте современного глобального кризиса предпочтительнее применять философски точные понятия «модификации» вместо слова «искажения» с разночтениями его понимания в быту, психологии, оптике.

Другие исследователи привлекают к объяснению глобального кризиса «технологическую паузу» (В.М. Полтерович), деформации в структуре финансового капитала (деривативы, виртуальность, спекулятивные операции), геоэкономическую и геополитическую перестройку в мировой экономике и мировой политике. Эти концептуальные аргументы присутствуют в нескончаемом массиве информации в деловой печати и журнальных статьях в России и за рубежом.

Потенциалом синтеза теории и эмпирики, полагаем, обладает эволюционная парадигма. Дж. Дози считает ее интегративной по следующим показателям: опора на конкретный опыт хозяйствующих субъектов (микроравновесие); учет макроэкономических моделей и теорий экономического роста; закономерности на макроуровне как эмерджентные свойства системы (самоорганизация); неоднородность среды и несовершенство координации; взаимозависимость истории (path dependence) и эволюции. Эти методологические преимущества эволюционизма позволяют не только представить многофакторный анализ глобального кризиса, но и опознать «точки инноваций», постоянно присутствующих в экономике и обществе, обеспечить им экспансию вширь и вглубь и тем самым выход на посткризисное развитие на новой технологической и финансовой базе [5]. Аргументы сторонников эволюционной теории (С. Уинтер, Д. Коландер, Дж. Дози) заслуживают самого пристального внимания.

Что же касается нашей позиции по глобальному кризису, то она изложена в публикациях 2009-2012 гг. и сводится к тезису о сращивании текущего кризиса воспроизводства неясной пока конфигурации общего, особенного и уникального с институциональным кризисом глобализации. Нам предстоит уяснить, где и как идет процесс взаимовлияния [14].

Кризис в зоне евро (и в ЕС-27) протекает на наших глазах; ему (кризису) посвящены статьи маститых ученых, аналитические обзоры и материалы, комментарии в СМИ. В ответ на долговой кризис правящие круги вводят непопулярные меры бюджетной экономии (сокращение персонала, субсидий, социальных пособий и компенсаций, зарплат). По инициативе профсоюзов и оппозиции следуют одна за другой акции протеста и – впервые - общеевропейская демонстрация трудящихся. Однако проблема кризиса в ЕС-17 и ЕС-27 не так проста, как кажется на первый взгляд и вышла за рамки банальных и запоздалых разговоров на тему «бремя долгов» и «живи по средствам». В повестку дня включаются все новые аспекты кризиса: истоки и мотивация создания единой валюты (идея начала 60-х гг. прошлого века, концепция Р. Манделла и аргументы оппонентов); условия и критерии жизнеспособности евро (параметры Пакта стабильности); пробелы и слабости отдельных сфер межгосударственной интеграции (бюджетный пакт и банковский союз); институциональные коллизии в полномочиях национальных и наднациональных регуляторов (например, статус Европейского центрального банка) и др. Столь широкая тематика неизбежно выводила участников научно-практических дискуссий на горизонты доктринальных баталий, которые, как казалось, угасли в свете сует прагматичного XXI века.

В экспресс-обзор нами включены отдельные и, на наш взгляд, показательные публикации. Х. Уэрта де Сото (Испания) возрождает установки австрийской школы (Л. Мизес, Ф. Хайек, М. Ротбард) в монетарной политике и проецирует их на реалии начала XXI века: возврат к золотому стандарту; фиксированные, а не плавающие курсы валют; противодействие инфляционной экспансии банков и др. Евро, по его мнению, предстает как аналог золотого стандарта, против которого ополчились упрямые монетаристы и «модифицированные» кейнсианцы. Слабости

евро объясняются ошибками ЕЦБ и интервенционализмом Брюсселя [11]. Ю. Шишков объясняет нестабильность зоны евро «невозможностью триединства» в эпоху финансовой глобализации. Триединство включает госбюджет, внешние долги и платежный баланс. Отсюда и необходимость чем-то жертвовать ради неустойчивого общего равновесия. Нестабильность валют из-за свободного плавания негативно сказывается на всей экономике и ее фундаменте – промышленности [15]. Арно Тауш (Венгрия) выводит дискуссию на глобальные масштабы (циклы Кондратьева, глобализация, войны). Циклы Кондратьева – относительно новый феномен (после 1870 г.) и характерен прежде всего для экономики Европы. Сложность анализа циклов Кондратьева в эпоху глобализации вызвана тем, что длинные волны конъюнктуры включают циклы Китчина, Жюгляра, Кузнеца с индивидуальным чередованием подъемов и спадов. Поэтому аналитики в замешательстве относительно того, что представляет собой кризис 2008-2009 гг.: а) временная депрессия между двумя пиками повышательной фазы цикла Кондратьева (IV-й) или б) начало понижательной фазы V-го цикла Кондратьева. Иными словами, антикризисные меры и их успешность напрямую обусловлены выходом на траекторию устойчивого роста в мировой экономике [13]. Л. Бальцерович (Польша) видит залог выхода зоны евро из кризиса (негативно сказывается на положении стран Центральной и Восточной Европы) в оптимальном сочетании текущих и среднесрочных системных мер (мониторинг бюджетов, учетных ставок, налогов). Л. Бальцерович высказывается против единых ставок, которые игнорируют временные и структурные аспекты процентной политики. Предстоит сделать нелегкий выбор: санация (оздоровление) бюджетов или банков[2].

Б) Относительное равновесие между теорией и эмпирикой в экономике является скорее исключением, чем правилом. Однако исключения все-таки случаются не единожды, если обратиться ко всемирной истории прозрений человечества.

Идея интегративных знаний не покидала мыслителей античности и уже тогда имела достаточные философские и эмпирические аргументы, если вообразим и реконструируем по оставшимся фрагментам состояние тогдашних представлений об

окружающем мире, то увидим: видение наивно-цельное, сравнимое с восприятием ребенка, без последующих делений на отрасли, рубрики, профессии. В наших предыдущих публикациях отмечалась роль философа В. Соловьева (1877), лауреата нобелевской премии по экономике В. Леонтьева (1948). Десятилетия спустя необходимость интегративных знаний поддержали и такие современные экономисты, как Д. Коландер, Ф. О'Хара, А.П. Киреев, М. Сторчевой, И.М. Теняков и др. [6], [7], [12]. Накопленный задел интегративных знаний в экономике обозначил контуры назревавших методологических противоречий. Сформулируем некоторые из них.

Установка на интегративные знания поддерживается не всеми экономистами и социогуманитариями. Ее часто дискредитируют под надуманными предлогами, «с порога», без рассмотрения по существу. Междисциплинарное сотрудничество не может якобы преодолеть эклектичность выводов, его трудно организовать, да и необходимость в этом возникает не везде и не всегда. Ссылка на эклектику не по адресу и свидетельствует о незнании этимологии слова (с др. гр. - отбор наилучшего). Отбор наилучшего и совместимого (пусть и частично) в разных концепциях является начальной ступенью познания, а отнюдь не финальной стадией. В статусе непризнанного сплошь да рядом оказывается и метафора (образ) феномена, до полного развертывания исследовательского процесса. По устоявшейся традиции многие полагают, что каждая наука должна отстаивать свою объектно-предметную и методологическую самодостаточность.

Интегративные знания неисповедимы по истокам, неуловимы по составу и затруднительны в действии. Экономисты-теоретики чужаются родства (или неохотно его признают) с корпоративной практикой и наблюдениями управленцев. Между тем, множатся примеры того, что экономическая теория заимствует многое из эмпирики: кривая Лаффера (из опыта налоговиков и бизнесменов); стейк-холдеры (реальность для менеджеров любого звена); лидер с работоспособной командой (вклад консультантов) и др. Интегративные знания по определению являются результатом применения непростых когнитивных процедур (обобщение, абстракция, редукция, формализация, словесная идентификация). И поэтому интегративные знания одновремен-

но и «богаты» и «бедны» по содержанию. «Бедность» интегративных знаний проистекает из-за потери при интеграции познавательных деталей, подробностей, оговорок, известных только специалистам. Об этом предупреждал Й. Шумпетер. В затруднении и социогуманитарии с выбором ключевого пространства в своих исследованиях: общество или человек [8]. Двойственную природу интегративных знаний (стимул и преграда) не игнорируют и зарубежные ученые [3].

Интегративные знания как инновации находятся в зоне притяжения традиционных парадигм (формационной, системно-синергетической, цивилизационной), представители которых не стремятся к взаимопониманию. К консерватизму ученых следует добавить и невозможность синтеза исследовательских парадигм по версии Т. Куна. Типология научных революций Т. Куна охватывает уже пройденный этап приращения знаний (прежде всего естественнонаучных) и обладает достоинствами (равно, как и недостатками) универсальных конструкций. Научковед А.И. Ракитов еще в 2003 г. высказался за становление нового направления исследований – синтагма (с гр. вместе построенное), которая была бы не базисной теорией, а задачей-ориентированной, многокомпонентной, создаваемой для решения научных проблем (чаще всего конкретной – *ad hoc*) [1]. В этом мы убедились на материале глобализации и ее вызовов для экономики России. Содержательный разрыв между интегративными знаниями и парадигмой свидетельствует о необходимости методологической революции (очередной после А. Смита, К. Маркса, маргиналистов, Дж. М. Кейнса). В ее миссию входит выдвижение перспективной теории и эмпирики. Искомая идея прячется где-то в пространстве триады человек – труд - капитал.

Глобализации ежегодно посвящаются сотни книг, тысячи статей; она занимает умы и сердца политиков и ученых, журналистов и обывателей (последних в ситуациях тревоги, испуга, потери ориентации). О глобализации мы знаем сегодня больше, чем в 90-е гг. XX века. И приращением знаний мы обязаны теоретикам и практикам, всем, кто так или иначе почувствовал на себе ее дыхание (здоровое и/или тлетворное). Не будем заикливаться на том, что сделали или не сделали для познания глобализации экономисты и социогуманитарии, а сосредоточимся на

концептуальном консенсусе. Глобализация – это шансы, вызовы и угрозы. Глобализация опирается на достижения постиндустриализма. Она несет с собою взаимозависимость, которая, увы, может быть асимметричной. Глобализация означает множественность центров, принимающих стратегические и оперативные решения в сетевом пространстве с сохранением доминирования иерархии. Глобализация являет собой судьбоносный проект (эксперимент) по сосуществованию несхожих языков, религий, культур, менталитетов, традиций и быта.

Глобализация – это феномен наивысшего класса сложности; с этим тезисом согласны и теоретики, и эмпирики. Разногласия обычно касаются сроков, масштабов, эффективности решения задач, возникающих в связи с вызовами глобализации. Коль скоро по ним отсутствуют модельные алгоритмы действий, то не исключены нестандартные ситуации, шоки, тенденции. Назовем некоторые из наиболее дискутируемых вызовов глобализации.

Постиндустриализм опирается на технологические инновации. Какие из них заявят о себе в первой четверти XXI века в дополнение к ныне известным (ИКТ, нано- и биотехнологии, композитные материалы, светодиоды, малая и гибридная энергетика, космическая индустрия и т.д.)? Каков список лидеров в технологической гонке и место в ней России?

Глобализация в силу своей неоднородности порождает неумолимую тенденцию к мультиполярности мирового хозяйства. Как долго США будут удерживать мировое лидерство и в каких сферах? Каковы позиции и перспективы Китая в соперничестве с США? Что произойдет в ближайшие десятилетия с Евросоюзом и Японией? Возможно ли неожиданное возвращение ныне «спящих» претендентов на мировое переустройство? Какова роль России: младший партнер или самостоятельный игрок? Вопросы пока без категоричных ответов.

Россия сделала заявку на становление в кратчайшие сроки самобытной модели межгосударственной интеграции – евразийский экономический союз. Многие еще пока под знаком вопроса. Состав и полномочия наднациональных органов? Как быть с многовекторностью экономической политики стран СНГ, ближайшего и дальнего окружения России? Удастся ли россий-



скому рублю стать региональной валютой, а Москве вырваться вперед по сравнению с другими международными финансовыми центрами? Прогнозы множатся и обновляются. Какие из них окажутся наиболее вероятными? Поживем – увидим.

В) Непреложное в теории и конфликтно-компромиссное на практике. Во избежание недоразумений попытаемся обосновать возможность подобной ситуации, вытекающей из кругооборота эмпирики и теории на протяжении веков. Обратимся к знаковым фигурам истории экономической мысли. Реформаторы в теории часто идут от наблюдения (фактов, событий), что помогает им объяснить парадоксы (совмещение двух полярных суждений). Напомним малоизвестный факт. А. де Монкретьен в своем трактате (1615 г.), давшем название особой отрасли знаний – политэкономия, сравнивал состояние мануфактур и ремесел во Франции и соседних государствах и обосновал вывод: экономика – дело государства, неустранимая обязанность любого правителя. Для XVII века вывод новаторский, стоивший Монкретьену жизни; для XXI века – банальная истина. И так в отношении любого гиганта в истории экономической мысли (А. Смит, Д. Рикардо, К. Маркс, маржиналисты, Дж. М. Кейнс, Т. Веблен и др.). Каждая доктрина имеет свой жизненный цикл, проходя от рождения к умиранию, неизбежному финалу – исчерпанию креативного потенциала. Новая реальность нуждается в теоретических новациях, а они отсутствуют. Возможна и альтернатива: теория содержит непреложное, но бессильна перед многообразием эмпирики. Как отмечалось ранее, глобализация порождает многовекторность практики хозяйствования (в мире, в макрорегионах, национальных экономиках, отраслях и комплексах, на уровне предприятий, фирм и домохозяйств). Иными словами, текущие проблемы в экономике скорее прагматичные, чем доктринальные. Этот дисбаланс мы констатируем по теории и практике государства в экономике, соотношению приватизации и национализации, модернизации и инновациям.

*Государство в экономике.* Ученые, не отягощенные идеологическими пристрастиями и доктринальными предпочтениями, не выскажут радикальных возражений против нижеследующих тезисов. Государство в эпоху глобализации из одних сфер экономики уходит, а в другие приходит, и традиционные

функции подвергаются модернизации. Оно (государство) должно быть дешевым, оперативным, эффективным. Принцип «качелей» (цикличности) в долгосрочном периоде распространился и на «присутствие» государства в экономике. Государственно-частное партнерство (ГЧП) может более или менее удовлетворительно избавить общество от эгоизма рынка и произвола бюрократии. Задача «более или менее» решается не в схоластических спорах и с «дурной бесконечностью», а через компромиссы интересов всех действующих лиц в экономике, поиск приемлемого варианта из совокупности комбинаций.

*Приватизация и/или национализация (государственное регулирование).* Вечная тема и безграничное поле для поиска «золотой середины», которую ищут и обычно не находят, то приближаясь к ней, то отдаляясь от нее. В России грядет Большая приватизация «по индивидуальной мерке», параметры которой определяются по соотношению экономико-политических сил, не поддающихся строгому прогнозированию. Обозначились лишь возможные формулы приватизации: а) первичное размещение ценных бумаг (акций и облигаций) на европейских и российских фондовых площадках; б) продажа контрольного пакета стратегическому инвестору; в) комбинированные инструменты финансирования инвестиций. Желательная профессиональная экспертиза инвестиционных проектов и формул приватизации. Приватизация государственных унитарных предприятий (ГУП), особенно в регионах и относящихся к жилищно-коммунальному комплексу (ЖКХ), должна осуществляться с учетом мнения заинтересованных граждан.

*Приоритеты стратегии развития.* Экономика России находится между затяжной рецессией и «точечной» модернизацией в ожидании саморазвития и ускорения. Министерства экономического блока и экспертное сообщество в замешательстве: что же делать дальше? Руководству России предстоит нелегкий выбор приоритетов, которые во многом разнонаправлены, а именно:

- обширная или селективная модернизация реального сектора экономики, а там, где имеются предпосылки, и прорывные технологии;
- модернизация и реформирование нефтегазового ком-

плекса (НГК), сопряженных и смежных отраслей;

- вложения в человеческий капитал (помощь семьям, образование, здоровье нации, культура и спорт);

- инфраструктурные отрасли (жилье, дороги, обустройство территории и быта населения, особенно в провинции, малых и средних городах);

- внешнеэкономическая ориентация «по всем азимутам», в первую очередь в Азиатско-тихоокеанском регионе (АТР).

Таким образом, кругооборот и движение по спирали присущи теории и эмпирики в процессе познания явлений (феноменов) в экономике, поэтому возможны их поступательные сближения, относительное равновесие и дисбаланс в пользу эмпирики. Интегративные знания полезны как паллиатив в условиях методологической «смуты» и пригодны для решения конкретных научно-практических задач (ad hoc). Расширяется тематика, по которой наиболее адекватны не схоластические споры, а хотя бы минимальные компромиссные решения с последующей корректировкой по ходу их реализации.

#### *Библиографический список*

1. Андреев И.Л., Березанцев А.Н. Homo psychosomatic // Человек. – 2012. - №4. – С.29.

2. Бальцеревич Л. Предотвращая кризис в еврозоне // Мир перемен. – 2012. - №4. – С.57-66.

3. Джилардони Г. Размышления о пользе интеграции социологии и истории // Социс. – 2012. – №10. – С.116-123.

4. Дози Дж. Экономическая координация и динамика: некоторые особенности альтернативной эволюционной парадигмы // Вопросы экономики. – 2012. - №12. – С.40-41.

5. Дози Дж. Указ. соч. – С. 31-60.

6. Киреев А.П. Экономика: учебник. – М.: ВИТА-ПРЕСС, 2012. – С.47.

7. Коландер Дж. Революционное значение сложности и будущее экономической теории // Вопросы экономики. – 2009. - №1. – С.84-100.

8. Попов Е.А. Диверсификация социогуманитарного знания: смыслы социального и апология суперсоциального // Социс. – 2012. - №10. – С.3-5.

9. Румянцева С.Ю. Особенность современной фазы мировой экономической конъюнктуры // Вестник СПб ун-та. Серия Экономика. – 2012. – Вып.3. – С.3-19.

10. Румянцева С.Ю. Карта экономической конъюнктуры и искажение длинноволнового механизма // Экон. наука совр. России (ЭНСР). – 2012. - №3. – С.27-41.

11. Сото Х. Уэрта де. В защиту евро: подход австрийской школы // Вопросы экономики. – 2012. - №11. – С.78-100.

12. Сторчевой М. Экономическая теория фирмы: оптимизация // Вопросы экономики. – 2012. - №9. – С.42-43, 51, 62.

13. Тауш А. Геостратегические соображения по поводу циклов Кондратьева, глобализации и войны // МЭиМО. – 2012. - №11. – С.105-114.

14. Титова Л.А., Пефтиев В.И. Мировые валюты и финансы в контексте кризиса глобализации // Ярославский педагогический вестник. – 2012. - №4. – Т.1 (Гуманитарные науки). – С.104 -109.

15. Шишков Ю. «Невозможное триединство» в эпоху финансовой глобализации // МЭиМО. – 2012. - №5. – С.3-12.

*УДК 101.2*

***С.Г. Пилецкий***

### **Необихевиоризм и проблема агрессии: иллюзия знания**

Чрезвычайная актуальность темы обоснована всей историей рода человеческого. Века шли за веками, эпоха шла за эпохой, мирные эпизоды жизни чередовались с кровавыми, менялись правители, рушились империи, происходила даже смена целых общественно-экономических формаций, а проблема человеческой агрессивности и её сдерживания как была экзистенциально важна и остро значима, так остаётся и до сих пор. Без сомнения, она затрагивает самые основы нашего миробытия, самые глубины нашего эмоционально-психологического восприятия и нравственного осознания своего места в этом мире и своих взаимоотношений

---

© Пилецкий С.Г., 2013

с другими представителями рода человеческого.

Весь же спектр возможных мировоззренческих подходов к проблемному полю человеческой агрессии концентрируется и балансирует между двумя полюсами, которые принято называть биологизаторским и социологизаторским. Стоит в связи с этим указать, что необихевиоризм, или современный бихевиоризм, равно как, собственно, и марксизм, представляют собой именно социологизаторские доктрины. Наследуя традицию Э. Торндайка, Дж. Б. Уотсона и Б.Ф. Скиннера, современный бихевиоризм также исходит из идейной установки, что анализ поведения должен носить строго объективный характер и ограничиваться внешне наблюдаемыми феноменами. Скажем, согласно Уотсону, применительно к человеку можно констатировать его полную зависимость от внешних условий. Наследственные задатки объявлялись пустыми фикциями, внутренний мир личности предельно упрощался до связей «стимул-реакция». В итоге же, выходило, что человек есть «кусочек глины» в «ловких и заботливых руках» окружающей среды и что посредством умелого манипулирования внешними раздражителями можно из любого индивида выделывать «на заказ» любую фактурную личность. Б.Ф.Скиннер в своих предположениях о возможности манипулирования личностью пошёл ещё дальше, утверждая в своих работах, что поведение человека можно не только предвидеть и предвосхищать, но и контролировать его, а также – что ещё более важно – построить на этой основе новый тип общества. С помощью данной «поведенческой технологии», по его мнению, якобы возможно, действуя на окружение человека, переключая его внимание с внутреннего мира на внешний, управлять им как своего рода химической реакцией. Так что в этом отношении бихевиористы значительно «перещеголяли» самых «закоренелых» марксистов.

Однако мой критический пыл вызывает не столько классический бихевиоризм в его установках на изучение человеческой агрессивности, сколько теоретическое обоснование и практика их реализации тем самым необихевиоризмом. В этом деле безусловные авторитеты последнего времени трое – Леонард Берковиц, Роберт Бэрон и Дебора Ричардсон. Начнём с Леонарда Берковица и его книги «Агрессия: причины, последствия и кон-

троль». В параграфе «Что такое агрессия» он начинает с того, что указывает: «Первый шаг, который нужно сделать, чтобы понять сущность агрессии, состоит в том, чтобы найти ясную и точную формулировку этого термина. Вообще говоря, эта книга, как и многие ориентированные на исследование работы, определяет агрессию как любую форму поведения, которая нацелена на то, что причинить кому-то физический или психологический ущерб» [1, с. 24]. На первый взгляд, вроде бы что-то очень верное схвачено. Но стоит чуть внимательней вдуматься, как сразу же понимаешь, что это никуда не годное определение. Оно же претендует на дефиницию, а какая же это дефиниция, когда в неё некоторые пласты действительно агрессивного поведения не попадают, а, напротив, некоторые формы асоциального поведения, но отнюдь не агрессивного, вполне попадают.

Это определение (или точнее – его попытка) упор делает на нацеленность человека причинить кому-то физический или психологический ущерб. Но неужели не ясно, что отнюдь не всякое агрессивное поведение хладнокровно, взвешено и исходит из ранее спланированной цели! Мечь, кстати говоря, очень хорошо вписывается в эту схему, поскольку она, как известно, «блюдо, которое подают холодным». Даже более того, не всякое агрессивное действие является ответной реакцией на провокацию. Бывают ведь спонтанные, неконтролируемые и вовсе никем не провоцируемые приступы бешенства. Конечно, спору нет, человек в эти минуты не контролирует себя, он либо временно невменяем, либо стабильно невменяем. Однако речь мы сейчас ведём не о вменении ему ответственности за его поступки (это уже совсем другая тема, являющаяся прерогативой морали и юриспруденции), а о проявлении агрессивности. Разве человек в приступе ярости, круша всё налево и направо, не демонстрирует этим агрессивное поведение? А если кому-то досталось от этого его неистовства, он что имел цель причинить ему физический или психологический ущерб? Он не только мог его не знать, но и вообще мог его в тот момент не видеть – знаете ли, «пелена» бывает на глазах в приступах ярости. Это давно известно всем, должно тем паче быть известно и психологам. И наоборот, когда, скажем, опытный и умелый вор-«щипач» аккуратно вытаскивает у вас из кармана кошелек, то он не только

причиняет этим вам и психологический, а может быть, даже и физический ущерб, но совершенным образом ставит это своей осознанной целью. И что же получается, что тот, кто распоясался, крушил всё направо и налево, кому-то, возможно, расквасил физиономию, а кому-то, возможно, и чуть голову не снёс – отнюдь не образчик агрессивного поведения. А тише воды, ниже травы успешный вор-карманник – самый что ни есть агрессор. Только вы его агрессии почему-то сразу не заметили и обнаружили её, лишь придя домой. Какая-то она странная, не находите?

Известно, что в конце 50-х годов Дж. П. Скотт, признанный учёный и исследователь поведения животных, выдвинул своё опровержение идеи спонтанно генерируемого инстинктивного влечения к агрессии на основании выборочного привлечения имеющихся в то время доказательств. Леонард Беркович приводит такие его слова на сей счёт, а затем знакомит нас с довольно любопытным, а скорее даже скандально известным «Севильским манифестом»: «Нет никакого физиологического обоснования возникающей в теле спонтанной стимуляции драки. Это значит, что нет необходимости драться ... если не принимать в расчёт событий окружающей среды... Мы также можем сделать вывод о том, что не существует такой вещи, как «инстинкт драки» в значении внутренней движущей силы, требующей выхода. Существует, однако, внутренний физиологический механизм, который всего лишь нуждается в стимуляции, чтобы драка произошла» (Scott, 1958, p.62).

Исследования последующих лет забили ещё больше гвоздей в гроб традиционных представлений об инстинкте, в котором надо похоронить влечение к агрессии. На основании результатов исследований ряд известных учёных в различных областях от антропологии до зоологии – подписали в 1986 году в Испании, в Севилье, положение, прямо противоречащее идеям Фрейда об инстинктивном влечении к войне. Севильское заявление о насилии гласит:

«С научной точки зрения некорректно утверждать, что от наших животных предков мы унаследовали тенденцию развязывать войну...

С научной точки зрения некорректно утверждать, что война или любое другое воинственное поведение генетически

запрограммировано в нашей человеческой природе...

С научной точки зрения некорректно утверждать, что в ходе человеческой эволюции происходил отбор, в котором предпочтение отдавалось более агрессивному поведению перед всеми другими видами поведения...

С научной точки зрения некорректно утверждать, что война обуславливается «инстинктом» или какой-то одной мотивацией... Биология не обрекает человечество на неизбежную войну...» [1, с. 448].

Тут уж невозможно не отреагировать: как говорится – не могу молчать. Во-первых, работа Скотта была написана раньше работы Лоренца, хотя это и не важно: вряд ли животные за столь короткий срок могли в корне изменить своё поведение, что настолько был разителен контраст тех выводов, что были получены Лоренцем и Скоттом. Оба ведь были не кабинетными биологами, а вполне полевыми исследователями, рассуждающими о предмете не умозрительно, а вполне компетентно. Так что это слишком громко сказано, что, мол, Скотт опроверг концепцию Лоренца: он настолько её опроверг, насколько Лоренц опроверг скоттовскую. Тут уж так: слово Лоренца против слова Скотта. Какое из них более весомо – это ещё большой вопрос! Но если уж настаивать на опровержении, то надлежит признать, что с большим основанием можно считать, что всё же Лоренц опроверг Скотта хотя бы потому, что его книга вышла в свет на девять лет позже.

Во-вторых, сдаётся, что эти известные учёные-подписанты данного заявления из различных областей от антропологии до зоологии с не меньшей охотой подписались бы под заявлением, что вообще абсолютно ничего в нашей природе генетически не запрограммировано. Скажу более, я полагаю, что они с полным удовлетворением подписались бы и под заявлением, что следует признать вообще понятие «природа человека» мнимым, «фантомным» понятием, искусственно выведенным учёными-биологизаторами. И, честно говоря, я не удивился бы, если бы все эти известные учёные из различных областей от антропологии до зоологии дружно бы подписались бы и под заявлением, что нужно признать на основе их исследований, что сущность человека – это совокупность общественных отноше-



ний, и что у человека есть только одна природа – социальная. Это, собственно, нам (то бишь россиянам) хорошо знакомо, равно как и то, по каким основаниям подобного рода заявления составляются, на какой основе подписываются, и гвозди в чей гроб в итоге заколачиваются.

Но при этом как ни парадоксально Леонард Берковиц все не отрицает и влияние наследственности на развитие агрессивного поведения. Могло создаться впечатление, что после того, как были вбиты «последние гвозди» в «гроб» инстинктивной модели агрессивности, только в «дурном» лбу могли ещё сохраняться какие-то иллюзии на какую-либо врожденность агрессивных импульсов. Но не тут-то было. Вообще странность выводов данной книги Берковица, да и вообще странность его позиции по проблеме человеческой агрессии в том, что нет, по мнению автора (а возможно, и не может быть) какого-либо определённого знания, какой-то точно определённой схемы (пусть многофакторной) для внятного объяснения происхождения и индивидуального генезиса агрессивности. Читая книгу Берковица, не можешь избавиться от впечатления, что получается, по его мысли, что, может быть, так, а может быть, сяк, может быть, эдак, а может, переэдак. И причём всё вполне верифицируется эмпирически: на любой теоретический тезис найдётся подобающий подтверждающий материал из сферы психологических тестов, наблюдений или экспериментов.

Волей-неволей вспомнишь обоснование Р. Декарта и И.Канта о полной невозможности психологии как науки, как рационального знания. Один доказывал это, исходя из своей дуалистической метафизики, утверждая, что человек есть единственной из живых существ в сотворённом Богом мире, кто является носителем субстанциального дуализма. Но в человеке, однако, материальная и духовная субстанции никак не связаны друг с другом, никак не взаимодействуют, пребывая в состоянии психофизического параллелизма. Материальная субстанция подлежит изучению, чем с успехом и занимается механика, а вот проникнуть в духовную субстанцию (в эту «тайну за семью печатями») не представляется никакой возможности. А из этого в свою очередь следует, что и познание человеческой телесности (нормальной анатомии и физиологии и патологической анато-

мии и физиологии) также возможно и чем также вполне успешно занимается весь комплекс медико-биологических дисциплин. Это сам Декарт, кстати говоря, знал не понаслышке: кроме того, что он был выдающимся математиком и механиком, он был к тому же и практикующим биологом и медиком). Но вот проникнуть в душу человеческую, проникнуть в эту «terra incognita», рационально объяснить мотивацию человеческих поступков не представляется никакой возможности, ибо весь накопленный инструментарий по изучению человеческой телесности (то есть все средства и методы) ни в коей мере не годится и ни в коей мере не приблизит нас к попытке постижения нашей душевной организации. Выходит по Декарту, не только «чужая душа – потёмки», но и своя собственная.

У «кёнигсбергского затворника» мы находим схожие по силе своего пессимизма взгляды на гносеологические притязания психологии. Но, как говорят, «пессимист – это хорошо информированный оптимист». Но они, правда, у него являются прямым следствием не субстанциального дуализма, как у Декарта, а его последовательного агностицизма. По Канту разум, произведя максимальные обобщения на основе рассудочной деятельности, пытаясь обрести знание о безусловном и сгенерировав с необходимостью три идеи (в том числе и идею о душе человеческой), как только начнёт о них рассуждать, то есть вторгаясь в компетенцию рассудка, то есть занимаясь не своим делом, так тут же и попадает в ловушку антиномий. Это когда на любое ваше суждение может быть с лёгкостью построено ему противоречащее суждение (а для этого надо либо поставить в повествовательное предложение частичку «не», либо её убрать), и у вас не будет никакой возможности предпочесть одно суждение другому, то бишь выбрать, какое из них истинное, а какое – ложное. Причём не только пока, но и в принципе. Отсюда и вывод Канта о невозможности рациональной психологии (наряду с рациональной космологией и рациональной теологией) как науки. Чтобы оценить силу и изящество кантовского аргумента, достаточно представить такую ситуацию. Допустим, перед вами какая-то книга по психологии (не важно, древняя или свежая). Не поленитесь взять (если у вас достаточно времени, усидчивости и прилежания) и переписать эту книгу (а если времени и

терпения недостаточно, то хотя бы одну страничку) в очень специфическом виде – поставить частицу «не» в тех повествовательных предложениях, где её нет, и убрать из тех повествовательных предложений, где она есть. У вас получится два равнообъёмных сочинения: либо по страничке, либо по целому трактату. Разница лишь в том, что то, что в одном утверждается, будет во втором отрицаться, и, наоборот, то, что отрицается в первом, во втором будет утверждаться.

И что же у нас получится в «сухом остатке»: попробуйте предпочесть одно сочинение другому, сказать, что одно истинно, а другое ложно. И что очень важно: никак не поможет и эмпирический материал. Дело в том, что весь эмпирический материал данной сферы изысканий весьма специфичен. Произведя  $n$ -ое количество эмпирических подтверждений на основе разработанных и аккуратно проведённых психологических тестов, наблюдений и экспериментов, вы мне ничего не докажете и ничего не опровергнете. Поскольку на ваше  $n$ -ое количество, можно не сомневаясь, я спланирую, обосную и аккуратно произведу  $n+1$  количество не менее впечатляющих психологических тестов, наблюдений и экспериментов, по идее, доказывающих совершенно обратное. И что дальше?! По Канту антиномичность ситуации – это очень нехороший симптом, это надёжный индикатор, «лакмусовая бумажка», так сказать, что вообще никакого знания в данной области иметь нельзя, это в принципе невозможно. Я понимаю, что это звучит шокирующе и даже где-то оскорбительно для психологов всех времён и народов, но за этим пессимизмом и агностицизмом величие и авторитет Иммануила Канта.

Для иллюстрации того, как это может быть, что и те правы, и эти правы, и все правы, что может быть и так, и сяк, и этак, и перезтак, приведём некоторые выдержки всё из той же книги Л.Берковица, где он, с одной стороны, развенчивает, вбивает «последние гвозди» и «закапывает» теорию врождённого импульса агрессивности Фрейда-Лоренца, но, с другой стороны, в эту эклектическую «сборную солянку», где все могут быть правы, втискивает мало согласующиеся и мало состыковывающиеся вещи. С одной стороны, он вроде бы наследует объяснительную базу и инструментарий бихевиоризма в толковании средовой

многофакторности и поликондиционализма проявлений человеческой агрессивности. Но, с другой стороны, мы у него находим ссылку, что «эмпирические исследования почти не оставляют сомнения в том, что семейное воспитание влияет на вероятность проявления преступного поведения.

Как показывают английские исследования, например, около 40% тех, кто имел отцов с криминальным прошлым, сами были судимы, в то время как всего у 13% осуждённых отцы не были судимы (Osborn & West, 1970). Проблема состоит в том, чтобы определить, в какой пропорции сказывается влияние семьи: что передаётся генетически, а что усваивается с опытом» [1, с. 452-453]. Ну, вот опять же «и вашим, и нашим», может быть и так, а может быть и этак – Леонард Берковиц последователен: он уважает читателя и передоверяет ему самому решать, в какой всё-таки пропорции взаимодействуют средовые и генетические детерминанты. Но при этом читатель пребывает в перманентном замешательстве: ему подбрасывают эмпирические «карты» то из одной «колоды», то из другой, не давая скучать и предлагая ему максимально объёмную картину ростков агрессивности. И снова склоняться к одному полюсу (генетическому) или к другому (средовому) ему предлагают самостоятельно, опять-таки, по всей видимости, из признания самодовлеющего значения его права на самодетерминацию.

Есть ещё одно любопытное обстоятельство. В западной психологической литературе (и не только психологической, но и вообще в литературе по предмету) по исследованию проблемы человеческой агрессии кроме указанной книги Л. Берковица в фаворе и в каком-то даже почёте за многоаспектность, скрупулёзную детальность изысков и специфически понимаемую объективность анализа книга Роберта Бэрона и Деборы Ричардсон «Агрессия». Многоаспектности до избыточности и погружения в самые мелкие детали там действительно не просто достаточно, а прямо-таки предостаточно. Если уж рассматривают, скажем, проблему насилия в семье по отношению к детям, то проводят её методически до дотошности: биологические родители или приёмные, если приёмные, то как обстоят дела при одном родном родителе и одном приёмном (и, соответственно, разница по гендеру) и как обстоят дела при обоих приёмных родителях, а так-

же где живут (в сельской местности или в городе), а также кто проводит главным образом агрессию (отдельно если оба родителя, отдельно если только мать, отдельно если только отец), а также в каких случаях наказание оказывает профилактическое воздействие, а в каких нет. На это всё накладывается взаимопересечение целого ряда других сеток: влияние улицы, влияние гормонов (в первую очередь, тестостерона), влияние фильмов (отдельно триллеров, боевиков и порнофильмов), влияние наркотиков (сильных – героина, средних – кокаина и опиума, и слабых – марихуаны).

И всё, конечно, на основе опросов и каких-то чудачьих (кто не верит – почитайте) экспериментов. Идут ссылки в качестве примеров на какие-то, по мнению авторов, показательные случаи. Вопрос: почему мы должны верить этим случаям? Может быть, это, якобы, случаи. Но даже если представить, что они действительно имели место, то ведь это не что иное, как двойной весьма вольный пересказ. Сначала им, к примеру, некий одиннадцатилетний Ник поведал, как часто его, как именно, произносятся какие слова и за что наказывали отец Сэм и мать Сара. Я думаю, что у него и его родителей на этот счёт совершенно разные взгляды. Но даже если этот самый Ник ничего не приуврал и не приукрасил, то спрашивается, что это доказывает? Да ровным счётом ничего: то, что происходит в семье Ника, не факт, что будет происходить в семье, скажем, Питера, у которого, соответственно, свои родители, а вовсе не «меченые» агрессией Сэм и Сара. А значит, те умозаключения, которые могут быть выведены на основе этого примера, касаться будут тоже только семьи Ника. Опять скачем по вершкам, да ещё таким галлопом, что аж ветер свистит.

