

Казанский (Приволжский) федеральный университет
Институт философии НАН Республики Беларусь
Татарстанское отделение Российского философского общества
Академия наук Республики Татарстан
Казанский государственный архитектурно-строительный университет
Казанский государственный университет культуры и искусств
Казанская духовная семинария

МНОГОМЕРНОСТЬ И ЦЕЛОСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ, НАУКЕ И РЕЛИГИИ

*Материалы Международной
научно-образовательной конференции*

20 – 21 апреля 2012 г., Казань



**КАЗАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
2012**

УДК 141.319.8

ББК 87

М 73

*Печатается по рекомендации
Ученого совета философского факультета
Казанского федерального университета*

Научный редактор –
доктор философских наук, проф. **Э.А. Тайсина**

Рецензенты:
доктор философских наук, проф. **В.А. Киносьян,**
доктор философских наук, доц. **Л.М. Богатова**

М 73 Многомерность и целостность человека в философии, науке и религии: материалы Международной научно-образовательной конференции / под ред. Э.А. Тайсиной. – Казань: Казан. ун-т., 2012. – 404 с.

ISBN 978-5-905787-29-4

Сборник включает материалы, подготовленные к проведению Международной научно-образовательной конференции «Многомерность и целостность человека в философии, науке и религии» (20 – 21 апреля 2012 г., Казань), проводимой с участием философов из России и стран ближнего зарубежья.

Проблема человека получает освещение с точки зрения метафизики, социальной философии, истории, культурологии, в формате экзистенциализма, религии и науки. Предлагаются сценарии будущего развития человека. Рассматриваются вопросы образования, его социологические, психолого-педагогические и этико-эстетические аспекты.

Полученные результаты целого ряда работ носят инновационный характер и могут быть применены в процессе преподавания на философском и других факультетах.

УДК 141.319.8
ББК 87

ISBN 978-5-905787-29-4

© Казанский университет, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

1. МЕТАФИЗИКА И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ...	7
1.1. Метафизика субъекта	7
<i>Гурьянов А.С.</i> К вопросу об основоустройстве человека в контексте антропологических исследований.....	7
<i>Каримов А.Р.</i> Проблема тождества личности в аналитической философии.....	12
<i>Керимов Т.Х.</i> «Человек без свойств»: антропология без человека....	18
<i>Прохоров М.М.</i> Мировоззренческая многомерность человека.....	22
<i>Сайкина Г.К.</i> Целостность, не имеющая частей.....	27
<i>Серета Ю.П.</i> «Функция-автор» как проекция смерти «привилегированного» субъекта в концепции человека М. Фуко.....	32
<i>Тайсина Э.А., Халитов Т.Н.</i> Метафизика и философская антропология о сложностях определения человека.....	37
1.2. Метафизика социального бытия человека.....	45
<i>Галанова Г.Э.</i> Разидентификация (дезидентификация) как стратегия субъектогенеза.....	45
<i>Ершова Н.М.</i> Человек как субъект в раннем творчестве Н.О. Лосского.....	49
<i>Ивлева М.И.</i> Эстетическое бытие человека как онтологического субъекта в философии Е.А. Боброва.....	54
<i>Кондратьев К.В.</i> Смерть субъекта и смерть социального – точки пересечения проблем.....	57
<i>Лосева О.А.</i> Гуманизм как принцип постижения «человечности» человека.....	62
<i>Сидоренко Н.И.</i> Факторы, обуславливающие развитие взрослого человека.....	66
<i>Туктамышева С.Ф.</i> Время «собирания» человеком самого себя.....	70
<i>Фатенков А.Н.</i> Экзистенциальная онтология и теория коммуникации: идейное противостояние.....	73
2. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ.....	78
<i>Абдина А.К.</i> Открытость как принцип целостности человека.....	78
<i>Алмазова А.А.</i> Проблема человека в зеркале музыкального искусства XX в. (на материале творчества татарских композиторов).....	82
<i>Амбарова П.А.</i> Смерть в системе темпоральных представлений западной культуры.....	87
<i>Бажанова Р.К.</i> Артистизм кутюрье: жизнь и творчество Эльзы Скиапарелли.....	93
<i>Беляев Д.А.</i> Расовая антропология XVIII – начала XX вв. в поисках «лучшего человека»: эволюция от «белого человека» к «германскому арийцу».....	98
<i>Журавлева Т.М.</i> Человек – актер в зеркале театральной антропологии	103

<i>Казакова В.А.</i> Текст как возможность личностного (само)сознания в культуре.....	107
<i>Козырьков В.П.</i> Социально-антропологическая структура феномена Родины.....	110
<i>Марковцева О.Ю.</i> Образ повседневной культуры народа.....	117
<i>Миннуллин А.Н., Миннуллина Э.Б.</i> Понимание как коммуникативное событие.....	121
<i>Смирнов Р.К.</i> Антропологическая модель основ содержания категории собственности.....	127
<i>Шафоростов А.И.</i> Вера как элемент повседневности.....	133
3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА.....	139
<i>Ахметзянова Р.Р.</i> Духовность человека как экзистенциальная возможность Другого для Я.....	139
<i>Абинов Р.Х.</i> Каббализм как реакция на антигуманизм.....	142
<i>Бекметов Р.Ф.</i> Феноменология смерти в литературно-эстетическом измерении («Исход» И.А. Бунина, 1918).....	147
<i>Валитов Ф.Х.</i> О формах ценностного самосознания человека.....	152
<i>Дубровная Е.О.</i> Сострадание как способ достижимости многомерности и целостности человека в современном мире.....	157
<i>Комарова Е.К.</i> Право быть несчастным?.....	160
<i>Костин П.А.</i> Дж. Мак-Таггарт о проблеме бессмертия человека.....	165
<i>Павлов В.Л., Савельева М.Ю.</i> Диалектика справедливости и силы в социальном бытии человека.....	168
<i>Рыбаков Н.С.</i> Трансформации человека.....	174
<i>Сабиров В.Ш.</i> Антропологическая экспликация совести.....	180
<i>Сафин А.М., Сафина А.М.</i> Ошибка, хобби и скука как alter ego Человека Целеполагающего.....	184
<i>Соина О.С. Ф.М.</i> Достоевский о «выделке в человека» и русской «широкости».....	188
<i>Соловьева Л.С.</i> Антропологическое измерение свободы и ответственности.....	193
<i>Тихонова И.Н.</i> Идея сверхчеловека в русской философской мысли конца XIX – начала XX в.	198
<i>Хайруллин К.Х.</i> Антропологический аспект творчества Н. Гоголя... ..	202
<i>Шиловская Н.С.</i> Социальность и асоциальность экзистенции.....	208
4. ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.....	214
<i>Агапов О.Д.</i> Многомерность, полнота и целостность человека проблема социально-гуманитарного познания.....	214
<i>Богатая Л.Н.</i> Философия многомерного человека.....	219
<i>Воронов А.И.</i> О старом и новом в антропологической реальности новоевропейской мифологии.....	226
<i>Гришин В.В.</i> Русская религиозная философия, русская литература и экзистенциализм в поиске смысла жизни.....	230