К этой вящей многоаспектности и профилируемой дошности присовокупляется та самая специфически понимаемая объективность. А заключается она в уже хорошо нам знакомом и пестуемом психологами правиле: может быть так, а может быть и сяк, может быть эдак, а может и переэдак. Никого и ничто не выделяем, никого ни в чём не обвиняем, никого не в чём не обделяем, словом, «всем сестрам по серьгам». Но выглядит, спору нет, всё весьма эффектно и весьма объективно: влияние генов на развитие агрессивности в одних случаях есть, а в других случаях

нет, влияние гормонов (в первую очередь, тестостерона) в одних случаях есть, а в других случаях нет, различия по полу в проявлениях агрессии в чём-то есть, а в чём-то и нет, биологичность и приёмность родителей в чём-то сказывается на генезисе агрессивности, а в чём-то и нет, триллеры, боевики и даже порнофильмы где-то как-то влияют, а где-то как-то и совсем даже не влияют. То же самое и про наркотики с алкоголем: в чём-то, конечно, они провоцируют агрессию, а в чём-то это безусловное преувеличение. Право слово – триумф и торжество диалектики. И всё, заметим, мощно и приятно подкреплено сводными таблицами и красочными диаграммами. Но то, что вас при том запеленали, укутали и запутали этими «разночестными» сетями, а внятного ответа ни на один вопрос (даже сколь-нибудь малый) так и не дали (мол, ты сам себе голова – тебе и решать) – это не что иное, как необходимые издержки неизбежной «объективности» и «диалектики». В диалектике ведь оно как: всё течёт, всё меняется, нет ничего прочного, стабильного и безусловного. Так что, мол, не обессудь. Всё оно, конечно, так, да вот слова Декарта с Кантом смущают, не дают покоя.

У Роберта Бэрона с Деборой Ричардсон нашлось, кстати, места и для должного представления с необходимым «объективным» анализом (кроме многих, заметим, прочих из немалой когорты психологов-исследователей агрессивности человека) и позиции самого Леонарда Берковица. И тут справедливости ради отметим, что всё предельно почтительно и уважительно, как собственно и должно быть: в чём-то они с ним согласны, а в чём-то нет, что-то верно он подмечает, а что-то и они. Но по-другому ведь и быть не могло: ведь все, в итоге, всё равно правы, а неправых в психологии не бывает. На любой ваш самый витиеватый, замысловатый и самый, на первый взгляд, неправдоподобный тезис найдутся при желании нужные эмпирические подтверждения, на основе которых можно состряпать довольно убедительную таблицу и подкрепить её весьма броскими графиками и таблицами.

В сравнении с этим то, что принято обозначать как «биологизаторские теории», скажем, этологические в лице К. Лоренца, Н. Тинбергена, И. Эйбл-Эйбесфельдта или социобиологические в лице Э.О. Уилсона и Ч. Ламсдена, можно принимать,

можно не принимать, можно солидаризироваться с ними, можно не солидаризироваться, можно критиковать, можно не критиковать, одного у них не отнять – они хотя бы попытаются «копать» вглубь, они хотя бы попытаются выискать корни человеческой агрессии. Имеется в виду попытка выявления эволюционной «изнанки» эпигенеза человеческой агрессивности, вскрытия адаптационных начал мотивации и моторных механизмов импульса агрессии. А вот «бойцы» психологического фронта новой редакции былой бихевиористской «закваски» резвятся и плутают в зарослях «ботвы» разнообразных проявлений человеческой агрессии, и даже более того – гордятся и бравируют этим.

#### *Библиографический список*

1. Леонард Берковиц Агрессия: причины, последствия и контроль. - Москва: «Олма-Пресс», 2002.

*УДК 101.1*

***Б.В. Поярков***

### **Значение для современной России взглядов В.И. Вернадского на социальную природу науки**

В гуще повседневной жизни мы обычно не обращаем должного внимания на социальную природу науки. А зря, ведь именно от конкретного ее проявления во многом зависят не только результаты работы научной мысли и судьба тех, кто посвятил этому свою жизнь, но и мощь государства, и, в конечном счете, благополучие всего народа. Не задумывался об этом долгое время и я, пока на склоне лет не познакомился с книгой И.И. Мочалова и В.И. Оноприенко «В.И. Вернадский: Наука. Философия. Человек» [11]. В ней авторы, скрупулезно собрав воедино все высказывания и мысли В.И. Вернадского о социальной природе науки, обобщили собранный материал и представили перед читателем не только целостную картину того, как понимал социальную природу науки Владимир Иванович, но и дали весьма содержательный комментарий к ней. Благодаря им

стала видна вся оригинальность взглядов В.И. Вернадского, основанных на его богатейшем и уникальном жизненном опыте. Ведь он совместил в одном лице, что бывает исключительно редко, гениального естествоиспытателя, замечательного историка науки и крупнейшего ее организатора, неутомимого проводника научных знаний в практическую деятельность, и превосходного профессора, из-под крыла которого вышло немало выдающихся ученых.

Цель статьи – обратить внимание на ценность и значение для современной России взглядов В.И. Вернадского на социальную природу науки.

Социальная природа науки тесно связана с такими феноменами как биосфера, разум, наука, техническая деятельность (или инженерия), ноосфера. Поэтому прежде всего рассмотрим последовательность их появления и сложившиеся между ними взаимосвязи. Как считается в настоящее время, первым из этих феноменов возникла биосфера. Она была создана живым веществом нашей планеты 3,5 – 3,9 млрд. лет тому назад. При дальнейшем ее развитии в живом веществе возник процесс цефализации (постепенное формирование головного мозга). Его первые проявления установлены уже в венде (450-500 млн. тому назад) [10]. Предки человека выделились из животного мира около 1 млн. лет тому назад. В ходе этого эволюционного события «происходило тонкое взаимодействие развития психических функций и его организма. [...] Объем мозга *Homo erectus* <человека прямоходящего> достигал 1400 см<sup>3</sup>. Ребенок с таким объемом мозга просто не мог родиться. Ни женщина, ни ребенок не могли бы пережить роды. И тогда природа нашла решение: мозг человека стал развиваться в основном не в утробе материнского организма, а после появления ребенка на свет. [...] В результате линии развития, обозначенной природой, сформировался мозг нового типа, у которого интеллект превалировал над природой, а генетическое программирование сменилось индивидуальной способностью к обучению. Другой стороной рассматриваемого явления стала беспомощность человека в момент рождения и необходимость длительной опеки со стороны родителей. [...] Эта первоначальная беспомощность человека сыграла огромную роль в прогрессе человечества. Она стала одним из решающих факторов возникновения социальной организации жизни чело-



века. [...] Совместными усилиями мужчины и женщины обеспечивали необходимый минимум пропитания. [...] На основе этих взаимодействий складывался *прототип семьи*, возникало сотрудничество между семьями, что в последующем развитии человечества привело к образованию кланов, племен, народов» [16, с. 28-29].

Вот так резкое увеличение головного мозга и перенос его развития из утробы матери во внешний мир заставили человека преобразовать свой прежний образ жизни. Он вынужден был вновь адаптироваться к окружающей среде в условиях появившихся новых обстоятельств и новых возможностей. В процессе адаптации и сформировались элементы той системы, которая в дальнейшем обеспечила прогрессивное развитие человечества. Мозг нового типа стал способным к обучению и развитию умственной деятельности, а благодаря социальной среде, возникшей в процессе адаптации, стала складываться социальная организация жизни человечества.

Все эти элементы объединились в систему, которая получила свое дальнейшее развитие у неандертальцев, живших 250-40 тысяч лет тому назад, а в дальнейшем и у кроманьонцев, живших 40-10 тысяч лет тому назад. Тем и другим был свойственен групповой образ жизни, коллективный труд, что привело к появлению речи и языка. Благодаря этому стало осознаваться добро и зло, что постепенно привело к появлению человечности и нравственности, которая возникла у кроманьонцев 30-20 тысяч лет тому назад [16]. Так в сложившейся системе появился тот новый элемент, нравственность, который стал выполнять в ней регуляторную функцию. Благодаря этому система и смогла обеспечить прогрессивное развитие кроманьонцев, что, в конечном счете, привело к появлению современного человека. Когда развивающаяся умственная деятельность кроманьонцев объединилась с появившейся нравственностью, то возник разум: ум и нравственность – это две стороны одной медали, порожденные одним эволюционным событием (переносом развития мозга из утробы матери во внешнюю среду).

Разум породил научную мысль и инженерию. Свидетельством их первого проявления в практической деятельности служит культурное земледелие. Оно возникло 5-6 тысяч лет тому

назад. Ведь культурное земледелие могло появиться только в результате практического применения с помощью инженерии тех знаний, которые получили люди при исследовании окружающей их действительности. Так человек с помощью научной мысли и инженерии создал в биосфере новую действительность - культурное земледелие. С появлением его В.И. Вернадский и связывает момент возникновения самой ноосферы, поскольку она есть следствие проявления в практической деятельности человечества научной мысли и инженерии. Сама же наука, как целостная глобальная система, возникла позже, как полагал В.И.Вернадский, в эпоху Возрождения (350-400 лет тому назад).

В настоящее время все перечисленные термины, за исключением ноосферы, общеупотребительны и понимание каждого из них более или менее однозначно. Такого единомыслия в отношении ноосферы не наблюдается. Это связано, по видимому, с рядом особенностей самого термина и историей его появления. А они таковы.

В.И. Вернадский под влиянием лекций и работ своих учителей Д.И. Менделеева и В.В. Докучаева, а также идей, высказанных в свое время А.Гумбольдтом, Э. Зюссом, И.П. Павловым, Э. Реклю, Д. Даном, русскими космистами, заинтересовался ролью в геологической истории Земли разума, научной мысли, деятельности человечества. Поэтому, наряду с другими видами своих работ, он начал с 1880-х годов исследования в этом направлении. Спустя сорок лет, в 1920-х годах, В.И. Вернадский в Париже прочитал курс лекций, в котором говорил о создании биосферы живым веществом, о деятельности человека в ней, о том, как постепенно человечество стало могучей геологической силой. Э. Леруа и П. Тейяр де Шарден, прослушав выступления В.И. Вернадского, увлеклись ролью человека в геологической истории биосферы, и ввели в науку термин «ноосфера». Их поразила в лекциях Вернадского все возрастающая в биосфере роль человечества и его разума, и они поставили человека в центр управления ноосферой, придав новому термину явно антропоцентрический аспект.

В российскую научную литературу термин «ноосфера» ввел в 1930-е годы В.И. Вернадский, но при этом он существенно уточнил его смысл. Он считал, что ноосфера появилась в ре-

зультате синтеза естественного и исторического процесса, причем исторический процесс порожден естественным. Поэтому новый термин в его понимании имеет не антропоцентрический, а природоведческий аспект. «Понятие ноосферы Вернадского – природоведческое. Человек здесь не только часть природы, но и ее порождение, неразрывно с нею связанное. Человек даже не столько направляет развитие ноосферы, сколько участвует в ее эволюции» [11, с. 74]. Следуя русской культурной традиции, В.И. Вернадский считал, что умственная деятельность, основа науки и инженерии, всего лишь часть понятия «разума». Он соединяет в себе в единое целое умственную деятельность вместе с гуманистической составляющей. Недаром, сложилась русская народная поговорка: «Ум без разума – беда!». В.И. Вернадский, говоря о ноосфере, всегда упоминал науку только в неразрывной связи с гуманистической составляющей разума.

Термин «ноосфера» вошел в науку в первой трети XX в., а в последующие десятилетия к нему стали относиться неоднозначно, порой весьма скептически [2, с. 626-629, 645-654], восклицая: «Посмотрите, что творится за окном кабинета ученого, как можно говорить о каком-то разуме!» Причина разногласий и проявленного скептицизма кроется в особенностях феномена, получившего название ноосфера.

Э. Леруа и П. Тейяр де Шарден попытались предсказать, как им видится конечный результат развития ноосферы – безграничное развитие человечества и его духовной сферы. В.И.Вернадский же рассматривал условия зарождения и развития этого процесса. В этом различия взглядов французских исследователей и В.И. Вернадского. Они пытались предсказать результаты идущего процесса, а Вернадский дал фактическое описание условий его зарождения и развития. Предсказания никогда не бывают однозначными, в отличие от изложения хода идущих событий. Сам Вернадский о конечных результатах этого процесса писал: «в геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это, и не будет употреблять свой разум и труд на самоуничтожение» [1, с. 33]. Он с самого начала видел два возможных пути развития ноосферы: по нисходящей и восходящей ветви. Многие исследователи XX в. не обратили должного внимания на разницу

во взглядах на термин «ноосфера». В этом, скорее всего, и кроются корни разногласий и прозвучавшего скептицизма.

Ноосферная концепция Вернадского весьма привлекательна тем, что она «в отличие от существующих социальных и экономических доктрин, исследует закономерности процесса перехода планетарной естественной оболочки Земли – биосферы – в ее новое эволюционное состояние – ноосферу - под влиянием всех аспектов – труда, исторического опыта поколений, достижений науки и культуры, духовной сферы, выработанных человечеством норм этики и морали» [11, с. 74]. По существу ноосферная концепция связывает в единое неразрывное целое экологию и социальную сферу с теми процессами, что идут в биосфере. Грамотно решать возникающие экономические и социальные проблемы, невозможно, игнорируя то, что их породило, и что поддерживает их существование (глобальные и космические процессы).

А.Г. Назаров своеобразный момент перехода биосферы в новое эволюционное состояние весьма удачно и выразительно назвал ноосферной реальностью [12]. Ей то и присущ закономерный естественно-исторический процесс, который, по мнению В.И. Вернадского, коренным образом меняет организованность биосферы, сложившуюся под влиянием живого вещества, практически без участия человека [11]. Но новая организованность ноосферы, возникшая под влиянием деятельности человечества, пока еще окончательно не сложилась. Люди в этой ноосферной реальности как раз и должны, исходя из ее особенностей, выработать линию своего поведения и создать на этой основе стратегию своей деятельности, реализация которой, в конечном счете, направит эту новую организованность на обеспечение прогрессивного развития человечества. Главное в этой связи состоит в том, что, прежде всего, надо понять, что приведет к такой новой организованности ноосферы,

На это впервые за 40 лет до появления в науке самого термина «ноосфера», указал Д.И. Менделеев [9]. Свою мысль он выразил очень образно и предельно точно. «Весь мир и вся разумная деятельность представляется со стороны слияния своих действий с высшими – естественными и историческими – законами, управляющими и внешней природой, и людьми, и общест-

вом, и всей Вселенной [...] Дух и внешность, материя и сила, отдельное лицо и общество – все повинуется одним общим законам и, постигая их в природе внешней, потому что это доступнее, действует с ними в гармонии, покорив свои мысли и волю. Сила высшей степени определяется силой связи духа и тела, покорных единому началу, устраняющему древний предрассудок о противоречии интересов общественных и личных, духовных и телесных» [9, с. 381]. Новая организованность биосферы, возникшая под влиянием деятельности человечества, обеспечит его прогрессивное развитие лишь в том случае, если порожденная наукой мощная инженерно-техническая деятельность искренно впишется в законы биосферы, в единую систему взаимодействия глобальных и космических процессов. Изменить их человечество в принципе не может, оно может лишь вписать в них свою деятельность.

Д.И. Менделеев полагал, что достигнуть этого можно, только изменив сложившуюся систему образования. В связи с этим он предложил определять результаты обучения не по сумме переданных и усвоенных знаний, а по достигнутому уровню образованности, указав три таких уровня. Первый уровень - выработка привычки к труду. Достигнувшие второго уровня видят высшее наслаждение в самоотвержении ради общего дела (стремись к общему благу, люби других, как любишь самого себя). Сила образованности на этом уровне зависит от сознания собственного участия в общем деле. Третий уровень образованности формируется развитием опытных знаний, что помогает постичь законы природы и строить свою деятельность в соответствии с ними. Люди смогут вписывать свою деятельность в законы, действующие в биосфере, только выйдя на все три уровня образованности.

Но в XIX в. никто, ни в России, ни в мире не обратил внимания на слова Д.И. Менделеева о необходимости выработки особой линии поведения людей, стратегии деятельности человечества. В те годы никто, кроме его ученика В.И. Вернадского, даже не задумывался о возникшей ноосферной реальности, да и самого термина «ноосфера» еще не существовало. Лишь в первой половине XX в. В.И. Вернадский создал учение о биосфере и ноосфере, на основе которого стало возможным разработать

стратегию развития человечества. Но в советские времена, при господстве взглядов, что природа развивается по своим естественным законам, а общество по общественным законам, последовательно осуществить это было невозможно. Во второй половине XX в., когда все явственнее стали проявляться результаты стихийной деятельности человека в виде глобальных экологических проблем, было сделано три попытки выработать единую стратегию развития человечества.

Первая из них связана с деятельностью в 1970-80х гг. Римского клуба. Этот клуб был создан при Римской Академии наук в 1968 г. удачливым итальянским бизнесменом Аурелио Печчеи. Он поставил перед клубом задачу – изучить причины современных глобальных проблем человечества и наметить пути их решения. Первый доклад Римскому клубу подготовила в 1972 г. группа ученых во главе с Д. Медоузом. Он назывался «Пределы роста» и должен был пробудить сознание людей, развенчать иллюзии безудержного экономического роста, максимального потребления, призвать бизнесменов и политических лидеров к социальной ответственности. За этим докладом последовал ряд других, не менее важных и обстоятельных.

Деятельность Римского клуба заставила задуматься и ООН, и в 80-е годы ею была создана специальная Всемирная комиссия по окружающей среде и развитию, которую возглавила госпожа Ф. Брунтландт, глава правительства Норвегии. По результатам работы комиссии издан доклад «Наше общее будущее» [13]. В ней впервые был сформулирован принцип устойчивого развития человечества, при котором удовлетворялись бы потребности настоящего поколения и не подрывались возможности наших потомков. В книге ставился вопрос не о немедленном прекращении безудержного экономического роста, а о прекращении на первом этапе нерационального использования ресурсов биосферы. Этот доклад был обсужден в 1992 г. в Рио де Жанейро на Всемирной конференции ООН по окружающей среде и развитию. На конференции разработали и приняли стратегию развития человечества в XXI в., которая предусматривала переход к устойчивому развитию. В 1996 году в России, как и во многих странах мира, приняли «Концепцию перехода РФ к устойчивому развитию». По существу, это была вторая попытка

создать единую стратегию устойчивого развития человечества в условиях ноосферной реальности, вписав деятельность людей в процессы биосферы, сократив безудержный рост потребления («по одежке протягивать ножки»).

Третья попытка в те же годы возникла в развитых странах Западной Европы и США в виде явно противоположного подхода первым двум: надо сокращать не рост потребления, а численность потребителей, то есть населения Земли, до одного «золотого миллиарда», в который войдут страны Западной Европы и США. В основе концепции «золотого миллиарда» лежит жизненная установка широко распространенная в США, ее смысл хорошо передает образное выражение известного американского писателя О. Генри: «Боливар не вынесет двоих».

Прошло 40 лет с момента первой попытки и 20 лет со второй, но мало что изменилось. Современное положение дел очень выразительно и точно охарактеризовал Д. Медоуз, руководитель коллектива ученых, подготовивших первый доклад Римскому клубу. Он в своем интервью журналу «Эксперт» так охарактеризовал современное положение дел: «В 1972 г. [...] мировая система еще не приблизилась к пределу самоподдержания. И теоретически можно было замедлить рост и асимптотически приблизиться к этому пределу, выйти на плато. Но сейчас мировая система находится далеко за пределами роста. Поэтому первоначальная идея о том, чтобы замедлиться и выйти на плато, больше не имеет смысла – нам нужно возвращаться вниз, в пределы устойчивости. Сейчас основная цель – обеспечить устойчивость самой системы, чтобы она не развалилась» [7, с. 62-63]. По существу, ничего не было сделано, устойчивость развития не была достигнута. Как говорится, «воз и ныне там». Причину этого Д. Медоуз объяснил так: «По сути, главная проблема заключается в том, что высокую эффективность дает вам прибыль в краткосрочной перспективе. А устойчивость к внешним потрясениям – это затратная часть. Все стремятся к эффективности, чтобы заработать денег в краткосрочной перспективе. Но стабильность в более долгосрочной перспективе требует затрат. А большинство людей не хотят тратить деньги на те направления, которые не дают быстрого возврата инвестиций. Вот почему я очень скептически отношусь к возможностям того, что пре-

словутая устойчивость (самоподдерживающая) система будет когда-либо и кем-либо построена» [7, с. 66]. Короче говоря, в погоне за максимальной прибылью в краткосрочной перспективе люди продолжают с потрясающим остервенением рубить сук, на котором сидит все человечество.

В рамках идеи «золотого миллиарда» в настоящее время в США развивается и активно широко пропагандируется концепция «многоэтажного мира». «Концепция такова: есть страны, которые будут мозгом мира, <конечно, на это претендуют США> есть страны, которые будут его руками, а есть страны, которые будут собственно [...] «другими органами». На мой взгляд, если сейчас, в течение максимум 20 лет, не будет понято, что «многоэтажный мир» – это «путь в никуда», то, по видимому, нас в следующую тысячу лет уже не будет» [8]. «Многоэтажное мироустройство» позволило бы сохранить для «золотого миллиарда» безудержное потребление лишь на протяжении ближайших 900 лет (а «после нас, хоть потоп»).

Поэтому в XX в. и возникли два прогноза развития ноосферы. В начале века полагали, что формирование ноосферы научной мыслью - это начало безграничного развития человечества под влиянием науки и разума. В конце XX в. появился иной прогноз: ноосферная реальность всего лишь высший пункт развития человечества, а далее всемирная история пойдет по нисходящей ветви, что приведет, в конечном счете, человечество к исчезновению [11]. Так были определены два возможных направления дальнейшего развития человечества после той точки бифуркации, к которой в настоящее время подошла саморазвивающаяся система биосферы.

Какой из прогнозов сбудется, то есть, по какому пути пойдет развитие человечества и ноосферы, трудно сказать, все зависит оттого, какие качества смогут воспитать в себе люди. К такому выводу, подводя итоги деятельности Римского клуба и реакции мирового сообщества на полученные им результаты, пришел в начале 80-х годов его основатель А. Печчеи. «Истинная проблема человеческого вида на данной стадии его эволюции состоит в том, что он оказался неспособным в культурном отношении идти в ногу и полностью приспособиться к тем изменениям, которые он сам внес в этот мир. Поскольку проблема,



возникшая на этой критической стадии его развития, находится внутри, а не вне человеческого существа, взятого как на индивидуальном, так и на коллективном уровне, то и решение ее должно исходить, прежде всего, и главным образом, внутри его самого. Проблема в итоге сводится к человеческим качествам и путям их усовершенствования. Ибо лишь через развитие человеческих качеств и человеческих способностей можно добиться изменения всей ориентированной на материальные ценности цивилизации и использовать ее огромный потенциал для благих целей. И если мы хотим сейчас обуздать техническую революцию и направить человечество к достойному будущему, то нам необходимо прежде всего подумать об изменении самого человека, о революции в самом человеке» [14, с. 43].

По существу, в этих словах дана очень точная характеристика сложившейся ноосферной реальности и сделан вывод, от чего зависит дальнейшее развитие событий. Причину сложившегося положения А. Печчеи видел в том, что возникшая в Западной Европе и США техногенная цивилизация, распространившаяся в настоящее время по всему миру, ориентирована исключительно на материальные ценности. Деньги стали считать целью, а не средством достижения цели. На эту коренную ошибку западной цивилизации за сто лет до А. Печчеи указал Д.И. Менделеев [9] и классики отечественной литературы. В 1906 г. М. Горький опубликовал юмористический рассказ «Один из королей республики» [5]. В рассказе, написанном в виде его диалога с миллиардером, он показал всю никчемность той позиции, при которой деньги становятся главной целью жизни. Такая безусловная ориентация исключительно на материальные ценности была чужда культуре русского народа. Об этом свидетельствует один из рассказов И.С. Тургенева о том, как помещик решил во время сенокоса увеличить в два раза плату за скошенную десятину. Он надеялся, что крестьяне, стремясь заработать больше, станут косить за день не одну десятину, а две, три. Но эффект получился обратный. Выкосив половину десятины и получив обычную плату, довольные крестьяне оставляли сенокос и отправлялись на реку ловить рыбу.

Таким образом, все разногласия и тот скепсис, который не раз высказывался в отношении термина «ноосфера», вызваны

тем, что по разному оценивались способности человечества понять складывающуюся ноосферную реальность, готовность так изменить качества людей, чтобы у них материальные ценности отошли на второй план, а на первый вышли бы гуманистические. Поэтому, по какому из сценариев (по восходящей или нисходящей ветви) пойдет развитие сложившейся ноосферной реальности, в конечном счете, зависит от того, будет ли достигнуто соответствие между уровнем образованности человечества (качествами личности) и теми научными знаниями, которые оно стремится вводить в свою практическую деятельность. А это в свою очередь определяется тем, как сложатся взаимодействия ученых с социальной средой, в которой развивается наука и инженерия. Известные юмористы XX в., И. Ильф и Е. Петров, вряд ли предполагали, что придуманный ими каламбур «Спасение утопающих - дело рук самих утопающих» на самом деле имеет глубокий смысл. Ведь по какому сценарию пойдет дальнейшее развитие человечества (вырождению и гибели, или устойчивому беспредельному развитию) зависит *только от нас самих*. От того, сумеем ли мы увязать между собой социальную среду, науку, инженерию, образование, практическую деятельность, приведя все в соответствие с законами, действующими в биосфере. Собственно взгляды В.И. Вернадского о социальной природе науки и раскрывают механизм взаимодействия между ними.

Сущность этих взглядов Вернадского в следующем. Он считал, что научная мысль, создающая науку, в равной мере порождена умом ученого и той социальной средой, в которой он существует. Именно это лежит в основе социальной природы науки. «Появление рядовых или выдающихся ученых, - отмечает Вернадский, - только вызывает возможность какого-либо научного открытия или расцвета науки в целом. Эта возможность превращается в действительность лишь при наличии для этого благоприятных социально-политических и бытовых условий, дающих простор для проявления задатков и талантов людей науки. Поэтому более или менее благоприятные социально-политические условия, необходимые для развития личности ученого, уже должны быть в наличии, прежде чем эта личность сможет проявить себя в науке, внося свой вклад в строительство научного знания» [11, с. 266].

Вот наглядный пример этому из истории России. Научная мысль на Руси впервые появилась во время правления Ярослава Мудрого, когда возникло русское монашество. В то время монастырь был единственным местом, где творчески мыслящего человека обеспечивали всем жизненно необходимым, давая ему возможность заниматься наукой [3]. Поэтому позиция, при которой говорят: «Сперва покажите достойные результаты в науке, тогда получите хорошее финансирование», в корне противоречит социальной природе науки. Один их персонажей романа И.Ильфа и Е. Петрова «12 стульев» говорил: «Утром деньги, вечером стулья».

Взгляды В.И. Вернадского на сам факт возникновения научной мысли и науки, как на результат совместного действия личности и социальной среды, в которой она живет и осуществляет свою деятельность, наводят на мысль о том, что сама наука представляет собой далеко не простую саморазвивающуюся систему. Ее порождают сложнейшие взаимодействия двух процессов, различающихся по природе своего возникновения. В первом из них движущее начало – деятельность одаренных личностей и коллективов ученых, всецело направленная на познание окружающей действительности. Эта направленность не зависит от социальной среды. Как писал В.И. Вернадский, «наука представляет собой духовную область человеческого творчества, по своей основе более могучую и более глубокую, более вечную, чем всякие социальные формы жизни» [11, с. 269]. Такая независимость обусловлена тем, что познавательная деятельность научного сообщества («единого целого») порождена глобальным процессом цефализации.

Второй процесс – это возникновение и формирование социальной среды. Он инициируется субстратом истории, тем понятием, которое ввел в науку В.И. Вернадский. Субстрат истории – это её основание. От него зависит историческое развитие этноса, его культуры, общественных отношений, возникновение государств, со всем тем, что определяет «особую статью того или иного этноса». Подробно это понятие рассмотрено в нашей совместной статье [15]. В ней обращено внимание на то, что наша планета и ее поверхность, изначально, с момента своего образования была неоднородна [4]. Эта неоднородность рос-

ла в процессе геологической истории биосферы, и у отдельных её частей возникало неповторимое географическое своеобразие. Благодаря этому и сам субстрат истории складывался в разных местах по-разному. Он менялся от места к месту, что не могло не отразиться на синтезе природного и исторического процесса. Этот синтез в разных частях биосферы тоже развивался по-своему, в зависимости от сложившегося географического своеобразия территории, на которой он протекал. В результате складывается пространственное разнообразие возникающей единой ноосферы. В этом, собственно, и заключается влияние неоднородности субстрата истории на формирование этносов, их культуры, социально-политической обстановки. В результате и возникает та «особенная статья» народа, которую подметил Ф.И. Тютчев в XIX веке, задолго до появления понятия «субстрат истории».

Разнообразие социальной среды, сформированное субстратом истории, по-разному воздействует на единый глобальный процесс развития научной мысли, создавая тем самым для его развития неодинаковые условия в разных частях нашей планеты. Научная мысль, возникнув локально там, где была в тот момент наиболее благоприятная для этого социальная среда, постепенно по мере своего развития из локального явления становится глобальной силой, применение которой в практической деятельности и начинает создавать мощь государства. В.И. Вернадский говорил, что «наука является той силой, которая сейчас создает государственную мощь» [11, с. 144]. Поэтому государству в наше время приходится ради собственного самосохранения, так направлять развитие социальной среды, чтобы она наиболее благоприятствовала развитию науки. А это можно сделать только, если знать и учитывать все взаимосвязи, существующие между государством, социальной средой, наукой и личностью. Поскольку именно личность и коллективы личностей инициируют процесс развития научной мысли, то вначале обратимся к тому, как, по мнению В.И. Вернадского, складываются взаимосвязи личности и науки, и что благоприятствует этим взаимосвязям.

О сложных их взаимосвязях науки и личности В.И. Вернадский говорил следующее: «Наука не существует помимо человека и есть его создание, как его созданием является слово, без которого не может быть науки. Находя правильности и за-

конности в окружающем его мире, человек неизбежно сводит их к себе, к своему слову и своему разуму. В научно выраженной истине всегда есть отражение – может быть, чрезвычайно большое – духовной личности человека, его разума» [11, с. 274, 276]. «В науке и научной картине мира неизбежно отражается не только мир, существующий вне человеческого разума и независимый от него, но и сам человеческий разум, строящий эту картину сообразно своим законам и своей специфической структуре. [...] Но, несмотря на это, наука в целом носит сугубо обезличенный характер, личностный присущ только самому процессу исследования, организации его, но никак не отражается на ее конечном содержании» [11, с. 275]. Иными словами, научная мысль рождается в процессе самоорганизации разума и формируется духовной сущностью личности, но только, как указывалось ранее, в благоприятных для этого социальных условиях.

Говоря о духовной сущности ученых, В.И. Вернадский подчеркивает, что подлинным ученым присущи два важнейших подхода к науке. Первый из них, действенно-практический подход. В его основе лежит признание - наука есть не только орудие познания мира, но и одно из наиболее мощных орудий его изменения. Поэтому получение новых знаний об окружающей нас действительности – это не конечная, а всего лишь промежуточная цель. Конечная цель науки - построение на основе полученных знаний новой практической деятельности. Этот подход не просто ориентирует на применение научных знаний в практической деятельности, он лежит в основе организации всего взаимодействия науки и практики. Второй подход - гуманистический. Он проявляется в самоотречении подвижничестве, в отсутствии заинтересованности и личной выгоды, в стремлении к всеобщему благу. Эти два подхода сливаются воедино и наиболее ярко проявляются в деятельности выдающихся ученых. «Выдающийся ученый не может и не должен оставаться только деятелем «чистой» науки», оторванным от жизни, от запросов и нужд практики. Он не может работать только «на себя», забывая об общественном благе. Поэтому умение связать науку с жизнью, забота об общественных интересах – важнейшее качество великого ученого в понимании Вернадского» [11, с. 288]. Не думать о практике и об общественном благе не может себе позво-

лить и рядовой ученый, Правда, это качество личности у него может проявиться не столь ярко, как у выдающегося ученого. Качества личности, которые помогают реализовать указанные подходы, не возникают сами собой. Они, как писал В.И. Даль, есть результат образования ума и сердца [6]. Этим и определяется важнейшая связь науки и образования.

В.И. Вернадский четко обозначил связку *народное (общее, среднее) образование* → *научное (высшее) образование* → *научное творчество*. В начале XX в. (в 1922 г.) он особо подчеркивал: «Одной из крупнейших задач государственной политики, уже давно, а в последнее десятилетие все сильнее и сильнее, является забота о народном образовании во всех его формах» [11, с. 155]. От народного (среднего) образования, в конечном счете, зависит все остальное, в том числе и научное творчество. Учитель Вернадского Д.И. Менделеев говорил: «А когда дело среднего образования поставлено неправильно – нельзя ничего ждать хорошего и от высшего образования» [9, с. 245]. В.И.Вернадский, говоря о народном образовании, подчеркивал: «... <оно> никогда не будет слагаться только из одних данных науки, но должно включать в себя создание и всех других проявлений духовной жизни человечества» [11, с. 155]. Словом, среднее образование должно охватывать все достигнутое во всех сферах духовной жизни человечества (в науке, литературе, искусстве, философии и т.д.). Только в этом случае подрастающие поколения будут достойно подготовлены к всеобъемлющей жизни, в том числе и к научной деятельности.

Главное во взглядах Вернадского на научное (высшее) образование - три основных задачи высших учебных заведений. Высшая школа должна: 1) «учить подрастающее молодое поколение, сообщать ему то, что добыто человеческой мыслью, приучать его научно мыслить и научно работать»; 2) «явиться очагом научного искания, быть центром самостоятельной научной работы»; 3) «быть носительницей просвещения в обществе и народе, оживлять в зрелом возрасте узнанное и пережитое в молодости, распространять новые знания, новые приемы работы и мышления» [11, с. 159].

В.И. Вернадский считал, что вузы должны быть центрами самостоятельной научной работы, но вся наука не может и не

должна быть сосредоточена только в них. Самое важное в сформулированных им задачах высших учебных заведений состоит в том, что вузы в отличие от НИИ - это центры просвещения народа, центры распространения научных знаний и ввода результатов научных исследований в практическую деятельность. Словом, они должны представлять собой своеобразные учебно-научно-производственные комплексы, быть передаточным механизмом между наукой и всеобъемлющей социальной жизнью, которая включает и технику, и экономику, и бытовую сферу населения и многое, многое другое. Он считал, что «высшая школа является главным путем проникновения научной работы в общечеловеческую культуру. <Она должна> нести научные знания в широкие народные массы, оказывая всемерную помощь практическому применению этих знаний в жизни» [11, с. 160, 159].

Эти задачи вузы смогут выполнить благодаря присущему им, по его мнению, своеобразию, которое существенно отличает их от научно-исследовательских учреждений. Оно заключается в том, что высшая школа, по мнению Вернадского, не может ограничить свою деятельность только задачами организации учебной и научно-исследовательской работы. «Из стен высшей школы должен выходить не просто специалист, обогащенный знаниями и навыками приложения их к жизни, а личность, глубоко сознающая необходимость приложения своих знаний для блага людей. Специалист – это идущий в народ посланец науки, и он должен быть, прежде всего, гуманистом. Все направления его последующей деятельности должны полностью отвечать гуманистической сущности науки. Это означает, что перед высшей школой стоит новая, совершенно своеобразная по своему характеру задача воспитания учащейся молодежи, а преподаватель высшей школы должен быть учителем не только в узкоспециальном смысле этого слова, но и в более широком, жизненном его смысле» [11, с. 165]. Но обрести такое своеобразие они смогут только в том случае, если в народном (среднем) образовании будет особое внимание уделено гуманистическому, нравственному воспитанию. Как показывает отечественный опыт, это вполне возможно при соответствующей политике госу-

дарства.

Взаимодействие науки и государства В.И. Вернадский понимал так: «В сущности, научная мысль при правильном ходе государственной работы не должна сталкиваться с государственной силой, ибо она является главным, основным источником народного богатства, основной силой государства [...]. Человечество может чрезвычайно расширить свою силу и влияние в биосфере – создать для ближайших поколений сознательной государственной научной работой неизмеримо лучшие условия жизни. Такое новое направление государственной деятельности, задача государства как форма новых, мощных научных исканий, мне представляется неизбежным следствием уже в ближайшем будущем». [11, с. 144]. По его мнению, во взаимоотношениях науки и государства в XX столетии происходит все более усиливающееся проникновение науки во все звенья государственной жизни, в самые основы государственного строя. Это связано с тем, что правильно понятый государственный интерес, выражающийся в подъеме экономики и благосостояния народа, использовании естественных природных ресурсов в развитии производительных сил, укрепления обороны страны и т. п. по своей сущности совпадает с интересами развития науки. И если государство поощряет и стимулирует научный прогресс по самым разнообразным направлениям, то наука становится самой могущественной силой государства [11]. Между наукой и государством по Вернадскому существует двустороннее взаимодействие. «Научная работа нации может совершаться под покровом волевого, сознательного стремления правительственной власти и может идти силой волевых импульсов отдельных лиц или общественных организаций при безразличии или даже противодействии правительства» [11, с. 146]. Иными словами, содействие, безразличие, противодействие – таковы три возможные формы отношений государства к науке. Воздействие же науки на государство носит в целом однозначный характер: наука всегда действует в направлении демократизации государственной жизни страны [11].