<i>Кононов И.В. Е.П. Блаватская и ее теософское учение как объект рецепции в среде российского интеллектуального сообщества в последней четверти XIX – начале XX в.</i>	235
<i>Невважай И.Д. Многомерность человеческого бытия.....</i>	240
<i>Ситницкая Е.А., Пеннер Н.Е. Современная православная антропология о происхождении и образе человека.....</i>	244
<i>Собольникова Е.Н. Мистическое познание в контексте целерациональности.....</i>	249
5. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СВЕТЕ РАЗВИТИЯ НАУКИ.....	257
<i>Андреев А.А. Паранаука как экзистенциальная проблема современного человека.....</i>	257
<i>Богатова Л.М. Конфуз «многомерного» человека.....</i>	260
<i>Гаджиев Р.С. К обоснованию гипотезы о возрастной периодизации интеллектуальной эволюции человечества.....</i>	266
<i>Гордеева И.В. Перспективы модификации человека: доводы pro et contra.....</i>	273
<i>Меньчиков Г.П. Основные закономерности соматического роста человека.....</i>	277
<i>Мустафин Н.К. К вопросу об «антропной катастрофе».....</i>	282
<i>Назарова А.Ш. Многомерность человека как представителя человечества.....</i>	285
<i>Николаева Е.В. Фрактальные размерности человека в культуре.....</i>	289
<i>Сабиров А.Г. Многомерность человека в современной философской антропологии.....</i>	294
<i>Савченко В. К. Перспективы человека в эпоху глобализации.....</i>	297
<i>Хисматуллина Ю.Р. О значении и особенностях функциональной асимметрии мозга в деятельности человека.....</i>	304
6. СОВРЕМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК И БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА.....	310
<i>Адуло Т.И. Антропологическая составляющая современных инновационных процессов.....</i>	310
<i>Гутьеррес Виванко Ф. Проблема сохранения человечества.....</i>	314
<i>Калимуллина Г.Х., Калимуллин Д.Д. Интернет как источник рационализации сознания человека</i>	320
<i>Калимуллин Д.Д. Коммуникативное пространство современной культуры.....</i>	326
<i>Киносьян В.А. Человек перед вызовом неопределенности.....</i>	330
<i>Лось В.А. На пути к «евразийскому человеку».....</i>	335
<i>Михайлов М.И. Цивилизация и будущее человечества (социально-антропологический взгляд).....</i>	340
<i>Романов О.А. Русская философия как теоретико-мировоззренческое основание преодоления антропологического кризиса.....</i>	344
<i>Томильцева Д.А. О проблеме поиска альтернативных путей восстановления отношений для современного человека.....</i>	349

<i>Хазиев А.Х., Шаммазова Е.Ю.</i> «Новый русский» как образец достижения целостности человека в современных условиях.....	353
<i>Яковлева Е.Л.</i> Творческие практики возрождения человека.....	355
7. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА.....	361
<i>Ахмедова Д.Р.</i> Определение процесса профессиональной социализации человека в дискурсе современной науки.....	361
<i>Багаутдинов А.А.</i> Опыт понимания человека: некоторые андрогинико-лингвистические аспекты.....	366
<i>Бугарчева Е.А., Хаерова Ю.Г.</i> Социально-гуманистический смысл школьных анимэ как формы изображения подростковых проблем.....	370
<i>Гончаров С.З.</i> Ориентиры креативной культурной антропологии....	374
<i>Мукин В.А.</i> Личностные качества человека в университетском пространстве.....	381
<i>Парамонов Г.В.</i> Массовое образование и «смерть субъекта».....	388
<i>Салихова Н.Р.</i> Реализуемость личностных ценностей в динамике и структурировании жизненного мира человека.....	393
Об авторах.....	398

1. МЕТАФИЗИКА И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

1.1. Метафизика субъекта

К вопросу об основоустройстве человека в контексте антропологических исследований

А.С. Гурьянов

В современной философии сложилась ситуация, когда хорошим тоном считается разводить основания бытия и познания, что, с нашей точки зрения, является одной из основных причин утраты философией атрибутов фундаментальности и системности, характерных для нее в эпохи исторического расцвета философики – классические периоды античности и Нового времени. Отрыв от собственных корней сопровождался естественным процессом отделения от философии частных наук, особенно активно происходившим в последние два столетия, что способствовало размыванию собственного предмета философии, ее функций, относительно которых давно уже не наблюдается согласия. Представители самых влиятельных философских направлений последнего столетия полагают, что метафизика уже отыграла свою историческую роль науки о первых причинах сущего и теперь может отойти в сторону, заняв свое скромное место в виде ни к чему не обязывающего философствования, дающего ориентиры лишь отдельно взятой личности в мегаспектре современных возможностей собственной реализации, либо в форме междисциплинарного образования, функция которого – обслуживать позитивные знания частных наук. Меж двух этих крайностей, индивидуального экзистенциального философствования и попыток выстроить философию как строгую науку со стороны феноменологии, позитивизма или диалектического материализма, – а в крайности, как свидетельствует диалектика, нет истины – философия находилась в XX в. Совмещение серьезности, глубины и системности исследования никак не удавалось объединить с тем, что близко самому человеку, его жизни. А истина, открывшаяся Сократу, первому классическому периоду философии, у дельфийского оракула, осталась погребена глубоко под руинами философского храма.

Хотя антропология была одним из центральных сегментов философии уже во времена Сократа, как отдельная отрасль философии она сформировалась лишь в XX в. Однако сегодня научные изыскания в этой сфере носят фрагментарный характер, оправдание чему видят в детализации и дифференциации знаний – в современной науке о человеке исследования ведутся с позиций так называемых региональных антропологий, теряющих свой предмет в сегментах человеческой деятельности в рамках антропологии техники (И.Ф. Игнатьева), а также маргинальной (С.П. Гурин), политической (В.В. Ильин), мифической (К.А. Крашенинников), психоаналитической (Л.С. Драгунская), клинической (С.Н. Зимовец), поэтической (В.П. Зинченко) антропологии и т.д. Более того, Б.В. Марков утверждает, что «мы живем в постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от универсальной идеи человека» [1, с. 26]. Между

тем противоположная синтетическая позиция (М.Ш. Шведов, Н.А. Агаджанян, И.Н. Полунин) являет собой в значительной мере междисциплинарное эмпирическое исследование, нацеленное на объединение естественных, гуманитарных, технических наук, а не на исследование фундаментальных структур, определяющих бытие человека.

Если Аристотель, отец системной философской антропологии античности, размышляя о человеке, задавался вопросом о назначении человека как такового, «совершенствовании себя в согласии с добродетелью, высшей из них», то сегодня антропология растворилась в своих функциях либо носит физикалистский характер.

Философские исследования последнего столетия, посвященные проблеме человека, также исходят из разведения оснований бытия и познания. М. Шелер, заложивший основания современной антропологии, задал ей и соответствующее неокантианское направление, и потому сколь-либо серьезные антропологические исследования в той мере, в какой они выходят на высокий уровень обобщения, развиваются в феноменологическом ключе и, как в случае с М. Шелером, сводятся к «критике практического разума» либо уходят из сферы философской антропологии в прикладные направления – социологическое, физическое, политическое, лингвистическое, судебное и т.д. В этой связи современный антропологический казус мы усматриваем в том, что направления, рассматривающие проблему человека, сегодня подразделяются на биологические и функциональные, при этом и те, и другие теряют свой предмет в силу своей изначальной установки, ведущей к потере фундаментальности исследования. Так, А. Гелен предмет исследования видит в животности человека, и в ней – «сущность» последнего, А. Портман также делает акцент на биологической стороне существования человека, а Э. Кассирер, в противоположность им обоим, исследует лишь символические проявления человеческой жизнедеятельности, утверждая в феноменологическом ключе непознаваемость сущности человека. Впрочем, помимо данного сугубо методологического основания разделения основ бытия и мышления, существуют, возможно, причины более широкого характера, а именно отчуждение современного человека от общекультурных духовных ориентиров: В.С. Барулин полагает, что «ни в одном веке слой нравственного сознания не был настолько тонким, как в XX веке, никогда так сильно не были разведены бытие и знание, мораль и наука» [2, с. 27].

Правда, есть одно существенное НО. Последний классик в истории западной философии – Мартин Хайдеггер – предпринял метафизическое (в лучшем смысле) антропологическое исследование, соединившее в себе, как и любой фундаментальный философский труд, онтологические, познавательные, социальные сферы в едином учении о человеке как *Dasein*, т.е. присутствии или, по другим переводам, здесь-бытии. Не случайно и то, что последовавшие за публикацией его фундаментальной онтологии работы других исследователей, интерпретирующие этот термин в рамках различных дисциплин, оказались вполне плодотворны: Э. Штайгер развернул герменевтику *Dasein* в сторону феноменологии литературы и истолкования литературного произведения как самодостаточного текста, независимого от социального, исторического и лично-

стного бэкграунда, в России «литературной» обработкой экзистенциальных тем занимался М. Бахтин при анализе темы повседневности, разработке теории диалога; Х.-Г. Гадамер в своей герменевтике предпринимает исследование языка на фоне фундаментальной онтологии; Х. Арендт, ученица Хайдеггера, в политической концепции «тоталитарного человека» истолковывает человека как отчужденного индивида; Р. Бультман разрабатывает на основе экзистенциальной аналитики диалектическую теологию, а М. Бубер – религиозный экзистенциализм; Л. Бинсвангер заложил основы антропологической психиатрии; Э. Левинас в полемике с Хайдеггером разрабатывает экзистенциальную этику в антитезе Я и Другого.

Термин *Dasein* проработан Хайдеггером более чем убедительно, а многочисленные комментарии к его содержанию, накопившиеся за последнее столетие, вряд ли позволяют добавить к ним нечто существенно новое. Можно отметить, что непосредственно философские интерпретации существа экзистенциальной аналитики и ее ключевого термина сложились, как отмечает Н.С. Плотников, ссылаясь на С.Л. Франка, в качестве дилеммы экзистенциализма и онтологизма: «смысл ее ясно раскрывается на примере двух интерпретаций, данных «Бытию и времени» двумя ближайшими сотрудниками и учениками Хайдеггера – Карлом Левитом и Оскаром Беккером» [3]. Первый, К. Левит, по словам Н.С. Плотникова, положил начало сугубо экзистенциалистскому подходу, сопоставляя Хайдеггера с Ф. Ницше и С. Кьеркегором, и практически весь европейский экзистенциализм пошел по этому пути разработки антропологической составляющей конечного человеческого бытия. Как отмечает Р.А. Громов в связи с отношением Ж.-П. Сартра к онтологии Хайдеггера, «главный упрек Сартра состоит здесь в том, что в целом у Хайдеггера очень трудно совершить переход с уровня онтологического на уровень онтического исследования...» [4]. А второй, О. Беккер, сконцентрировался на теоретической стороне фундаментальной онтологии, которая могла бы служить основой для прочих наук, и его работа «Математическая экзистенция» – тому свидетельство.

В среде русских философов, особенно среди современников Хайдеггера, осмысление творчества этого мыслителя связано с некоторыми недоразумениями: В. Сеземанн, написавший первую рецензию на «Бытие и время» в России, определяет *Dasein* как бытие-сознание, сводя проблематику работы к гносеологическому измерению; Г. Гурвич, издавший в 1930 г. в Париже работу о немецкой философии, квалифицирует творчество Хайдеггера как идеалистическую диалектику; Н. Бердяев называет философию Хайдеггера «недостаточно экзистенциальной»; Н. Лосский, обращая внимание на «неисцелимые недостатки» фундаментальной онтологии, отождествляет здесь-бытие с «наличным эмпирическим бытием человека». По нашему мнению, все эти комментарии к работе Мартина Хайдеггера в очередной раз свидетельствуют об «особом пути» русской философии, для которой, по словам Н. Бердяева, «личность только тогда есть личность человеческая, когда она есть личность бого-человеческая» [5, с. 39]. Не случайно практически у каждого из самых выдающихся отечественных мыслителей неизменной оказывается оценка, данная «антихристианскому» Хайдеггеру едва ли не наиболее внимательным его читате-

лем – С.Л. Франком – в переписке с Л. Бинсвангером: «Хайдеггер – в духовном отношении тупик. Преодолеть его можно лишь одним способом – повернуться к нему спиной и искать свободного пути» [цит. по 3]. Впрочем, с опубликованием сборника «Лесные тропы» Франк в некотором роде «сменил гнев на милость».

На наш взгляд, разработка отдельных аспектов фундаментальной онтологии дала новый импульс к развитию сферам, лишь сопряженным каким-либо образом с философией – литературе, психоанализу, лингвистике, политологии и т.д. Между тем сугубо философские толкования экзистенциальной аналитики, находящиеся в большинстве своем в ее системе координат, либо потеряли связь с метафизической основательностью, обосновавшись в области этики, и экзистенциализм как философское направление свидетельствует об этом, либо потеряли связь с «человеческим» в человеке, сосредоточившись на абстрактных теоретических построениях, которые могли бы стать, как в случае с Беккером, основой для отдельных наук. К слову, и с Беккером, и с Левитом Хайдеггер, будучи лично знакомым, находился в непрестанной полемике относительно толкования учения о Dasein. Как бы то ни было, в обоих случаях можно наблюдать утрату фундаментальности антропологических исследований.

Возвращение основательности антропологическим изысканиям мы видим в преодолении взгляда на экзистенциальную аналитику с позиций либо онтологизма, либо экзистенциализма, что возможно через пересмотр экзистенциального измерения основоустройства человека. Соответственно, основным ориентиром мы считаем *выявление форм преодоления конечности присутствия из самого присутствия в его повседневности*.

Проблема преодоления конечности – традиционная философская тема, разработкой которой занимались многие выдающиеся мыслители прошлого. Ю.А. Кимелев указывает, что «философия издавна отстаивает позицию, в соответствии с которой природное существо «человек» в силу своей «сущности» переступает пределы своей собственной природной определенности...» [6, с. 6]. Мартин Хайдеггер в работе «Письмо о гуманизме» афористично писал, что «отвага состоит не в том, чтобы вступить в спор и говорить нечто новое, но в том, чтобы, вступив в него, говорить то же самое» [7, с. 220]. В этой связи мы, опираясь на онтологические изыскания «фрайбургского отшельника», считаем необходимым вновь обратиться к этому понятию, но предложить несколько иной взгляд на бытие человека, а основания к этому, по нашему мнению, содержатся в его философии. Так, рассуждая о способах, какими «истина устроится в разверзаемом ею сущем» [8, с. 36], Хайдеггер в статье «Исток художественного творения» указывает ряд вариантов, в которых весьма затруднительно проследить внутреннюю связь, такие как творящаяся в творении истина, деяние, закладывающее основы государства, существенная жертва, вопрошающее мышление... Подобного рода разноречивой, по нашему мнению, свидетельствует об отсутствии единого признака деления способов устроения истины, поэтому мы предлагаем синтетический термин *Dageist*, терминологически объединяющий в себе экзистенциальное здесь-бытие и дух диалектической философской традиции. Таким образом, мы оставляем в стороне традицию интерпретации духа как

Абсолютного, независимого от человека, духа и видим необходимость, следуя строгости хайдеггеровской аналитики, вскрытия основания человека в самом человеке, единственной несомненной духовной субъект-субстанции. В горизонте этого понятия могут быть объединены и интерпретированы творения искусства, социальные и политические действия, приносимые жертвы, с этим подчас сопряженные, вопрошающее философское мышление. Но не только эти способы, а и любое другое действие мыслящего и активно действующего человека в предложенных ему условиях, вовлеченного в различного рода сферы социального бытия. В этом отношении мы считаем справедливой позицию акад. И.Т. Фролова, утверждавшего, что «пирамиду наук необходимо перевернуть – в основании должна лежать наука о человеке» [9, с. 26].

Шелер в полемике с Хайдеггером справедливо отмечал, что в фундаментальной онтологии имеет место некоторая путаница относительно исходности некоторых понятий: собственное Я человека берется в качестве первоначального, тогда как, по мнению Шелера и согласно нашей позиции, собственное духовное Я человека есть результат деятельности человека, первоначально растворенного в несобственной повседневности и других людях. Хайдеггер стирает различие между *витальным* здесь-бытием или присутствием и *духовной* сущностью человека. Позиция Шелера, являющая собой, по выражению Плотникова, неким третьим между «экзистенциализмом» и «онтологизмом» путем, ставит в центр рассмотрения проблему «преодоления конечной субъективности и восхождения к абсолютному».