В.И. Вернадский ввел чрезвычайно важное и глубокое понятие «научная мощь страны». Она определяется спо-



способностью государства в пределах каждой научной дисциплины охватить своими собственными силами весь круг проблем, выдвинутый и решаемый в данный момент мировой наукой в целом [11, с. 144]. Именно с позиций усиления научной мощности страны и должен формироваться государственный, социальный заказ науке.

И, наконец, подводя итог взглядам В.И. Вернадского на взаимодействие государства и науки, И.И. Мочалов и В.И. Оноприенко четко указали, какие три основные задачи он ставил перед государством по отношению к науке (если государство становится на путь поощрения науки, заботы о научном творчестве): «Во-первых, финансирование через государственный бюджет научных исследований и материальное обеспечение научных работников; во-вторых, создание и поддержание на должном уровне материально-технической базы науки; в-третьих, организация творческой работы в общегосударственном масштабе» [11, с. 147].

Задачи четко и ясно сформулированы, определено, что надо делать, чтобы отечественная наука обеспечила социальный прогресс государства и населения страны, создавая её научную мощь. Но во взглядах В.И. Вернадского не только предельно четко обозначено, что надо делать, но дан ответ и на не менее важные вопросы, как к этому подготовить «делателей», и как это надо осуществлять. Так, при рассмотрении взаимодействия науки и образования В.И. Вернадский особое внимание уделил тому, как должна быть построена система образования, чтобы ее выпускники становились бескорыстными и думали не о личной выгоде, а об общем благе. Ведь только при таких качествах личности работников науки будет возможно создавать хорошим предварительным финансированием благоприятные условия для развития научной мысли в нужном направлении, и получать ожидаемые результаты. Поэтому В.И. Вернадский и отмечает, что при организации творческой работы в общегосударственном масштабе в первую очередь необходимо уделить внимание формированию соответствующей системы образования. Далее надо определить государственный, социальный заказ науке, направленный на усиление научной мощности страны, исходя из по-

требностей государства и ее населения. Обеспечить этот заказ достойным финансированием, и, наконец, создать благоприятную социальную и общественную среду для развития научной мысли.

Анализ взглядов В.И. Вернадского о социальной природе науки, в конечном счете, приводит к однозначному выводу – все сделанное им, его взгляды и мысли о социальной природе науки раскрывают нам сущность механизма, который обеспечивает выход на путь прогрессивного развития в условиях сложившейся ноосферной реальности. Они дают ответ не только на вопрос **что делать**, но и на то, **как это надо делать и как подготавливать к этому тех, кто это будет осуществлять**.

Надеюсь, что Россия сможет выйти на восходящий путь развития ноосферы. Мы еще способны, как никто другой, показать миру «как это делается». Но для этого нам надо будет отойти от заимствованных у Запада ценностей, когда деньги из средства достижения цели превратились в главную и единственную цель жизни. Вернуться к традиционным отечественным целевым ориентирам таким, как сохранение целостности России с ее уникальным сообществом народов, как всенародная забота о повышении качества жизни ее населения за счет возрастания научной мощи страны. Сделать это будет непросто, но в этом нам помогут бесценные взгляды В.И. Вернадского на социальную природу науки. А начинать придется прежде всего с возрождения отечественной системы образования в соответствии со взглядами В.И. Вернадского и его учителя Д.И. Менделеева, не упуская из виду и того, что в свое время сделал К.Д. Ушинский, создатель отечественной педагогики. Самое пристальное внимание надо будет обратить в первую очередь на педвузы. Ведь из их стен выходят те школьные учителя, которые должны готовить новые поколения к всеобъемлющей жизни в условиях ноосферной реальности.

#### *Библиографический список*

1. Быховский А. Человечество вступает в новый век // Наука и жизнь. - 1983. - № 3. - С. 33.
2. Вернадский В.И. PRO et CONTRA. - СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного университета, 2000.

3. Вернадский Г.В. История России. Киевская Русь. - Тверь: ЛЕАН; - М.: АГРАФ, 2004. - 448 с.
4. Виноградов А.П. Введение в геохимию океана. – М.: Наука, 1967. - 196 с.
5. Горький М. Один из королей республики / Юмор и сатира. - М.: Гос. Изд-во художественная литература, 1957. - С. 5-16.
6. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. - Т.III. - М.: Гос. Изд-во иностранных и национальных словарей. - С. 508.
7. Костина Г., Оганесян Т. Мало не покажется // Эксперт. - 2012. - № 16. - С. 62-66.
8. Малинецкий Г. Главные риски тысячелетий // Аргументы недели. - 2013. - № 22.
9. Менделеев Д.И. Об условия развития заводского дела в России // К познанию России. - М.: Айрис пресс, 2002. - С. 376-430.
10. Мирзоян Э.Н. О понятии «субстрат истории» // Эволюция. – 2003. - № 1. - С. 46-50.
11. Мочалов И.И., Оноприенко В.И. В. И. Вернадский: наука, философия, человек. Киев: ГП «Информационно-аналитическое агентство», 2011. - 411 с.
12. Назаров А.Г. Понятие ноосферной реальности // Науковедение. - 2000. - № 2. - С. 123.
13. Наше общее будущее: доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию (МКОСО). - М.: Прогресс, 1989. - 376 с.
14. Печчеи А. Человеческие качества. - М.: Прогресс, 1983. - 312 с.
15. Поярков Б.В., Поярков Я.Б. О значении для современной России понятия «субстрат истории» // Философия и/или новое интегративное знание – 2. - Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2011. - С. 178-215.
16. Шадриков В.Д. От индивида к индивидуальности. - М.: Изд-во «Институт психологии» РАН, 2009. - 656 с.

**К вопросу о дегуманизации современного искусства**

Особенности развития современной художественной культуры в России определяются изменившимися условиями производства, распространения и потребления художественных ценностей. И прежде всего это связано с исчезновением идеологического и политического контроля, цензурных ограничений, свободным функционированием не только традиционных форм и направлений искусства, но и многочисленных направлений художественного авангарда (актуального искусства), что до сих пор вызывают ожесточенные споры и резкое неприятие ряда критиков и большинства населения в нашей стране [4]. Зародившиеся в начале XX века, эти направления из маргинальных давно утвердились в западной культуре частью общего производства и функционирования художественных ценностей. Они как реально развивающийся культурный и художественный феномен соответственно стали объектом искусствоведческих и культурологических исследований, получили общественное признание. Произведения авангардного искусства экспонируются в специально созданных для них музеях, на выставках, международных биеннале, являясь полноправной частью современного артрынка и культуры.

Запрещенное в СССР творчество художников авангардистов в новых исторических условиях вновь получило возможность для своего развития в нашей стране. Современная Россия после долго перерыва «активно вступает в культурную индустрию современного искусства» [7, с. 45]. Это ставит перед исследователем задачу переосмысления эстетических, философских, культурологических оценок, которые совсем недавно определяли идеологическое отношение к этому явлению. Заметное место в этих оценках отводится, на наш взгляд, понятию «дегуманизация», которое долгое время позволяло выводить авангардизм, а затем и массовое искусство за рамки сколь-либо позитивных оце-

нок и не признавать их важной роли в формировании адекватной современным культурным процессам эстетики.

Понятие «дегуманизация искусства», возникшее как теоретическая проблема в начале XX века в связи с возникновением радикальных направлений авангарда, таких как кубизм, дада, футуризм, абстракционизм, на наш взгляд, сохраняется лишь в историческом контексте и применяется скорее по привычке к оценке современного актуального искусства. Пионерами, подвергнувшими зародившееся в начале XX века искусство модернизма философско-эстетическому и культурологическому анализу в России, были Бердяев и позднее в Европе – Ортега-и-Гассет. Как известно, Бердяев связывал дегуманизацию нового искусства с исчезновением в его образах человеческой, гуманистической составляющей. Господство обездушенных машин и механизмов и «слишком большая свобода» европейского человека привели к «распылению, фрагментации, былой жизненной целостности. По его мнению, современный художник больше не может претендовать на создание «сильного и великого искусства». Из картины современного мира ушел идеал прекрасного гармонического человека. Новые направления больше «не стремятся к совершенству», они «слишком приближены к жизни». Искусство как «воображаемая действительность, уступает «действительности жизни» [см. 1].

Ортега-и-Гассет, со своей стороны, увидел элитарные претензии их творцов в радикальном противостоянии формам традиционного и массового искусства. Художники-модернисты, по его мнению, творят для «одаренного меньшинства», для образованного зрителя, обладающего даром эстетической восприимчивости, способного видеть и оценивать формальные элементы произведения. Новое «дегуманизованное» искусство разделяет публику на элиту и массу. Сведение человеческого начала искусства к минимуму – это отнюдь не художественный регресс, не декаданс. По его мнению, зарождается новое восприятие искусства, новое художественное чувство, характеризующееся «совершенной чистотой, строгостью и рациональностью». Модернистское искусство является не реалистическим отражением мира, а живописью идеи. Задача критики прекратить бесплодные нападки на это искусство, а попробовать его понять [6].

Термин «дегуманизация» получил в советской эстетике применение как к авангарду, так и к западному массовому искусству. Пафос негативных оценок определялся не столько задачами беспристрастного теоретического анализа, сколько идеологическими ограничениями, в которых было позволено определяться эстетической мысли советского периода, и, конечно, всей художественной жизни. Искусство в СССР было важной частью общей идеологической и воспитательной работы, что определяло нравственные и эстетические векторы, рамки, в которых формировались содержательные аспекты художественного творчества всех видов и жанров. В иерархии художественных ценностей преимущество отдавалось «высокоидейным произведениям, отражающим созидательную деятельность советских людей». Авторы таких произведений получали высокие гонорары, тиражи, государственные премии.

Можно с известными оговорками утверждать, что идеология коммунистического строительства и созидания нового человека во многом совпадала с утопическими установками ренессансных гуманистов, грезящих будущий идеал человека и общества в категориях прекрасной гармонии и нравственно-эстетического совершенства. Другими словами, советская революционная эстетика утверждала возможность на основе переработки высших, гуманистически ориентированных, художественных достижений прошлого и прежде всего – реализма – создать новое понятное массам искусство «социалистического реализма» с его отчетливой идеологической и социально-нравственной направленностью. Авангардные поиски и достижения, к которым были причастны многие русские художники начала XX века, такие как Малевич, Кандинский, Шагал, Филонов были объявлены идеологически реакционными и запрещены. Советское искусство надолго выпало из процесса развития европейского и мирового художественного авангарда. Тем самым, принцип свободы творчества, уже утвердившийся как на Западе, так и в предреволюционной России, был нарушен, что негативно сказалось на развитии отечественного художественного процесса.

В силу цензурных ограничений и идеологического давления всестороннее и объективное отражение искусством социальных проблем оказалось невозможным или крайне ограничен-

ным, что лишало искусство его важнейшей социальной функции: свободного критического рассмотрения постоянно меняющейся и развивающейся картины мира советского общества.

В свою очередь массовая культура и искусство были объявлены еще большим, нежели элитарный модернизм, злом, искажающим гуманистический облик человека, поскольку в числе прочего они обращались к низменным инстинктам, стихийным иррациональным мотивам поведения человека. А так как, начиная с потребительской и сексуальной революции, массовое и искусство и культура стали преобладающими в культуре Запада, то критика их антигуманистической сути была важной задачей советской теоретической мысли.

Однако действительность процессов, происходящих в художественном и культурном пространстве, оказалась сильнее самых «доказательных» критических ниспровержений и приговоров. Ортега-и-Гассет был прав, призывая критику перед лицом нового радикального искусства не поддаваться непосредственным реакциям собственного вкуса, и не забывать знаменитый принцип Спинозы: «Не плакать, не смеяться, а понимать».

«Дегуманизированный» авангард, пройдя в своем развитии различные направления и стадии, стал полноправной частью общего художественного пространства и, как и другие искусства, современного артрынка. Более того, его произведения сами стали историей и экспонатами музеев современного искусства. В силу этого вряд ли актуальна сейчас приставка «дегуманизованное искусство» в его адрес.

Во-первых, авангард, отстаивая свое право на существование, доказав продуктивность своих идей. Большое значение он имеет для процессов формотворчества в таких, например, видах искусства, как: архитектура, дизайн, сценография, что было признано еще советской эстетической мыслью 70-80-х годов. Что же касается содержательных, метафизических аспектов, на которые он всегда претендовал и претендует, то, наверное, лучшим подтверждением обоснованности этих притязаний будет возникающая и соответствующая этой задаче современная искусствоведческая и философская мысль. Теперь уже и отечественная [2].

Во-вторых, если в элитарных установках раннего модернизма и проявилось, то, что было названо «дегуманизацией», то

это отнюдь не изменило общей установки европейской культуры на формирование гражданского общества, свободы и достоинства личности. Кроме того, авангард никогда не заменял собой общей художественной картины, ее гуманистическое человеческое начало продолжало воплощаться в лучших произведениях литературы, музыки, кино и, конечно, массового искусства. При этом не стоит думать, что вся художественная жизнь когда-нибудь окажется под властью «сплошного авангарда» М.Г. Гаспаров справедливо заметил: «Массовая она и есть настоящая и представительная, а элитарная, авангардная культура состоит при этом серийном производстве духовных ценностей лишь экспериментальной лабораторией» [3, с. 174].

И, наконец, мы не можем без конца поддерживать тезис о дегуманизации современного искусства, отрывая его от общекультурного контекста. Во второй половине XX века научно-технологические, экономические и социальные перемены в западных странах привели к быстрому росту уровня жизни, созданию общественных условий, где основные, жизненно важные потребности массового человека впервые в истории мировой цивилизации получили удовлетворительное воплощение. То, что в представлениях гуманистов было лишь идеей, мечтой, стало реальным, «безоговорочным правом» человека. Именно так в 1956 году видный представитель франкфуртской школы Герберт Маркузе оценивал осуществившееся удовлетворение базовых жизненных потребностей человека западного общества [5, с. 7].

Гуманизм и индивидуальная свобода как его основание по-прежнему остаются естественной основой гражданского общества в демократических странах, а значит, и актуальное искусство как одна из форм современной художественной культуры, наряду с массовым искусством, является закономерной частью ее нормального функционирования.

#### *Библиографический список*

1. Бердяев Н.А. Кризис искусства // Философия творчества, культуры и искусства. - Т.2. - М.: Искусство, 1994. - 544 с.
2. Бычков В.В. Лексикон неонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века // Российская политическая энциклопедия. - М., 2003.



3. Гаспаров М.Л. Филология как нравственность. – М.: Фортуна ЭЛ, 2012. - 173 с.
  4. Кантор М.К. Бунт официанта // «Эксперт». - 2012. - № 33.
  5. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: REFL-book, 1994. - 340 с.
  6. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. - М.: АСТ, 2008. - 192 с.
  7. Чухров К. Императив авангарда в неолиберальную эпоху / рец. На : Борис Гройс. Власть искусства // Пушкин. Русский журнал о книгах. - 2008. - №1. - 192 с.
- 

*УДК 101.2*

***Т.В. Романова***

### **О «редукции экзистенциальности» в «ином» искусстве (Ответ доктору В.И. Шестакову)**

Дискуссия вокруг «инового» искусства изначально не замыкалась исключительно на проблемах эстетики. Психопатологический фактор «искусства аутсайдеров», «ар брют», разных форм выражения «психопатологической экспрессии», превращает маргинальное творчество в любопытный и многогранный объект на стыке медицинского, психологического и философского анализа.

Исследования в рамках проекта «Иные», проходившие в Ярославле в 1990-е – начале 2000-х гг., способствовали детальному анализу «пограничных» арт-форм, и одновременно их популяризации [1]. Диалог психиатров, культурологов, философов (В.В. Гаврилов, А.В. Азов, В.И. Шестаков и др.) не ограничивался обменом тезисами, развивался в виде разносторонних неформальных обсуждений за рамками официальных встреч, давал почву для новых вопросов.

Одним из вопросов, заданных в ходе обсуждения ярославским врачом-психиатром В.И. Шестаковым, был вопрос о

---

© Романова Т.В., 2013

характере таких присущих, на мой взгляд, «иному» искусству атрибутов, как «деантропоморфизация, редукция экзистенциальности, иммортализация» [2, с. 147]. Попробую вкратце обозначить природу этих явлений и их обусловленность и связь в творчестве художников-маргиналов.

Современные исследователи отмечают, что для «человека... времени психоанализа и интернета, недавнего тоталитарного опыта, радикальных психотехнических, психоделических, виртуальных практик, гендерных революций» характерно исчезновение «твёрдого центра». Человек обращается в «поисках себя» «за пределы себя, к Другому» [3, с. 39]. Это деструктивное стремление реализуется в направлении от демифологизации, через детеизацию, деантропоморфизацию и десубъективацию к деантропологизации [4, с. 69].

Маргинальное искусство абсолютизирует «другое». Поэтому оно само, «с краю», но прочно вписывается в процесс «деантропоморфизации». Человек в творчестве аутсайдеров окарикируется, превращается в соматический и психоэмоциональный символ. Он не ищет конкретности, потому что не ищет целостности. Это состояние и отражается в понятии «редукция экзистенциальности».

В психотерапевтических моделях экзистенциальной американской психотерапии «психотерапевтическая коммуникация направлена как раз не на симптомы, не на объяснение причин и характера психопатологических состояний... а на реставрацию целостности «Я», усиление всего, чем пациент является как личность, со всеми его экзистенциальными проблемами, потенциалами, возможностями». Задача экзистенциальной терапии - «синтезировать две различные индивидуальные реальности (пациента и психотерапевта) и создать новую экзистенциальную реальность – психику исцелившегося человека, вернувшегося на путь позитивной самоактуализации» [5, с. 127]. «Иное» творчество уводит человека от центра психического «Я» к его «границе» [3, с. 39]. Экзистенциальное в нём редуцируется, упрощается, подменяется стихийным переживанием.

Иммортализация лишь подчёркивает это «размывание». Иммортализм по своей природе также имеет стихийный, а не рефлексивный характер. В работах «иных» эта стихия буйствует

неудержимо. Глядя на «монументальные» произведения А.П.Лобанова [1, с. 44-47] невольно вспоминаешь персонажа романа Н.С. Лескова «Некуда», провинциального «мецената» Никона Родионовича, который «потребляемых вещей... жертвовать не любил: у него сильно было развито стремление к монументальности, он стремился к некоторому, так сказать, даже бессмертию: хотел жить в будущем. Хоть не в далёком, но будущем» [6, с. 131].

Ж. Делёз считал, что современному человеку прилично быть «немного алкоголиком, немного сумасшедшим, немного самоубийцей, немного партизаном-террористом» [7, с. 190]. Возможно поэтому искусство аутсайдеров, различные выражения «психопатологической экспрессии», а вместе с ним деантропоморфизация, редукция экзистенциальности и иммортализация так востребованы в последнее время.

#### *Библиографический список*

1. Искусство аутсайдеров: путеводитель / под ред. В.В.Гаврилова. - Ярославль: ИНЫЕ, 2005. - 104 с.
2. Романова Т.В. Патография творчества «иных» в пространстве современной культуры // Молодая наука: сборник материалов научной конференции студентов и аспирантов МУБиНТ. - Ярославль: РИЦ МУБиНТ, 2006. - С. 146-148.
3. Хоружий С.С. Человек и три его дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. - 2003. - № 1. - С. 38-62.
4. Кутырев А.А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопросы философии. - 2003. - № 1.
5. Томашов В.В. Философские основания экзистенциальной психотерапии США // Вестник Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова. Сер. Гуманитарные науки. - 2012. - № 2. - С. 125-127.
6. Лесков Н.С. Собрание сочинений: В 6 т. - Т. 1. - М.: Экран, 1993. - 720 с.
7. Делёз Ж. Логика смысла. - М., 1995.

*И.М. Сидорова*

### **Научная дискуссия как метод исследования**

Дискуссия – совместное исследование субъектами познания доказательства и опровержения противоположных проблематичных точек зрения с целью поиска и утверждения истины [10, с. 229]. Не случайно этимологически понятие «дискуссия» и «метод» синонимичны и в переводе означают исследование.

На рубеже XVIII-XIX вв. прусский министр образования В. Гумбольдт выдвинул модель нового европейского университета. Помимо образовательных задач, университет должен выполнять и исследовательские. Идея состоит в том, что нужно избежать механической передачи знания. Вместо этого следует создать атмосферу открытого научного поиска, осуществляемого совместными усилиями студентов и преподавателей [3, с. 70-71]. Современная европейская концепция «Образование через научные исследования» развивает идеи В. Гумбольдта и Ю. Хабермаса в контексте коммуникативной рациональности. Индикатором назревающих перемен в образовании стал известный доклад Римскому клубу «Нет пределов обучению» подготовленный в 1979 г. Дж. Боткиным, М. Эльманджера и М. Малицей. Они настаивают на необходимости реализации новой концепции обучения, которое они назвали инновационным [1, с. 17]. Как отмечает О. М. Медушевская, когнитивная концепция дает дополнительные аргументы в пользу сохранения фундаментального гуманитарного университетского образования, основное преимущество которого (по сравнению с различными вариантами прагматического или прикладного образования) усматривается прежде всего в передаче молодым поколениям навыков самостоятельной оценки и критического анализа информации [5, с. 90].

Некоторые ученые относятся к перспективе рационализации творческого процесса с предубеждением.

Научное творчество, резюмирует Скиннер, – это «искусство находить одну вещь, когда ищешь совсем другую» [12, с. 192]. Однако, большинство ученых не разделяют подобный скептицизм.

Чем более образовательный процесс сближается с исследовательским, тем большую роль в нем начинает играть дискуссия. Дискуссии выступают в качестве формы «теоретической практики», способствуя выявлению объективного содержания знания, освобождая его от субъективизма, заблуждений и идеологических догм.

Уже в начале нашего века ученые использовали различные приемы стимулирования творческого процесса. В первой половине 20-х годов в Москве, в Институте экспериментальной биологии (при лаборатории генетики) был организован «Генетический Соор» (соор – совместное орание) – специфическая форма научных обсуждений; в него входили 15-16 человек. Программа «Генетического Соора» выходила за рамки того, что впоследствии было названо «брейнсторминг»: здесь обсуждали также и новейшие зарубежные работы по генетике. Но главным было обсуждение проблем, ставившихся самими участниками группы. Все члены Соора, отмечал С. С. Четвериков, были вполне дружны между собой, и не было ни одного случая хотя бы самой незначительной ссоры.

Научная дискуссия – это не только дискуссия в науке, но это прежде всего дискуссия которая проводится в соответствии с научными требованиями проведения дискуссии. Только в этом случае дискуссия выступает как метод познания и форма продуктивной коммуникации.

С одной стороны, все эвристические методы коллективного поиска нового знания в той или иной степени используют метод дискуссии, а с другой, – самому методу дискуссий присуще использование ряда элементов других эвристических методов познания (синектики, мозгового штурма, контрольных вопросов и др.). Дискуссии, включенные в коллективную эвристическую деятельность, можно также разделять на негативные и позитивные [7]. Негативные дискуссии сосредоточены на критике слабых идей с целью выявить и исключить банальные решения. Позитивные

дискуссии концентрируются на оценке и выборе (из оставшихся приемлемых) наиболее интересных идей и гипотез, чаще всего в процессе таких дискуссий формируется синтетический подход к решению проблемы. Дискуссия стимулирует не только рациональный, но и интуитивный поиск аргументов и решений.

В качестве примера использования дискуссии можно привести такую форму интерактивного обучения как метод коллективного анализа ситуаций (кейс-метод). Организованная дискуссия по поводу конкретной практической ситуации – основной элемент кейс-метода. Учащиеся имеют возможность проявить и усовершенствовать аналитические и оценочные навыки, научиться работать в команде, применить на практике теоретический материал, увидеть неоднозначность решения проблем в реальной жизни, и в ходе дискуссии найти наиболее рациональное решение. Кейс-метод (Case study) – это техника обучения, использующая примеры реальных экономических и социальных ситуаций (от англ. case – «случай»). Под ситуацией (кейсом) понимается описание какой-либо конкретной реальной ситуации. Обучающихся просят проанализировать эту ситуацию, предложить возможные способы решения и выбрать лучший из них. Метод «кейс-стади» впервые был применен в Гарвардском университете в 1924 году, и до сих пор преподаватели Гарварда пишут в год до 600 высококачественных «кейсов».

Кейс-метод можно рассматривать как синергетическую технологию, суть которой заключается в формировании эффектов умножения знания, обмена открытиями и т. п. Кейс-метод интегрирует в себя формы развивающего обучения, индивидуального, группового и коллективного развития, формирования многообразных личностных качеств обучаемых.

Заключительный этап кейс-технологии – этап общей дискуссии. Как правило, во всех дискуссиях при обсуждении проблемных ситуаций формулируются три основных вопроса: в чем основная проблема, каковы варианты ее решения, в чем заключаются их достоинства и недостатки? На этом этапе важно: дать возможность выступить каждому; заострить внимание выступающих на конкретных проблемах данного кейса; определить, чье решение было самым удачным, и подвести итоги. Продолжительность – 10-15 мин. Следует указать, что кейс может иметь

разные решения, выделить лучшие решения и расставить оценки участником дискуссии. Важно не только получить правильный результат, но и найти новое интересное решение проблемы.

Условия, которые нужно учитывать при составлении описания конкретной проблемной ситуации и организации дискуссии:

- ситуация должна соответствовать содержанию теоретического курса и профессиональным потребностям обучающихся;

- желательно, чтобы ситуация отражала реальный, профессиональный сюжет; следует вести разработку кейсов на местном материале;

- ситуация и ее решение должны воспитывать социальную ответственность гражданина перед обществом;

- ситуация должна отличаться проблемностью и содержать необходимое и достаточное количество информации;

- нужно, чтобы ситуация показывала как положительные (путь к успеху фирмы, организации), так и отрицательные примеры (причины неудач);

- ситуация должна быть по силам обучающимся, но в то же время не очень простой;

- ситуация должна быть описана интересно, простым и доходчивым языком;

- текст ситуационного упражнения не должен содержать подсказок решения поставленной проблемы.

В методе «мозгового штурма» А. Осборна доминирует позитивная дискуссия, негативная дискуссия на первом этапе решения проблемы принципиально запрещена (в отличие от реального процесса выдвижения гипотез). Идея метода основана на том, что критика и боязнь ее тормозят мышление, сковывают творческие процессы. Учитывая это, было предложено разделить во времени выдвижение гипотез и их критическую оценку. Даже проводить эти два процесса должны разные люди. «Генераторы идей» выдвигают предложения, а «эксперты» их оценивают. И лишь на заключительном этапе в случае резкого расхождения оценок экспертов той или иной гипотезы ее окончательная оценка и выбор оптимального решения

осуществляется в процессе позитивной дискуссии [9, с. 193-194].

Работая длительное время со студентами в формате дискуссии, автор выявил некоторые эмпирические закономерности ее протекания. Так, прослеживается связь стратегии поведения участников дискуссии и степени потенциальной восприимчивости к идеям оппонента. Кроме того, участников дискуссии можно поделить на две группы. Первая группа изначально имеет конкретные (противоположные) позиции по обсуждаемому вопросу и определенные стратегии поведения в дискуссии (см. таблица 1). Вторая группа изначально нейтральна по отношению к обсуждаемой проблеме. В ходе дискуссии происходит разделение тех, кто относился к проблеме нейтрально. В конце дискуссии, как правило, они распределяются в пропорции 3:1:1.

Таблица 1

**Аксиологические основания поведения участников  
дискуссии**

<b>Выбранная оппонентом стратегия поведения в дискуссии</b>	<b>Степень потенциальной восприимчивости участников к идеям оппонента</b>
Сотрудничество	≈ 100 %
Компромисс	≈ 50 %
Приспособление	≈ 25 %
Игнорирование	≈ 0 %
Соперничество	≈ – 50 % (нежелание понять, искажение, глумление)

Таким образом, из 5 нейтральных участников дискуссии («зрителей»): 1 – будет активно и осмысленно противостоять противоположной точке зрения (соперничество), 1 – поддерживать (сотрудничество, приспособление, компромисс) и 3 – будут игнорировать любые новые позиции и излагать то, что в их сознании было заложено предшествующим обыденным опытом и СМИ.

Рассмотрим подробнее сам феномен дискуссии как инновационного метода [6]. Использование дискуссии как метода, коллективной работы, направленной на решение сложных проблем, как метода стимулирования индивидуального инновационного поиска, диалогового мышления предполагает



глубокое изучение материала, детальную подготовку и умелое проведение дискуссии. Дискуссия позволяет увидеть все богатство и многообразие обсуждаемых вопросов, включить в обсуждение самые разные точки зрения, взгляды, подходы. Участники дискуссии этот материал анализируют, критикуют, проблематизируют и развивают. Разрешение проблемы в ходе дискуссии осуществляется посредством выявления, уточнения, обоснования, развития и соотнесения разных позиций и точек зрения участников дискуссии.

Дискуссия, помимо содержательной работы над решением проблемы, направлена также на обучение участников методам и формам ведения дискуссий, защиты своей точки зрения, оперативной ориентации в ситуации высокой неопределенности.

Использование дискуссии как инновационного метода направлено на получение синергического эффекта, т. е. такой ситуации, когда работа группы как целого создает нечто новое, несводимое к сумме работы членов группы. При этом основными принципами организации дискуссии являются следующие принципы.

Общий принцип – это принцип системности планирования и организации дискуссии как целостной системы человеческой деятельности и взаимодействий. Это проявляется в наличии определенных фиксированных связей между участниками дискуссии, наличии обратной связи, центрального элемента (руководителя), системообразующего принципа (направленности на решение общей проблемы), способности к развитию.

Принцип системности конкретизируют принципы:

- единоначалия, который заключается в том, что ведущий дискуссии вправе принимать решения, касающиеся ее организации, в течение всей дискуссии;

- принцип саморазвития, который заключается в том, что дискуссия будучи заранее подготовленной, тем не менее осуществляется в соответствии с возникшей «здесь и теперь» ситуацией и ориентацией на поиск новых средств разрешения противоречий и проблем, на новые формы деятельности;

- принцип единства (работа на «общий интерес»)
- контролируемой борьбы (идей, концепций) между участниками дискуссии, отношений конкуренции, соревнования;
- принцип развивающего обучения, т. е. ориентации участников на освоение и разработку новых средств разрешения проблемных ситуаций.

Дискуссия как инновационный метод предполагает определенную подготовку к ней участников дискуссии. Подготовка участников дискуссии включает в себя информирование участников дискуссии о ее теме и целях заранее; знакомство участников с общим порядком дискуссии; информирование участников о требованиях и форме подачи материала, времени выступления каждого из них; ориентаций на активное участие в дискуссии.

Подготовка участников предполагает организацию в процессе дискуссии позиционной динамики. С этой целью предварительно исследуются личностные позиции ее участников (докладчики, оппоненты, рецензенты, содействующие, критикующие и т. д.) Например, в группе может не оказаться серьезных оппонентов, критиков, и через какое-то время участники придут к единодушному мнению, остановившись на поверхностном уровне обсуждения и вполне удовлетворенные друг другом. Чтобы этого не случилось, необходимо найти участников с критическими наклонностями и помочь им занять в дискуссии надлежащее место. Если сформировать необходимую позицию не удастся, ведущему (преподавателю) следует занять ее самому, объяснив затем группе, почему и с какой целью он это сделал. Общая позиционная динамика дискуссии должна быть направлена от негативизма и критицизма к позитивным способам решения проблемы. Сотрудничество реализуется во взаимной поддержке, развитии идей друг друга, помощи, взаимной ответственности. Это достигается путем объединения индивидуальных действий участников в единую коллективную деятельность, подчиняя их требованиям и задачам дискуссии как целого. Развитие содержательного противоборства позволяет довести точки зрения участников дискуссии до предельной ясности и – либо отождествить их, либо зафиксировать – факт

их противоположности для включения их в таком качестве в последующую работу.

К дискуссии необходимо подготовиться и ведущему. Он должен определить стратегию и тактику ведения дискуссии, меру и тип вмешательства в содержательную работу; составить план дискуссии, сформировать группу экспертов, организовать обсуждение и оценку результатов дискуссии. Ведущий (например, преподаватель) должен подготовить процедуру введения группы в дискуссию.

Проведение дискуссии включает в себя следующие этапы. Первый этап: введение участников в дискуссию. На этом этапе участники знакомятся с целями, назначением, темой, правилами и порядком (регламентом) дискуссии. Участники дискуссии избирают экспертную группу (критерии – объективность, компетентность, стремление к самостоятельному мышлению, отказу от стереотипов). Объясняются функции экспертной группы: участие в ведении дискуссии, вынесение оценок выступающим, содержательное обобщение материала. Здесь же определяется порядок выступления участников дискуссии (возможно по жребию).

Второй этап: проведение основной дискуссии. На этом этапе заслушиваются основные доклады (5-7 минут). Затем участникам дискуссии предлагается высказать свое мнение (несогласие, согласие с основными положениями доклада), замечания, а выступавшим с докладами – ответить на замечания и критику (регламент 5-7 минут). Если дискуссия проводится в течение нескольких дней (или по ряду вопросов и проблем), то в конце каждого дня (или по завершению обсуждения каждой проблемы) экспертная группа подводит итоги и выносит оценки качества и продуктивности выступлений.

Третий этап: завершение дискуссии, подведение итогов. В конце дискуссии экспертная группа подводит итоги и обобщает наработанный материал, отмечается все новое и неожиданное с чем столкнулись участники дискуссии, фиксируются наиболее ценные и важные результаты дискуссии. Участникам дискуссии предоставляется слово для высказывания критических замечаний, предложений по ходу и ведению дискуссии. С заключительным словом выступают организаторы

дискуссии (в учебном процессе преподаватель): насколько они удовлетворены выработанными решениями, каковы перспективы дальнейшей работы в этом направлении и т. п. Для оценки экспертной группой выступления могут быть введены специальные характеристики качества докладов: доходчивость сообщений, глубина исследования проблемы, обоснованность предполагаемых решений, их новизна, разрешающая сила, перспективность, осуществимость.

В качестве обучающих примеров «как нельзя вести дискуссию» можно использовать политические ток-шоу по ТВ, представленные в режиме полемики. Подобные дискуссии в большинстве своем почти не имеют ни познавательного, ни коммуникативного значения. Их смысл «манипулятивный». В этих дискуссиях истина заранее определена (реформы проведены или будут проведены), в дискуссии это надо подтвердить, доказать их необходимость. Таким образом, большинство современных дискуссий в России – это дискуссии средневекового типа. Истина в них не открывается, а определена заранее. Этот факт студенты должны уметь установить, а также найти способы перестроить дискуссию в формат исследования.

Применение дискуссии как инновационного метода познания является предпосылкой изучения науки как исследования. Последнее необходимо для активизации творческого потенциала личности учащегося в процессе получения образования. Преподавание науки как суммы непоколебимых истин, далеких от постоянно меняющейся действительности, развивает у студентов, с одной стороны, ощущение, что наука далека от действительности, а с другой – догматизм, т. е. неспособность применить эти знания творчески, например, в своей жизни. Подобные последствия догматического обучения заставляют преподавать науку как исследование.

Участвуя в дискуссии, студент учится отстаивать свои взгляды и с уважением относиться к противоположным убеждениям. Дискуссии помогают осознанно существовать и делать выбор в системе многообразия духовных и социально-политических идейных течений, дискуссии выступают в качестве формы «теоретической практики», инновационного

метода познания, способствуя выявлению объективного содержания знания, освобождая его от субъективизма, заблуждений и идеологических догм. Дискуссия является основным элементом почти всех инновационных методик по развитию и активизации творческого мышления. Она стимулирует не только рациональный, но и интуитивный поиск аргументов и решений, переводя дискуссию с внешним оппонентом на уровень спора с самой собой. Развитие метода дискуссий позволит перевести образовательный процесс с уровня «наукоучения» на уровень «диалога культур», будет способствовать гуманитаризации и гуманизации процесса научного познания.

#### *Библиографический список*

1. Карпов А.О. Современная теория научного образования: проблемы становления // Вопросы философии. – 2010. – №5.
2. Колокольникова З.У. Технология активных методов обучения в профессиональном образовании. – Красноярск: Сибирский федеральный ун-т; Институт естественных и гуманитарных наук, 2007.
3. Короткий Г. А. Образование: история и современность // Вопросы философии. – 2011. – № 10.
4. Педагогика профессионального образования / под ред. В.А. Сластенина. – М., 2004.
5. Ракитов А. И. Наука, образование и супериндустриальное общество: реалистический проект для России // Вопросы философии. – 2009. – № 10.
6. Сидорова И.М. Дискуссия в структуре научного знания. – Рыбинск: РГАТА, 1998.
7. Сидорова И.М. Культурная обусловленность характера научной дискуссии. – Рыбинск: РГАТА, 2001.
8. Силичев Д.А. Болонский процесс и модернизация образования в России // Вопросы философии. – 2009. – № 8.
9. Соколов В.Н. Педагогическая эвристика: Введение в теорию и методику эвристической деятельности. – М.: Аспект Пресс, 1995.
10. Урсул А.Д. Проблема информации в современной

науке. Философские очерки. – М.: Наука, 1985.

11. Хуторской А.В., Король А.Д. Диалогичность как проблема современного образования (философско-методологический аспект) // Вопросы философии. – 2008. – № 4.

12. Яценко Л.В. Способы управления творческим процессом (Обзор зарубежных методик научного и технического творчества) // Природа научного открытия / ред. В.С. Готт. – М.: Наука, 1986.