Шелер, опираясь на кантианскую традицию, видит преодоление конечности и открытие мира в априорных эмоциональных структурах духа: «эмоциональная составляющая духа, т.е. чувства, предпочтения, любовь, ненависть и воля имеют изначальное априорное содержание, которое у них нет нужды одалживать у «мышления», и которое этика должна раскрыть совершенно независимо от логики» [10, с. 282]. Мы же видим определение духовного потенциала феномена присутствия в инкорпорировании элементов диалектики в экзистенциальную аналитику, в связи с чем предлагается термин *Dageist*. Возможности преодоления экзистенциальной конечности мы видим непосредственно в конечности присутствия, подвергнутой «тесту» на диалектичность, которая «одолжена» у конкретно-всеобщего мышления.

Соответственно, магистральная линия духовного преодоления конечности – это *занятое делом* (еще один термин из словаря Хайдеггера, не получивший должного спекулятивного наполнения) *творческое конкретно-всеобщее неповседневное бытие-в-мире*, смещающее акценты антропологического исследования с экзистенциального основоустройства человека на его деятельное участие в судьбе преображаемого им мира.

С нашей точки зрения, возвращение философии статуса «первой философии» возможно на пути возрождения магистральной линии метафизики, а именно в направлении антропологической проблематики в ее самых глубинных основаниях, в которых единственно совпадает бытие и мышление. И не только потому, что человек сам для себя представляет максимальный интерес и есть самый близкий и важный предмет для исследования; фундаментальность изу-

чения существа человека служит залогом объединения философского знания, ибо человеческое бытие находится в сопряжении с бытием как таковым, а деятельность человека как существующего в обществе идет рука об руку с его самопознанием и познанием окружающего мира.

Литература

1. *Марков Б.В.* Философская концептуализация человека. / Б.В. Марков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – № 3(23). – 237 с.
2. *Барулин В.С.* Основы социально-философской антропологии. / В.С. Барулин. – М.: Академкнига, 2002. – 456 с.
3. *Плотников Н.С.* С.Л. Франк о Мартине Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли / Н.С. Плотников. – URL: <http://heidegger.narod.ru/von/f.html> (дата обращения: 01.12.2011).
4. *Громов Р.А.* Нужен ли нам Хайдеггер? К вопросу о перспективах отечественной академической философии / Р.А. Громов. – URL: <http://philosophy.pbkroo.ru/node/55> (дата обращения: 23.11.2011).
5. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека: опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев. – Париж, 1939. – 351 с.
6. *Кимелев Ю.А.* Западная философская антропология на рубеже XX – XXI вв.: аналитический обзор / Ю.А. Кимелев; отв. ред. А.И. Панченко. – М.: РАН. ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед., 2007 – 76 с.
7. *Хайдеггер М.* Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993.
8. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения / М. Хайдеггер. – URL: http://viscult.ehu.lt/uploads/Heidegger_ursprung.pdf (дата обращения: 15.11.2011).
9. *Фролов И.Т.* Пирамиду наук необходимо перевернуть – в основании должна лежать наука о человеке: интервью с академиком РАН Иваном Фроловым / И.Т. Фролов. // Университетская книга. – М., 1998. – № 1. – С. 26.
10. *Шелер М.* Избранные произведения. / М. Шелер. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.

Проблема тождества личности в аналитической философии¹

А.Р. Каримов

Представьте устройство, способное разобрать ваше тело на молекулы, послать «молекулярный чертеж» в другое место, где принимающее устройство мгновенно соберет вас по приложенному чертежу обратно. Сможете ли вы сказать себе: «Я – тот же самый человек»? Чем является это устройство – телепортером или убийцей – производителем близнецов-клонов? Этот вопрос, поставленный Д. Деннетом в недавно вышедшей коллективной монографии, посвященной актуальным проблемам философии сознания [1], репрезентирует неослабевающий интерес к одной старой философской проблеме.

Проблема тождества личности (personal identity) существует в философии с давних времен. В Новое время она была наиболее четко сформулирована Дж. Локком и Д. Юмом. В споре со схоластическим реализмом и религиозной антропологией, которая субстанциализировала понятие души, они высказали

¹ Статья подготовлена в рамках ФЦП «Конструирование российской идентичности на основе культуры толерантности».

обоснованное сомнение в существовании «Я» как такового, как некоей реальности, являющейся субъектом «моих переживаний», «моих желаний», «моих мыслей» и т.д. В современной аналитической философии сознания проблема тождества личности рассматривается как несколько взаимосвязанных между собой подпроблем: тождество личности во времени (диахронное тождество), синхронное тождество (деление и слияние личности), проблема критериев тождества личности, проблема самости [2]. Мы будем говорить о проблеме тождества личности в единственном числе, подразумевая единство всех названных проблем.

Данная проблема может показаться чисто умозрительной, однако ее решение имеет прямые последствия для решения многих других философских вопросов. Рискну предположить, что дивергенция в философском развитии англоязычной и континентальной – прежде всего французской и немецкой – философией началась именно с проблемы тождества личности. Метафизическая проблема субъект-объектного отношения так, как она формулируется, скажем, в немецкой классической философии, просто не может быть сформулирована в философской терминологии Локка, Юма и всей традиции англо-саксонской философии, последовавшей за ними за отсутствием искомого понятия субъекта. Или даже такого слова в английском языке¹. Поскольку гносеология без познающего субъекта это все же оксюморон, нам остается довольствоваться только эпистемологией. А последняя, по справедливому замечанию Э.А. Тайсиной, есть гносеология минус мировоззренческая (читай – метафизическая) проблематика². То же касается и этической проблематики, например проблемы свободы и ответственности. Эта проблема может быть сформулирована только в отношении некоего себе-тождественного «Я», которое свободно и берет на себя ответственность.

Многие концепции современной аналитической философии сознания, например теория тождества, функционализм, вычислительная теория сознания формулируются без понятия «Я» или субъекта. Например, спрашивается, почему вообще состояния сознания не происходят «в темноте», зачем должен быть некто, «Я», кто их испытывает? Откуда мы знаем, что другие люди обладают сознанием и не являются «зомби»³? Несмотря на кажущуюся абсурдность самой постановки вопроса, по этой проблеме за последние 30 лет вышли десятки монографий и сотни статей именитых зарубежных авторов. Даже выделились различные направления по этому вопросу: «зомбисты», «антизомбисты», «нейтральные зомбисты» и т.д. Подробнее о данной проблеме см. [4]. Надо сказать, что проблема «зомби» это, по сути, проблема Другого на языке аналитической философии. Просто из-за любви к мысленным экспериментам это обсуждение

¹ Англ. subject переводится как «предмет», т.е. объект в нашем понимании.

² О переходе от классической гносеологии к эпистемологии и в конечном итоге к философии науки в европейской философии см [3].

³ Термин «зомби» в философской литературе имеет мало общего с персонажами голливудских фильмов и используется для обозначения бессознательных систем, которые физически и поведенчески идентичны, неотличимы, подобны сознательным существам.

приобрело такую экстравагантную форму. Думается, что по содержанию вся дискуссия вокруг проблемы «зомби» вполне метафизична или философична¹.

В связи с вышеизложенным можно сделать интересное замечание. Если континентальная европейская философия XX в. может быть вкратце представлена как история критики понятия субъекта, закончившаяся победоносным объявлением о его «смерти», то в аналитической традиции он (субъект) «умер», так и не родившись. Хайдеггеровское Dasein это прямой отход от самой идеи субъекта, трансцендентального «Я», оно просто здесь (da), при Бытии, «присутствие»². «Я» постструктуралистов растворилось в дискурсивных практиках и подвергло себя деструкции вместе с другими метафизическими категориями. Закономерно ли возникновение «трансатлантического союза» Р. Рорти и Ж. Деррида, и дивергенции мировой философии после многовекового перерыва сходятся вновь?

Вернемся к истокам проблемы. О тождестве и различии Дж. Локк рассуждает в главе 27 второй книги «Опыта о человеческом разумении». В параграфе «Тождество человека» Локк критикует понятие тождества как тождества души – некоей субстанции, являющейся субъектом всех ментальных процессов. Ведь тогда нам пришлось бы признать Сократа, Августина и Ч. Борджиа одной и той же личностью [5, с. 383]. С другой стороны, тождество нельзя рассматривать как тождество частиц материи, ибо тогда возникает проблема, является ли человек, потерявший один волосок, тем же самым человеком. Решение этой проблемы видится Локку в тождестве личности во времени: «насколько это сознание может быть направлено назад, к какому-нибудь прошлому действию или мысли, настолько простирается тождество этой личности, эта личность есть теперь то же самое Я, что и тогда, и действие было совершено индивидуально, тождественной с теперешним Я и в настоящее время размышляющей об этом действии» [5, с. 386]. По Локку, тождество личности – это прежде всего тождество сознания.

Однако сознание может меняться. Являюсь ли Я тем же самым Я, который был ребенком в смысле единства сознания? Я смотрю на свои детские фотографии и спрашиваю себя, неужели это я? Являются ли собственные воспоминания критерием тождества, ведь я могу иметь воспоминание о других, а другие обо мне? Буду ли я собой, если впаду в состояние глубокой комы? Ведь в таком случае ни о каком единстве сознания не может быть и речи. Подход Локка может быть назван психологическим, так как в качестве критериев он выделяет психологические состояния: память, убеждения, качества личности и т.д. Очевидно, что, решая психологическую проблему тождества личности, метафизическую проблему Локк не решает.

Д. Юм выступает против картезианской концепции самости как души и против локковской идеи единства сознания во времени. Его критика тождества

¹ Хотя в моем понимании это одно и то же, но слово «метафизика» имеет негативные коннотации для уха аналитического философа.

² О сближении идей Хайдеггера и восточной философии с ее обезличенным пантеизмом писали многие авторы, в частности Е.А. Торчинов «Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур».

личности носит более утонченный характер. Первый аргумент заключается в том, что нет необходимости постулировать понятие субъекта, который бы сопровождал каждое восприятие. Этот аргумент заслуживает рассмотрения, поскольку здесь больше, чем простая психология. Напомним, что Кант основывает свою трансцендентальную аналитику как раз на идее Я, которая должна, по Канту, сопровождать все мои восприятия. На основании противопоставления Я с его восприятиями и объекта Кант выводит свое учение о «вещах-в-себе». Обоснованно ли смешивать рефлексивные акты сознания с обычными актами, интенция которых, выражаясь феноменологически, направлена на объект, а не на само восприятие? Но если Я – это не мои восприятия, не мои желания, мои мысли и т.д. (а больше этого я не могу обнаружить в своем сознании), то Я – это просто иллюзия сознания. К такому выводу приходит Юм.

В современной философии сознания умеренный вариант юмовской трактовки сознания как пучка (bundle) отдельных восприятий защищает Д. Парфит. По этой теории иллюзию единства сознания создает каузальная зависимость между состояниями сознания (восприятиями, эмоциональными состояниями). Согласно Парфиту, вышеупомянутый телепортированный человек остается тем же самым, поскольку сохраняются каузальные отношения между состояниями сознания и оригиналом. Однако с помощью ряда мысленных экспериментов он доказывает, что это тождество не может быть постоянным. И.Г. Гаспаров оспаривает аргументы Юма и Парфита [6]. В частности, он утверждает, что «если восприятия необходимо являются сущностями, длящимися во времени, то и субъекты восприятия должны быть сущностями, длящимися во времени», и что «вопрос лишь в длительности этого тождества» [6, с. 9]. А кроме того, «вряд ли было бы правильным отрицать существование факта тождества личности» (там же). Однако аргумент Юма в том и состоит, что не существует таких восприятий, которые были бы тождественными в течении всей жизни. Также факт тождества личности вовсе не ставится под сомнение. Весь вопрос в том, как интерпретировать это тождество.

Другая проблема, связанная с юмовской критикой идеи Я, это более фундаментальная проблема тождества прошлого и будущего¹. Как известно, на основании отрицания этого тождества Юм отрицал объективный характер причинности, а вместе с этим и индукцию как вывод, основанный на тождестве прошлых и будущих событий. Эта проблема напрямую связана с идеей тождества личности во времени, так как уже никакие факты априори не смогут это тождество подкрепить. Является ли вера в Я такой же привычкой, как вера в причинность? Эту проблему обсуждает один из ведущих российских представителей современной аналитической философии В.В. Васильев, правда, в аспекте возможной каузальной связи между ментальными и физическими событиями. Выступая против тезиса о каузальной замкнутости физического (что каждое физическое событие имеет только физическую причину), он замечает, что вера в тождество прошлого и будущего лежит в основе убеждений здравого

¹ Что в будущем будут регулярно осуществляться те же закономерности, что и в прошлом.

смысла, и что эта вера «заставляет нас размещать причины среди данностей наших чувств» [7, с. 210]. Но в целом, что касается нашей проблемы, он стоит на позиции Юма. Человеческое сознание так устроено, что оно верит в соответствие между прошлым и будущим.

Вся эта дискуссия очень характерна для аналитической философии еще потому, что она склонна игнорировать социальный аспект проблемы. Можно даже сказать, что это ее фирменный стиль. Однако именно в данном вопросе обойти проблему Другого не представляется возможным. Специфика постановки проблемы Другого в аналитической философии кардинально отличает ее от аналогичных рассуждений в континентальной европейской философии.

Впервые в континентальной европейской философии проблематику Другого на метафизический уровень вывел Гегель. В известном пассаже о диалектике раба и господина в «Феноменологии духа» Гегель показывает становление самосознания. Можно сказать, что после Гегеля вся последующая дискуссия развивалась в заданном им ключе. А именно: Я как Я становится самим собой благодаря Другому. Левинас, Бубер, Сартр – все они развивали именно этот тезис. Почему здесь важно упомянуть еще раз Гегеля? У Гегеля сама возможность обсуждения этой проблемы предполагает фундаментальное основание – Абсолют, единство бытия и мышления, тождество всех противоположностей. Именно поэтому Другой появляется не вдруг, а изначально присутствует, но в неразличенном виде. Затем противостояние Я и Другого разворачивается в спирали диалектики самостановления Абсолютного духа. Несколько переформулировав исходный тезис, можно сказать так: Я становится Я благодаря Другому НЕ потому что он(а) Другой, Чужой, а потому что Другой и Я изначально есть *одно и то же*. Не случайно распространено обсуждение этой проблемы в религиозном ключе (исключением являются Хайдеггер и Сартр). Кстати, Хайдеггер тоже сводит эту проблему к онтологии, специфике основоустройства экзистенции. Бытие-с (Mitsein) уже изначально нам дано.

В чем принципиальное отличие постановки вопроса о Другом в аналитической философии? Проблема Другого здесь – проблема другого сознания, другой субъективной реальности, т.е. вопрос в том, как Я как субъективная реальность могу найти нечто в своей субъективности, что выводило бы меня на другую, отличную от моей, субъективную реальность. Данный подход сугубо феноменологический и потому изначально *исключает* бытие Другого. Можно ли, исключив Другого, потом вернуть его обратно в данность сознания? Нет ли здесь опасности впасть в солипсизм? Можно рассуждать, что Другой обладает сознанием на основании того, что осуществляет определенные действия, и я на основании аналогии могу приписать ему качества субъектности. Но вера в то, что другой обладает сознанием, основанная на аналогии, сталкивается со всем набором возражений против бихевиоризма, теста Тьюринга и т.д. [см. 8].

С этой проблемой столкнулся уже Гуссерль, попытавшийся обосновать интересубъективность на основе трансцендентально-феноменологической редукции. Трудность этого можно усмотреть в «Картезианских размышлениях». Несмотря на пространные и глубокомысленные рассуждения, Гуссерль, по сути, возвращается к старому «аргументу аналогии». Как резюмирует А. Шюц,

«Наш главный источник, V Картезианское размышление, не показывает того, как Другой конституируется в качестве трансцендентальной субъективности, но лишь как он конституируется в качестве посюстороннего психофизического единства» [цит. по 9, с. 194]. Рассуждая о точках соприкосновения англо-американской и континентальной европейской философии, отметим, что проблема другого в современной философии сознания обсуждается преимущественно в русле, сходном с гуссерлианской традицией, а потому сталкивается с теми же трудностями, в частности с неустранимостью идеи аналогии. Все это говорит о весьма туманных перспективах решения этой проблемы исключительно в феноменологическом ключе.