*УДК 101.1*

***С.В. Скородумов***

**«... Яко на небеси, и на земли»  
(мысли П.Я. Чаадаева о прогрессе)**

Одной из объективных функций философии как теоретической формы мировоззрения является его адаптация к новым реальностям жизни. Механизм мировоззрения устроен таким образом, что новые знания должны быть согласованы с имеющимися знаниями, ценностями, идеалами и убеждениями. При невозможности согласовать новое с уже имеющимся в мировоззрении происходят революционные изменения. Поддержание целостности, согласованности компонентов мировоззрения – объективная, то есть не зависящая от желания философов или власть предержащих идеологов работа философии (независимость данной деятельности следует понимать в смысле её автоматизма, т.е. работа идет всегда, её невозможно запретить, прервать на время, как невозможно (невыполнимо) запретить думать или сделать паузу в раздумьях).

«Дух времени» XIX столетия, как представляется, в наибольшей мере проявился во множестве учений, идей, направленных на осмысление общественного прогресса. Небывалое по темпам и мощи развитие промышленности, науки и техники стало материальной предпосылкой политических и социальных изменений, непосредственно и опосредованно стимулировало культурную, в том числе и философскую, деятельность. Русская

оригинальная философия появилась в первой половине XIX века. Неудивительно поэтому, что главной задачей родившейся на заре «века прогресса» национальной философии стала адаптация традиционного российского (православно-самодержавного) мировоззрения к новым прогрессивным идеям. Само время (ход исторических событий) поставило перед российским обществом взаимосвязанные по своему смыслу вопросы: об историческом пути России и о приемлемости для неё новшеств, связанных с идеей общественного прогресса. Здесь нам кажется уместным процитировать Т. Шанина, удачно выразившего суть этой идеи. В статье «Идея прогресса» он пишет: «Суть идеи и существовавших в её рамках концепций и представлений потрясающе проста. С немногими временными отклонениями все человеческие общества движутся естественно и закономерно «вверх» по пути от нищеты, варварства, деспотизма и невежества к процветанию, цивилизации, демократии и разуму, высшим проявлением которого является наука. Это также и необратимое движение от бесконечного разнообразия особенностей, которые нерационально поглощали человеческую энергию и экономические ресурсы, к миру унифицированному на основе единой, простой и наиболее разумной организации» [9, с. 33]. Идеология прогресса обладала(ет) большой проникающей способностью и, возможно, именно проникновение идей и материальных свидетельств европейского прогресса в русскую жизнь, их столкновение с вещами, привычками, нормами, а, главное, – с «русским духом» (особым мироощущением укорененного православного человека) создало условия для рождения русской философии. Необходимым стало осмысление того, что из предлагаемого прогрессом следует принять, от чего своего устаревшего, отжившего избавиться и как сохранить самое дорогое: веру и Родину «такой, какой нам Бог ее дал» [7]. Эти вопросы давно обсуждались в обществе, но сложность данных вопросов, их судьбоносность для России и значимость для спасения души (не следует забывать, что для верующего человека, а в начале XIX века атеистов в России было мало, самым важным является именно спасение души для жизни вечной) – всё это требовало выхода на более философичный, теоретический уровень воззрения на мир.

Первым (по времени своего начала) опытом такого тео-

ретического размышления о России в контексте проблем общечеловеческого прогресса стало философское творчество П.Я.Чаадаева. Тема судьбы России эмоционально выросла в центральную для него тему. Имя Чаадаева, как правило, ассоциируется с его критической оценкой российской истории, современности и будущего. «Он сказал России, что прошлое ее было бесполезно, настоящее тщетно, а будущего никакого у нее нет» [2], - так прочитал Чаадаева Герцен, так определяли и ныне определяют лейтмотив творчества басманного философа те, кто поверхностно знаком с его философскими идеями. В общественном мнении Чаадаев как был, так и остается или подобострастным западником, ненавистником всего русского, тем, «...кто нашу Русь злословит / И ненавидит всей душой, / И кто неметчине лукавой / Передался» [10] или единомышленником декабристов, адресатом пушкинских строк «Россия вспрянет ото сна и на обломках самовластья напишут ваши имена» [6].

У Гершензона есть меткое замечание, сделанное по поводу общественной оценки творчества и личности русского философа – в своём исследовании судьбы и творчества Чаадаева он пишет: «По чудовищному, хотя и очень понятному недоразумению, русское образованное общество искони чтит в Чаадаеве одного из пионеров своего освободительного движения» [3, с. 96]. Действительно, недоразумение: «... разве может быть либералом друг порядка и спокойствия, полагающий непригодным для традиционно монархической России республиканское правление и считающий покушение на существующие установления восстанием против Провидения» [8, с. 256].

Еще одним из многих недоразумений, связанных с образом личности и философии Чаадаева, является устойчивое мнение о том, что тема России занимает главное, основное место в его творчестве. Как мы отметили, тема России стала для Чаадаева эмоционально центральной, но это случилось вследствие обрушившихся на него переживаний, связанных с издевательской заботливостью властей и фарисейским (в лице отдельных его представителей) негодованием общества, пришедших в ажитацию от публичной «эпистолярной философии». Если же рассматривать его философию, абстрагируясь от коллизий взаимоотношений с российским обществом, рассматривать, так сказать,



чистую философию без психологии, то нельзя не прийти к выводу о том, что структурно и логически (а не генетически и эмоционально) основными (теснейшим образом взаимосвязанными) темами творчества басманного философа были темы «Единства», «Царства Божия» и «Прогресса».

Тема России не могла быть основной для Чаадаева, так как Россия – это только незначительная часть всецелого Единства, представляющего собой Истину. «Прекрасная вещь - любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное - это любовь к истине» [4, с. 523], - писал Чаадаев, и писал не ради красивой фразы (не столько для красноречия, как представляется), но выражал так существо своей философии.

Наиглавнейшей для русского философа была идея «Единства». Приведем слова Чаадаева, которые ярко выражают значимость данной идеи для его мировоззрения: «Удивительное понимание жизни, принесенное на землю создателем христианства; дух самоотвержения; отвращение от разделения; страстное влечение к единству: вот что сохраняет христиан чистыми при любых обстоятельствах. Так сохраняется раскрытая свыше идея, а через нее совершается великое действие слияния душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу. Это слияние - все предназначение христианства. Истина едина: царство Божье, небо на земле, все евангельские обетования - все это не иное что, как прозрение и осуществление соединения всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единая мысль есть мысль самого Бога, иначе говоря, - *осуществленный нравственный закон*. Вся работа сознательных поколений предназначена вызвать это окончательное действие, которое есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалипсический синтез» [4, с. 440]. Подлинный дух религии, считает Чаадаев, «... заключается всецело в идее слияния всех, сколько их ни есть в мире, нравственных сил - в одну мысль, в одно чувство и в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей. Всякое иное учение, вследствие одного уже отпадения от учения первоначального, далеко отталкивает от себя возвышенное обращение Спасителя: *«Молю тебя, Отче, да будут они одно, как мы одно»* и не желает водворения

царства божьего на земле» [4, с. 321].

Первостепенная важность идеи единства для Чаадаева вытекает из общего религиозно-философского мировоззрения философа. Оно, как можно заключить на основе его произведений и писем, представляло собой совокупность христианских воззрений, но с хилиастическим социально-мистическим уклоном и с холистической доминантой. В христианском учении безусловно имеются веские основания для серьезного внимания к идее Единства – это прежде всего парадигмальный догмат о Троице и убежденность в том, что «Бог есть Любовь» [1, Иоанн 4:8]. Вряд ли правильно рассматривать Единство (в качестве христианской идеи) лишь как результат (тем более - следствие) любви, вероятно, следует видеть в любви основу бесконечного содержания истинного высшего единства.

Тщетные старания выразить невыразимое отсылают нас к вопросу о мистицизме русского философа. Многие исследователи творчества Чаадаева пишут о его склонности к мистицизму. Имея в виду это мнение, позволим себе предположить, что в отношении Чаадаева к единству угадывается ощущение всепроникающей и связующей сущности этой идеи в её возможном мистическом, в чём-то аналогичном неоплатоническому, переживании. Впрочем, отметим, что идея Единства (как таковая и предполагает) у Чаадаева имеет множество вполне рациональных аспектов. Так, в частности, она находит свое выражение в отрицании межнациональной розни<sup>1</sup>, присутствует в предположении возможной объединяющей роли России<sup>2</sup>, в убежденности в важ-

---

<sup>1</sup> «Притом, христианское сознание не терпит никакого ослепления, и менее всех других предрассудка национального, так как он более всего разделяет людей» [4. с. 338]; «нельзя сомневаться и в том, что некогда черты, разделяющие христианские народы, снова сотрутся» [4, с. 402].

<sup>2</sup> «А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы - воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара» [4, с. 329].

нейшей значимости папства<sup>3</sup>, наводит философа на размышления об общественной природе сознания<sup>4</sup>, о необходимости интеграции различных видов познавательной деятельности<sup>5</sup> и т.д.

Приоритет идеи единства в философии Чаадаева предполагает центрирование внимания на холистической стороне священной истории. Так грехопадение человека трактуется философом в аспекте метафизического обособления – повреждения единства Бога и мира. Отправной точкой историософской доктрины Чаадаева является христианская идея потерянного рая – утраты, по вине Человека, первичного высшего духовно-материального единства (тождества – в терминологии Шеллинга).

Развивая данную идею, и при этом, как нам представляется, несколько уклоняясь в сторону индуистско-буддистского видения связи личности и абсолюта, Чаадаев пишет, что после «первого раскола» (грехопадения) ощущение своей собственной воли стало выделять человека из всеобщего распорядка и делать из него существо со «своей собственной обособляющей идеей, личным началом, разобщающим его от всего окружающего и

---

<sup>3</sup> «А папство, - пусть оно и будет, как говорят, человеческим учреждением - как будто предметы такого порядка совершаются руками людей, - но разве в этом дело? Во всяком случае достоверно, что в свое время оно возникло по существу из истинного духа христианства, и сегодня оно, оставаясь постоянно видимым знаком единства, является еще и знаком воссоединения» [4, с. 414].

<sup>4</sup> Лишенные общения с другими сознаниями, мы щипали бы траву, а не размышляли бы о своей природе. Если не согласиться с тем, что мысль человека есть мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое. Подобно всей остальной части в созданной вселенной, ничто в мире сознаний не может быть постигнуто как совершенно обособленное, существующее само собой» [4, с. 385].

<sup>5</sup> Чаадаев послал Пушкину книгу Ансильона «Мысли о человеке, его отношениях и интересах» надеясь, что она пробудит в поэте «несколько хороших мыслей». «К последним Чаадаев относил подчеркнутые им рассуждения о современном слиянии религии, философии, искусства, социальных устремлений, о присутствии духа Божия во всех движениях человеческого рода, способного к бесконечному совершенствованию» [8, с. 217].

затуманивающим в его глазах все предметы» [4, с. 361]. Человеку, по мнению Чаадаева, следовало бы «довести свою подчиненность до совершенного лишения себя своей свободой»[4, с. 361] и таким образом преодолеть самовольную отчужденность. «...Тогда, предполагает он, в нем бы проснулось чувство мировой воли, или, говоря иными словами, - внутреннее ощущение, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию»[4, с. 361]. Таким образом, религиозное представление, которое схематично можно передать так: рай – грехопадение и изгнание из рая – искупление грехов (обожение) и обретение Царствия Небесного, у Чаадаева представлено в философской форме и в холистическом аспекте: Единство (целостность) – разобщенность – прогрессивное воссоединяющее развитие, завершающееся воссоединением. Чаадаев исходит из следующей предполагаемой им необходимости и диалектики развития, он пишет «в последовательности времен индивидуальный ум, именно в силу своей свободной природы, должен был обособиться, оторваться от всемирного разума, развиваться как субъект, и с этой поры полное непонимание сделало неизбежным возвращение индивидуального бытия к бытию всеобщему, восстановление павшего Я. ... В тот день, когда на Голгофе была принесена искупительная жертва человека, разум мировой был восстановлен в разуме индивидуальном и на этот раз занял в нем место навсегда»[4, с. 495].

Изначальное Единство, тождественно божественной, в полной мере реальной, истинной жизни, поэтому разобщение есть уход от истинной жизни, отдаление (отпадение) от истины. Цель человечества, какой её видит Чаадаев (и какой её должен видеть любой христианский философ) - обретение единства с Богом, т.е. то, что называется Царством Божьим. «Под царством Божьим, - писал один из исследователей творчества философа, - Чаадаев понимает не общее благоденствие и не торжество нравственного закона, а единственно и безусловно – внутреннее слияние человечества с Богом»[3, с. 77]. Думается, что более справедливым было бы утверждать, что под царством Божьим Чаадаев понимает и общее благоденствие, и торжество нравственного закона, «являющиеся следствием единственно и безусловно внутреннего слияния человечества с Богом» [3, с. 77].

Однако вполне можно согласиться с тем, что религиозно-мистический аспект проблемы «единства» является основным и в определенном смысле одним-единственным (то есть даже не аспектом или стороной единства, а самим этим единством, вбирающим в себя все свои компоненты). В качестве целого единство не исключает многого, напротив предполагает единство частей, оно (единство, целостность) пребывает в частях (как «план», «цемент»), являясь онтологическим основанием и направляющей, организующей идеей для всестороннего и многоаспектного процесса интеграционного совершенствования. В дуалистической религиозной или философской системе процесс положительного совершенствования ограничен неустранимостью негативной стороны бытия.

Христианство является положительной монотеистической религией с верой в одного всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога. Соответственно в христианстве нет дуализма на высшем несотворенном уровне сущего. Дуализм добра и зла присутствует в христианстве в сотворенном мире, но очевидно, что такой относительный дуализм не может составить непреодолимого препятствия процессу всестороннего совершенствования, поддерживаемому Самим Богом. Рассматривая христианскую доктрину с позиции реализации необходимости, можно сделать вывод об обязательном окончательном торжестве абсолютного добра над относительным злом, то есть вывод о прогрессивном развитии сакрального историко-космического процесса вплоть до «великого апокалипсического синтеза». Однако торжество христианства, согласно ортодоксальному учению, вынесено за рамки истории, времени, за рамки посюстороннего мира. В чем причина запредельности Царствия Небесного? Что или кто мешает его построению здесь, на земле? - Конечно дьявол и другие последовавшие за ним, когда-то ангелы. Однако «и бесы веруют и трепещут» [1. Иак. 2, 19] и все их старания были бы тщетными, если бы не обладали люди дарованной им свободной волей.

Необходимая для спасения души свободная воля в то же время оставляет возможность и для совершения греха, то есть для противодействия христианскому прогрессивному развитию. Своеволие человека, как полагает Чаадаев, всегда есть уклоне-

ние от божественной воли и всегда есть грехопадение: если человек делает добро, то он исполняет божью волю, то есть его собственная воля едина с божественной доброй волей; если он совершает зло, то он отпадает от божественной воли (которая не может быть злой) – своя собственная человеческая воля, таким образом, всегда реализуется в грехе. «... Все силы ума, все его сродства познания, - пишет о человеке Чаадаев, - основываются лишь на его покорности. Чем более он себя подчиняет, тем он сильнее. И перед человеческим разумом стоит один только вопрос: знать, чему он должен подчиниться. Как только мы нарушим это верховное правило всякой деятельности, умственной и нравственной, так немедленно впадем в грех произвольного рассуждения или воли»[4, с. 357].

Итак, основной ракурс единства – единение с Богом, подчинение божественной истине. Очевидно, что Чаадаев пишет о подчинении христианской истине, хранительницей и телом которой является Церковь. Единство Церкви – еще один разворот темы единства в философии Чаадаева. С религиозной точки зрения – Церковь Христова одна. «... Может быть лишь одна христианская церковь, и притом не некая метафизическая церковь, парящая в сфере идей, но церковь вполне видимо и вполне реально основанная И.Х. на этой земле, орошенной его кровью и освященной его пребыванием...» [5, с. 142].

Не может быть двух церквей, как не может быть двух истин. Вспомним принцип тождественности неразличимых вещей Лейбница с необходимостью заключающий, что если все свойства вещей совпадают, то это одна и та же вещь. Таким образом, не может быть двух истин (если что-то отличает нечто от истины, то только неистинное). Поскольку же Христос «есмь путь и истина и жизнь» [1. Ин.14:6] и глава «Церкви, которая есть Тело Его»[1. Еф 1, 22-23], не может быть двух церквей. Исходя из такой логики, разрушение единства (целостности) Церкви – схизма есть грех против истины. Представляется, что русский философ мыслит раскол христианской церкви как отпадение части (восточной православной церкви) от целого (западной «вселенской» церкви). Схизматиками он считает православных.

Аналогична и причина его негативного отношения к протестантизму. «Реформация, - пишет Чаадаев, - вернула мир в

разобщенность язычества, она восстановила основные индивидуальные черты национальностей, обособление душ и умов, она снова отбросила человека в одиночество его личности, она попыталась снова отнять у мира все симпатии, все созвучия, которые Спаситель принес миру» [4, с. 414]. «По воле роковой судьбы, - сетует Чаадаев, - мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии... и мы восприняли идею в столь искаженном людской страстью виде. В Европе все тогда было одушевлено животворным началом единства» [4, с. 331] , а для православных «...замкнувшихся в нашем расколе, ничего из происходившего в Европе не доходило. Нам не было никакого дела до великой всемирной работы» [4, с. 331]. Как полагает Чаадаев, православие, а вместе с ним и Россия, отколовшись от мистического тела церкви, отделились от её «живой жизни», оказались вне исторического христианского прогресса. Западная церковь шла в мир, взращивала душу и разум общества, конечно обмирщалась, но, болея теми же болезнями, что и общество, она помогала ему побеждать болезни и созидать «христианский мир».

«Вся история нового общества, - пишет Чаадаев, - происходит на почве убеждений... В этом обществе постоянно из убеждений создавались интересы, никогда интересы не вызывали убеждений. Все политические революции были там по сути революциями нравственными. Искали истину и нашли свободу и благоденствие»[4, с. 334]. Сравнивая исторические пути Католической и Православной Церквей, Чаадаев выражает убеждение, «...что в общем плане Провидения западная церковь была создана в видах социального развития человечества, что вся ее история лишь логическое последствие вложенного в нее организующего начала» [4, с. 499].

Восточная церковь родилась «под дыханием пустыни, перенесенная затем в другую пустыню, где, живя в уединении, созданном для нее окружавшим ее варварством, она, естественно, стала аскетической и созерцательной. Самое происхождение отрезало ей путь к какому бы то ни было честолюбию. И она, надо сознаться, довела покорность до крайности; она всячески стремилась себя уничтожать: преклонять колена перед всеми государями, каковы бы они ни были, верные или неверные, право-

славные или схизматики, монголы или сельджуки; когда гнет становился невыносимым или когда на нее обрушивалось иноземное иго, редко умела она прибегнуть к иному средству, кроме как заливать слезами церковную паперть, или же, повергнувшись в прах, призывать помощь небесную в тихой молитве» [4, с. 500].

Нельзя сказать, что у Чаадаева есть только черная краска для изображения исторического пути православия, нет, он старается быть объективным: в извинение за односторонность ранее высказанных мыслей, он пишет: «Было преувеличением не воздать должного этой церкви, столь смиренной, иногда столь героической, которая одна утешает за пустоту наших летописей, которой принадлежит честь каждого мужественного поступка, каждого прекрасного самоотвержения наших отцов, каждой прекрасной страницы нашей истории» [4, с. 536]. В этом же ключе взвешенного отношения к православию, как бы уклоняясь от простых сравнений, Чаадаев пишет о различном призвании Западной и Восточной Церквей: «Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе. По этим первоначальным данным естественно сложилось общество. На Востоке мысль, углубившись в самое себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыню, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами земли; на Западе идея, всюду кидаясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах, основала власть на принципе права; тем не менее и в той, и в другой сфере жизнь была сильна и плодотворна; там и здесь человеческий разум не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных созданиях» [4, с. 529].

Однако эпизодическое стремление русского философа быть объективным по отношению к православию и католицизму не может перевесить (по объему написанного и по остроте мысли и переживания) его негативного в целом отношения к православию. Если оставить в стороне психологические причины такого отношения к православию и попытаться найти философские (идейные) основания симпатий к католицизму, то, возможно, как представляется, выделить главное. Прежде всего это все-



ленскость католицизма - своего рода реминисценция должной первоначальной единой церкви, далее его объединительная деятельность: «Именно благодаря католицизму, замечает Чаадаев, произошло необходимое для мирового прогресса объединение европейских народов в одно социальное тело, в одну духовную семью»[8, с. 209] и, наконец, то, что, по мнению философа, «царство Божие до известной степени осуществлено» в западном католическом мире, «ибо он содержит в себе начало бесконечного развития и обладает в зародышах и элементах всем, что необходимо для его окончательного водворения на земле»[8, с. 201].

Думается, немаловажно отметить, что все три выделенные нами причины (основания) более чем благожелательного отношения Чаадаева к католицизму связаны с идеей единства. Относительно первых двух объяснения кажутся излишними, остается объяснить, как Царство Божье связано с идеей единства. Связь (если искать её в «прогрессистском» направлении) можно усмотреть в том, что одним из ракурсов единства является непрерывность (то есть не отдельность, не разграниченность). В хилиастическом мировоззрении Чаадаева Царство Божие не отделено «лопатой могильщика» от земного поступательного христианского развития. По мнению философа, считавшего христианский прогресс единственно возможным, Царство Божие - земная посюсторонняя цель, для достижения которой христиане ежедневно обращаются с молитвой к своему Отцу Небесному — помоги нам осуществить волю Твою на земле, как это есть на небесах.

Всё вышесказанное позволяет (думается, с большим на то основанием) повторить, что идея «Прогресса» рассматривалась Чаадаевым в тесной связи с идеями «Единства» и «Царства Божия» и заключить, что его мысли о судьбе России, оценки её исторического пути и перспектив детерминированы именно этими, стержневыми в его творчестве, идеями.

#### *Библиографический список*

1. Библия.
2. Герцен А.И. О развитии революционных идей в России. - Режим доступа: [http://az.lib.ru/g/gercen\\_a\\_i/text\\_0360.shtml](http://az.lib.ru/g/gercen_a_i/text_0360.shtml)
3. Гершензон М. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. –

СПб: Типография М.М. Стасюлевича, 1908. - 320с.

4. П.Я. Чаадаев Полное собрание сочинений и избранные письма. - Т. 1. – М.: Наука, 1991. - 798с.

5. П.Я. Чаадаев. Полное собрание сочинений и избранные письма. - Т. 2. – М.: Наука, 1991. - 671с.

6. Пушкин А.С. К Чаадаеву. - Режим доступа: <http://www.bibliotekar.ru/rusPushkin/10.htm>

7. Пушкин А.С. Письмо П.Я. Чаадаеву (19 окт. 1836). - Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/pushkin/texts/selected/ppl/ppl-1532.htm>

8. Тарасов Б.Н. Чаадаев. – М.: Молодая гвардия, 1986. - 448с.

9. Шанин Т. Идея прогресса // Вопросы философии. - 1998. - №8. - С.33-37.

10. Языков Н. Стих. Константину Аксакову. - Режим доступа: <http://stroki.net/content/view/>

УДК 141.4

*А.И. Смирнов*

### **Архитектоника проекций Всесильного на мироздание в книге «Зоар»**

Важность рассмотрения образа проекций Бога в книге «Зоар», а именно в интерпретации Книги Брейшит, обусловлена центральной позицией этого образа в тексте, что естественно для средневековой каббалистики и для теоцентричной средневековой культуры в целом.

Образ проекций Бога в Прологе книги Зоар складывается из нескольких компонентов: восприятия человеческим сознанием замысла вселенского построения в едином акте творения; попытки трансляции воспринятого замысла доступными средствами языка и действия в обратном направлении. Отсюда проистекают тезисы данной статьи:

1. Образ Бога – проекция непознаваемого вневселенского

---

© Смирнов А.И., 2013

Бога в мир;

2. Акт творения и проекция осуществляются отбором букв, созидающих Вселенную и проекцию Бога в реальность;

3. Конструирование бытия и проекция Бога воспринимаются сознанием в форме сложных трехмерных стереометрических конструкций;

4. Объективация трехмерного восприятия образа Бога во вселенской реальности проявляется в возможности перевода языка Книги Бытия из двухмерной парадигматико-синтаксической модели в трехмерную интерпретационную модель, где третье измерение – герменевтико-семантический способ изменения глагольных и именных форм.

1. Интерпретация, или, более точно, попытка восприятия, Книги Брейшит начинается с постижения замысла творения. Творение открывается конечной целью – созданием двойственного зародыша будущего мира, названного Израиль. Создается модель грядущего мира, двойственная по своей природе. Точечная мысль, как перо, рисующее чертеж, или семя, породившее большое дерево, создает образы и формы скрытых сфер. При этом создаются и границы познания мира: «что» – граница мира нижнего, грань познания, и «кто» – граница мира верхнего, за гранью познаваемого: «Человек, желающий постичь скрытое «кто», исследует до конца всех уровней, где находит «что» - что ты узнал и увидел?» [1, с. 8].

Как следствие, возникает вопрос о принадлежности «Зоара» к агностической или гностической тенденциям в иудаизме. При прочтении «Зоара» эта проблема разрешается следующим образом: сокрытое «кто» невозможно постичь средствами этого мира («что»), и только сакральный текст, равно принадлежащий всем мирам одновременно, дает ключи для постижения того, что лежит за гранью обыденного познания.

«Кто» не является в момент творения в создаваемый им Израиль, так как является безразмерной (и в то же самое время многомерной) величиной, но мир заключен в нем в виде замысла, «кто».

«Скрытый Всевышний пожелал открыться и сделал точку, ставшую мыслью, образовав ею все образы и формы. И высек внутри святой скрытой свечи набросок невидимого образа, некое глубинное построение, вышедшее из мысли, называемой

«кто», бывшей началом этого построения, которое невозможно определить или назвать иначе. «Кто» пожелав выйти наружу и назваться именем, облачилось в светящееся одеяние и сотворило «эти», которые обрели имя» [1, с. 9].

Изначальный замысел «кто» облачился в свет, а на другом конце Вселенной покрылось тьмой «что», поскольку одно не может существовать без другого. Отделение «кто» и «что» в скрытой сфере вызвало соединение света и тьмы во внешнем космосе, и появление двойственных «эти».

Из единой точки – своеобразного места концентрации божественной мысли, места Его проявления – рождается многоуровневая Вселенная. Мысль «кто» создает все возможные формы сущего, сама становясь запечатленной в образе мироздания.

Если подбирать метафору к этому процессу, то при большом допущении<sup>6</sup> можно принять за основу устройство камеры-обскуры: свет «подлинной» картины мира проходит через точечное отверстие и рисует наблюдателю перевернутую проекцию этой картины.

В этот момент размышлений возникает соблазн интерпретации видения сознанием «Зоара» акта разворачивания мира средствами современной науки. Стоит, правда, оговориться, что для современной науки происхождение Вселенной остается предметом области теорий настолько же, насколько сложен для интерпретации и осмысления текст «Зоара». Первое, что может быть созвучно творению в «Зоаре» в теориях космогенеза, - это Теория большого взрыва. Есть несколько общих черт: во-первых, наличие исходной точки, иначе говоря, сингулярности, обладающей совершенно уникальными характеристиками. Во-вторых, разворачивание сингулярности в пространство и время, характеризующееся невычислимыми временными параметрами, параметрами массы, плотности и неопределенной мерностью пространства. В-третьих, наличие теоретического асимметричного рождения материи из кварк-глюонной плазмы, что объясня-

---

<sup>6</sup> Метафора есть ложь, необходимая для понимания того (полное осознание все равно невозможно), что слишком сложно для понимания. Текст «Зоара», по сути, есть попытка осознать метафорическую природу сознания человека, отделить ее от истинного облика мира.

ет преобладание материи над антиматерией. В том случае, если бы происходило пропорциональное рождение материи и антиматерии, то происходила бы аннигиляция образовавшихся частиц.

Таким образом, Бог непостижим и недоступен для бытийного плана, но является как точка, из которой исходят все образы и формы. Через эту точку, скрытую свечу, мир обретает собственную двойственную природу.

2. Стрoение мира определяется названием сакрального алфавита, отбором букв. При этом отбор осуществляется не по простому порядку следования, но по скрытому значению каждой буквы. Буква сакрального алфавита воспринимается как многослойный образ, закрытый в графеме.

Можно выделить следующие слои графемы-образа сакрального алфавита: первичный уровень – графический облик буквы, имеющий несколько обликов вследствие особенностей алфавита иврита, вторичный уровень – значение буквы, исходя из сакрального слова, связанного с этой буквой<sup>7</sup> (более подробно об этом - в книге Авраама [2]), и третичный уровень – проявление слова-буквы в реальности в качестве основы мироздания или же образа самого Бога.

Отбор букв, созидающих мир, начинается с конца алфавита, что строит истинный облик мира, который, будучи отражен, как в зеркале, в пламени скрытой свечи, рождает многослойный образ этого мира: «2000 лет до сотворения мира Всевышний рассматривал и переставлял скрытые буквы, проходящие перед ним от конца к началу. Первой была буква тав: Господин, сотвори мир мной, завершающей на твоём перстне истину» [2, с. 6].

Или, например, сотворение сил осуществляется перестановкой букв уже в словах: «И сотворил свет для его света, обла-

---

<sup>7</sup> Например: «Вошла буква шин: Господин, сотвори мир мной, начинающей твоё святое имя Всемогуший. Ответил: красива ты, хороша и правдива, но буквы лжи взяли тебя. Если сотворю тобой мир, возникнет ложь, и буквы каф и рещ возьмут тебя, ибо ложь всегда содержит в своей основе истину. Шин - буква правды, объединенная с отцами, но буквы каф и рещ, видимые на стороне зла, присоединят к себе шин, чтобы существовать» [1, с. 11].

чив одно в другое, поэтому «В начале сотворил» (Быт. 1:1) - высшего Бога (В оригинале «Элоим» - во множественном числе<sup>8</sup>), ибо «что» осуществилось, когда сошли буквы слова «эти» сверху вниз, и мать отдала свои одежды дочери, украсив ее своими украшениями при появлении всего мужского. <...> И ушла буква хей и вместо нее вошла буква юд, и она облачилась мужскими одеждami как все мужское Израиля>>.

Грамматически правильное понимание первого стиха «В начале сотворил богов небес и земли<sup>9</sup>» подразумевает эманации непостижимого Творца. Соединение света отца «кто» и тьмы матери «что» породило двойственные «эти»: сына и дочь. Одна часть «эти», достигнув уровня прародителей, соединилась с «кто» и сформировала слово «Бог», вторая часть на другом конце Вселенной соединилась с «что». В последние времена сын приближается к матери, а дочь, облачившись материнскими одеждami, занимает ее место и соединяется с отцом, создавая новый противоположный космос, где конец превратится в начало, тьма в свет, а «что» станет «кто». Такое становится возможным, когда слова «кто» и «что», имеющие общую букву мем, взаимно превращаются друг в друга, обменявшись буквами юд и хей.

3. Мир в замысле Господа многомерен, и восприятие этого Замысла в «Зоаре» может быть интерпретировано в многомерных стереометрических конструкциях. Основанием этих конструкций служат многоугольники с тринадцатью, пятью и сорока двумя сторонами. В этих многоугольниках рождается замысел мира: шесть источников и потоков (дней). Кроме того, сам замысел разделен на несколько уровней и разделов.

«Во дворце есть множество сокровищниц, одни над другими, и есть 50 способных скрываться ворот, которые разделились на 4 стороны и стали (числом) 49, ибо для одних скрытых ворот нет стороны, и неизвестно сверху они или внизу» [1, с. 12].

50 двухстворчатых ворот делятся на 24,5 ворот верха и низа, «одни над другими», и в сумме равны 49. При обычном делении не учитывается связь между мирами, осуществляемая

---

<sup>8</sup> Примечание Я. Ратушного и П. Шаповала [1, с. 12].

<sup>9</sup> Примечание Я. Ратушного и П. Шаповала [1, с. 11].

пятидесятыми скрытыми воротами, которые невозможно определить однозначно, поскольку одна створка принадлежит верху, а другая находится внизу. Разделенные ворота в свою очередь делятся надвое, поэтому на каждой стороне мира расположены 12 ворот - сакральное число равное количеству колен, знаков Зодиака, месяцев года.

Мир данной человеку реальности, в свою очередь, может быть представлен как двойная координатная система с четырьмя осями, где  $x_1$  и  $y_1$  – стороны света (с этим например, связано перемещение Авраама по земле),  $z$  – высота мира и  $t$  – время.  $X_2$  и  $y_2$  – пространство сакрального мира. Ось высоты мира объединяет верхний, средний и нижний миры (то есть двоичного сакрального, верхнего и нижнего, и мир, окружающий человека).

Ось времени в книге «Зоар» – самая уникальное явление многомерного пространства Вселенной. Время в книге «Зоар» неразрывно связано с пространством, подобно эйнштейновскому представлению в общей теории относительности. Происходящее в среднем мире влияет на верхний и нижний согласно величественному единовременному плану Творения. В некотором смысле, если ось времени не вводить в данную систему, но при этом невозможно будет объяснить повторяемость событий во всех мирах.

Если продолжать перевод древнего текста на язык математики, то началом всех координат будут многомерные конструкции, описанные выше. Проецирование изначального Плана творения, в таком случае, происходит бесконечное количество раз по всем координатным прямым, изменяется лишь объем полученных проецированных фигур, но суть их остается схожей. В качестве примера можно привести повторяемость судеб Пророков и Судей израильского народа.

4. Подобно тому, как многомерно виртуальное пространство книги «Зоар», не менее многомерно восприятие стиха, слова и даже буквы Пятикнижия.

Язык представляет собой сложную информационную систему, в некоторых чертах схожую с вирусом: язык способен к саморазвертыванию, редупликации (в первую очередь, жизненно необходимых органоидов: фонетической, семантической и синтаксической структур), проникновению в другие языки и, при

наличии благоприятных факторов, паразитированию в другом языке при отсутствии у языка-реципиента должной степени ассимиляционной защиты – вплоть до коренного изменения последнего (например, взаимовлияние вульгарной латыни и ранних германских языков).

Очевидной истиной является способность языка (будучи информационной системой) влиять на сознание человека. Наиболее сильное воздействие оказывает текст, несущий концентрированный культурный код той или иной цивилизации. Именно поэтому столь пристальное внимание уделено в книге Зоар сакральному тексту. О значении сакральных букв для толкования Торы написано выше, поэтому обратимся к особенностям восприятия слова в книге «Зоар».

Во флективном языке слово представлено в парадигматических взаимоотношениях, то есть представлено словоформами, иначе говоря, вертикалью форм, и в синтагматических отношениях, совместимостью слов друг с другом, своеобразной горизонталью. Агглютинативные языки строятся преимущественно на синтагматических отношениях слов в речи.

«Зоар» открывает в сакральном тексте новое измерение гипертекстуальности. Слова иврита многозначны, омофоничны или омографичны. Помимо обычных двухмерных отношений, слово воспринимается не как отдельно взятая грамматическая, семантико-синтаксическая или даже коммуникационная единица. «Зоар» учитывает все случаи словоупотребления в сакральном тексте. Как следствие, кажущиеся грамматические и смысловые несоответствия в тексте объясняются не только цитированием слова Пятикнижия в «Зоаре», но и всеми возможными его значениями в самом Пятикнижии. Таким образом, слово не двухмерно, но трехмерно.

Разум человека выстраивает трехмерную (по крайней мере) матрицу картины мироздания, основанной на представленном выше принципе. Помимо таких внутритекстовых отношений, слово само по себе имеет достаточный объем значений, обусловленных семантикой графем (см. п.1). Следовательно, помимо трехмерной матрицы, слово имеет еще собственную семантическую надстройку, определяемую графемами (с числовыми и графемо-вербальными значениями).



Очевидно, слово конструируется по тому же принципу, что и сам мир, и мир происходит через слово. В связи с этим возникает вопрос: нельзя ли перенести предложенные в п.3 координатные плоскости, определяющие многомерность мира в «Зоаре», на слово? В настоящий момент исследований можно говорить о том, что слово является принципиальным для автора или вдохновителя Зоара: многомерность, миротворчество, предельная кодифицированность – вот его основные составляющие.

#### *Библиографический список*

1. Зогар. Т.1. / пер. с араб. и коммент. Я. Ратушного и П.Шаповала. - М.: АСТ: Восток-Запад, 2006. - 336 с.
2. Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер., предисл. и коммент. И.Р. Тантлевского. – СПб.: Изд-во СПб. унта, 2007. – 161 с.

*УДК 101.1*

*Д.Г. Смирнов*

### **Философия ноосферной истории в пространстве интегративного знания**

На рубеже II и III тысячелетий истории человеческой цивилизации сложилась ситуация, требующая переосмысления целей и ценностей развития становящегося единым ноосферного человечества. Этот хроносинергийный континуум поразительно похож на рубежный период перехода из XIX века в век XX.

В творчестве выдающихся русских мыслителей периода «серебряного «осевого времени» была сформулирована особая парадигма философии истории, источником которой стало интенсивно развивавшееся со второй половины XIX века мировоззрение русского космизма, включавшего в себя как религиозную и художественную, так философскую и научную ипостаси. Русская клиософия, считавшаяся лишь производной от западных традиций философии истории (прежде всего, гегельянства и

---

© Смирнов Д. Г., 2013

марксизма), сформулировала новые фундаментальные подходы

к пониманию и объяснению исторического процесса, как глобального и космопланетарного феномена, открыто обозначившегося лишь в последнее десятилетие прошлого века.

Учение о переходе биосферы в ноосферу, сформулированное академиком В.И. Вернадским в 20-30-х годах прошлого столетия, опирающееся на революцию в естествознании рубежа XIX–XX веков, может считаться методологической основой для формулирования новых аксиом современной философии истории. Биосферно-ноосферная методология, созданная российским ученым и его последователями, в значительной степени, была «опережающим отражением» постнеклассической науки, сложившейся в последней трети XX века [6]. Геологическая история биосферы и всемирная история человеческой цивилизации предстали в новой картине мира в виде неразрывного процесса Вселенской истории.

В числе современных концепций философии истории важную роль играют холистические и синтетические концепции истории. Среди них свое место занимает и универсумный подход, который формировался в русле традиций истории философии и проявил себя в наиболее развитой форме в XX веке. Так, по мнению В. И. Вернадского, «...никогда в истории человеческой мысли идея и чувство единого целого, причинной связи всех научно наблюдаемых явлений не имели той глубины, остроты и ясности, какой они достигли сейчас, в XX столетии» [2, с. 673]. Для универсумной линии в философии истории характерны в рамках классической традиции – организмичность, антропологичность, духовность; в рамках неклассики – субъектность, дополнительность (конвергентность), конвенциональность; в рамках постнеклассической картины мира – синергичность (фрактальность), системность (эквивинальность) и информационность (семиотичность).

Во второй половине XX века в рамках исторического дискурса сформировалось новое видение истории, традиционно связываемое в исследовательской литературе с процессом глобализации человеческого бытия, которое описывается в категориях «универсальная история», «большая (big) история», «глобальная история», «тотальная история», «интеллектуальная история», «персональная история», «зеленая (green) история», «эн-

вайроментальная (environmental) история», «информационная история» и т.д. Огромный массив литературы, формирующий поле собственно философского исследования, не позволяет нам входить в ее систематическое изложение. Следует лишь подчеркнуть, что в последние два десятилетия обозначился экспоненциальный рост интереса в философии «большой», постнеклассической истории. Как отмечает Л. П. Репина, «в течение 1990–2000-х годов сформировалась новая научная дисциплина – глобальная история («новая глобальная история»), опирающаяся на представление о когерентности мирового исторического процесса» [5, с. 548], которая раскрывает свое многообразие через категории всеобщей истории, всемирной истории, большой истории, планетарной истории, универсальной истории. В связи с этим в рамках философского дискурса можно констатировать появление философии глобальной истории.

Как отмечают С.С. Неретина и А.П. Огурцов, «ответ на вызов современной глобализации, ответ интеллектуально и морально достойный можно дать лишь на пути рационализации отношения к миру, расширения и углубления интеллектуального постижения естественного и социального мира, устранения всех барьеров на пути рационализации социальной жизни и преодоления антиинтеллектуалистских установок, распространившихся ныне и в России, и в высокоразвитых странах Запада. Путь создания неорационализма, осознания принципов новой рациональности, интеллектуально насыщенной и морально ответственной – единственный путь адекватного ответа на вызовы глобализации» [4, с. 976–977]. Думается, что именно на этом пути обнаруживает себя теория ноосферной истории, востребующая потенциал мировой интеллектуальной истории и ориентирующаяся на аксиологические императивы как проверенные временем, так и возникшие в течение XX века.

Оформление методологии ноосферной истории незаметно шло в течение всего развития философского знания, а наиболее ярко обозначило себя с середины XX века. Идея ноосферной истории – своеобразный «геном» учения о переходе биосферы в ноосферу – как из семени произрастает из прозрения В. И. Вернадского о том, что «и моя одинокая, никому не сообщаемая мысль как факт и явление природы не исчезнет и не

проходит бесследно для единого» [1, с. 220]. Вяч. Вс. Иванов переводит эту мысль естествоиспытателя в семиотическую плоскость: «The noosphere provides a concrete term and a place for the intangibles of human thought. And the noosphere, because it is built around the capacity for self-conscious life, provides the key to its own survival, a greater awareness of that which contains» («Ноосфера придает конкретный смысл и определяет место для неосязаемости человеческой мысли. И ноосфера, потому что она построена вокруг способности самосознания жизни, дает ключ к своему собственному выживанию, большему пониманию того, что она содержит») [10, p. 195].

Решающее значение для (реконструкции) репрезентации теоретических оснований теории и методологии ноосферной истории имеют воззрения В.С. Соловьева (1853–1900), П. Тейяр де Шардена (1881–1955), В.И. Вернадского (1863–1945), Н.П. Антонова (1909–1985), Н.Н. Моисеева (1917–2000), Г. Бейтсона (1904–1980) и Вяч. Вс. Иванова, для которых характерно комплементарное восприятие истории как истории (эволюции, развития) универсума [8].

Проблематика ноосферной истории рядоположена представлениям о глобальной истории, большой истории, универсальной истории, интеллектуальной истории, ментальной истории, тотальной истории, персональной истории, энвайронментальной истории, «зеленой» истории, информационной истории и т.д., то есть напрямую связана с этими традиционными для XX века парадигмами философии истории. Специфика парадигмы ноосферной истории может быть раскрыта в двух основных положениях. Во-первых, история в этом контексте понимается в самом широком смысле как открытая самоорганизующаяся система бытия материи, разворачивающаяся в формы духа. Системный подход, применяемый в исследовании [3], [9], предполагает, что система истории выстраивается не снизу (путем сложения элементов), а сверху, то есть системообразующее свойство «рождает» (отбирает) системообразующее отношение, а системообразующее отношение, в свою очередь, организует (структурирует) элементы (субстрат). Подобная постановка проблемы позволяет обнаружить как «максимумы» и «минимумы» истории, так и создает предпосылки для выявления ее «оптимума».

Во-вторых, история анализируется как ноосферно-семиосферная реальность, то есть в единстве своей внешней и внутренней формы, плана выражения и плана содержания, позволяет различать историческую действительность (явленность как семиосферность) и историческую реальность (сущность как ноосферность). Ноосферно-семиологический подход снимает противоречие между историей как бытием прошедшего и историей как бытием настоящего и будущим, которому традиционно отказывается в претензии на бытийственность. Троичная природа знаковости обуславливает подход к истории как к прошло-настояще-будущему («past present future continuous») пространству времени, семиотическому пространственно-временному континууму. На эмпирическом уровне даже беглый взгляд на историю обнаруживает ноосферную идею о том, что в формах совмещения и взаимодействия живого и неживого вещества актуализируется *разумное вещество*, выступающее, по сути дела, концептом ее эволюции. Концепт «Разум» в XX веке обретает симфоническое звучание – в него включаются не только традиционные отражательные, подражательные (мимесисные), соматические, сенсорные и экстрасенсорные, психические и парapsихические, но еще когнитивные, семиотические и информационные ноты социально-антропологического и космопланетарного бытия.

Исходными для понимания теории ноосферной истории могут считаться универсумные принцип единства культуры (принцип комплементарности науки, философии, религии, мифологии и искусства) и принцип единства философского знания (принцип дополнительности онтологии, гносеологии, аксиологии, праксиологии) [7]. Теория ноосферной истории предлагает иной подход к осмыслению исторического процесса. Она ориентирована на раскрытие плана содержания истории, но не в эмпирическо-описательном, а, скорее, в онтолого-праксиологическом ключе. Обращаясь к универсумно-культурологическому и системно-синергетическому и информационно-семиотическому подходам, эта методология претендует на статус постнеклассической трактовки (модели) глобального исторического процесса.

В ноосферной истории в центре внимания оказываются не конкретно-исторические формы разворачивания истории (они

превращаются в иллюстрации), а Разум, понимаемый как концептуальный субъект исторического процесса – Разум, понимаемый как объединяющее начало всех историй, задающий различные формы «ноосферной прогрессии» коэволюции человечества. «Клионтос» – история как сущее – философии истории задается Разумом, конкретная проявленность которого обозначается в искрах человеческого сознания. Реалии ноосферной истории раскрываются в рамках «ноосферного императива», который вбирает в себя предыдущие формы нравственной рефлексии по отношению к масштабирующейся топологии мира, превращению человека в человечество, живущее в рамках космопланетарной размерности бытия, и праксиологии ноосферной истории, которая показывает как в современной инфо-истории личностно-деятельностная экзистенциальность в любой момент может стать глобальной бытийностью, что обеспечивает, в свою очередь, эволюционные скачки сознания и разума.

Ноосферный историзм представляет собой такое понимание исторического процесса, когда соединяются не только онтологические, гносеологические, аксиологические и праксиологические аспекты бытия человека и общества, не только формы общекультурного (религиозного, философского, научного и художественного) синтеза, но и сложнейшие взаимосвязи различных виртуальных, технических, реальных форм многообразных мыслительных процессов в живых и технических системах с формами реального преобразования материи под формы духа, когда сознание, разум действует на всех этапах исторической процессуальности. Ноосферный историзм предстает как способ космопланетарного видения бытия самоорганизующихся систем в процессе их формирования, становления, развития и возможного упадка (исчезновения) через призму семиотического детерминизма и базовых принципов ноосферной истории. При этом заметим, что ноосферный историзм, который включает в себя концепты глобальности, синергичности и семиотичности, не должен рассматриваться в качестве формы историцизма, как рационализации истории, подведения смысла под исторические процессы, понимания истории как закономерного процесса, в силу того, что онтологический подход к ноосферной истории лишь утверждает разум в качестве системообразующего свойст-

ва истории, но при этом рассматривает его как феномен, постоянно изменяющийся и каждый раз, порождающий смыслы, отвечающие конкретно-исторической эпохе.

Человеческое качество (субъективный фактор), являющееся одним из самых значимых феноменов ноосферной истории, создает антропологические основания для совмещения потенциалов материалистической и идеалистической моделей понимания истории и задается концептом ноосферного человека, который своей жизнедеятельностью, носящей негэнтропийный характер, способствует усложнению духовного и материального субстрата исторического бытия. С точки зрения системно-синергетического подхода ноосферная история предстает как процесс превращения каждого человека (индивида) в непосредственного субъекта глобального духовного производства и воспроизводства, актора глокальной истории.

#### *Библиографический список*

1. Вернадский В.И. Биосфера. Мысли и наброски. – М.: Изд. дом «Ноосфера», 2001. – 244 с.
2. Вернадский В.И. Избранные сочинения: В 5-и т. – Т. 1. – М.: АН СССР, 1954. – 696 с.
3. Дмитриевская И.В. Ноосфера как системно организованное всеобщее // Ноосферная парадигма образования: от лица к университету. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 1997. – С. 8–27.
4. Неретина С., Оругцов А. Пути к универсалиям. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.
5. Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. – М.: Кругъ, 2011. – 560 с.
6. Смирнов Г.С. Философия Вернадского: мирознание третьего тысячелетия // Ноосферные исследования. – 2013. – Вып. 1. – С. 78–93. – Режим доступа: <http://glonoos.com/wp-content/uploads/>
7. Смирнов Г.С., Смирнов Д.Г. Ипостаси ноосферной истории // Вестник высших учебных заведений. Гуманитарные науки. – 2012. – Т. 3. – № 1. – С. 21–28.
8. Смирнов Д.Г. Ноосферная идея и ноосферная история: введение в универсумную клиософию. – Иваново: Иван.

гос. ун-т, 2012. – 250 с.

9. Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем. – М.: Мысль, 1978. – 272 с.

10. Ivanov Vyacheslav. Towards Noosphere // Candles in the Dark. A New Spirit for a Plural World. - Manchester, Seattle and London: New Hampshire Institute of Politics at Saint Anselm College in association with University of Washington Press, 2002. - P. 187–204.

*УДК 101.1*

***В.В. Томашов***

### **Современная философия США и экзистенциально-антропологические исследования**

В начале XXI столетия философия как бы вернулась «на круги своя», гуманистически провозгласив свой активный интерес к антропологическим проблемам. И в этом проявилась своеобразная внутренняя логика развития философии как феномена культуры. Однако подобная переориентация была вызвана противоречиями самой современной цивилизации. Стало ясно, что рост «качества жизни» был вызван внешними (во многом - технологическими) причинами и не сопровождался совершенствованием «качеств» самого человека.

Взаимодействуя с природой в современном общественно-культурном контексте и через посредство созданной им так называемой «второй природы», человек оказался пред лицом сложнейших проблем. С одной стороны, это проблемы современной общественной жизни, противоречия государственных, этнических, религиозных и межчеловеческих отношений, порождающие все новые и новые политические противоречия и региональные военные конфликты, не исключая пока еще и возможность термоядерной катастрофы, а с другой - не ослабевающая опасность необратимых разрушительных процессов как в природной среде, так и в собственной биологической органи-

---

© Томашов В.В., 2013

зации человека.



Как никогда раньше, историческая ситуация сегодня четко обозначила взаимосвязь и взаимозависимость объективных и субъективных факторов жизни, индивидуального и общечеловеческого, национального и интернационального, личного и общественного. Возникла острая необходимость философского осмысления этих сложных отношений действительности. А это осуществимо лишь в том случае, если философия воссоздаст некий целостный образ человека в современном мире на основе углубленного теоретического формулирования связанной с этим образом системы понятий и представлений, с помощью которых окажется возможным в новых условиях актуализировать старый философский принцип о человеке как «мере всех вещей».

Для России рубеж XX и XXI веков оказался периодом, когда экзистенциальные проблемы встали во всей своей практической остроте и напряженности. Стремительно происходящая переструктуризация постсоветского общества, преодоление его прежней «безликости», дисперсности, усиливающийся социальный динамизм на индивидуальном и групповом уровнях становятся все более устойчивыми тенденциями. Иначе говоря, сама действительность объективно и неизбежно вовлекает граждан в своего рода экзистенциальные ситуации, ставит их перед необходимостью выбора: от элементарного самовывживания до конструктивных и ответственных решений и действий, от которых напрямую зависит будущее страны.

Если же вернуться в теоретическую сферу, то антропологическая рефлексия в своем извечном стремлении философски «постичь» человека в конкретном общественно-историческом контексте, осмыслить суть тех «пограничных» ситуаций, в которых оказываются люди, конструирует особое метафизическое пространство - проблемное пространство экзистенциальной антропологии. В его предметных рамках в единой системе традиционно, хотя и с разных теоретико-методологических исходных позиций, философскими антропологами исследуются системы экзистенциалов (выбор, свобода, необходимость, ответственность и др.), выражающих «подлинность» и «неподлинность» человеческого бытия, степень гуманности общества, уровень «человеческих качеств» и качества самой жизни человека.

Любое историко-философское исследование, как извест-

но, может быть осуществлено в плане определенной традиции или, что предпочтительнее - в плане сравнения разных традиций.

В современной отечественной философии до начала XXI в. поле экзистенциальной проблематики преимущественно исследовалось в русле марксистской рационалистической традиции, что вполне естественно. Неестественно лишь то, что ситуация моноидеологизма, определявшая в ту пору большинство историко-философских изысканий в нашей стране, оттесняла на второй план попытки исследования немарксистских антропологических концепций. Это вовсе не означает, что такой интерес вообще отсутствовал. И все же нельзя не заметить, что немарксистские подходы критически описывались как бы попутно, не специально, а в рамках общих историко-философских работ. Поэтому имманентный анализ современных западных антропологических теорий, не соотнесенных критически с марксистской позицией, скажем, в иррационалистической (персонализм, интуитивизм, экзистенциализм и т.п.) парадигме долгое время считался, мягко говоря, «неактуальным».

Марксистская антропология вообще до недавнего времени ограничивалась преимущественно изучением сущности и природы человека, не проявляя должной заинтересованности в экзистенциальном аспекте. Отсюда – немалые трудности, которые она испытывала в анализе конкретных выборно-поведенческих ситуаций, характеризующих существование индивида в том или ином социально-историческом контексте. Диалектико-материалистический подход в антропологии (как явный философский наследник классического европейского рационализма) порой недооценивал важности исследования психологических факторов и моментов в анализе выборно-поведенческих процедур (хотя и постулировал их), и уж, тем более, исключал из сферы философско-теоретического интереса иррациональные эксцессы.

Вероятно поэтому, для дальнейшего плодотворного развития философско-антропологических исследований в нашей стране весьма актуальным представляется учет и использование всех позитивных моментов, содержащихся в экзистенциалистских и постэкзистенциалистских концепциях человека, особенно в той части, где их авторы пишут о «раскрепощении» индивиду-

альности, ответственной самоактуализации личности, освобождении человека от любых форм как внешнего, так и внутреннего «гнета»: социально-экономического, политического, идеологического, технологического, религиозного и т.п. Этот пафос, как известно, был свойствен и раннему марксизму, вылившись в интересные наработки в области дальнейшего развития философской теории отчуждения. Однако, как мы знаем, эти наработки в рамках марксизма не получили дальнейшего творческого развития.

Рассуждая об отличии двух выделяемых им основных исторических типов философствования: «аналитического» («систематического»), включающего в себя многие формы традиционного рационалистического гносеологизма, и «наставительного», известный представитель американской постпрагматической мысли Ричард Рорти, с явной симпатией указывал на экзистенциализм как на плодотворный интеллектуальный образец второго типа. Философы – «наставники», считал он, принадлежат к такому движению в культуре, у которого не может быть конца хотя бы уже потому, что эти, «периферийные», как он их называет, философы порицают «само понятие обладания взглядом, в то же время избегая иметь взгляд относительно обладания взглядом» [4, с. 274].

Именно поэтому экзистенциалистская традиция пребывает в процессе постоянной трансформации, высвечивая все новые и новые оттенки и грани, казалось бы, вечных проблем существования человека. Несмотря на свой явный программный методологический релятивизм, экзистенциализм в определенном смысле позитивен, поскольку все же не отрицает некоторых относительно-устойчивых констатаций. Как разъяснял Рорти, «полезность «экзистенциалистского» взгляда состоит в том, что хотя он утверждает, что мы не имеем сущности, тем не менее позволяет нам рассматривать наши описания самих себя, обнаруживаемых нами в одной из (или в совокупности) *Naturwissenschaften*, наряду с различными альтернативными описаниями, предлагаемыми поэтами, романистами, глубинными психологами, скульпторами, антропологами и мистиками» [4, с. 268].

Необходимо также отметить, что историко-философская наука советского периода обращалась преимущественно к концепциям человека, представленным в основном в классическом,

европейском, экзистенциализме, не обращая должного внимания на неоекзистенциалистские антропологические симбиозы, появившиеся в США в период импорта и пропаганды там идей континентального экзистенциализма. Практически не привлекали серьезного внимания российских исследователей-американистов и новейшие постэкзистенциалистские концепции, созданные в рамках иных экзистенциально-антропологических парадигм, таких, например, как протестантская неоортодоксия, католический персонализм, «критический реализм» и т.п.

Поэтому до последнего времени остается неясно, в каком теоретическом ракурсе и направлении развивается антропологическая мысль США, как в ней сегодня соотносятся рационализм и иррационализм, каков ее современный идейно-ценностный «призыв» и, наконец, как она реагирует на сложившуюся глобально-цивилизационную ситуацию. Понятно, что такое положение не способствует созданию полного и адекватного историко-философского портрета современной экзистенциальной антропологии США.

В то же время стоит обратить внимание и на то немало-важное обстоятельство, что именно сегодня взвешенный, объективный анализ тенденций развития современного антропологического философствования США, выраженных через концепции ответственного выбора и самоопределения, должен еще раз теоретически «высветить» однобокость «истматовского» социально-экономического детерминизма в понимании человека, а с другой стороны, противостоят некритической «канонизации» субъективизма и иррационализма в крайних, предельных их проявлениях.

Не реализованные еще окончательно потенции экзистенциального философского мышления в США, его способность к дальнейшей трансформации проявились на рубеже XX и XXI вв. монографий таких постэкзистенциалистских антропологов, как Стивен Росс, Уильям Хороз, Эдгар Боденхаймер. Эти философы не только развернули общую картину человеческого существования в условиях «предельной ситуации» цивилизационного кризиса, но и предложили новые концепции, соответствующие этой ситуации и выражающие ее.

Хорошо известно, что экзистенциальная проблематика всегда находила в Европе интересные *внефилософские* формы

своего отображения: в литературе, театре, кинематографе и даже в медицине (психотерапия). В этом смысле и США не представляют исключения. Еще в 1920-е и 1930-е гг. американская экзистенциальная драматургия поставила вопрос о кризисе современного человека и общества как о выражении несвободы и безответственности. Этими констатациями полны, например, пьесы Т.Уильямса и ряда других авторов периода предвоенного театрального модерна [1], [2], [3].

Эти же мотивы были свойственны и «битническому» театру 1960-х гг. Однако ни литературоведы, ни историки философии не занялись еще анализом философских оснований и ценностных ориентиров экзистенциальной постмодернистской драматургии США, так называемой драматургии «эпохи СПИДа». А она помещает проблему самовывживания в эпицентр своего внимания [5].

Несомненный интерес в плане реконструкции экзистенциально-антропологического потока в современной американской духовной культуре представляют и модели конструктивной и ответственной психотерапии, призванной, по мнению их авторов, восстановить нарушенную целостность индивида и активизировать его позитивный деятельностный потенциал. В американской психотерапевтической практике используются различные модели воздействия на пациента, и они неплохо описаны в специальной медицинской литературе. Однако выявление их теоретико-методологических оснований требует аналитической работы философов. И, надо сказать, такая философская рефлексия по поводу практикуемых в США психотерапевтических процедур и методик американскими исследователями осуществлялась [6]. Но и ее результаты также еще не попали в орбиту научного интереса российских ученых.

Таким образом, можно констатировать, что тема историко-философского анализа антропологических концепций, созданных представителями различных течений экзистенциальной антропологии США в последние десятилетия, относится к числу неисследованных. Развитие этой важной темы, несомненно, позволит не только продвинуться в процессе дальнейшего теоретического освоения самих экзистенциальных феноменов, что само по себе ценно. Оно внесет и свой позитивный вклад в соз-

дание историко-философского портрета современной американской философии человека, конкретизирует историческую генетику экзистенциального философствования в США, уточнит его проблемное поле, позволит понять соотношение в нем континентальных (европейских) и американских традиций, корреляцию собственно экзистенциалистского и персоналистского, теологического, «реалистического» и других подходов к решению вечных экзистенциальных проблем.

#### *Библиографический список*

1. Засурский Я.Н. Американская литература XX века. - М., 1984.
2. Очман А.В. Американская драматургия 1930-х гг. - Грозный, 1987.
3. Ромм А.С. Американская драматургия первой половины XX века. - Л., 1978.
4. Рорти Р. Философия и зеркало природы. - Новосибирск. 1997.
5. The way we live now: American plays and the AIDS crisis / Ed.by M.E. Osborn. - N.Y., 1990.
6. The worlds of existentialism /Ed. by M. Friedman. - Atlantic Highlands (N.Y.); L., 1992.

*УДК 101.3*

***В.А. Урываев***

### **Феномен лиминальности и проблемы становления личности**

«То, что Гусеница называет Смертью,  
Учитель называет – Бабочка»  
Ричард Бах

Феномен лиминальности наиболее компактно описан в Проективном философском словаре (Новые термины и понятия), изданном под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна (2003).

---

© Урываев В.А., 2013

Лиминальность (англ. Liminality, от лат. lomen - порог,

пороговая величина) согласно авторам - физиологический, неврологический или метафизический термин, обозначающий «пороговое» или переходное состояние между двумя стадиями развития человека или сообщества. Закономерности лиминального периода как периода «жизненных перемен» или «кризисов развития» в обрядах перехода первобытных сообществ исследовали Арнольд Ван Геннеп, Виктор Тёрнер.

Далее авторы подчеркивают следующее. Лиминальность связана с изменением социального статуса, ценностей и норм, идентичности (identity) и самосознания, поэтому представляет собой типичный пример междисциплинарной проблемы. Она включает в себя широкий спектр социологических, психологических и физиологических проблем, реализуя экспансию культуры и освоение ею новых пространств и сфер через человека, как носителя нового смысла и порядка. Потенциал нового определен природой лиминальности, ситуацией неопределенности, амбивалентности и размытой социальностью, стимулирующий энергичный поиск новой фундаментальной общности.

Наконец, с позиций указанных исследователей, «лиминальный период» является неотъемлемой частью ритуала перехода, будь это переход в другую возрастную группу (детиподростки), смена социального (братский союз, избрание нового вождя в племени) или свадебный ритуал. Все обряды перехода отмечены тремя фазами: разделение (separation), грань (mango, или limen) и восстановление (reaggregation).

Первая фаза означает открепление личности или целой группы от занимаемого ранее места в социальной структуре. Вторая фаза - «лиминальный» период - является промежуточной, поскольку участник получает черты двойственности или «лиминальной персональности». Эти люди обладают амбивалентностью, поскольку не укладываются в рамки каких-либо классификаций состояния (state) и положения (position) в культурном пространстве. Лиминальные существа - «ни здесь, ни там, ни то, ни се»... Их амбивалентные свойства выражаются большим разнообразием символов. Лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца и луны, и проявляет черты некоей альтернативе известной нам структуре, как

«миг во времени и вне его». В третьей, восстановительной, фазе «переходящий» вновь обретает стабильное состояние и получает права и обязанности «структурного» типа, соответствующего обычным нормам и стандартам.

Психология («психея» – душа; «логос» – знание) – одна из немногих научных дисциплин, носящих в своем имени удивительной красоты метафору, напрямую связанную с феноменом лиминальности.

Согласно греческой легенде, юная земная красавица – Психея (младшая из трех сестер), вызвала своей красотой ревность самой Афродиты и, одновременно, стала предметом истинной страсти ее сына – Эроса (Амура). Эрот вынужден был встречаться с ней тайно, в далеком роскошном дворце, и запретил Психее не только интересоваться тем – кто он, но даже видеть его. Злые языки (побывавшие у нее в гостях и охваченные черной завистью сестры) стали говорить, что она встречается с чудовищем, монстром, - и Психея рискнула нарушила запрет. Ночью она зажгла светильник и увидела, что ее возлюбленный – бог! За своеволие она была обречена пройти длинную череду испытаний, включая опаснейшее путешествие в царство мертвых. В конце драматической истории нечаянных радостей и невзгод, глупостей и страданий Психея была принята на Олимпе, выпила кубок нектара и стала... - богиней! Дочь Психеи и Эроса назвали Наслаждение.

Эта легенда вдохновляла творчество и русского писателя Аксакова («Аленький цветочек») и американца Уолта Диснея («Красавица и чудовище»). Яркие метафоры, представленные в легенде, волнуют исследователей вплоть до наших дней. Так, лейтмотив легенды позволяет ряду современных ученых утверждать, что истинный предмет науки психологии - это как раз и есть проблема ПЕРЕХОДА ... из «земного» - в «небесное».

В тексте легенды указывается также, что ситуация перехода предполагает в тоже время преодоление выраженных затруднений, вплоть до переживания состояний, сопоставимых со смертью (возвращение из царства Прозерпины, стигийский сон Психеи).

Таким образом, в понимании закономерностей личност-



ного роста, становления личности, - мы не можем обойти объяснительные модели, обсуждаемые в последние годы в дискуссиях о феномене лиминальности.

Согласно нашим исследованиям, ярким примером такого «перехода» является достижение высшего уровня профессионализации. Прежде чем стать профессионалом в любой области, будущему специалисту приходится овладевать целым реестром специальных знаний и умений («штурмовать стену», «грызть гранит науки»). При успешном завершении программы (проникновении «за стену») он получает от общества документ, подтверждающий качество подготовки - диплом, сертификат, свидетельство....

Слово «стена» имеет в русском языке целый список значений, хорошо описывающих проблемы профессионального развития: стена поддерживает крышу, стена создает разграничения между комнатами, стена защищает от нападения извне... Более глубокие языковые корни уходят к значениям «сгущать», «уплотнять», «сжимать», здесь и слово «стебель» (далее, «ствол»), как наиболее жесткая часть цветка, его несущая конструкция. Мы полагаем, что именно «рост» и его охрана служат «нервом» этого понятия.

Было бы неправомерным упрощать проблему взаимодействия человека и общества в одной из важнейших сфер жизнедеятельности личности. Однако, вопрос о профессионализме часто рассматривается «односторонне» (только в направлении «всемерной профессионализации» - инициация профессионала и далее становление его до все более высоких ступеней). Одновременно постулируется, что это все должно находиться «в рамках», «внутри стен» - профессиональных требований, этики.

Трагический момент в жизни специалиста возникает тогда, когда он должен выйти «за стену» своего профессионального сообщества. Через этот кризис человек должен пройти, если он хочет профессионально развиваться. Этот этап, согласно нашим представлениям, требует особой подготовки, ближе к экзистенциальному характеру постановки проблем, это возвращение К СЕБЕ.

Если ДО этого кризиса человек развивается ВНУТРИ ПРОФЕССИИ, то ПОСЛЕ указанного кризиса профессия разви-

вается ВНУТРИ ЧЕЛОВЕКА.

Вместе тем, очевидно, что вышедший за стандарты современности (подчеркнем, данного временного исторического промежутка), обречен созидать новые нормы и тем самым обречен вызвать на себя гнев практически всего современного ему профессионального сообщества.

В известной степени, лиминальность просматривается и в анализе феномена трансгрессии, часто анализируемого как «последний (абсолютный) предел». Трансгрессия - одно из ключевых понятий постмодернизма, фиксирующее феномен перехода непроходимой границы, и прежде всего - границы между возможным и невозможным: «трансгрессия - это жест, который обращен на предел» (Фуко), «преодоление непреодолимого предела» (Бланшо).

В суфийской традиции это представлено в известной притче о реке и пустыне («Сказка песков», по Идрису Шаху).

«Начав путь от источника в далеких горах, речка миновала разнообразнейшие виды и ландшафты сельской местности и достигла наконец песков пустыни. Она попыталась было одолеть эту преграду, подобно тому, как преодолевала все другие, но вскоре убедилась, что, по мере продвижения в глубь песков, воды в ней остается все меньше и меньше.

Не было никакого сомнения, что путь ее лежит через пустыню; тем не менее положение казалось безвыходным. Но вдруг таинственный голос, как будто исходящий из самой пустыни, прошептал ей: «Ветер пересекает пустыню, и река может пересечь ее тем же путем».

Река возразила, что она лишь мечется в песках и лишь впитывается ими, ветер же может летать; именно поэтому ему ничего не стоит пересечь пустыню.

- Тебе не перебраться через пустыню привычными, испытанными способами - ты либо исчезнешь, либо превратишься в болото. Ты должна отдаться на волю ветра; он доставит тебя к месту твоего назначения.

- Но как же это возможно?

- Это возможно только в том случае, если ты позволишь ветру поглотить себя.

Нет, такое предложение было неприемлемым для реки:

никто и никогда не поглощал ее. И вообще, она не собиралась терять свою индивидуальность. Ведь, раз потеряв ее, как она сможет вернуть ее снова?

- Ветер, - продолжал песок, - именно тем и занимается, что подхватывает воду, проносит ее над пустыней и затем дает ей упасть вновь. Падая в виде дождя, вода опять становится рекой.

- Но как я могу проверить это?

- Это так, и если ты не поверишь этому, ты не сможешь стать ничем иным, кроме затхлой лужи, и даже на это уйдут многие и многие годы; а ведь быть лужей, согласишься, далеко не то же самое, что быть рекой.

- Но как я смогу остаться той же самой рекой, что и сегодня?

- Ты не сможешь остаться прежней ни в том, ни в другом случае, - отвечал шепот. - Переноситься и вновь становиться рекой - это твоя сущность. Ты принимаешь за саму себя свою теперешнюю форму существования, потому что не знаешь, какая часть в тебе является сущностной.

Тут какой-то отклик шевельнулся в мыслях реки в ответ на эти слова. Смутно припомнилось ей состояние, в котором то ли она, то ли какая-то ее часть - но в действительности ли это было?... - уже находилась в объятиях ветра. Она вспомнила также - да и вспомнила ли?... - что эта, хоть и не очевидная вещь, вполне реальна, выполнима.

И речка воспарила в дружелюбные объятия ветра, который легко и нежно подхватил ее и умчал далеко-далеко, за много миль, где, достигнув горной вершины, осторожно опустил ее вниз. А так как у реки, все же, были сомнения, она запомнила и запечатлела в уме подробности этого опыта более обстоятельно.

- Да, вот теперь я познала свою истинную сущность, - так размышляла река.

Река познавала, а пески шептали: «Мы-то знаем; ведь день за днем это происходит на наших глазах, потому что из нас, песков, и состоит весь путь - от берегов до самой до горы».

Вот потому-то и говорят, что путь, которым потоку жизни суждено продлиться в своем странствии, осуществляя непрерывность, записан на песке».

Еще одно понятие, непосредственно связанное с феноменом лиминальности - «лиминальный дискурс». По мнению Г.Л. Тульчинского, важнейшим обстоятельством лиминальности является то, что в начале и в конце этого процесса лежит сознание, его структура и содержание - ментальность как начальный импульс и как конечный результат лиминального процесса. И между этими двумя крайними точками лиминальности, как средство ее выражения и осмысления, реализуется лиминальный дискурс. Более того, лиминальный дискурс является одним из средств, обеспечивающих саму реализацию процесса перехода.

Отзвуки переживания людьми такого дискурса мы часто слышим в повседневных жалобах на «беспредел».

В одной из трактовок русское слово «предел» этимологически несет в себе дополнительный смысл через трактовку «пре-дел дел-имости», «не-делимость». Извне - это можно прочесть как «атом». Однако, «предел», нащупываемый изнутри, и осознание задач роста, разрушения границ - это одна из важнейших задач становления личности, за скорлупой привычности лежит выход в Живой Мир.

Это сопровождается переживанием «ст-раха» (см. ст-ена – ст-вол – ст-расть – ст-упор – ст-енокардия – ст-ресс...)

Общественность охотно жалуется на «беспредел» в жизни. Альтернативой видится четкая «предельность», зарегламентированность общества по «горизонтали» и «вертикали».

Тоска по «предельности», с нашей точки зрения, обозначает часто попытку бегства от задач роста и развития. В то время как противоположный путь – постановка перед собой, как за-предельных, задач освоения общечеловеческих ценностей.

«Точка невозврата» - имеет психологически похожий смысл. Технический термин заставляет человеческое сердце сжиматься в тревоге перед неизведанным (пусть и теоретически достаточно убедительно описанным).

Возвращаясь к исследованиям личности, мы должны сослаться, прежде всего, на фундаментальную работу А.Ф. Лазурского «Классификация личностей» (1925), где он дает систематику личностей, положив в основу понятие «уровень» (во многом генетически детерминированный психологический потенциал) личности и представив классификацию таким образом, что

на каждом уровне – свое основание для типологии. Другими словами, с его точки зрения не может быть единой классификации, а все зависит от потенциала личности, причем, на первом уровне мы видим «биологически»-ориентированную типологию, на втором уровне – «социально»-ориентированную, на третьем – «духовно»-ориентированную.

Одновременно по А.Ф. Лазурскому человеку присуще стремление к повышению своего уровня и это – важная характеристика личности: «... в качестве критерия моральной оценки необходимо выставить совсем иной признак, а именно – большую или меньшую *тенденцию к повышению психического уровня*, большее или меньшее стремление к совершенствованию. Если ни один человек не может дать в своих психических проявлениях больше того, что в него вложено от природы (прирожденные особенности нервно-психической организации), то зато имеющиеся от природы духовные силы могут или остаться неразвитыми, в зачаточном состоянии, или, наоборот, развернуться *ad maximum* как в количественном, так и в качественном отношении. И этот именно «священный огонь», это стремление к возможно более полному и всестороннему развитию и проявлению своих духовных сил мы считаем одинаково ценным, будет ли оно проявляться в яркой и разнообразной психике богато одаренного человека, или же в бедной примитивной душе индивидуума, принадлежащего к низшему психическому уровню».

Таким образом, мы можем утверждать, что феномены лиминальности должны быть привлечены как объяснительный концепт в изучении проблем личности:

- в программах воспитания личности – как формирование способности принять в себе и стимулировать «священный огонь» роста и развития, который представляется жизненным необходимым для прохождения «лиминального дискурса»;

- в психотерапии и психологическом консультировании – при обращении к задачам преодоления крайне сложных жизненных ситуаций, в который «бросается вызов» самоопределению человека и требует его, и только его, жизненный выбор;

- в социально-психологической поддержке человека, вынужденного менять свой статус, часто по причине болезни – терминальные состояния, переход в статус инвалида, последст-

вия для самоопределения «калечащих» операций (ампутация, стомирование) и др., направленных тем не менее на спасение жизни;

- при формировании позиции человека в ситуации вызова со стороны «высших профессиональных достижений», требующих «запредельных» усилий;

Наконец, мы не можем утверждать, что феномены лимитальности в психологии достаточно осмыслены и в методологическом плане, еще остаются вопросы адаптации их к теории психологии.

*УДК 101.1*

***Г. Ю. Филипповский***

### **Истоки интегративного знания в европейском Средневековье: Север и Юг**

Ещё Аристотель в IV в. до н. э. называл степень «общего» в качестве критерия предмета философии [1]. С глубочайшей древности человек, размышляя о природе мира в формах глобального символизма, руководствовался идеологией интегративного знания как «божественных первоначал». Единство Ветхого и Нового Завета (Библии), христианский монотеизм поздней Римской империи и раннего Средневековья своей интегративной онтологичностью подводят к современному пониманию философии и как науки, и как учения, как формы общественного сознания, и как мировоззрения, способа постижения мира человеком. Окончательно укрепил позиции христианства как нового Знания о мире и человеке на фоне совершившегося распада Римской империи – Халкидонский собор 451 г. [2].