Подведем некоторые итоги нашего рассуждения:

1. Обсуждение проблемы тождества личности в аналитической философии продолжает оставаться в русле диалога (полемики) с концепциями Локка и Юма. А критику Дж. Локка и Д. Юма в отношении этой проблемы нельзя считать преодоленной.

2. Различие подходов к обсуждению проблемы Другого в англо-американской и европейской философии носит методологический характер. В англо-американской философии эта проблема обсуждается в русле феноменологического подхода, который сталкивается с теми же трудностями, что и в концепции интерсубъективности Э. Гуссерля.

Литература

1. *Хофштадтер Д.* Глаз разума / Д. Хофштадтер, Д. Деннет. – Самара: Бахрах-М, 2003. – С. 4.
2. Olson E.T. Personal identity / E.T. Olson // *The Blackwell guide to philosophy of mind* / edited by Stephen P. Stich and Ted A. Warfield. – Oxford, UK, 2003. – P. 352 – 368.
3. *Тайсина Э.А.* Очерки новой гносеологии / Э.А. Тайсина. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2012. – Очерк IV. Истина – *cor cordium* гносеологии. – 186 с.
4. *Алексеев А.Ю.* Понятие «зомби» и проблема сознания / А.Ю. Алексеев // *Проблема сознания в философии и науке* / под ред. Д.И. Дубровского. – М.: Канон+, 2009. – С. 195 – 214.
5. *Локк Дж.* Сочинения: в 3-х т. / Дж. Локк. – М.: Мысль, 1985. – Т.1. Опыт о человеческом разумении. – 621 с.
6. *Гаспаров И.Г.* Юм, Парфит и тождество личности / И.Г. Гаспаров // *Давид Юм и современная философия: материалы конференции*. – М.: Альфа-М, 2011. – Т. 3. – С. 5 – 9.
7. *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания / В.В. Васильев. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 272 с.
8. *Дубровский Д.И.* «Сознание», «Другое сознание», «Другая субъективная реальность» / Д.И. Дубровский // *Проблема сознания в философии и науке* / под ред. Д.И. Дубровского. – М.: Канон+, 2009. – С. 153 – 171.
9. *Смирнова Н.М.* Трансцендентально-феноменологический анализ сознания и проблема интерсубъективности / Н.М. Смирнова // *Проблема сознания в философии и науке* / под ред. Д.И. Дубровского. – М.: Канон+, 2009. – С. 172 – 194.

«Человек без свойств»: антропология без человека

Т.Х. Керимов

В этом названии, заимствованном у Р. Музиля, есть определенный срез. Человек по определению есть свойственность, собственность. Человека нельзя мыслить без свойств, нельзя отсвоить, отделить от собственности, сущности, благодаря которой он и очеловечивается. И в то же время какая-то «человечность» человека мыслима по ту сторону свойственности, собственности, поскольку сегодня очевидно, что никакое свойство, никакая собственность, никакая сущность не в состоянии описать человека как такового. Или есть человек, которого мы не можем охватить через перечисление его свойств, или же нет ничего, кроме (человеческих) свойств. «Без» без негативности и смысла: человек без свойств, человеческое бытие без «без», бытие без негативности, бытие без диалектики, поскольку диалектическая структура неспособна объяснить «без» без негативности и смысла, будучи включена и вписана в него, почти смешиваясь с ним, отделяясь от него им же самим.

Если человек включает «без» внутрь себя, то его несамодостаточность или даже лишенность этого недостатка проходит между позитивным и негативным, вписывая в себя эффект негативности и смысла, не сводясь, однако, к нему полностью, бесконечно дезистируя и, таким образом, ограничивая притязания антропологического или любого другого систематического вопрошания. «Человек без свойств» высвобождает из-под контроля смысла и негативности некую границу, структурированную неразрешимостью бытия. Не актуальной, а возможной неразрешимостью бытия.

Итак, человек есть «без» свойств, но это без нигде и никогда не выходит в присутствие. Будучи без свойств, человек принадлежит самому себе («без» – это наиболее своя возможность человека), симулирует себя прежде любого рода конституирования. Эта несамодостаточность наиболее своя возможность быть человека. Но эта возможность человека является его собственным пределом, его внутренней складкой, его невозможностью. Таково отношение человека, его наиболее своей возможности быть и несамодостаточности. Человек никогда не присутствует. Он не является просто присутствующим, если учитывать то, что он отделяется, различается и складывается в самом своем присутствии тем, чего ему недостает. Но то, чего недостает человеку, является бесконечным. Мы не можем заранее знать того дополнения, в котором он нуждается. И только благодаря состоявшемуся факту можно догадаться о подлинном единстве собственного и несобственного, своего и другого. Но это различие ни в коей мере не включено в него. Оно есть то, чего ему не достает. Именно этот мотив нехватки (без негативности или/и позитивности) мы и прочитываем в «Бытии и времени» М. Хайдеггера.

Главный тезис не-антропологического понимания человека может быть сформулирован следующим образом: *сущность человека не есть что-то человеческое*. Определение сущности дает нам только иллюзию содержания, соответствующего онтическому определению человека. Но это не означает, что

сущность человека есть что-то недочеловеческое или сверхчеловеческое. Каждый раз, когда ставится вопрос о сущности человека, речь идет о том, что выходит далеко за пределы человеческого. Именно благодаря этой избыточности, исходной открытости к не-человеческой инаковости человек как таковой выходит в присутствие. Поэтому история человека – это не история выделения человека из животного мира или не история его божественного сотворения. История человека – это история отношения человека к его сущности. И если человек есть тот, кто он есть в своем отношении к собственной, превышающей его, сущности, к этому надо добавить, что человек становится человеком только через повторение этой сущности.

Систематическое доказательство этого тезиса не входит в наши цели. И тем не менее нам бы хотелось здесь выделить ряд моментов и установить существо этих моментов, которые структурно конституируют экзистенциально-онтологическое пространство первого раздела «Бытия и времени» и сообщают ему оригинальность в рамках всего фундаментально-онтологического проекта.

Оригинальность экзистенциальной аналитики *Dasein* проявляется прежде всего в описании не-субъективируемого, не-феноменологизируемого способа бытия сингулярного существования, что резко противопоставляет ее антропологическим и другим классическим описаниям. «Сущность этого сущего лежит в его быть. Что-бытие (*essentia*) этого сущего, насколько о нем можно говорить, должно пониматься из его бытия (*existentia*)... «Сущность» присутствия лежит в его экзистенции. Выделяемые в этом сущем черты поэтому суть не наличные «свойства» некоего так-то и так-то выглядящего наличного сущего, но всякий раз возможные для него способы быть и только это» [1, с. 42]. Сущность здесь понимается как каждый раз возможная для присутствия «возможность». В привычном понимании присутствие не имеет никаких «свойств», «качеств», «характеристик». Поэтому Хайдеггер достаточно четко проводит различие между антропологическим пониманием человека и присутствием как *Dasein*. В чем заключается это различие?

Все, что имеет сущее, – это не что иное как экзистенция. Экзистировать означает саму возможность бытия (и в частности или в первую очередь бытия в качестве самости). Это «глубинное» движение полагает саму возможность присутствия (*Dasein*). Но бытие – не свойство: оно не присваиваемо. Бытие – не нечто, что можно было бы присвоить или не присвоить. Бытие предположено сущему. Но эта предположенность и есть экзистенция. Именно благодаря экзистированию сущее обнаруживается в наиболее своем бытии. Если сущее и присваивает нечто, то это присвоение есть не что иное, как становление бытия. Бытие сущего значит становление сущего благодаря вписыванию в становление возможности бытия (собственности) и благодаря вписыванию в бытие возможности становления. Вот что означает «возможность».

Это и есть отношение бытия к самому себе, где само бытие есть только возможность или даже возможная для присутствия возможность. Но отношение к бытию как к возможности – это отношение безразличия. Безразличие, следовательно, – наиболее своя возможность бытия сущего. Вернее, наиболее своя возможность бытия решается между различием и безразличием, на границе

различия и безразличия. Или же: на границе собственности и несобственности. Но сама эта граница, или это «между», – неразрешимый объект. Т.е. идеальная разрешимость, полагаемая негативным смыслом неразрешимости, так и остается возможным референтом, никогда не-достижимым.

Деантропологизация Dasein, его открытость, разомкнутость неизбежно выводят экзистенциальную аналитику на проблему собственного (экзистенциальной конституции) и несобственного (повседневного). В отношении этого момента трудность заключается в том, что Хайдеггер оставил открытым вопрос об основании собственности Dasein, о критерии различения собственности и несобственности. Что совершенно не вызывает сомнений, так это основание хайдеггеровской двусмысленности: собственность дается как несобственность.

Dasein существенным образом определяется как эта способность быть, т.е. как способность бытия. Способность быть отличает его от любого другого сущего. И не просто быть, а экзистировать – быть в модусе возможности, потенциальности, виртуальности. По своей сути Dasein – это набросок, бросание себя вперед-себя. Пока оно есть, говорит Хайдеггер, оно имеет отношение к своей способности быть «до своего конца». Это означает, что бытие Dasein со-размеряется не актуальностью, а возможностью, что Dasein как таковое, т.е. Dasein как Da-sein есть всегда грядущее: «Этот структурный момент заботы все-таки недвусмысленно говорит, что в присутствии всегда еще что-то *не состоялось*, еще не став как бытийная способность самого себя действительным. В сути основоустройства присутствия лежит поэтому *постоянная незавершенность*» [1, с. 236].

И это «е щ е – н е» имеет характер чего-то, к чему Dasein имеет отношение. Хайдеггер называет это отношение «бытие-к-смерти». Dasein всегда уже впереди-себя, проектирует себя к наиболее собственной возможности. Экстатичный характер исходного настоящего лежит как раз в том, что оно замыкает способность быть, т.е. само замкнуто и как таковое делает возможным решившееся экзистентное понимание ничтожности. Е щ е – н е Dasein замыкает «больше-не-способность-присутствовать», ничтожность, смерть Dasein, которую оно всегда уже понимает, поскольку е щ е-н е принадлежит ему как его способность-быть, наиболее собственная возможность. Всегда уже впереди-себя присваивая свое собственное, еще-не Dasein выставляет круговую экзистенциальную структуру. Только потому, что круг замыкается, только потому, что смерть принадлежит к его способности-быть, Dasein проектируется как целое. И для того чтобы показать уникальность этой структуры, Хайдеггер обращается к аналогии. Он пишет: «Незрелый плод напр. идет навстречу своему созреванию. Причем к нему в созревании вовсе не прибавляется как еще-не-наличное то, чем он еще не был. Он сам доводит себя до зрелости, и такая самодоводка характеризует его бытие как плода. Никакое мыслимое привнесение не может устранить незрелость плода, не иди это сущее *само от себя* к зрелости. Еще-не незрелость подразумевает не внеположное иное, которое безотносительно к плоду могло бы наличествовать в нем и с ним. Оно имеет в виду сам плод в его специфическом способе бытия. Еще не полная сумма как подручное в отношении недостающего неподручного остатка «индифферентна». Беря строго, она в отношении к нему не может быть

ни неиндифферентна, ни индифферентна. Созревающий же плод не только не индифферентен к незрелости как иному себе, но, созревая, он и *есть* незрелость. Еще-не уже втянуто в его собственное бытие, и никак не произвольным определением, но конститутивом. Соответственно присутствие тоже *есть*, пока оно есть, *всегда уже свое е щ е – н е*» [1, с. 243 – 244]. Однако Хайдеггер добавляет сущностное различие: со зрелостью плод вполне закончен, со смертью Dasein лишается своих специфических возможностей.

Отныне смерть мыслится как то, что неизбежно в будущем, как то, к чему Dasein приходит, и в то же время как то, что в некотором смысле уже случилось в прошлом, случилось, прежде чем случиться. Среди всех возможностей, конституирующих Dasein, смерть остается единственной возможностью, которой Dasein не в состоянии избежать. Более того, пока существует Dasein, смерть есть также такая возможность, которая должна оставаться чистой возможностью. Поэтому смерть, будучи исполненной, сделала бы невозможными все другие возможности. Оставаясь чистой постоянной возможностью, смерть «есть» то, что позволяет всем другим возможностям манифестироваться в качестве возможностей. Следовательно, смерть дарует Dasein некоторого рода контекст мобильности. Если целость Dasein проектируется в отношении к собственной смерти, удерживаемая как его собственная сущность, тогда смерть открывается как невозможность абсолютного конца или завершения. «Смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. Со смертью присутствие стоит перед собой в его *самой своей* способности быть. В этой возможности речь для присутствия идет напрямую о его бытии-в-мире. Его смерть есть возможность больше-не-способности-быть. Когда присутствие предстоит себе как эта возможность самого себя, оно *полностью* вручено наиболее своей ему способности быть. Так, предстоя себе, все связи с другим присутствием в нем распались. Эта наиболее своя, безотносительная возможность вместе с тем предельнейшая. Как способность быть присутствие не может обойти возможность смерти. Смерть есть возможность прямой невозможности присутствия. Таким образом, *смерть* открывается как *наиболее своя, безотносительная, не-обходимая возможность*. Как таковая она есть *отличительное предстояние*» [1, с. 250].

Если человек традиционно рассматривается как сущее, которое субъективируется в отношении к собственной смерти, со-держа эту смерть как свою сущность, жизнь, и если предначертание смерти – оставаться предельной возможностью человека, невозможной возможностью и, стало быть, гарантом всех его возможностей, тогда дезистенция постоянно размыкает его сущность именно как невозможность абсолютной конечности этого конца, размыкая, следовательно, эту квазисмерть, еще более смертельную в ее абсолютной относительности. Смерть, до-полняющая жизнь и в этом до-полнении идентифицирующая начало и конец жизни, размыкает этот конец и редуцирует «смертельное» отношение человека к самому себе. «Сущность» человека переопределяется не изнутри его отношения к своей собственной смерти. «Сущность» человека переопределяется из его отношения к тому, что превышает это отношение к своей смерти.

Все указывает на то, что присутствие (Dasein) и связанный с ним и принадлежащий ему недостаток обещают человеку спасти сам этот недостаток, поскольку именно его человеку и не хватает. Этот недостаток и делает из человека некую предельную нехватку, несвойственность. То, что присутствие (Dasein) связано с этой невозможностью помыслить «что есть человек?», – истина, которая не может раскрыться, поскольку присутствие (Dasein) всегда есть открытость, разомкнутость. Похоже, речь идет о «без» столь радикальном, что оно требует возникновения некой изначальной не-человечности, отвергающей свойственность, собственность, гуманизм любого толка. Конечность тогда означает не просто неизбежную завершенность бытия, бытие к смерти, но также его радикальную сингулярность, сопротивление к присвоению и любого рода унификации категориями репрезентации и идентификации. Будучи свободной от теологических и телеологических тисков, конечность, таким образом, выставляет совершенно беспрецедентную инстанцию бытия, инстанцию не-категоризуемую и не-теоретизируемую, а стало быть, и не-репрезентируемую.

Литература

1. *Хайдеггер М.* Бытие и Время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997.

Мировоззренческая многомерность человека

М.М. Прохоров

Начну с наблюдения. Как показал А.Г. Здравомыслов, конфликты, их возникновение и разрешение, предопределяются двумя противоположными типами человека, имеющими мировоззренческую природу. Первый тип – античный человек (Платон и Аристотель), второй – человек нового времени (Т. Гоббс) [5, с. 20 – 27]. Второй факт взят из области истории философии. Анализируя процесс добывания знания, К.А. Сергеев и Я.А. Слинин обнаруживают, что он существенно отличается в античности и в период Ренессанса и Нового времени, будучи предопределенным природой отношения человека с миром. И здесь появляются абстракции человека созерцательного и человека активистского типа [10, с. 3 – 5, 236 – 239]. Оба факта, взятые из далеких областей философии и науки, свидетельствуют о фундаментальной значимости критерия различных типов мироотношения при формировании представлений о многомерности и целостности человека.