Данная статья обсуждает истоки интегративного знания на материале европейского средневековья V–XIII вв. В трудах Августина Блаженного, крупнейшего философа раннего Средневековья, важнейшее место занимала идея христианского провиденциализма. Философия истории Августина интегрировала

---

© Филипповский Г. Ю., 2013

христианское знание не только о природе мира и о его судьбах,

опираясь (в масштабах Библии) на преодоление парности Ветхого и Нового Завета, парности Земного царства (*civitas terrena*) и Божьего царства (*civitas Dei*) в глобальных измерениях Града Божьего [3]. Теологическая концепция высшего духовного знания основана Августином на масштабных представлениях о божественной Благодати как пути любви и спасения человека, преодоления первородного греха, разделения и гибели человеческого рода. Тем самым интегративное знание в контексте христианской онтологии отождествилось в эпоху Средневековья с духовно-нравственной христианской парадигмой [4].

Первая «Сумма» католического аристотелизма принадлежала крупнейшему из доминиканских учёных схоластов Альберту Великому (XIII в.), получившему почётное прозвание «*doctor universalis*» в связи с написанной им «Суммой теологии». В. В. Соколов отметил «высокую оценку «всеобъемлющим доктором» аристотелевской логики, в контексте которой он решал фундаментальную проблему универсалий» [5] и тут же упомянул Фому Аквинского, ученика Альберта Большетедта, и его учение о трояком существовании универсалий. Вслед за своим учителем Аквинат создал свои знаменитые объёмные «Суммы», первая из которых носила название «Сумма истины католической веры против язычников» (*Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles*) – 1259–1264 гг., последняя – «Сумма теологии» (*Summa theologiae* – 1265–1274 гг.) считается неоконченной. Относительно этого важнейшего обобщения схоластико-интегративного знания европейского Средневековья в историко-философской литературе существует определение «Сумма философии», так как в первых трёх книгах «Суммы» Аквината (из четырёх) преобладает философский материал и ссылки на Священное Писание редки [6].

Средневековый духовный универсализм доминировал не только в жанрах теологии и философской схоластики, но и, не отрываясь всецело от античного наследия, в пространстве литературных аллегорий. Таковы своеобразные энциклопедии литературных аллегорий, одна из них – «О бракосочетании Меркурия и Филологии» Марциана Капеллы (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*) нач. V в. [7] – своеобразное универсальное руководство в сфере средневековой светской словесности. Много поз-

же в конце XIII в. в пространстве светских политических и литературно-мифологических универсалий создавал свои великие творения Данте Алигьери («Божественная комедия», трактаты «Пир» и «Государь»). Традиция интегративного знания в эпоху Средневековья породила «Утешение философией» Боэция (*Consolatio philosophiae*, V– VI вв.), своеобразную энциклопедию философско-средневекового размышления и рассуждения, одну из чрезвычайно востребованных книг на всём пространстве средневеково-европейской мысли вплоть до эпохи университетов. Рядом с ней можно поставить энциклопедические труды Кассиодора (V в.), в частности, его «Наставления в науках божественных и светских» (*Institutiones litterarum divinarum et saecularum*) – своеобразная настольная книга не только школьной монастырской учёности, но и кружков светских и духовных интеллектуалов [8].

Многие из средневековых европейских учёных схоластов часто цитировали античных классиков: Иероним, например, в своей энциклопедической книге «*De viris illustribus*», Амвросий Медиоланский цитировали «*De officiis*» Цицерона. Боэций со своей упомянутой выше книгой был очень востребован; её упоминают как универсум рассуждений, а её автора Аниция Манлия Северина Боэция – как «отца схоластики», «последнего римлянина» и «первого схоластика» [9] (переводы, переложения, адаптации и комментарии составляли основу его научной деятельности): «Основную роль его наследства составляли переводы на латинский язык логических трактатов Аристотеля и латинские руководства по греческим наукам... Как Цицерон и Сенека он стал жертвой придворных интриг, и гибель Боэция символизировала тот факт, что германо-римский альянс был временным и искусственным и что античности пришёл конец» [10]. Г. Г. Майоров отмечал, что книга Боэция «подобно энциклопедии Марциана Капеллы относится к жанру сатуры: прозаические рассуждения либо предваряются, либо замыкаются поэтическими метрами, наполненными философскими по смыслу аллегорическими образами, напоминая цicerоновские «консоляции» (например, «На смерть Туллия»), – продолженные в христианской традиции» [11].

Так называемые «тёмные века» Европы (V– VII вв.) оз-



наменовались не только волнами «переселения народов», но консолидированной миграцией христианско-интегративного знания. Например, с Севера и Запада – ирландской культурно-христианской миссией на континент и образованием новых монастырей как центров интегративного знания (Боббио, Монте-Кассино, Сент-Галлен, Фульда) в Южной Германии и Северной Италии [12], за которыми последовала контр-миссия Григория Великого (Двоеслова) конца VI – начала VII вв. в Англию [13].

Характерной для этой эпохи антично-варварско-раннехристианской культурной интегративности является история одной из первых римских церквей во имя святого апостола Андрея Первозванного [14]. Созданная на основе домового базилики на Эсквiline, которая принадлежала мэру Рима нач. IV в. н. э. консулу Юнию Бассу Старшему, христианская (первоначально арианская) церковь V в. готского военачальника в Риме по имени Флавий Валила была освящена и трансформирована в V–VI вв. в церковь во имя Апостола Андрея, затем известную как «*Sant Andrea Catabarbara*», т. е. св. Андрея **как у варваров** [15]. Впоследствии она использовалась вынужденно как больничная церковь в монастыре на Эсквiline, так как долгое время, вплоть до XX века сохраняла в своём интерьере и античные мозаики самого разного (языческого) характера IV в., и отдельные готско-арианские черты V в., и христианские канонические сюжеты VI в. Многие из древнеязыческих римских мотивов IV в. сохранились до наших дней, например, мозаика с изображением тигра, нападающего на быка, – сейчас в Капитолийских музеях. Древняя церковь перестала существовать только в XX в. (на её месте создан *Russicum* Ватикана и церковь Антония Аббата). Этот несохранившийся, но известный в рисунках и копиях эпохи Возрождения древнехристианский храм действительно представлял собой поразительный образец интегративного знания о культурах антично-римского и средневеково-варварско-христианского мира в его динамике, контактах, пересечениях, контрастах и взаимосвязях [16].

Пример этого храма показывает, как векторы европейской цивилизации V–VII вв. н. э. с южно-средиземноморских, римских в основе поменялись на северные (германские и др.) средневеково-христианские. Вместе с тем и собственно христи-

анский вектор интегративности сделался ориентированным с Севера на Юг, а не наоборот, состоялся некий вызов Севера Югу. Радикально это произошло с эпохи Каролингов, хотя первые знаки этих движений и новых акцентов уже упоминались как ирландско-христианские миссии на континент V–VI вв. Вторая христианизация Англии римским духовенством в VI–VII вв. (особенно с Синода в Витби 664 г.) привела к новым явлениям синтеза на почве латинской культуры на севере Европы – к эпохе Беды Достопочтенного и Каролингскому Ренессансу VIII–IX вв. [17]. Череда средневековых Ренессансов, начиная с Каролингского, – не просто возрождение наследия, включая философское, Античности, на фоне утвердившейся уже христианско-средневековой культуры Европы, но – каждый раз поиски нового синтеза, нового интегративного знания.

Выдающимся философским явлением эпохи Каролингского Средневекового Ренессанса явилась не только Академия Карла Великого, созданная на базе культуры франков и других народов Европы, с привлечением таких крупных деятелей Северной Европы, как Алкуин из Йорка, Седулий Скот (ирландец), германец Теодульф и др. [18], но и философская активность Иоанна Скота (т. е. ирландца) Эриугены (810–877 гг.). Если универсализм Беды Достопочтенного (672–735 гг.) в северной Англии (автор первой «Церковной истории» Англии) опирался во многом на энциклопедизм Исидора Севильского (560–636 гг.) с его 20-т. трудом «Начала или Этимологии», то Иоанн Скот Эриугена сделал акцент на труды Псевдо-Дионисия-Ареопагита и их переводы на латинский язык [19]. Общефилософская проблематика Эриугены в форме неоплатоновских идей отмечена в его главном трактате «О разделении природы» (*De divisione naturae*, 862–866 гг.) особым динамизмом и диалектичностью, иерархичностью пантеистической онтологии. Проблема Бога ставится Иоанном Скотом как проблема бытия: Бог открывается познающему уму в своих многочисленных творениях, богоявлениях – теофаниях.

В системе европейской образованности IX в. Иоанн Скот Эриугена стал крупнейшим философом-диалектиком, к тому же он по-видимому был мирянин, что для европейской средневековой философии явление крайне редкое [20]. По приглашению

французского короля Карла Лысого в середине IX в. Эриугена занял руководящее положение в школе – предтече Парижского университета. Прецедент объединения интегративного знания в европейском масштабе затронул в IX в. прежде всего Север Европы и связан с Каролингским Возрождением. По этому поводу Гордон Лефф пишет, что «самая поразительная черта Каролингской империи состоит в том, что она обеспечила перенос центра тяжести европейской цивилизации со Средиземноморья на Северо-Запад Европы» [21]. Именно здесь в IX–XI вв. возникают такие образцы интегративного знания как «Англо-саксонская Хроника» или в начале XI в. грандиозная эпическая поэма «Беовульф» о героических деяниях и генеалогии данов, но, как ни парадоксально, созданная на древнеанглийском языке, английским средневековым автором-книжником, христианином на территории Англии, возможно, в Йорке [22].

Причиной такого экстраординарного интегративного проекта стало появление его в правление датчанина-викинга Кнута Великого (Могучего) в качестве законного короля Англии в первой четверти XI в. Именно к этому времени относится единственная сохранившаяся рукопись «Беовульфа». К этому же времени (1019 г.) относится рукопись Йоркского Евангелия, в конце которого вписано знаменитое «Письмо Кнута к народу Англии», видимо, практически современное самой рукописи и времени создания «Беовульфа». Государственные и этнополитические планы Кнута были связаны с созданием единой империи, объединяющей страны и народы Англии, Дании, Швеции и Норвегии. Эта империя была создана, но распалась после смерти Кнута [23]. Явно идя по следам империи Каролингов, Кнут преследовал и определённые цели в сфере интегративного знания, не только государственно-правового, но и литературно-фольклорного, эпического. «Беовульф» явился таким удивительным событием в сфере интегративных литературно-фольклорных жанров, соотносимых не только с шедеврами книжного эпоса христианского средневековья, созданными на национально-региональных языках Европы («Песнь о Роланде» на старофранцузском, «Андреас» на древнеанглийском, «Песнь о Нибелунгах» на средневерхненемецком), но и с великими эпическими поэмами древности – эпопеями Гомера.

Север Европы, получивший приоритетное развитие в эпоху Средневековья, более удалённый, чем Юг Европы, от античных центров и источников культуры, был более чувствителен к до-античному, архаическому, часто архаико-мифологическому наследию. Он заменял ему мир оригинальных начал и как бы до-историю, чаще всего весьма самобытную, хотя и не отрицающую христианского наследия. Так случилось с «Беовульфом» в начале XI в. на Северо-Западе Европы, так случилось и на Северо-Востоке Европы, где в начале XIII в. создаётся в чём-то параллельный «Беовульфу», также оригинально-литературный и также с архаико-фольклорными влияниями книжный эпос «Слова о полку Игореве» [24]. Характерно, что обе эпические поэмы несут следы интегративного знания: христианские традиции переплетаются с мифолого-поэтическими, реально-исторические – с литературными и фольклорными, средневековая философия истории эпохи феодализма переплетается с чертами идеологии родовой архаики. В обоих случаях названные эпические тексты представляют оригинальный тип интегративного знания эпохи Средневековья, претендующий на экскурс в мир «своих» начал, «своей» философии истории и литературы, опирающейся не на классические античные образцы, а на переживания мифологической архаики, транслированные в контекст христианского героического века «своего» Средневековья.

#### *Примечания*

1. Философия / отв. ред. В.П. Кохановский Ростов н/Д.: Феникс, 2001. - С. 5–6.
2. Карсавин Л.П. Культура Средних веков. Сер. Религия. Философия. Культура. - Киев: Символ, 1995.
3. Карсавин Л.П. Римская империя, христианство и варвары. - СПб: Алетейя, 2003.
4. Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. - М.: Искусство, 1984.
5. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. - М.: Мысль, 1979. - С. 181–340.
6. Соколов В.В. Средневековая философия. - М.: Высшая школа, 1979. - С. 337–338.
7. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Высшая

школа, 1979. - С. 341.

8. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. - М.: Мысль, 1979. - С. 353–354.

9. Шкаренков П.П. Римская традиция в варварском мире. Флавий Кассиодор и его эпоха. - М.: Изд. РГГУ, 2004; Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. - М.: Мысль, 1979. - С. 383–386.

10. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. - М.: Мысль, 1979. - С. 356–382.

11. Там же. - С. 358.

12. Уоллес-Хедрилл Дж.-М. Варварский Запад. Раннее Средневековье. 400–1000. - СПб: Евразия, 2002.

13. Thompson J. W., Johnson E. N. An Introduction to Medieval Europe. 300–1500. - N. Y., Norton, 1937. - P. 208–209.

14. Дворник Ф. Идея апостольства в Византии и легенда об апостоле Андрее. - СПб: Гуманитарная Академия, 2007.

15. Краутхаймер Р. Три христианские столицы. Топография и политика. - СПб: Алетейя, 2000. - С. 128.

16. Enking R. S. Andrea Cata Barbara e S. Antonio Abbate sull' Esquilino. - Roma. Marietti, 1964.

17. Thompson J. W., Johnson E. N. An Introduction to Medieval Europe. 300–1500. - N. Y., Norton, 1937; Уоллес-Хедрилл Дж.-М. Варварский Запад. Раннее Средневековье. 400–1000. - СПб: Евразия, 2002.

18. Сидоров А.И. Сочинения античных, раннехристианских и «варварских» историков в культурном пространстве Каролингской эпохи // Средние века. Вып. 69 (3). - М.: Наука, 2008. - С. 46–80; Ярхо Б.И. Поэзия Каролингского Возрождения. - М.: Изд. РГГУ, 2010.

19. Соколов В.В. Средневековая философия. - М.: Высшая школа, 1979. - С. 110–118.

20. Там же. - С. 111.

21. Leff G. Medieval thought. St. Augustine to Ockham. - Lnd., Pelican Original, 1962. - P. 27.

22. Kiernan K. «Beowulf» and the «Beowulf» Manuscript. - New Brunswick, 1981; Swanton M. Beowulf. - Manchester, 1990.

23. Richards J. D. Viking Age England. - Clarendon, 2000; The Anglo-Saxons. J. Campbell (ed.). - Harmondsworth, 1991. - P.

199–213.

24. Энциклопедия «Слова о полку Игореве» / отв. ред. О. В. Творогов, Д.С. Лихачёв. - СПб: Дмитрий Буланин, 1995. - Т. 1–4.

*УДК 101.1*

*Д.Е. Фирсов*

**К вопросу формирования новых когнитивных стратегий:  
интеллектуалы как объект отечественных аналитических  
исследований**

Одним из актуальных вопросов современной дискуссии о перспективах формирования новых когнитивных подходов к фундаментальным проблемам общества является вопрос о роли интеллектуалов в социокультурных процессах. Корпус исследований по «истории интеллектуалов» и «интеллектуальной истории» достаточно обширен [1]. Как отмечал Н. Боббио, предметом восходящих к работам А. Грамши аналитических исследований, объединяющих социологический и исторический методы, являются интеллектуалы «как класс или группа», отношение этого класса с другими классами... его история в определённый период или в определённой стране» [2].

Аналитический подход широко применяется и в современных отечественных социально-философских работах, посвящённых «интеллектуаловедческим» проблемам. По мнению Л.П. Репиной, «интеллектуальная история» должна изучать «интеллектуальную традицию» «как необходимое условие интеллектуальной деятельности и как её производное», как форму и способ «сохранения интеллектуального наследия». «Интеллектуальная традиция... рассматривается не только как преемственность идей и способов мышления, непрерывность исторического наследования в интеллектуальной сфере, а как процесс воссоздания, активного восприятия, селекции, переформатирования, творческого преобразования, преодоления или возрожде-

---

© Фирсов Д.Е., 2013  
ния» [3].

Одной из характерных тенденций отечественного (и в целом русскоязычного) «интеллектуаловедческого» опыта является следование традиционному для западного экспертного сообщества взгляду на интеллектуалов как на обособленный продукт европейской культуры. Этим объясняется интерес исследователей к истории интеллектуальных групп в отдельных странах Старого света.

В частности, работа Т.С. Голиченко «Интеллектуалы в фокусе современных французских исследований» посвящена исследованию четырёх фаз «исторического существования» интеллектуалов во Франции в XX веке, в течение которого «фигура интеллектуала оставалась центральной во французской культуре»: от связанного с «делом Дрейфуса» (1894 г.) «Манифеста интеллектуалов» (1898 г.) до деятельности интеллектуалов «на авансцене французской культурной и политической жизни» середины 1990-х годов [4].

М.А. Маяцкий (Фрибург, Париж) констатирует, что динамику интеллектуальной жизни французского общества определяет «отношение к своему прошлому, так называемая работа памяти, отношение к другому, к меньшинствам и маргиналам, эволюция нравов, правового сознания и практик, изменения в экологическом сознании и поведении, отношение к науке, образованию, медиа и т.п.». Социально адаптированный образ интеллектуала во Франции, по мнению М.А. Маяцкого, интегрирует идеи историчности, национальности, независимости, профессиональной статусности [5].

В Германии, как отмечает А. Михайловский, предпосылки возникновения социально значимой интеллектуальной группы формируются в середине XIX столетия, чему способствуют «преобладание рассудочного начала, рост числа мировоззренческих систем», «перепроизводство людей с университетским образованием», «эрозия неогуманистического образовательного идеала», позволившие немецким интеллектуалам успешно конкурировать к концу XIX в. в общественном значении с «государственной интеллигенцией», образованной буржуазией [6].

Н. С. Плотников (Рурский университет, Бохум, ФРГ) выделяя в качестве устанавливающих понятий немецкой интеллектуальной традиции универсализм, юрицизм и профессионализм,

связывает «центральный элемент социально-политического сознания... ядро идейных установок немецких интеллектуалов как консервативного, так и либерального лагеря» с темой свободы и справедливости, с их социальным значением [7].

А. Михайловский полагает, что интеллектуалы в Германии «служат общественному идеалу, истолковывают мир, производят и транслируют смыслы», «создают «картины мира», «расставляют вехи» в жизненных порядках». Основная роль в решении этих задач принадлежит «свободным писателям» [8]. «В немецкой традиции, - подтверждает данную мысль Б. Хлебников, - именно писатель служит образцом подлинного интеллектуала» [9].

Обращение к вопросам общественной роли интеллектуальных сообществ в современной России неизбежно фокусирует тему исторического сопоставления западных интеллектуалов и российской интеллигенции [10].

Предлагаемый В.А. Куренным способ конкретизации понятий «интеллектуалы» и «интеллигенция» «в ходе исторического исследования словоупотребления, или исходя из прагматических задач разграничения терминов в рамках конструирования концептуального словаря какой-то социальной теории» [11] не даёт достаточно удовлетворительного результата. Сам процесс идентификации интеллектуалов в российском обществе рассматривается исследователями зачастую как регрессивная смена интеллектуально-духовных парадигм.

По мнению В.А. Куренного, «переход от интеллигента к интеллектуалу в современной России означает, по сути, разложение сложного комплекса поведенческих установок, идейных пристрастий и компетенций в сфере знания» [12]. В.С. Мартынов полагает, что причиной этого является отказ интеллигенции от «морального лидерства в российском обществе», утрата ею «привилегии» «разговора с властью на равных», превращение «в типичную категорию «белых воротничков», интеллектуалов, чьё сознание в лучшем случае корпоративно, а устремления ограничены профессиональной реализацией» [13]. Интеллектуалы, как определяет А.В. Соколов, это «образованные и креативные люди, вообще этически непросвещенные или с эгоистически извращенной этикой» [14].



Тенденция ценностной поляризации интеллигенции и интеллектуалов отмечается в работах отечественных исследователей с середины XIX в. [15]. Можно сказать, что она лишь приобрела терминологически модернизированный вид в утверждении, что «всё более явная профессиональная, экономическая, культурная дифференциация российского общества активно превращает интеллектуалов в ремесленников и узких специалистов, которые вне сферы профессиональной компетенции теряют представление об обществе и мире в целом... в этой ситуации настоящие интеллектуалы тяготеют к полюсу всеохватного дилетантизма, который позволяет формулировать интегральные, всеобщие суждения» [16].

Отечественными исследователями предлагаются и социально-компетентностные критерии интеллектуала, выходящие за рамки популяризированного массовой культурой обсуждения, насыщенного «неявными оценочными суждениями» [17]. В частности, Л. Д. Гудков и Б. В. Дубин определяют интеллектуалов как людей, живущих «за счёт своего интеллектуального капитала (компетентности в какой-то области или способности к производству нового)», оценивающих и позиционирующих себя «в первую очередь по своей функциональности». Их «три основные функции...: систематическая инновация; критика и отбор наиболее важного, ценного; хранение и ретрансляция всего того, что составляет интеллектуальный ресурс общества. Всё вместе образует единую динамическую систему воспроизводства культуры, передачи идей, образцов поведения, оценок, стандартов вкуса и прочего от группы более специализированной – к менее, но численно большей или статусно ниже стоящей, равно как и от поколения к поколению» [18].

Аналитический подход к проблеме интеллектуалов в отечественных исследованиях представляет собой достаточно узкий, но показательно устойчивый сегмент в общем процессе разработки «интеллектуаловедческих» вопросов. Для российского экспертного сообщества «неизменным остаётся интерес... к предпосылкам, которые лежали в основе конкретных этапов развития интеллектуальной культуры и создавали импульс для изменений и инноваций» [19], к «образцово репрезентативным фигурам» интеллектуала, характерным для отдельных историче-

ских эпох [20].

### *Примечания*

1. Голиченко Т.С. Интеллектуалы в фокусе современных французских социологических, политологических и исторических исследований // Социология. - 2004. - №2. - С. 52-59. - Режим

доступа:

[http://www.ecsocman.edu.ru/data/530/657/1231/03\\_Golichenko.pdf](http://www.ecsocman.edu.ru/data/530/657/1231/03_Golichenko.pdf);

Маяцкий М.А. Образ российской мысли во Франции // Мыслящая Россия: Картография современных интеллектуальных направлений. - М., 2006. - С. 319-327; Михайловский А. К истории интеллектуалов в Германии: проблемы описания и современные тенденции // Интеллигенция. Интеллектуалы. Университет: теоретический альманах «Res cogitans #6». - М., 2009. - С. 129-141; ФРГ глазами западногерманских социологов: Техника - интеллектуалы - культура. - М., 1989. - С. 112-196; Грамши А. Искусство и политика: В 2 т. - М., 1991.

2. Боббио Н. Интеллектуалы и власть // Вопросы философии. - 1992. - № 8. - С. 162.

3. Репина Л.П. Интеллектуальные традиции (проблемы исследования) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы). - М., 2010. - С. 5-6.

4. Голиченко Т.С. Указ. соч. - С. 42-52.

5. Маяцкий М.А. Указ. соч. - С. 320-321.

6. Михайловский А. Указ. соч. - С. 129-130.

7. Плотников Н.С. Русские интеллектуалы в Германии // Мыслящая Россия: Картография современных интеллектуальных направлений. - М., 2006. - С. 336-338.

8. Михайловский А. - Там же.

9. Хлебников Б. Феномен Грасса // Грасс Г. Луковица памяти. - М., 2008. - С. 571.

10. См.: Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: История и типология: материалы международной конференции. - М., 1999; Мыслящая Россия: Картография современных интеллектуальных направлений. - М., 2006; Мыслящая Россия: История и теория интеллигенции и интеллектуалов. - М., 2009; Интеллигенция. Интеллектуалы. Университет: теоретический альманах «Res cogitans #6». - М., 2009.

11. Куренной В.А. Интеллектуалы // Мыслящая Россия: Картография современных интеллектуальных направлений. - М., 2006. - С. 5.
12. Там же. - С. 7.
13. Мартьянов В.С. Постсоветская Россия. Социально-теоретические размышления // Мыслящая Россия: Картография современных интеллектуальных направлений. - М., 2006. - С. 87.
14. Соколов А.В. Формула интеллигентности // Вопросы философии. - 2005. - № 5. - С. 66-67.
15. Лавров П.Л. Исторические письма // Интеллигенция. Власть. Народ: антология. - М., 1993. - С. 48.
16. Мартьянов В.С. Указ. соч. - С. 88-89.
17. Боббио Н. Указ. соч. - С. 163.
18. Гудков Л.Д., Дубин Б.В. Интеллигенция: Заметки о литературно-политических иллюзиях. - СПб, 2009. - С. 111-112. См. также: Корецкая М. Интеллектуалы и власть. Эпизод I: кризис античной пайдеи // Интеллигенция. Интеллектуалы. Университет: теоретический альманах «Res cogitans #6». - М., 2009. - С. 142.
19. Репина Л.П. Указ. соч. - С. 7.
20. Сазонова А.А. Трансляция латинской интеллектуальной традиции // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы). - М., 2010. - С. 329.

*УДК 101.1*

*А.С. Ходнев*

## **История повседневности как область интегративного знания**

Один из лучших показателей приметных перемен в новой российской историографии появление интереса к истории повседневности, не только как новой области исследований, но и предмету, появляющемуся все чаще в школьных учебниках по истории. Хорошо известно, что советская историография уделяла больше внимания классам, классовой борьбе, а также госу-

---

© Ходнев А.С., 2013  
дарству и его институтам.

В начале XXI века можно утверждать, что история повседневности окончательно конституировала свой статус в качестве самостоятельной отрасли исторического знания. Причем она находится в поле зрения ученых, занимающихся проблемами теории и методологии истории, истории исторической науки, а также и различными проблемами собственно исторических исследований [2, с.154].

Книжно-журнальный рынок почувствовал интерес к истории повседневности и человека в этой среде, пожалуй, раньше, чем профессиональное академическое сообщество. Вспомним, серию книг под рубрикой «Повседневная жизнь», вышедших за последние 20 лет в издательстве «Молодая гвардия», также статьи с использованием этих тем в журналах «Вокруг света», «Родина», «Караван историй» и др.

Понятен интерес преподавателей истории к повседневности. Прошлое часто кажется молодому поколению, полностью находящемуся в современной жизни, трудно постижимым. Учителям бывает так же трудно показать, чем отличалось качество жизни в прошлые эпохи, как построить понимание сложных тенденций и структур, или вызвать чувство исторической эмпатии. Изучение повседневности в прошлом – отличная возможность обратить эти трудности в свободное погружение в понимание истории.

Несмотря на возросший интерес к истории повседневности в российской историографии, С.В.Журавлев в предисловии к книге А. Людке, опубликованной на русском языке, оценивает достижения российских историков в этой области как скромные: направление поддерживается достаточно «узким кругом специалистов», испытывает «недостаток достоверной информации» [3, с. 6]. Главный вывод С.В.Журавлева еще более неутешительный. Он подчеркивает, что в российском понимании истории повседневности произошла принципиальная подмена понятий, в результате которой немалая часть «ученых продолжает понимать «историю повседневности» как разновидность «истории быта», а не как *новую исследовательскую программу*» [3, с. 6]. Утверждение во многом точное, подтверждающееся многими публикациями. Например, в одной из недавних статей о генезисе нового направления в отечественной историографии авторы подчер-

квивают, что «сегодня в истории повседневности характерны терминологическая эклектика и методологический плюрализм», а предмет повседневности они определяют как «ежедневное существование со всем, что окружает человека: его бытом, средой, культурным фоном и языковой лексикой... и в результате самоочевидность повседневности делает ее особенно неуловимой» [2, с. 159].

Почти параллельным курсом с современным изучением прошлого в России, в последние два десятилетия развивалась историография ГДР. Разница заключалась в том, что историкам Германии и других стран был предоставлен абсолютно свободный доступ к архивам любых институтов государства ГДР. В результате, достаточно быстро были опубликованы исследования по истории диктаторского режима ГДР. Несмотря на быстрое освоение историками архивных полок и публикацию книг обо всех институтах государства, многие немецкие историки культуры и общественных отношений высказывали критику в отношении этого подхода. Их не удовлетворяло механистическое толкование отношений государства и общества в прошлом ГДР, которые изображались как вызов со стороны государства и реакция на это давление со стороны общества. В целом они настаивают на более холистическом подходе к истории ГДР, который демонстрировал бы быстро менявшиеся связи между правящей Социалистической единой партией Германии и обществом. В Германии появилась пользующаяся авторитетом группа историков, объединившаяся вокруг «Центра современных исторических исследований», которая настаивала на другой траектории исследования: изучении «пределов (границ) диктатуры». Они использовали формулу известного историка Альфа Людке искать у простых людей в прошлом «чувство собственных интересов», а также разработанные им принципы *Alltagsgeschichte* (повседневной истории). [4, р. 331-332.]. Данный пример показывает, что конвенционный институциональный подход не всегда дает результаты даже в такой, казалось бы «понятной» области исследования, как диктаторские или авторитарные режимы. Историки задают новые вопросы, обращаясь к повседневной жизни и практикам простых людей.

Отметим, что принцип холизма, предложенный

Я.Х. Смэтсом в 1926 году, подчеркивает: «целое всегда есть нечто большее, чем простая сумма его частей». Согласно взглядам Смэтса, миром управлял процесс творческой эволюции – создание новых целостностей. Высшей формой органической целостности Смэтс считал человека. Высшая форма организации общества – холистический мир. [7, p. 343-344.]

Внедрение холистического подхода в исторические исследования повышает уровень интегративности получаемого в результате нового знания. Изучение истории повседневности является хорошим примером этого процесса. Под историей повседневности в российской историографии понимают «отрасль исторического знания, предметом изучения которого является сфера человеческой *обыденности* в ее историко-культурных, политико-событийных, этнических и конфессиональных контекстах» [5]. При этом акцент делается на повторяющихся явлениях в процессах обыденности.

В зарубежной историографии изучение повседневности было хорошо разработано применительно к эпохам средневековья и раннего нового времени. А. Людке предложил в Германии распространить этот подход на изучение новейшего времени. Он подчеркивал, что главным предметом в изучении повседневности должен стать не только опыт людей, но и их повседневные практики, которые «то и дело отступают на задний план» [3, с. 56]. Это объясняется тем, что повседневность, по мнению А. Людке, «не знает границ». Он предложил включать в предмет исследований историков практики людей, связанные с такими понятиями как «восприятие», «переживание», «размышления», «самовыражение», «целенаправленные и бесцельные «действия», осуществляемые в рабочие и выходные дни, днем и ночью» [3, с. 56-57].

Подход А. Людке, появившийся в конце 1980-х гг., призывал новое поколение историков переориентировать научные исследования на изучение «*микроисторий*» отдельных рядовых людей или их групп, носителей повседневных интересов. Это была программа особого направления в германской историографии – «истории повседневности» (*Alltagsgeschichte*), которую иногда именуют «этнологической социальной историей». Людке призывал исследовать эмоциональную сторону событий и явле-

ний, переживание обыденных фактов и бытовых обстоятельств отдельными людьми и группами людей. Это резко повысило роль изучения проблем культуры как способа понимания повседневной жизни и поведения в ней. Подобную же траекторию изучения повседневной культуры, или «философии улицы» (*Street smart*), разработал известный американский историк Р. Дарнтон [1, с. 6], использовавший методы антрополога К. Гирца. Не случайно, новое изучение истории повседневности приблизилось к такому же новейшему направлению современной историографии как «новая культурная история». Эти процессы стали возможными благодаря повышению междисциплинарности исторических исследований в последние тридцать лет, иными словами росту интегративного знания в результате «экспансии» методологии других наук в область истории.

Под словом «экспансия» понимают так называемые повороты в истории: лингвистический, антропологический, визуальный, культурный и др. До настоящего времени две волны «экспансии» в область истории были наиболее значительными по последствиям. Первая случилась около 1960 года, привела в историю методы социологии и экономики, а в результате появились новая социальная, новая экономическая история и клиометрия, новая политическая история. В 1980-е гг. наступила вторая волна – постмодернизм, приведший к появлению лингвистического, визуального, культурного поворота. Считается, что историческая наука выиграла от этих процессов. Однако, в связи с появлением новых взглядов на историю повседневности, уместно задать вопрос закончились ли методологические повороты в историографии, будут ли повторяться волны экспансии?

И.М. Савельева указывает на два новых интереса, появившихся в гуманитарных науках в последние 15 лет: усиление внимания к биологии, и новое понимание фактора пространства. Первое связано с идеей, что раз человек признан биосоциальным существом, то его биологическая природа должна приниматься во внимание и исследоваться представителями наук о человеке [6, с. 18-19]. Изучение пространства – «спатиализация» или «спатиализация», несомненно, новое и интересное явление, вызванное возвращением «всеобщей истории», развитием глобальной истории, а также связанным с этими направлениями изуче-

нием истории империй и постколониальной истории.

Однако относительно новая дисциплина, появившаяся под названием «культурная география» все-таки идет впереди истории в изучении пространства. А книга известного историка С. Шамы «Ландшафт и память» (1995) была замечена и отрецензирована сначала в научных географических журналах. Культурная география сможет дать много для исследований повседневности историками, поскольку обращает внимание на определенные ландшафты, в которых совершаются установленными людьми и народами соответствующие практики. Этот подход может привести к важным исследованиям того, как география может повлиять на мораль людей, и содействовать появлению новых идентичностей или сохранению старых.

Новая «третья волна» вторжения в историю может стать значительным вызовом для историков. Она сможет содействовать появлению по-настоящему нового интегративного знания. Междисциплинарное общение в предложенном теоретическом формате, потребовало бы от историков овладения достаточно сложным и относительно новым теоретическим арсеналом (во многом он заимствован из экономической теории), который социологи «третьей волны» мобилизовали для решения проблем исторической изменчивости и непредсказуемости.

Итак, история повседневности набирает силу как направление историографии в современной России. Это надо рассматривать и как альтернативный ответ на предшествующие идеологии советского периода, и как отклик на новые запросы общества, и как влияние зарубежного историографического дискурса.

Историков, настаивающих только на изучении истории повседневности в формате «быт и нравы», подстерегает другая крайность. Они могут сосредоточиться на описании упрощенной обыденности. В приведенном выше случае с историографией ГДР, критики этого подхода справедливо указывали, что «наблюдение общества» в виде микроисторий, связанных с бытовой повседневностью, не всегда позволяет оценить, например масштабы репрессий в ГДР, реальные жертвы и другие важные процессы, происходившие в истории. Кроме того, важно включать в предмет исследования повседневности такие понятия как «переживания» и «сопереживания» людей, социальные практи-



ки, репрезентации.

У российских историков все еще нет достаточных представлений о главных тенденциях развития современной мировой историографии, о возможностях междисциплинарных исследований и создания нового интегративного знания в области истории повседневности.

*Библиографический список*

1. Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры / Пер. с фр. – М.: НЛЮ, 2002.

2. Ипполитов Г.М., Репинецкий А.И. История повседневности: некоторые аспекты генезиса и эволюции отрасли исторической науки // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. - 2012. – Т. 14. – №3. – С.154-161.

3. Людке А. История повседневности в Германии: Новые подходы к изучению труда, войны и власти – М.: РОССПЭН; Германский исторический институт в Москве, 2010. – 271 с.

4. Moranda, S. Towards a More Holistic History? Historians and East German Everyday Life // Social History. – 2010. – Vol. 35. – Issue 3. – P. 330-338.

5. Пушкарева Н.Л. «История повседневности» как направление исторических исследований. – Режим доступа: [http://www.perspektivy.info/history/istorija\\_povsednevnosti\\_kak\\_na\\_pravlenije\\_istoricheskikh\\_issledovanij\\_2010-03-16.htm](http://www.perspektivy.info/history/istorija_povsednevnosti_kak_na_pravlenije_istoricheskikh_issledovanij_2010-03-16.htm) (дата обращения 30.06.2013)

6. Савельева И.М. Что случилось с «Историей и теорией?»: препринт WP6/2011/03 / И.М. Савельева; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. – 44 с.

7. Smuts J.C. Holism and Evolution – N.Y.: Macmillan Company, 1926. – 384 p.

**В.Г. Черников**

**Аксиологические основы гуманитаризации  
социально-гуманитарного знания**

По своей наиболее общей сути ценность является одним из важных побудителей человеческой деятельности. Если потребность выступает самым фундаментальным, объективным побудителем деятельности, а интерес – объективно-субъективным, конкретизирующим потребность, то ценность – полностью субъективным, выражающим характер, своеобразие субъекта.

В каждой сфере общественной жизни существует система ценностей, куда входят:

– вещи, удовлетворяющие материальные потребности людей (например, в сфере общественного питания – это еда и питье, предлагаемые в большом ассортименте ресторанами, кафе, столовыми, пиццериями и другими предприятиями общественного питания);

– вещи, выступающие носителями духовных ценностей и предоставляемые людям для удовлетворения их разнообразных духовных потребностей (например, книги в библиотеках и магазинах; аудио-, видеодиски и соответствующая техника для их воспроизведения; музейные экспонаты, картины и скульптуры на выставках, кинофильмы в кинотеатрах и в Интернете, театральные постановки, музыкальные концерты и т. д.);

– родные и близкие, друзья и коллеги по работе, статусные люди, с которыми индивид хочет установить отношения, симпатичные люди, с которыми индивид хочет познакомиться и т. д.

Своеобразие системе ценностей, складывающейся в каждой сфере общественной жизни, придают особенности каждого из этих элементов. Ведь каждая сфера существует для удовлетворения определенного вида потребностей: экономика – для

производства материальных благ, транспортная – для доставки этих материальных благ в места их продажи (базы, склады, магазины и т. п.), сфера торговли – для продажи непосредственным потребителям с целью удовлетворения их материальных и духовных потребностей; политика служит для формирования государственных органов (законодательных, исполнительных и судебных) с целью их наиболее эффективного, оптимального и справедливого управления обществом; сфера киноискусства – для создания разнообразных кинофильмов, доведения их до потребителей через кинотеатры, телевидение, интернет, продажу видеодисков с целью удовлетворения их духовных потребностей; и так далее. В каждой сфере общественной жизни складывается и своя система отношений между людьми, определяемая прежде всего видом ценностей (преобладают в ней материальные или духовные) и их специфическими особенностями. Понятно, что материальные ценности, которые представляют, например, обувь и одежда, имеют одни особенности, а материальные ценности здоровья, которые предоставляет сфера медицины, имеют совсем другой характер. Аналогичным образом существенно различаются по своим специфическим особенностям и духовные ценности. Даже в рамках одного вида, например, музыкальные ценности попсы массово популярны, но скоро преходящи, а ценность классической музыки, которая не собирает стадионов, вечна. Вид ценностей детерминирует во многом и характер отношений между людьми в той или иной сфере общественной жизни: одни отношения существуют в материальных сферах, другие в сфере сервиса, третьи – в духовных сферах. Если первые отличаются прямолинейностью, открытостью, грубоватостью и т. п., то третьи – тонкостью, деликатностью, многими условностями и т. п.

В любой сфере общественной жизни ценности выполняют три основные функции:

- цели деятельности, к которой стремятся индивиды и другие социальные субъекты;
- побудителей деятельности и
- регуляторов человеческой деятельности.

В качестве цели выступают прежде всего материальные

и духовные ценности, которыми индивиды стремятся завладеть, чтобы удовлетворить свои потребности. Специальной целью деятельности людей являются за редким исключением и статусные ценности, которые связаны чаще всего с карьерным ростом человека, но нередко и с обретением того или иного социального статуса не через карьеру, а через совершенствование своего профессионального умения, таланта. Обретение социального статуса индивидом может касаться как его профессиональной деятельности, так и всевозможных досуговых увлечений, действий в различных социальных общностях.

В качестве побудителей и регуляторов человеческой деятельности ценности в предельно общем виде выступают средством и гарантом обеспечения гуманитарности как в обществе, так и в индивидуальной жизни. Как пишет В. В. Ильин, «регуляризованность общения есть последний базис человечности в редакции: правоспособность, советливость, нравственность, персональная добропорядочность, – выступают окончательными основоположениями гуманитарного» [2, с. 435]. Регуляризация намечает горизонт дозволенного. «Сверхзадача горизонта, – отмечает В. В. Ильин, – связывая обмен деятельностью, задавая поведенческую качественность коммуникации, нормированность, вводит норму» [2, с. 436]. И если этика выражает историческую тенденцию к видосохранению человечества, то мораль – тенденцию к индивидосохранению отдельных представителей человеческого рода, существ гуманитарных. Если этика на основе исторического развития общества и человечества утверждает определенные идеалы, эталоны наилучшего поведения людей, то мораль формируется каждым индивидом в многообразно противоречивом процессе его жизни, где решающую роль играют воспитание и образование.

Поскольку люди получают разное воспитание и даже в одних воспитательных условиях усваивают разное ценностное содержание, постольку между моралью каждого индивида и общественной этикой всегда существует динамически противоречивое взаимодействие. Это противоречие развивается своеобразно в специфических условиях каждой сферы общественной жизни. Поэтому задачей каждой специальной социально-философской теории становится выявление особенностей аксио-

логических оснований, действующих в соответствующей сфере общественной жизни и в отражающей ее социально-гуманитарной науке.

В каждой сфере общественной жизни формируется соответствующее общественное сознание: экономическое, политическое, правовое, бытовое, медицинское, образовательное, техническое, сервисное, спортивно-физкультурное и т. д. И в каждом из них важным аспектом, срезом его выступает аксиологическое сознание. С одной стороны, оно является обобщенным отражением действующих в данной сфере социальной действительности ценностей, а с другой стороны, представляет конкретно-исторический ценностный идеал, который очерчивает границы должного поведения людей. Но поскольку жизнь всегда богаче идеальных представлений о ней, постольку между ценностным идеалом и реально действующими ценностями существует противоречие. Это противоречие в конкретных пространственно-временных условиях может вести к совершенствованию ценностно-оценочных оснований реальной действительности, но может вести и к их деградации; может вести к развитию аксиологического сознания, но может и ухудшать его содержание за счет замены одних ценностных ориентиров другими, деградации нравов, смещения границ дозволенного и т. д. Конкретным выражением этого противоречия, его источником и формой проявления выступает противоречие между поведением индивидов, их ценностями, ценностными позициями, ориентациями и общественным ценностным сознанием.

Общественное ценностное сознание закрепляется в идеологической части соответствующего вида общественного сознания, а индивидуальные ценности и оценки – в психологической части. Первая представляет собой теоретическое, рационально-систематизированное освоение действительности в виде теорий, концепций, систематизированных знаний. Вторая – несистематизированное, чувственно-эмоциональное, стихийное освоение действительности.

Аксиологическое сознание в той или иной сфере общественной жизни включает отношение как общества, так и индивидов, к одним и тем же сторонам, элементам реальной действительности, но зачастую с противоположных либо разных точек

зрения. Это различие во взглядах определяет существование двух уровней в аксиологическом сознании (как во всех видах, формах общественного сознания, так и в общественном сознании в целом): обыденного и теоретического. Первый представляет собой повседневное сознание людей, оценку соответствующей сферы социальной действительности на уровне прежде всего явлений, а не существенных свойств и связей действительности, и проникших в обыденное сознание несистематизированных теоретических знаний. Обыденное сознание оценивает действительность с позиции повседневных житейских забот людей об удовлетворении насущных потребностей, о влиянии изменений, происходящих в обществе, на их текущую жизнь. Разнообразные социологические опросы показывают, что население больше всего волнуют такие проблемы, как: рост цен на продукты и товары повседневного потребления, на жилищно-коммунальные услуги (инфляция); низкая заработная плата и пенсия; страх потерять работу; взяточничество, коррупция и т. п. В то время как теоретическое сознание оценивает действительность с точки зрения действия макроэкономических процессов и закономерностей, динамики развития народного хозяйства в целом, состояния финансовой системы и т. п. Кроме этого на теоретическом уровне аксиологического сознания в наиболее важных сферах общественной жизни властвующая элита проводит свои эгоистические интересы. В современной России они связаны в основном с переделом собственности, с захватом наиболее лакомых кусков государственной собственности.

Своеобразной формой взаимодействия обыденного и теоретического сознания выступает общественное мнение. Оно касается любых сфер и проблем общественной жизни, которые затрагивают жизненно важные интересы людей. Столкновение интересов власти и народа, а в рамках народа интересов разных социальных групп делает спорными все жизненно важные проблемы в обществе. Характерной чертой проблем, вызывающих интерес общественного мнения, является их аксиологичность, то есть в нем не просто выражаются чувства и мысли людей по поводу важных социальных событий, явлений, процессов, нововведений, а их оценка, осуждение или одобрение, т. е. явное или скрытое аксиологическое отношение разных групп населения.

Поэтому в каждой сфере общественной жизни крайне важен постоянный зондаж общественного мнения по всем насущным проблемам. Академик РАН М.К. Горшков, исследуя вопросы взаимодействия общества, социологии и власти, выдвинул ряд аксиом, одна из которых гласит: «Социологическая наука не может быть ни апологетической, ни оппозиционной: она призвана в ответ на оценки, полученные вне науки, давать научно обоснованную картину существующей реальности, которая является результатом деятельности вполне определенных властных структур, ответственных перед народом за социально-экономические последствия своих политико-управленческих решений» [1, с. 25]. На основе глубокого анализа деятельности современной власти в России он приходит к выводу, что «назрела практически-политическая необходимость в принятии специального законоположения, обязывающего (!) органы власти проводить предварительную социологическую экспертизу в процессе разработки и принятия ключевых для жизни общества управленческих решений» [1, с. 24].

Ценностная значимость любой социально-гуманитарной науки и специальной социально-философской теории заключается в ее адекватности соответствующей социогуманитарной реальности, в нацеленности на постижение истины, в выявлении закономерностей и направлений развития этой реальности, а также соответствия их интересам народа. Только в этом случае она может оказать действительную помощь (а не медвежью услугу) как конкретной социально-гуманитарной науке, так и практике управления соответствующей сферой общественной жизни.

Аксиологическая социогуманитарная реальность в любой сфере общественной жизни по своей сути представляет соотношение и постоянное соотнесение людьми сущего и должного. При этом должное выступает в качестве эквивалента, с которым сравнивается и в результате этого оценивается существующее в реальной действительности. В одних сферах противоречие сущего и должного составляет главное содержание (например, в юридической, нравственной, религиозной), в других оно присутствует либо скрытно, либо как второстепенное содержание (например, в экономической, политической, медицинской и иных).

Наиболее зримо противоречие сущего и должного проявляется в правовой сфере. Так, например, В.С. Нерсесянц, придерживающийся либертарно-юридической концепции, полагает, что «право... в своем аксиологическом измерении выступает не просто как неформализованный (формально-фактический) носитель моральных (или смешанных морально-правовых) ценностей, что характерно для естественно-правового подхода, а как строго определенная форма именно правовых ценностей, как специфическая форма правового долженствования, отличная от всех других (моральных, религиозных и т. д.) форм долженствования и ценностных форм» [3, с. 52]. И далее В.С. Нерсесянц подчеркивает: «Эту сферу сущего, ценностно определяемого с позиций правового долженствования, составляют – в рамках юридической аксиологии... закон (позитивное право) и государство во всех их фактических проявлениях и измерениях, во всем их реальном существовании, а также юридически значимое поведение всех субъектов права» [3, с. 53].

Такая позиция в понимании закона и законодательной деятельности государства объективизирует их, превращает в некий абсолют. Это, естественно, вызвало критику у философов. В частности А. В. Грибакин справедливо отмечает: «Юрзакон так или иначе отражает реально происходящие в обществе процессы, но он всегда субъективен по форме, по точности, полноте фиксации жизнедеятельности людей, по целевой направленности, по избранным средствам принуждения, подкрепляющим его требования» [4, с. 12]. И делает вывод, что позиция абсолютизации, объективизации закона скрывает конкретную цель «возвысить государственный закон, выражающий преимущественно интересы доминирующей в социуме группы людей, и принизить права широких слоев населения» [4, с. 53].

Таким образом, в противоречии сущего и должного, как показывает полемика в философии права, крайне важной является трактовка должного. Она осуществляется разными авторами в свете противоречия между властью и народом. Апологеты власти стремятся в конечном счете юридически обосновать недемократический политический режим. Сторонники народа, напротив, – возвысить права народа, укрепить демократию в обществе.

Выводы, вытекающие из данной полемики в философии



права, имеют принципиальное значение для любой специальной социально-философской теории. Ибо в каждой сфере общественной жизни, в каждой социально-гуманитарной науке и в соответствующей специальной социально-философской теории прогресс общества возможен только на путях как теоретической, так и практической борьбы за демократию, за ее обоснование, укрепление и развитие.

Демократическая ориентация должного как эталона для оценки сущего является его важнейшей характеристикой. Но, разумеется, не единственной. Должное обладает и другими чертами для всех сфер общественной жизни. К ним следует отнести гуманизм, свободу, равенство, справедливость, конкретно-историческое совершенство и др.

Демократическая ориентация должного по своей сути предполагает в нем такие черты, как равенство, свободу и справедливость. Демократизм требует равенства социальных субъектов (индивидов, социальных групп, общностей и т. д.). Если не будет равенства, то должное не может быть эталоном социального бытия субъектов. Тогда каждый социальный субъект вырабатывает и пользуется своим эталоном, своим долгом, что ведет к поляризации общества. Именно так было в истории человечества, когда оно было расколото на антагонистически противоречивые классы. К этому ведет власть и современную Россию, в которой происходит усиление поляризации между богатыми и бедными слоями населения, а средний класс, составляющий большинство населения в развитых странах, так и не возникает.

Основная оценка существующего во всех сферах общественной жизни производится путем сравнения с должным как эталоном высокого качества. Однако должное в социальной действительности имеет конкретно-исторический характер, меняется и в эти периоды утрачивает свою определенность, устойчивость. В этих случаях используются иные формы оценок:

- сравнение с состоянием аналогичных предметов, процессов, явлений и т. д. в других странах, регионах, областях, городах, местностях;
- сравнение с состоянием смежных сфер общественной жизни, сходных по ряду признаков с данной;

– оценка сквозь призму наиболее общих принципов общественной жизнедеятельности людей: свободы, равноправия, справедливости, индивидуализма, гуманизма и др.

В периоды перехода должного от одного конкретно-исторического состояния к другому процесс эволюции должного приобретает ярко выраженный синергетический характер. На него оказывает влияние множество самых разнообразных факторов: объективных и субъективных, материальных и духовных, сильных и слабых, экономических и политических, рационально-теоретических и психологических и т. д. Их сложное взаимодействие рано или поздно приводит к прохождению точки бифуркации и формированию нового состояния должного. Это состояние не обязательно должно быть лучше старого, прогрессивнее. Оно может быть и худшим, регрессивным и даже реакционным. Например, за последние 25 лет в России произошло явное снижение грамотности и культуры речи населения, в результате чего считается нормой (должным) употреблять нецензурные слова в общественных местах, в Интернете, в художественной литературе, в попсовых песнях и т. д.

В обществе и в каждой его сфере человек оценивает все, чтобы решить вопрос о том, стоит ли практически действовать и как наиболее оптимально, эффективно действовать в имеющихся конкретных пространственно-временных условиях. При этом он оценивает не только объекты (вещи, процессы и т. д.), средства, методы, технологии деятельности, условия, ближайшие и отдаленные следствия, но и самого себя. Себя человек оценивает постоянно, буквально на каждом шагу и в разных отношениях.

#### *Библиографический список*

1. Горшков М.К. Общество-социология-власть: к вопросу о взаимодействии // Социологические исследования. – 2012. – № 7.
2. Ильин В.В. Философия: учебник: В 2 т. - Т. 2. – Ростов н/Д.: «Феникс», 2006.
3. Нерсесянц В.С. Философия права. – М.: Норма, 2001.
4. Право и закон: философско-социологические исследования: Коллективная монография. - Выпуск 2. – Екатеринбург: Издательский дом УрГЮА, 2010.

В.И. Шестаков

**Философия и «За-Умь»**

«Мы знак, но не внятен смысл»  
(Гельдерлин. Сочинения. - М., 1969. - С. 181)

«За-Умь» не совсем удачное слово из-за его ассоциации в обыденном сознании с «витиеватой невнятицей». В смысле места – это область «за умом», «по ту сторону разума». Какой же интерес философии к этой области бессмыслия, если её главным делом было создание мира разума? Мира, в котором всё упорядочено, определено, стабильно и неподвижно, где цели совпадают с результатами, где не происходит обновления, где нет свободного от порядка пространства. Но, как говорят, для того, чтобы продолжалась игра, нужен джокер, некоторое количество неопределённости, хаоса, бессмыслия. Процесс осмысляющего мышления совершается на границе с неведомым, с ещё неосмысленным.

Гуссерль верил, что сфера разума безгранична, когда утверждал, что универсальность разума бесконечна, а Хайдеггер склонялся к его конечности и антропному и даже случайному факторам его происхождения.

Движущим мотивом философии всегда было вопрошание, при чём «из ряда вон выходящее вопрошание об из ряда вон выходящем» [8, с. 97]. Вопрошание ничего не доказывает. Оно указывает направление осмысляющему мышлению. Так, Хайдеггер развернул всю метафизику, как ответ на вопрос: «Почему есть сущее, а не наоборот – ничто?» А Гуссерль говорил: «Загадка из загадок: связь разума с сущим». Деррида свою работу «Насилие и метафизика» заканчивает 10 вопросительными предложениями. Попытки ответить на подобные вопросы ведут за грань разума, *ad marginem* и далее в сферу неведомого, туда, где речь и мысль разведены и не всегда совпадают.

Бл. Августин говорил: «Когда меня кто-то спрашивает,

что такое время, то сам для себя я знаю, что это такое, но объяснить спрашивающему не могу. Значит, я не знаю, что это такое» [Цит. по: 13, с. 657]. Совсем как Лао цзы: «Незнающий говорит, а знающий не говорит».

Такие предельные понятия, как Ничто, Бытие, Время и т.п., невозможно определить логосом философского дискурса. В предисловии к своей лекции «Закон тождества» Хайдеггер пишет: «Доказать в этой области нельзя ничего, но можно кое-что показать» [11, с. 178].

Как известно, Платон в молодости был поэтом, писал стихи. В последствии он сжёг свои поэтические произведения. Предпочёл безумию поэта мудрость философа. И вот, в наше время выдающийся представитель философии западной традиции М. Хайдеггер на вопрос «Что такое философия?» отвечает: «Это безрассудство (*une folie*)» [11, с. 146]. Гегель говорит то же самое, но только более пространно. Так в сочинении «О сущности философской критики вообще» он пишет: «...она [философия] только потому философия, что прямо противопоставлена рассудку и, тем самым, в ещё большей степени – здравому смыслу, под которым разумеют ограниченность рода человеческого местом и временем. По отношению к здравому смыслу мир философии в себе и для себя есть некий мир наизнанку».

Хайдеггер во второй половине своего творчества (после «поворота») после безуспешных попыток на безличностно-объективистском языке построить безличностно-бытийственную картину мира перешёл на мифопоэтический язык. К этому же периоду относится и его фраза: «Философия делает из нас что-то если мы ею занимаемся» [11, с. 147]. Действие философии над нами («...она делает из нас что-то») – своего рода идеаторная метаморфоза, новый опыт. Эмпиризм. «Большая», академическая философия не признаёт эмпиризм, называет его нефилософией. К чему нас понуждает философия? Совершить «прыжок», «выпрыг» из традиционного мышления о сущем в мышлении о бытии. Такое вот уже 2500 лет происходит в восточной традиции. Размышление, к примеру, чаньского монаха над мондо или коаном: «Почему есть сущее («10000 вещей»)» производит у него переворот в глубинах сознания, коллапсируя разум, мышление до состояния безмыслия (кит. *ву син*, англ. *no-mind*).

Фундирующая направленность осмысляющего мышления в отношении того, что находится за разумом, каковы его предпосылки, какова структура Эго, сталкивается с невозможностью их вербализировать.

Структура Эго существует до всякого смысла, то есть бессмысленна. Смысл появляется с изначального акта функционирования этой структуры, в основании которой лежит различие. Различие же от различия – это тождество. Тождество существует в паре с Иным, Другим тому же самому. Акт вечного возвращения того же самого не имеет смысла, хотя он и составляет основу тождества. Тождество без Иного (Другого) не обладает свойством выражения (некому сообщать) и значит, не имеет смысла. В основе смысла – заумь, бессмыслие, беспредметные слова, энергия жеста, мышление между слов, экстериорность знака невозвратности; событие, в котором заново обретают свои модальности существования различные предметы и тела. Событие всегда выглядит неожиданным, случайным, бессмысленным. Оно получает смысл только после нашего восприятия и обработки его машинерией разума. Чем меньше будет сфера *представленного* смысла, сфера “понятого и понятного”, тем больше высвободится пространства для смысла как открытости бытия и всего неизведанного.

Теперь о знаке. Знак бессмысленен (не внятен смысл). Возможно, он указывает направление или намекает на сущность.

Два мифа намекнут нам, куда шествовать: возвратиться к тому, что покинули (принцип гомеостата) или устремиться в невозвратное.

Первый миф об Улиссе, второй об Аврааме, ищущем обещанную землю в «нигдежности», в «безместье».

Издали нам слышится хор из «Антигоны» Софокла:

...Проходя, пробиваясь повсюду,  
оставаясь бездомным, беспутным,  
он попадает в ничто... [Цит. по: 8, с. 157].

Откуда ты вышел, туда и прийдешь.

Цель этой статьи – обозначить некоторые аспекты взаимодействия рационального с иррациональным. В частности рационального, взятого как эпистема, как органон, которая возникла 2500 лет назад в Греции и апофеозом которой является

нынешняя технологически-коммуникационная цивилизация планетарного масштаба. Но за последние два века в рационализме стали нарастать дезинтеграционные процессы. Авангардом разума является наука. Её бурное развитие в последнем столетии сопровождалось множественной дифференциацией. Наука настолько усложнилась, что учёные всё меньше и меньше стали понимать друг друга. В обыденном понимании она становится «заумью». Не обошло это и философию. Гуссерль в своих работах, опубликованных посмертно, с горечью говорил: «Мечта о философии как строгой науке отступила назад» [Цит.по: 3, с. 182].

Вынося за скобки природный, биологический «разум», а также здравый смысл, рассмотрим, что является противоречиями и ограничениями в разуме как эпистеме. Прежде всего – о носителе разума, о человеке и его положении в Космосе.

«Представим себе землю среди тёмной бесформенности космоса. По сравнению со Вселенной она – крошечная песчинка; до следующей ей подобной тянется целый километр и более пустоты; на поверхности этой крошечной песчинки живёт копошащийся, оглушённый комок так называемых умных животных, которые всего лишь на какой-то миг изобрели познание. А что есть временная протяженность человеческой жизни на пути времени в миллионы лет? Не более, чем сдвиг секундной стрелки или вздох. Внутри сущего в целом нельзя найти достаточной основы для выделения того определенного сущего, которое называется «человек» и к которому по воле случая принадлежим мы сами» (М. Хайдеггер) [8, с. 89].

«Человек - ... слава и отброс Вселенной» (Б.Паскаль) [6, с. 115].

«То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он, как таковой, вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей - к той основе, частной манифестацией которой является и жизнь» [12, с. 153].

«Человеческое — это «скандал» в бытии, для реалистов оно – «болезнь» бытия, но не зло.

- Безумие креста?

- Да, наверное...» (Э. Левинас) [2, с. 363-364].

Участь своего носителя разделяет и Разум. Возникновение его случайно и, несмотря на его универсальность, он конечен. К тому же сама его природа накладывает на него ограничения. Ницше при всём его серьезном отношении к разуму часто применяет к нему биологические метафоры, сравнивая его деятельность с амёбой и с процессом «кассимиляции, в котором плазма всё усвоенное ею непрерывно уподобляет себе и размещает в свои формы и ряды» [4, с. 234]. «Предпосылкой всякого мышления, суждения, восприятия как способностей сравнивающих служит отождествление в уме, ещё до этого – уравнивание на деле. Уравнивание на деле – это то же самое, что являет собой включение в состав амёбы усвоенной ею материи» [5, с. 192]. Продолжим этот метафорический ряд. Разум, ограниченный собственной «оболочкой» различия погружен в среду Иного, Другого, Бесконечного, то есть иррационального. Без этой среды, без её ассимиляции он не смог бы существовать. Все его движения в виде трансцендентности осуществляются в «обертке» имманенции. Разум обречен на одиночество, на монолог с самим собой. Ни об этом ли говорит Хайдеггер: «разум состоит в выдумывании, из-мышлении одинакового, самотождественного» [9, с. 504]. «Разум... становится той способностью, которая вообразовывает в себя и соотносит с самим собой все сущее» [9, с. 506].

Разум безличен, он эффективный инструмент всеобщего пользования, особенно для науки. Но и ей приходится сталкиваться с иррациональным, которое она порой не в силах переварить. «Великие рационалисты раньше других впадают в иррационализм и, напротив, там, где иррационализм определяет картину мира, там торжествует рационализм» [9, с. 458]. Герман Вейль, один из наиболее выдающихся современных математиков, писал в своей книге «Философия математики и естественных наук»: «Не вызывает удивления, что любое выбранное нами явление природы имеет предельный иррациональный фактор, который мы не в силах объяснить... Но вызывает удивление тот факт, что нечто созданное самим человеческим разумом, а именно ряд натуральных чисел, нечто, являющееся столь абсолютно простым и ясным для созидającego духа, также содержит

элемент непостижимости, нечто, не подающееся осмыслению» [Цит. по: 7, с. 15].

Вернемся еще раз к Хайдеггеру, к его знаменитому высказыванию «Мышление же начинается лишь тогда, когда мы постигнем уже, что возвеличивавшийся веками разум – это наипрямейший супостат мышления» [10, с. 217]. Разум имеет дело только с общим. Но кроме общего мышления, существуют поэтическое, метафорическое, парадоксальные и другие мышления. При их помощи невыразимое становится выразимым и показанным. «То, что может быть показано, не может быть сказано» [1, с. 506]: особенно разумом при помощи понятий.

Положение человека в физическом пространстве бессмысленно, как об этом ранее было сказано: появление его случайно, а кончина неминуема. Как говорит разум устами Чичикова – «это волдырь на луже». А каково его положение в метафизическом пространстве? Смысла налицо нет. Остается только творчески его полагать: как тогда, когда мы слышим звук, мелодию или созерцаем образ. Разум подвел бы это под общие понятия и поместил бы их в машину понятийного мышления. Уникальность и неповторимость этих явлений тотчас бы исчезла.

На картинах Марка Шагала мы часто видим человека, летящего над миром с головой, повернутой назад. Однозначного (разумного) смысла в ней нет. Каждый видит и понимает его по-своему. Например: человек летит в будущее, где на финише – смерть, вызывающая ужас, и лучше смотреть назад, в прошлое, где её нет. Или же это наводит на размышление о том, что цель, следствие определяют причину, а будущее – прошлое и т.п. Но все это – квазирациональные попытки понять смысл. Здесь надо просто созерцать, ибо сама форма является содержанием. А смысл каждый увидит по-своему, уникально и неповторимо.

#### *Библиографический список*

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. - М., 1958.
2. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечность. - М. - СПб, 2000.
3. Мерло-Понти М. В защиту философии. - М., 1996.
4. Ницше Ф. Воля к власти. - М., 1994.



5. Ницше Ф. Полн. собр. соч. - Т. 12. - М., 2005.
6. Паскаль Б. Мысли. - М., 1994.
7. Франц М.-Л., фон. Прорицание и синхрония. - СПб, 1998.
8. Хайдеггер М. Введение в метафизику. - СПб, 1998.
9. Хайдеггер М. Ницше. - Т. 1. - СПб, 2006.
10. Хайдеггер М. Работы разных лет. - М., 1993.
11. Хайдеггер М. Разговоры на просёлочной дороге. - М., 1991.
12. Шелер М. Избранные произведения. - М., 1994.
13. Шестов Л. Соч. - Т. 1. - М., 1993.

УДК 101.1

**Г.В. Шуваев**

### **Ноосфере быть!**

«В лоне биосферы и ноосферы...  
ныне существующей и реальной...  
умножаются внутренние угрозы».  
Пьер Тейяр де Шарден, «Феномен  
человека». - М.: «Айрис Пресс», 2002

Пьер Тейяр де Шарден (1. 5. 1881 – 10. 4. 1955) утверждает, что ноосфера, якобы «разумная» сфера, уже существует на Земле. Существует ли? Если да, то почему она «разумная»? Ведь это не так. Мы являемся свидетелями разрастания экологического кризиса. Причина этого кризиса в углублении болезни стационарного паразитизма (стацпаризма) человечества. Человек превращается в стационарного паразита (стацпаразита). Он уничтожает среду своего обитания. Он создаёт не ноосферу, а террорсферу (от лат. *terror* – ужас) – ужасную сферу. Это породило, наряду с экологическим кризисом, серьёзные глобальные опасности. В частности:

Во-первых, в связи с тем, что рост силы Человечества превысил мощности планеты, это опасный дестабилизирующий

фактор. Например: если скорость образования новой океанической коры Земли составляет 50 млрд. т. в год, то в конце XX века ежегодная промышленная добыча горючего, металлических руд, строительных материалов и т.д., осуществляемая человеком из недр планеты, равна 120 млрд. т., или, если в год человечество сжигает 6 млрд. т. углерода, то поглощающие способности лито-, гидро-, атмо- и биосфер Земли – 2 млрд. т. этого химического элемента;

Во-вторых, разрастается кризис редуцентов (главным образом бактерий и грибов, которые в ходе своей жизнедеятельности превращают органические останки в неорганическое вещество), в силу того, что не обладают способностью перерабатывать синтетические вещества, выбрасываемые людьми. Поэтому, в частности, мы имеем плавающую мусорную свалку синтетики в северной части Тихого океана, площадь которой превышает три территории Франции. При этом, размеры её всё увеличиваются и она крутится на одном месте;

В-третьих, идёт со всё возрастающей скоростью истощение ограниченных запасов нефти – крови планеты. Уже добыто более 100 млрд. т., разведанных запасов – 140 млрд. т., а прогнозных – 60-70 млрд. т. В организме Земли нефти – крови мало, как, например, у человека весом 70 кг., её 5 литров. Если 10% крови из тела человека вытечет, то он уже теряет сознание, а когда больше – то умирает. То же случится и с нашей планетой, если мы будем ускоренно добывать нефть, тогда наступит кризисный момент и Земля впадёт в кому. В следствие этого магнитное поле планеты уменьшится в сотни раз, а с ним она потеряет силу своей магнитосферы. Магнитосфера это пятая защитная оболочка Земли, после магма-, лито-, гидро- и атмосфер. Она выполняет особые защитные функции, которые состоят в том, что представляя собой «булаву» (имея сложную и чрезвычайно неоднородную плазменную структуру), которая своей «головой» встречает на расстояниях 13-17  $R_3$  (земных радиусов) от центра Земли – силовыми линиями магнитного поля планеты силовые линии секторов галактического и солнечного магнитных полей, по которым движутся потоки плазмы атомов, нуклонов, электронов и магнитронов с очень высокими энергиями, противостоит им, деформируясь, в том числе и с утренней и вечерней

сторон до 30  $R_3$ , а с ночной – «хвостовая часть булавки», вытягиваясь – простираясь более чем на 1000  $R_3$ , сжимаясь, тупо препятствует проникновению этой плазмы, затормаживает её, заставляя плоти пришельцев космоса обтекать себя, защищая тем самым, от смертельных излучений свою биосферу. Когда магнитосфера Земли потеряет свою силу, тогда воздух и вода уйдут в близлежащий космос и биосфера Земли погибнет. Так мы повторим судьбу планеты Марс. Там тоже была цивилизация. Технический прогресс её стал использовать в качестве энергоисточника нефть – кровь Марса. Марс в 10 раз меньше нашей планеты. Нефть быстро исчерпалась. Марс стал агонизировать. Марсоны были вынуждены в «Ноевом ковчеге» – на ракетах, в течение 1000 лет переселяться на Землю. Это произошло 8-7 тысяч лет назад. В честь завершения этой эвакуации было принято новое летосчисление «от сотворения мира». Например, согласно византийскому летосчислению это случилось 7521 год (если считать от 2013 года) назад. В других регионах планеты данное событие совершилось или на 500 лет раньше, или на 500 лет позже.

А что будет, если эта беда случится с нами? Куда мы перелетим? У нас нет запасной планеты. Мы погибнем вместе с Землёй.

Чтобы беда с человечеством не случилась надо побороть глобальные опасности и перестроить террорсферу Пьера Тейяр де Шардена в ноосферу В.И. Вернадского (12. 3 1863 – 6. 1. 1945 г.).

В.И. Вернадский видел решение этой проблемы в «идее об объединении всего человечества ... в ... создании такого единства», которое есть «необходимое условие организованности ноосферы» (В. И. Вернадский, Размышления натуралиста. Научная мысль, как планетное явление, М.: «Наука» 1977, С. 61).

Следовательно, ноосферу (разумную сферу) планеты надо строить по В. И. Вернадскому В связи с этим необходимо объединить человечество одной идеей. Такой идеей должна стать идеология СТАЦСИМБИЗМА (стационарного симбиотизма).

Идеология СТАЦСИМБИЗМА включает в себя:

Во-первых, идейную составляющую – идеологию стацсимбизма государства Планеты внедряют, развивают и всемерно поддерживают в пределах своих границ.

Во-вторых, энергетическую составляющую – учитывая то, что ноосфера является открытой энергетической системой, то она должна опираться на звёздную (лазерную) энергетику и использовать в качестве топлива энергию тел электронов и позитронов, выделяющуюся при разрушении плотей нуклонов сфокусированными лазерными лучами.

В-третьих, культовую составляющую – использовать в качестве духовной опоры ноосферы идейную базу двух культов – планеты Земля и человечества. Причём, культ Земли – главный. Он должен действовать по канонам земной религии, имеющей научное мировоззрение.

В-четвертых, политическую составляющую – определяют политические партии «зелёного» профиля. Они, опираясь на идеологию стацсимбизма, создают и укрепляют негативный информационный фон для сужения сферы действия идеологии стацпаризма, одновременно создают условия для построения основ лазерной энергетики, промышленных предприятий «замкнутого цикла», ликвидации источников загрязнения окружающей среды и восстановления природного равновесия экологических систем в регионах своих стран и т.д.

В-пятых, глобальную международную составляющую - ООН разрабатывает и принимает устав «Ноосфера планеты Земля» и программу «Построение ноосферы». В этих документах она объявляет свод правил взаимоотношений между Человечеством и планетой Земля. Чтобы потом, после вступления в силу этих документов, строго контролировать ход соблюдения этих правил и санкциями заставлять исправлять допущенные нарушения.

В-шестых, общегражданскую составляющую – она направлена на эффективное содействие в реализации планов построения основ ноосферы своих государств гражданским обществом этих стран. Для этой цели в каждой стране создаётся общественное движение «Живая Земля».

Таким образом, последовательное внедрение идеологии стацсимбизма в духовную жизнь землян приведёт к появлению людей с высоким ценностным потенциалом, так называемых, стасимбов (стационарных симбионтов) – подлинных граждан ноосферы.

*А.Г. Шустров*

### **Созерцание как форма интегративного знания**

Интегративное знание – главная задача всех культурных эпох и философских традиций. Стремление к целостности жизни и воплощению ее конечных идеалов находилось в центре духовных поисков личности. Традиционно под интегративными знаниями понимается стремление к бесконечному и абсолютному. Невольно это становится проблемой религиозного сознания. Осознавая универсальность христианской духовной культуры, небезынтересно проследить учение о созерцании у восточных отцов Церкви.

Начиная разговор о созерцании, как оно представлено в творениях святых отцов, мы входим в область религиозно-мистическую, трудно поддающуюся описанию. Слова здесь уступают место духовному опыту. Да и сами христианские подвижники, переживающие это состояние, могли говорить только тогда, когда в нем уже не находились. Созерцание с точки зрения православной аскетической практики выглядит как непосредственное приближение к совершенству. Суть его сводится к тому, что ум человеческий может *видеть Бога*, то есть ощущать и воспринимать идущие от Него энергии. Восточнохристианские авторы считали это *естественным* свойством человека, присутствующим еще первозданному Адаму. Грех разделил человека с Богом и лишил его возможности Богозрения.

По мере возрождения человека, которое восточнохристианское вероучение связывает с Воплощением второго лица Святой Троицы Иисуса Христа, и очищения его в добродетелях восстанавливается и способность созерцания. Симеон Новый Богослов пишет: «Как дом, оставленный по небрежности строителя без крыши, не только непригоден, но еще заставляет смеяться над строителем, так и тот, кто благодаря исполнению заповедей заложил фундамент и воздвиг стены высоких добродетелей, если не получит в созерцании и знании души благодать Духа, ос-

танется незавершенным и вызывает сожаление у совершенных» [1].

Созерцание с точки зрения святоотеческой антропологии является отражением в душе человека Божественной Благодати. Как очищенное зеркало, ум сияет неземным светом. При органической связи души и тела этот свет заметен и телесным взглядом. На этом основании святые отцы делят духовное просвещение *на два этапа*. На первом из них Божественный свет воспринимается чувствами. Человеческие мысли и чувства носят на себе Его отпечаток и действуют при этом в соответствии с природой. Проявление греховных наклонностей в естестве ветхого человека затемняет ум, и он падает. На этой стадии человек ведет себя как *младенец*: При помощи Творческого Света и Его поддержке он передвигается, без Него, при действии собственной природы – падает. Это состояние у святых отцов называется *младенчеством духа, или добродетелью, или начальным просвещением*. На втором этапе созерцания ум воспринимает Божественную Благодать, хотя и находясь в теле, как бы без него. Это состояние *духовной возмужалости*, когда человеческий дух устойчив. Оно выше добродетелей нравственных заповедей, потому что переросло их. Святые отцы обозначали вневременное сознание «плодом древа познания добра и зла».

Отцы Церкви отмечают, что до навыка в добродетели нельзя приступать к созерцанию. «Ибо, говорит Максим Исповедник, нельзя иначе благословлять Бога, как воздвигая к высоте созерцания и ведения, в соответствии с навыком бесстрастия, то есть беспечального и мирного состояния, лице душевного расположения, которое образовывается у многих и различных добродетелей, подобных отличительным чертам человеческого лица» [2].

В своих трудах святые отцы очень редко придерживались строго определенной терминологии. Тем более это касается высших форм духовного опыта. Иногда созерцанием они обозначали рассудочное и чувственное восприятие мира, но чаще всего это слово закрепляется за стадией духовного просветления, идущей после добродетели [3]. Ощущение Бога в человеке как *духовного света* восточнохристианские авторы полагали за *опыт*, идущий впереди знаний, получаемых в делании заповедей. Вообще же, действие Божественной Благодати в человеке

ской душе они именовали *просвещением*. Жизнь христианского подвижника в аскетическом мировоззрении выглядит как *восхождение в свет*. Если добродетель – начальная стадия просвещения, то созерцание – более высокая.

С точки зрения православного вероучения, без Бога невозможно ни истинное познание вещей, ни иная добродетель. Вот как говорит о том, что на каждый шаг человеческого совершенствования дается помощь Божия, Максим Исповедник. Он комментирует следующим образом слова Писания: «И почиет На нем Дух Божий, дух премудрости, дух разума, дух ведения, дух знания, дух совета, дух крепости, дух страха Божия (Ис. 11.2)». «Дух страха Божия есть воздержание от деятельного осуществления зла; дух крепости – смелая устремленность и движение к духовному деланию и осуществлению заповедей; дух совета – навык различения, благодаря которому мы разумно исполняем Божии заповеди, отделяя от лучшего худшее; дух знания – безошибочное познание способов духовного делания соответственно добродетели: соизмеряя свои поступки с этими способами, мы никогда не отпадем от правильного суждения разума; дух ведения – постижение логосов, содержащихся в заповедях, в соответствии с которыми и образуются способы добродетелей; дух разума – внутреннее принятие способов и логосов добродетелей, или, лучше сказать, усвоение их, благодаря чему и происходит слияние естественных сил души со способами и логосами заповедей» [4]. Последнее уже относится к созерцанию. «Тем самым, продолжает автор, мы восходим от сущностей конечных, от Бога удаленных, а нам близких, к сущностям первым от нас удаленных, а Богу близких, – и это восхождение осуществляется последовательно и по порядку» [5].

Григорий Палама пишет, что существуют два *просвещения*: Одно – просвещение знаниями, а второе – просвещение собственно светом, являющегося источником первого [6]. Святые отцы отмечали, что Божия Благодать может соединяться и с до конца не очищенным сердцем, лишь бы человек выразил желание нравственно очиститься и подтвердил это трудом. Бог ему помогает в добродетелях. Без Него человеческая душа не могла бы принести никаких плодов. У Григория Паламы мы читаем: «Господь пребывает в человеках различно и многообразно,

смотря по достоинству и характеру ищущих Его: в деятельном не так, как в созерцательном, в провидце еще иначе, причем одним образом в них как стяжающих добродетель, другим – как уже обожившихся» [7].

В лучах Божественных энергий человек видит не только сущности вещей, но и познает собственную душу, отделяя в ней темные участки от светлых. Лишь стяжав навык добродетели, постепенно освобождая свои мысли и чувства от страстей, человек достигает второго уровня просвещения – созерцания. Григорий Палама со ссылкой на Василия Великого сообщает, что энергия Духа пребывает даже в несовершенных наподобие некой предрасположенности, ввиду нестойкости их сознания, а в совершенных – как приобретенное, у иных даже и укорененное состояние [8].

Указанный выше автор со ссылкой на Максима Исповедника говорит, что добродетель безначальна. Она предшествовала сущности, будучи первичной. «Никогда не было, когда бы не было добродетели» [9]. Добродетель существует во времени, то есть в творении нравственных заповедей, по *причастности* к ней человеческой деятельности. Именно *сопричастность* ума и природы человека с благодетворящими энергиями Бога в восточнохристианской антропологии называется *опытом*. Он предшествует *знаниям*. Знания могут быть только в свете опыта. И опыт является светом, по святоотеческому учению, и знания, но *светом знания*, то есть сокрытого в вещах Бога.

Исаак Сирский пишет, что приобрести опыт о вещах означает принять в себя *ведение* о них [10]. Цитируем еще этого же православного автора: «У нас два душевных ока, как говорят отцы, подобно тому, как два же телесных ока; но потребность видения не одна и та же в каждом из очей душевных. Одним оком видим тайны Божией славы, сокровенные в естествах, то есть силу и премудрость Божию и совечное промышление Божие о нас, постигаемое из величия управления нами... Другим же оком созерцаем славу святого естества Божия, когда благоволит Бог ввести нас в духовные таинства и в уме нашем отверзет море веры» [11].

Григорий Палама, опираясь на все христианское Предание, отмечает что опыт, или Богопознание, или Божественное



откровение, приобретается сначала через порядок сущего [12]. По святоотеческому учению Бог не сразу открывает человеку свою природу, а, как для младенцев, сквозь образы тварного мира. Далее лестница восхождения в свет или ведение поднимается от сущего к несущему. «Неужели, пишет Палама, не познаем мы через части все Божие, как по когтям узнают льва и по краю одежды – ткань, неужели не признаем в Боге причину всех вещей...» [13]

В православной книжности *младенчеством* называется познание Бога через сущности тварного мира, не ясно и откровенно, а прикрыто и через *символы* [14]. Младенец у отцов Церкви обозначает человека, склонного увлекаться чувственностью и страстными движениями. Как огонь, по словам Григория Паламы, прикрытый непрозрачным веществом, нагреть его может, а просветить нет, так и ум, когда на нем лежит глухое покрывало злых страстей, может произвести знание, но никак не свет [15]. Указанный автор, заручаясь свидетельством Григория Нисского, утверждает, что внешняя мудрость необходима только в силу несовершенного возраста [16].

Для младенчествуящего душой необходима жидкая пища, растворенная в текучести времени и чувств. В Посланиях апостола Павла мы находим: «Я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердой пищей, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские. Ибо, если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы, и не по человеческому ли обычаю поступаете?» [17] Комментируя это место, Феофан Затворник поясняет, что плотские люди те, кто еще не совсем отрешился от плотского и душевного образа мыслей и целей. Они еще младенцы во Христе [18].

Тот же апостол в другом месте Посланий говорит: «Всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды, потому что он младенец. Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» [19]. Исаак Сирский на слова апостола пишет: «Хлеб дается в пищу младенцу после того, как откормлен он молоком; и человек, который намерен преуспевать в Божественном, желает пре-

жде всего устранить себя из мира, как младенец из объятий и сосцов матерних. Телесное делание предшествует душевному, как персть предшествовала душе, вдунутой в Адама. Кто не снискал телесного делания, тот лишается и духовных дарований» [20].

Младенческое понимание истины, по словам Феофана Затворника, внешнее и неглубокое [21]. Но даже младенцы в вере умом своим постигают свет Божественных энергий, *понимают* его.

В сочетании с такими понятиями ум только и может действовать внешними своими силами. Таким образом вырабатываются знания о природе и ее сущностях. Православные авторы не называют видение Бога в естестве непосредственно Боговидением, а, напротив, умное восприятие Божественного света уже не обозначают как знание. Григорий Палама со ссылкой на всю святоотеческую традицию сообщает: «...Не во всякого, кто имеет знание сущего или видит посредством такого знания, вселяется Бог. У такого человека есть только знание творений, откуда он путем вероятных рассуждений догадывается о Боге. Наоборот, таинственный обладатель божественного света, видящий уже не исходя из вероятия, а в истинном и поднимающем над всякой тварью созерцании, познает и в себе имеет Бога...» [22] Далее этот же автор продолжает: «...Боговидение не есть знание. Его следует считать и называть не только не знанием или познаваемым, – разве что в нестрогом словоупотреблении и по одноименности или, пожалуй, в собственном смысле, но как нечто исключительное, – видение, говорю, надо считать мало что не знанием, но даже несравнимо превосходящим всякое знание познающее умозрение...» [23].

Для людей, не достигших еще высокой степени веры, по их слабости, святые отцы не отвергали и науку [24]. С точки зрения христианского религиозного миропонимания наука относится к числу отрицательных видов Богопознания. Узнавая сущности мира, человек одновременно постигает, чем Бог не является [25]. Чувства, которые участвуют в научном поиске, по мнению святых отцов, не должны закрепляться за вещество. Хоть это и напоминает младенческую игру в кубики, но данный возраст естественен для человека. Его чувства и рассуждения *про-*

*свещаются* умным светом, и он *видит* уже не самостоятельные сущности бытия, а символы, отсылающие к архетипам Божественной мысли Григорий Палама пишет: «Как ум, неизреченно сочетаясь с чувством, видит чувственное, и как чувство через сочетание с умом символически и чувственно представляет умопостигаемое, начиная воспринимать его, так они оба, сочетаясь с Духом, духовно увидят незримый свет, вернее соувекочечаться в созерцаемом» [26].

*Символ* в христианском отношении – начало преобразования вещества, земли. Заканчивается оно в состоянии духовного созерцания, когда по опыту христианских подвижников не ощущается отличия между духовным и телесным. Святоотеческая антропология, как и в ином, не создавала специальной теории символов. Но Священное Писание и Предание нередко пользуются и этим термином и языками символов для доступного изложения главных вероучительных идей. Символическим называют святые отцы раннее просвещение человеческой души.

В «Гомолиях» Григорий Палома указывает, что символ является посредником между Богом и человеком [27]. Также Максим Исповедник отмечает, что символы необходимы человеку в ветхом состоянии [28]. По словам Григория Паломы, все, принадлежащее Ветхому завету, было символичным, как образ и тень воплощения Христа [29]. В книге Бытия говорится, как Бог устанавливает радугою символом завета между Ним и человеком [30]. Символ, пишет Дионисий Ареопагит, – это некий Божественный знак [31]. Сам Христос говорит в Евангелии от Иоанна: «Если Я сказал вам о земном, а вы не верите, то как поверите, если буду говорить вам о небесном?» [32].

Христианское вероучение использует символы в качестве языка между Богом и человеком. Они делятся на естественные и священные. Первые указывают на Бога в природе, доме человеческом, другие – в храме, доме Божиим. Ветхозаветные символы были приурочительными. Это символы надежды на спасение человечества. Новозаветные символы свидетельствуют о выполнении обещанного и указывают на грядущее Царство Небесное [33].

Максим Исповедник развернуто раскрывает суть православного взгляда на символ, комментируя строки из Деяний апо-

столов: «Не ощутят ли и не найдут ли Бога? (Деян. 17, 27)». Каким образом можно, ощущая, найти Бога? Автор отвечает: «Кто не чувством зрит всякое телесно являемое служение закона, но созерцаниями ума рассматривает каждый из видимых символов, тот узнает богосвершенный смысл, скрытый в отдельном символе, и найдет Бога в этом смысле. Ради благой цели прикасаясь умной силой к Нему, как бы находящемуся в грязи матери законнических предписаний, он найдет сокрытый в плоти закона драгоценный смысл, совершенно ускользающий от чувства. Подобным же образом кто естество зримых вещей не определяет одним только чувством, но умом мудро взыскует смысл в каждой твари, тот находит Бога и научается, исходя из произведенного Богом велелепия сущих, познавать их Причину.

Поэтому, поскольку ощущаемому свойственна способность различения, то кто, как ведущий, постигает законнические символы и знаяще созерцает являемое естество сущих, тот различает и Писание, и тварь, и самого себя: Писание он разделяет на букву и дух, тварь – на логос и внешнюю явленность, самого себя – на ум и чувство. Постигая дух Писания, логос твари и ум самого себя, нерасторжимо соединенные друг с другом, он, как знающий, находит Бога, как то и должно быть, – Бога, который и в уме, и в логосе, и в духе; он устраняет от всякого вводящего в заблуждение и расхищающего нас на бесчисленное множество мнений: я говорю о букве Писания, явленности твари и чувства, в которых существует различная противоположность количества и единицы. И если кто смешает букву закона, явленность зримых вещей и собственное чувство, сплетая их друг с другом, *тот слеп, закрыл глаза* (2. Пет. 1,9) и хворает неведением сущих» [34].

Из слов святого отца мы видим, что символы являются прямым следствием *религиозного сознания*. Более того они формируются вместе с формированием личности, как познавательной силы человека, и не ранее добродетелей в заповедях, исполнение которых приносит первичное оздоровление человеческой душе.

Символы просвещают, как пишут восточнохристианские авторы. И Максим Исповедник, и Григорий Палама и другие авторы отмечают, что у символов есть своя реальность [35]. Бла-

годатный свет никто из них символом не называет [36]. Григорий Палама вводит еще одно деление символов: «Всякий символ либо одной природы с тем, чего он символ, либо принадлежит к совершенно иной природе. Например, при наступающем восходе солнца заря есть природный символ его света... Из неприродных же иногда делается символом для пользующихся им либо нечто существующее в природе само по себе, как, например, костер при нашествии врагов, либо нечто не существующее в своей природе, но становящееся как бы видением... Единоприродный символ всегда сопутствует природе, от которой его бытие... Но совершенно невозможно чтобы символ другой, самостоятельно существующей природы всегда сопутствовал обозначаемому: чем бы он ни был сам по себе, ему ничто не мешает существовать прежде обозначаемого или после него» [37].

Первое озарение человека, гласит христианское Предание, было символическим и воспринималось чувственно [38]. Оно заново перестраивает землю человеческой души, его тело. Этот свет не свободен от воображения [39]. Чувственность и душевность являются основой символизма. Из древних отцов Церкви много внимания уделял символизму Дионисий Ареопагит. Чему посвящено немало глав в его трудах «О Церковной иерархии» и «О мистическом Богословии». Его перу принадлежало специальное, недошедшее до нас сочинение «Символическое Богословие». Автор отмечает, что символ всегда соединяет крайности [40]. Это только медиум, который сам по себе силы не имеет. Символы не являются истиной [41]. Они не могут действовать сами по себе, а только благодаря духовному чувству. Но в христианском вероучении и литургии они выполняют незаменимую педагогическую работу ведения.

Дионисий Ареопагит отмечает, что символизм необходим первоначально при слабости неразвитой человеческой природы в Богопознании [42]. Поэтому они используются как прием *возведения* человеческой души к Богу. Они как крылья, помогающие духовно слабым подняться самостоятельно к высоте Богозрения [43].

По словам Григория Паламы, символ – прием сознания [44]. Под сознанием святые отцы понимали духовный опыт непосредственного ощущения Бога в себе, как бы вдыхание Его

Благодатных энергий [45]. Дионисий указывает, что благодаря символической деятельности, сознание верующего расширяется [46]. Таким образом, символы *питают* духовных младенцев, постепенно, во времени приобщая их к Тайне [47].

Христианская антропология рассматривает чувственное восприятие мира как неразделенную текучесть вещества. Это состояние духовной слепоты человека. Начальное просвещение дает ему в умозрении возможность видеть мир в смыслах творения. Поэтому одной из функций символов является *разделение* чувственно воспринимаемого. Символы разделяют, пишет Дионисий Ареопагит, и препятствуют смешению [48].

Изучение текстов святых отцов позволяет говорить об опытности теоретического сознания, неограниченного только рациональными поисками единства мира. Интеграция знания переносит смысловые ориентиры человеческой жизни вглубь личности, потенциально делая каждого человека «другом истины» живой и ведущей к себе каждого стремящегося к ней.

#### *Примечания*

1. Симеон Новый Богослов. Аскетические сочинения. - СПб, 2007. - С. 61.
2. Максим Исповедник. Творения: в 2 кн. - М., 1993. - Книга 2. - С. 155.
3. См., например: Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. - М., 2007. С. 97.
4. Максим Исповедник. Указ. соч. - Кн. 2. - С. 160-161.
5. Там же. - С.161.
6. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. - М., 2003. - С. 60-64.
7. Там же. - С.291-292.
8. Там же. - С.297.
9. Там же. - С.311-312.
- 10.Исаак Сирий. Слова подвижнические. - М., 2006. - С.300.
- 11.Там же. - С.609-610.
- 12.Григорий Палама. Указ. соч. - С.255.
- 13.Там же. - С.252.
- 14.См, например: Там же. - С.200.

15. Там же. - С.68.
16. Там же. - С.192.
17. 1. Кор. 3,1-3.
18. Феофан Затворник. Толкование Писаний св. апостола Павла. - М., 2002. - С.132.
19. Евр. 5, 13-14.
20. Исаак Сирин. Указ. соч. - С.428-429.
21. Феофан Затворник. Указ. соч. - С.572.
22. Григорий Палама. Указ. соч. - С.205.
23. Там же. - С.206.
24. Там же. - С.148.
25. Там же. - С.240.
26. Там же. - С.236.
27. Он же. Гомилии. В 3 ч. - М., 1998. - Ч. 2. - С. 240.
28. Максим Исповедник. Указ. соч. - Кн. 2. - С. 102.
29. Григорий Палама. Гомилии. - Ч. 2. - С. 240.
30. Быт. 9,13.
31. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкование. - СПб, 2002. - С. 597.
32. Ин.3,12.
33. См, например: Григорий Палама. Гомилии. - Ч. 2. - С. 169.
34. Максим Исповедник. Указ. соч. - Кн. 2. - С.90.
35. См, например: Григорий Палама. Триады... С. 279.
36. Там же.
37. Там же.
38. Там же. - С. 55.
39. Там же. - С.225.
40. Дионисий Ареопагит. Указ. соч. - С. 743.
41. Там же. - С.613.
42. Там же. - С.577.
43. Там же. - С.653.
44. Григорий Палама. Триады... С. 242.
45. См., например: Дионисий Ареопагит. Указ. соч. - С. 657.
46. Там же. - С. 619.
47. Там же. - С. 851.
48. Там же. - С. 579, 843.

**Целостные категории педагогики**

Идеи холистического подхода крайне актуальны в педагогике, фрагментарность, односторонность подходов и решений является источником многих проблем образования. Нельзя не отметить, что холистический подход давно принят на вооружение в педагогической науке, прежде всего усилиями Волгоградской школы (В.С. Ильин, В.В. Сериков, Н.К. Сергеев [4], [5], [6]), создавшей теорию целостности и целостного подхода. Одно из современных требований к педагогическим проектам, пусть и почерпнутым из западных рекомендаций, является *integrity*, что означает объединение в целое, соответствие своей ключевой функции.

Сила упомянутых подходов заключается в одном: для того, чтобы понять процесс, явление, тенденции, для того, чтобы правильно повлиять на систему надо оперировать целым, неразрывным единством. Модель, состоящая из пары десятков параметров без характеристики целостности хороша, может быть, только для формальной защиты диссертации, но строго говоря, не может быть научной, по крайней мере, – итогом исследования. Нам удобно и легче изучать части, аспекты, особенности, но мир не существует отдельными частями и, может быть, поэтому наши рекомендации часто не работают. Кстати, в медицине не то же самое! Знакомая многим фраза врача-специалиста: «Моего здесь нет» не продвигает в лечении недуга. Поэтому и от давления никто вылечить не может, и рак «плохо идет».

Но подход живуч, традиционен. По этой же причине плохо принимаются теоретические положения педагогики, лежащие в русле целостного подхода:

1. Первый закон (!) педагогики о неразрывности и единстве 3-х сторон процесса и результата образования. Практически игнорируя его, целые кафедры педагогических институтов занимаются отдельно воспитанием, отдельно обучением, отдельно



развитием ученика, не говоря уже о массе специальных аспектных курсов для студентов.

2. Компетенции. Каких только определений не написано, разводящих их со знаниями, умениями, а суть компетенций проста и состоит она в том, что это – попытка зафиксировать образовательный результат в единстве обученности, развитости и воспитанности, представляющем собой целостный опыт человека, который в педагогике вообще не является категорией.

Позволим высказать мысль, что сейчас в педагогике (и в образовании) такой период, когда интеграция стала крайне необходима. Если ранее мы могли формировать знания, не заботясь о целостности опыта, и это работало, обеспечивая требуемую подготовленность и последующую занятость выпускников, то теперь работодатели запрашивают профессиональную подготовку вместе с развитым мышлением, мышление вместе с соответствующими профессии личностными качествами. Как уже отмечалось, такая объединенность обозначается термином (и категорией) компетенция.

Таблица 1

### Образовательный результат различной степени обобщённости и уровня сформированности

		Уровни (Тип III)					Субъект ный
		Догм.	ФР	СР	Пр	Субъект ный	
Образовательный результат различного уровня сформированности							
Образовательный результат различной степени обобщённости	Компетенции	Догмы	Знания	Умения	Творческое мышление	Отношение к делу	Ключевые элементы
	Опыт	Действия по принуждению	Формальный	Сущностно-репродуктивный	Продуктивный	Субъектный	Способы деятельности
	Образованность (деятельностный аспект)	«Винтик»	формальный исполнитель	ремонтный исполнитель	Творец	Субъект	Позиция по отношению к деятельности

Примечание. Сокращения в таблице: ПП – педагогический процесс; Догм – догматический тип ПП; ФР – формально репродуктивный; СР – сущностно репродуктивный; Пр – продуктивный.

Педагогическая наука отреагировала на такие запросы изменением своих подходов. Я начал заниматься наукой, когда нормально защищались диссертации типа «Средства обеспечения прочных знаний на уроках физики в 6 классе». На передовой педагогики изучалось проблемное обучение, развивающее теоретическое мышление, и собственно развивающее обучение. И сейчас стандарты нового поколения трактуются как нацеленные на развитие мышления, формирование личности – подходы, известные нам давно: деятельностный подход (20-е годы прошлого столетия), «учить учиться» (60-е годы), личностно-ориентированное образование (90-е годы). Такое ощущение, что мы ходим по кругу. Теория целостности, требуя «схватывать» картину процесса в целом, помогает через свои категории увидеть общую тенденцию и выявить проблемы сегодняшнего дня. Остановимся на соответствующих **целостных категориях**.

Кроме уже представленной категории «компетенция» и синонимичного ей термина «опыт» надо, прежде всего, остановиться на категории «тип педагогического процесса». М.Н.Скаткин ввёл его в начале 70-х в связи с появлением проблемного обучения [7], [8], доказывая, что этот метод не является эффективным методом формирования «прочных знаний», а нацелен совсем на другое, что это – новый подход в педагогике, характеризующий другой уклад образования. Там всё другое: цели, методы, взаимодействие преподавателя с учеником, формы организации и общее оформление, антураж. Для качественного различения нарождающегося опыта от традиционного М.Н. Скаткин и ввёл термин «тип», в данном случае продуктивный, в отличие от традиционного репродуктивного. Учёного не услышали в 70-е, да и сейчас «урок – основная форма учебного процесса», а компетенции – какие-то хорошие умения.

Третьей категорией в группе необходимых и достаточных для того, чтобы целостно описать педагогический процесс, является категория «технология», под которой понимается последовательность шагов (этапов деятельности) субъектов педа-

гогического процесса, выполнение которых гарантированно формирует требуемый образовательный результат. Точнее говоря, целостной категорией является «общепедагогическая технология» (ОПТх) как технологическое описание педагогического процесса одного из типов (догматического, формально-репродуктивного, сущностно-репродуктивного, продуктивного, субъектно-ориентированного). ОПТх в тоже время целостно отражает процесс, используя минимум средств для фиксации сущностных отличий одного типа образования от другого. Она представлена пятью элементами:

1. цель – результат как осваиваемый опыт определенного уровня с определенными особенностями элементов содержания образования на данном уровне;

2. деятельность ученика с обязательными этапами познавательной деятельности учащихся, которые могут быть отражены двумя ключевыми характеристиками:

- a. напряженностью интеллектуальных сил;

- b. отношением к процессу деятельности ;

3. деятельность педагога с определёнными (наиболее предпочтительными для данного типа педагогического процесса) методами педагогического воздействия;

4. интерпретация содержания учебного материала, соответствующая логике познавательной деятельности ученика в определенном типе педагогического процесса (уровне технологии);

5. контролирующие процедуры (мониторинг выполнения этапов познавательной деятельности учащегося и достигнутых образовательных результатов).

В сетке типов педагогического процесса (ПП) разного уровня и соответствующих им результатов – компетентностей «схватывается» вся образовательная практика. Для полной картины требуется ещё две категории: «личность» и «субъект». Первая означает предельную степень обобщения образовательного результата как внешнее развернутое социальным контактам проявление образованности человека. Все типы педагогического процесса формируют личность, но разного уровня. Шкалой отличия личностей является уровень деятельности, которой они овладели: от исполнительской по образцу (формально-

репродуктивной) личности исполнителя, до полноценной (освоившей «полноценную учебную деятельность» по В.В. Давыдову [3]), в которой цель ставится самим учащимся, что и делает его субъектом (см. табл.1). Личность субъектно-ориентированного уровня выстраивает свои отношения свободно и ответственно, определяя свою позицию среди позиций других личностей.

Субъектная направленность образования сейчас крайне актуальна. Отсутствие её рождает если не все, то большинство проблем качества образования как в школьном образовании, так и во «взрослой» жизни. Невключенность ученика в процесс обучения превращает деятельность в «труд из-под палки», рождает «двойные стандарты», и негативные последствия (лень, лживость, комформизм), часто, избрав роль исполнителя, мечтая о дипломе (корочках), изображает, что мы его учим, а он учится. Отчуждённая личность (В.В. Давыдов, там же) не обладает опытом реализации собственной деятельности, а лишь выполняет поручения других. Впоследствии личность редуцируется окончательно и привыкает потихоньку «пришивать пуговицы», а производство не использует потенциал личности. Это объясняет необходимость включения категории «субъект» в перечень обязательных. Подтверждением этого являются уже давние традиции личностно ориентированного подхода в образовании (Ш.А.Амонашвили, Е.В. Бондаревская, В.В. Сериков, И.С.Якиманская [1], [2], [6], [11]), рассматривающего личность как субъект деятельности, как ценностное ядро системы образования и внутренний источник активности индивида.

Таким образом, тип ПП с присущими ему формами организации процесса определяет главный, внешний для системы образования результат – социальный: личность, способная (или неспособная) к определенному уровню деятельности, в частности профессиональной. Уровень деятельности в отличие от предметной её привязки характеризуется образованностью, которая может быть рассмотрена как ещё одна целостная категория педагогики. Наше исследование показало [10], что критерием уровня образованности является мотив включения в деятельность, отношение к делу (см. табл. 2).

Таблица 2

### Характеристика личности как результата определённого типа III

Тип III	Освоенная деятельность	Личность	Мотив
Формально репродуктивный	По образцу	Исполнитель	Выполнение задания
Сущностно репродуктивный	Обдуманное использование известного алгоритма	Грамотный специалист	Интерес
Продуктивный	По собственной программе	Творец	Развитие себя
Субъектный	«Полноценная», достигающая свои цели	Субъект	Самореализация

Особую ценность для высшей школы России сейчас представляет субъектно-ориентированный педагогический процесс (СОПП), к нему нас толкают и социальная потребность, и требования ФГОС, логика развития самого образования и педагогической науки. Высшая школа по определению относится к субъектно-ориентированному типу поскольку призвана воспитать работника, способного развивать свою отрасль (руководителя, определяющего цели и направления развития управляемой структурой – В.Ю.) и надо признать, что мы его не реализуем в полной мере. Можно говорить об использовании ИКТ и ИАД, можно формировать творчество, конкурентоспособность, «современные компетенции», но это не даёт общего результата – специалиста с действительно высшим образованием, так как не реализуются ключевые характеристики целостного педагогического процесса субъектно-ориентированного типа. Суть последних согласно ОПТх, – в самостоятельной постановке цели деятельности студентов. Организационными формами инициирования такой деятельности в учебном заведении является выбор (заданий, методов, форм, изучаемого содержания), а формами развертывания – проект и метод портфолио. Не использовать их и не «обеспечить обучающимся «реальную возможность участвовать в формировании своей программы обучения, включая

возможную разработку индивидуальных образовательных программ» [9] нельзя.

Таким образом, целостные категории, в частности применённые к высшему профессиональному образованию, позволяют увидеть реперные показатели в организации ПП и качественных характеристиках выпускников, выполнение которых позволяет школе выполнить современный социальный заказ. Сама система базовых категорий педагогики должна быть иерархична, иметь уровневый характер, быть построена по принципу «необходимые и достаточные» для минимизации их количества и обязательно отражать целостный образовательный процесс.

#### *Библиографический список*

1. Амонашвили Ш.А. Личностно-гуманная основа педагогического процесса. - Минск: Университетское образование, 1990.
2. Бондаревская Е.В. Личностно ориентированное образование: опыт разработки парадигмы. – Ростов н/Дону: Изд-во Рост. гос. пед. ун-та, 1997. – 28 с.
3. Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. – М.: ИНТОР, 1996. – 544 с.
4. Ильин В.С. Формирование личности школьника. Целостный процесс. – М.: Педагогика, 1984. – 144 с.
5. Сергеев Н.К. Непрерывное педагогическое образование: концепция и технологии учебно-научно-педагогических комплексов (вопросы теории): монография. – СПб - Волгоград: Перемена, 1997. – 165 с.
6. Сериков В.В. Личностный подход в образовании: концепция и технологии. – Волгоград: Перемена, 1994. – 164 с.
7. Скаткин М.Н. О путях повышения эффективности обучения в связи с переходом на новые программы. – М.: Знание, 1971. – 56 с.
8. Скаткин М.Н. Проблемы современной дидактики. – 2-е изд. – М.: Педагогика, 1984. – 95 с.
9. Стандарт основной образовательной программы ФГОС 050100.68 – Педагогическое образование («бакалавр»). П.7.11.
10. Юдин В.В. Технологическое проектирование педаго-

гического процесса: монография. – Москва: Университетская книга, 2008. – 300 с.

11. Якиманская И.С. Развивающее обучение. - М., 1979.

## Сведения об авторах

*Азов А.В.* - доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Бабаназарова О.В.* – кандидат биологических наук, доцент кафедры зоологии и экологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова;

*Белова И.С.* – кандидат философских наук, профессор, заведующая кафедрой общих гуманитарных и театроведческих наук Ярославского государственного театрального института;

*Бондаренко В.В.* – студентка Ярославского государственного театрального института;

*Гаврилов В.В.* - врач-психиатр, руководитель российской секции SIPE;

*Гавристова Т.М.* - доктор исторических наук, профессор, заведующая лабораторией востоковедения и африканистики Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова;

*Гордеева И.В.* - кандидат биологических наук, доцент кафедры физики и химии Уральского государственного экономического университета (г. Екатеринбург);

*Еремейшвили А.В.* – кандидат биологических наук, доцент кафедры морфологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова;

*Ермолин А.В.* – преподаватель Ярославской духовной семинарии, аспирант кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Жельвис В.И.* – доктор филологических наук, профессор кафедры иностранных литератур и языков Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Жульков М.В.* – кандидат философских наук, ст. преподаватель кафедры философии Ивановского государственного университета;

*Зубишина А.А.* – кандидат биологических наук, доцент кафедры зоологии и экологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова;



*Ковшов Е.М.* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского государственного технического университета;

*Кондратенко М.М.* – кандидат филологических наук, доцент кафедры немецкого языка Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Кострова А.А.* – аспирант кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Кудрин А.К.* - доктор философских наук, профессор кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Кудряшова Т.Б.* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета;

*Мазилев В.А.* - доктор психологических наук, профессор, заведующий кафедрой общей и социальной психологии Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Мантуров О.С.* - кандидат философских наук, ассистент кафедры социальной философии Института социальных и политических наук УрФУ (г. Екатеринбург);

*Меликян М.А.* – аспирантка кафедры философии Ивановского государственного университета;

*Мирошниченко Н.А.* - ст. преподаватель кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Михалевская А.С.* – ст. преподаватель кафедры философии Ивановского государственного химико-технологического университета;

*Нажмудинов Г.М.* - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова;

*Палей Е.В.* - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного химико-технологического университета, докторант ИвГУ;

*Петряков Л.Д.* - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ярославского государственного технического университета;

*Пептиев В.И.* - доктор экономических наук, профессор кафедры экономической теории Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Пилецкий С.Г.* - кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии;

*Поярков Б.В.* - доктор геолого-минералогических наук, профессор Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова;

*Родин В.О.* - кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой общих гуманитарных и театроведческих наук Ярославского государственного театрального института;

*Романова Т.В.* – врач-педиатр;

*Сиделев С.И.* - кандидат биологических наук, ст. преподаватель кафедры зоологии и экологии ЯрГУ им. П.Г. Демидова;

*Сидорова И.М.* - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, социально-культурных технологий и туризма Рыбинского государственного авиационно-технического университета;

*Скородумов С.В.* - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Смирнов А.И.* - аспирант кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Смирнов Д.Г.* – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного университета;

*Томашов В.В.* - доктор философских наук, профессор кафедры философии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова;

*Урываев В.А.* – кандидат психологических наук, доцент, начальник РИО ЭНИ Ярославской государственной медицинской академии;

*Филипповский Г.Ю.* - доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Фирсов Д.Е.* - кандидат философских наук, доцент ка-

федры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии;

*Ходнев А.С.* - доктор исторических наук, профессор. Заведующий кафедрой всеобщей истории Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского;

*Хохолькова Н.Е.* - аспирант Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова;

*Черников В.Г.* - доктор философских наук, профессор кафедры философии, социально-культурных технологий и туризма Рыбинского государственного авиационно-технического университета;

*Шестаков В.И.* - врач-психиатр;

*Шуваев Г.В.* - философ, представитель альтернативной науки;

*Шустров А.Г.* - доктор культурологии, доцент, заведующий кафедрой ярославского филиала Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина

*Юдин В.В.* – доктор педагогических наук, доцент кафедры педагогических технологий Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского.

## Содержание

Предисловие.....	3
<i>Азов А.В.</i> Холистический проект в современном мире: уроки М. Хайдеггера.....	5
<i>Бабаназарова О.В., Сиделев С.И., Еремейшвили А.В.</i> Введение в учение о биосфере и системный подход в преподавании курса.....	10
<i>Белова И.С., Бондаренко В.В.</i> Разительное сходство или парадоксы несходства? (Оскар Уайльд и Фридрих Ницше)	18
<i>Гаврилов В.В.</i> Междисциплинарный подход при исследовании искусства аутсайдеров.....	32
<i>Гавристова Т.М., Хохолькова Н.Е.</i> Афрочентризм в США как интегративное знание.....	45
<i>Гордеева И.В.</i> Кризис сциентизма и его причины.....	49
<i>Ермолин А.В.</i> Эклисиологические воззрения протоиерея Александра Меня в контексте современного экуменизма...	59
<i>Жельвис В.И.</i> Вежливость VS приличие: общее и отличное	66
<i>Жульков М.В.</i> Ноосферная личность как система.....	73
<i>Зубишина А.А., Поярков Б.В.</i> Мысли В.И. Вернадского, реализуемые в курсе «Основы природопользования».....	84
<i>Ковшов Е.М.</i> Понимание человека в либеральной, марксистской и русской религиозной философии.....	95
<i>Кондратенко М.М.</i> О структуре современного лингвистического знания.....	106
<i>Кострова А.А.</i> Парадокс человека в эволюционном процессе.....	111
<i>Кудрин А.К.</i> О типологии доказательства.....	117
<i>Кудряшова Т.Б.</i> «Научное искусство» как сфера интеграции знаний и практик.....	131
<i>Мазилев В.А.</i> О философии психологии.....	141
<i>Мантуров О.С.</i> Методология антиредукционизма и возможность ее применения в современной социальной науке	153
<i>Меликян М.А.</i> Ноосферный человек и человек толпы: к постановке проблемы.....	164
<i>Мирошниченко Н.А.</i> Об актуальности концепта «синтез» в философии русского символизма.....	171

<i>Михалевская А.С.</i> Взаимодействие мифа и науки как форм познания в контексте тенденций ремифологизации в сфере естественных наук.....	176
<i>Нажмудинов Г.М.</i> Синергетика как методологическая основа социогуманитарного знания. ....	181
<i>Палей Е.В.</i> Миссия современного вуза в контексте образовательной коммуникации.....	187
<i>Петряков Л.Д.</i> Дискурс в контексте философского знания.....	197
<i>Пефтиев В.И.</i> Теория и эмпирика в экономике XXI века: сближение или асимметрия?.....	209
<i>Пилецкий С.Г.</i> Необихевиоризм и проблема агрессии: иллюзия знания.....	220
<i>Поярков Б.В.</i> Значение для современной России взглядов В.И. Вернадского на социальную природу науки.....	231
<i>Родин В.О.</i> К вопросу о дегуманизации современного искусства.....	252
<i>Романова Т.В.</i> О «редукции экзистенциальности» в «кином» искусстве (Ответ доктору В.И. Шестакову).....	257
<i>Сидорова И.М.</i> Научная дискуссия как метод исследования.....	260
<i>Скородумов С.В.</i> «...Яко на небеси, и на земли» (мысли П.Я. Чаадаева о прогрессе).....	270
<i>Смирнов А.И.</i> Архитектоника проекций Всесильного на мироздание в книге «Зоар».....	282
<i>Смирнов Д.Г.</i> Философия ноосферной истории в пространстве интегрального знания.....	289
<i>Томашов В.В.</i> Современная философия США и экзистенциально-антропологические исследования.....	296
<i>Урываев В.А.</i> Феномен лиминальности и проблемы становления личности.....	302
<i>Филипповский Г.Ю.</i> Истоки интегративного знания в европейском Средневековье: Север и Юг.....	310
<i>Фирсов Д.Е.</i> К вопросу формирования новых когнитивных стратегий: интеллектуалы как объект отечественных аналитических исследований.....	318
<i>Ходнев А.С.</i> История повседневности как область интегрального знания.....	323

<i>Черников В.Г.</i> Аксиологические основы гуманитаризации социально-гуманитарного знания.....	330
<i>Шестаков В.И.</i> Философия и «За – Умь».....	339
<i>Шуваев Г.В.</i> Ноосфере быть!.....	345
<i>Шустров А.Г.</i> Созерцание как форма интегрального знания.....	349
<i>Юдин В.В.</i> Целостные категории педагогики.....	360
<i>Сведения об авторах</i> .....	368

*Научное издание*

**Философия  
и/или новое интегративное знание – 3**

Редактор С.Ю. Родонова  
Компьютерная вёрстка – Ю.В. Яковлева

Подписано в печать 24.12.2013  
Формат бумаги 60х92/16  
23,5 печ. л., 18,4 уч.-изд. Л. Тираж 1000 экз. Заказ № 292

Издательство ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный  
Педагогический университет им. К.Д. Ушинского»  
150000, г. Ярославль, Республиканская ул., 108

Типография ЯГПУ  
150000, г. Ярославль, Которосльская наб., 44

*Для заметок*