Но указанные противоположные типы не исчерпывают основных абстракций. Существуют три основных типа отношения человека к миру, которые в самых различных сочетаниях встречаются в реальной жизни, где мы имеем дело с неисчерпаемым разнообразием человеческих проявлений. И все они описываются тремя базисными абстракциями.

Многомерность и целостность человека обнаруживается в культуре, понятой как совокупность всех способов и результатов взаимодействия человека с окружающей его действительностью. Культура претерпевает исторические изменения, включая и самые кардинальные, фундаментальные, которые приводят

к аналогичным переменам в ядре мировоззрения, выражая сущность наиболее глубокого уровня. В таких случаях принято говорить о радикальной переоценке всех ценностей, их мировоззренческих оснований. Сегодня мы все живем с явным чувством неизбежности подобных перемен. Остро ощущается исчерпанность двух указанных типов мироотношения и, соответственно, человека, потребность в ином отношении человека с миром.

Соответственно сказанному, эксплицируем три абстракции, корреспондирующие трем основным типам человека: созерцающему, активистскому и коэволюционному. Методологическим основанием их выделения и описания будет основной закон диалектики о единстве и борьбе противоположностей. Но к нему нужно отнестись аналитически, абстрагируя в нем отношения *противоположных* типов: «борьбу противоположностей» и «единство противоположностей». На основе «борьбы противоположностей» выделяются два типа мироотношения: в одном из них высшая степень влияния, *приоритет* достается мирозданию (Античность с ее космоцентризмом), в другом – стремящемуся господствовать над мирозданием человеку (Ренессанс и Новое время). *Абстрагирование единства противоположностей* выводит за пределы отношений по типу *приоритета*, в сферу *паритета* во взаимоотношении мироздания и человека, их коэволюции, альтернативой как античной созерцательности, так и модернистскому активизму. Коэволюции характерно стремление преодолеть «борьбу противоположностей» как общее, единое *основание* обоих альтернативных друг другу типов мироотношения. В итоге выделяются три абстракции, характеризующие глубинную сущность культуры и человека во всем их многообразии и целостности.

Созерцательность адаптирует человека к мирозданию, его фундаментальным чертам, законам как основаниям деятельности человека, ее предпосылкам. В ней древние мыслители Востока и Запада видели мудрость, идеал космичности человеческого существования. Даже изменяя мир, создавая новое, человек толкует его как движение «самого» мира, себя признает действующим «от лица» мировой сущности. Мир абсолютен, человек относителен, есть «носитель» сущностных черт и тенденций «самости» мироздания, ее субстанции, подобно любому другому явлению. По Гераклиту, никакой Бог и никакой человек не создал один и тот же для всего существующего Космос; он всегда был, есть и будет вечно. Чрезмерную субъективность надо погасить в человеке, и тогда культуре открывается таящаяся внутренняя жизнь *самой* «субстанции», существующей независимо от человека, являющей себя и через человека разумного. Сознание обеспечивает знанием его законов и соответствующим действием и мышлением человека, *растворенного* в мире, *плененного им*. При этом субстанция может толковаться материалистически и идеалистически, теистически и атеистически, метафизически и диалектически, под миром может пониматься природа и общество, государство, иная органическая система, целое, куда входит человек. Мир представляется эстетически совершенным, онтологически завершенным.

Данный образ разделяет классическое естествознание: человек порождается в конце естественной эволюции, будучи «*высшим*» природы. Поэтому он

не может представляться творцом природы. Вначале она живет в форме не создающей себя объективности-бессознательности, в лице человека обретает сознательность, не переставая быть природой, а он приходит «слишком поздно», чтобы быть творцом такого процесса. Природа представляется субстанциональной реальностью.

Подобную картину рисует объективный идеалист Гегель. «Человек разумный» это философ, венчающий эволюцию Абсолютной Идеи, что *обрекает* его на созерцание действительности. Эволюционируя к человеку разумному, Идея через него сознает себя и свое движение. По Гегелю, «разумная точка зрения» есть «примирение с действительностью», «индивидуум здесь упраздняет свою непокорную личность, отказывается от нее и находится со своим сознанием внутри некоторого целого»; каждый есть *сын своего времени*, а философия есть *постигнутая в мышлении эпоха*. «Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху» [3, с. 5 – 6, 59]. «Обозревая прошедшее», мы «имеем дело лишь с *настоящим*», прошлое потеряно, только дух бессмертен, а его наличествующая форма «заключает в себе все прежние ступени», которые «развились одна за другой». Только «дух всегда был в себе тем, что он есть». Жизнь настоящего духа есть кругообращение ступеней. «Те моменты, которые он оставил позади себя, он «содержит в себе и в своей настоящей глубине» [2, с. 75]. Итак, «*всемирная история*» «совершается в духовной сфере», обнимая «собой физическую и психическую природу», а «субстанциальным является дух и ход его развития» [2, с. 16].

Такую же идею формулирует З. Фрейд, открывая бессознательное в душевной жизни индивида, утверждая, что «Я» не есть хозяин даже в собственном доме, ибо над его сознанием превалируют природные инстинкты.

Созерцательный тип мироотношения совместим с диалектикой. Лишь *кажется*, что человек может изменить мир. Если мир изменяется, то человек не изменяет его – мир *сам* изменяет себя, и этим его самоизменением пленен человек, растворенный в «самоизменении» мира. С этим связано определение свободы как познанной необходимости, на такой основе разрабатываются представления о познании, где объект есть активная, а субъект пассивная сторона (Платон и Аристотель).

С открытием того, что мировой процесс идет к концу (второе начало термодинамики, «тепловая смерть Вселенной»), человечество попадает в ситуацию смертности. Это переориентирует человека взять бразды управления всем и вся в свои руки, происходит переход к активистскому человеку, проективному мышлению, конструктивизму и т.п. (Маркс, русские космисты, Римский клуб, постмодернисты и т.д.).

Человек активистский: мироздание «не устраивает» его, и он решается изменить мир, в особенности с наступлением Нового времени. Он «выходит из потаенности» в мировом процессе, его субстанции, заявляет претензии на господство, преодолевает «самость» мироздания, все более попадающего в зависимость от человека, определяет себя не «материей», а «материалом», из которого создает *новое мироздание* (М. Хайдеггер). Уже Библия обещала «новую

землю», отказываясь встраивать мышление в контекст созерцательной *episteme* в пользу преобразующего мир *téχnē*. Это свидетельствует о *технологических* корнях религии, о *склейке* религии и технологии (в философии русского космизма). Ныне космизм, ставший мировым, обожествляют технику и технологию мирового «хозяйства», все более «охватывающего» собой мироздание и опирающегося на достижения науки и техники. В этом переходе видят смысл истории, социального процесса (А. Сухово-Кобылин: «Боги будете!»).

Исторически устаревает зависимость судеб человека от мироздания, природы и общества, которые сами попадают в зависимость от человека как всемогущего субъекта. Согласно Н.А. Умову, кротость и покорность человека уступает место покорению мира. В.И. Вернадский учил о планомерном превращении биосферы в ноосферу, «охваченную» разумной деятельностью человека. *Всемогущество* трансформируется из трансцендентного в трансцендентальное: «Космос античности и средневековья... исчез... человек нашел компенсацию и точку опоры, перенеся центр тяжести внутрь человека... Идеалистическая философия нового времени и есть эта компенсация за потерю космоса, в котором человек... чувствовал себя окруженным высшими силами... Мощь техники продолжает дело раскрытия бесконечности пространств и миров...» [1, с.154].

Оба типа человека противопоставил Л. Фейербах, защищая созерцающего человека-в-природе от претензий всепожирающей «субъективности» и ее «творчества» в религии древних иудеев. Ему вторит Л. Шестов, но отстаивает активистский тип человека, «второе измерение мышления». Как указал С.Н. Булгаков, оно роднит «марксизм» и «русское» мировоззрение, Маркса и Соловьева.

Дорогу человеку активистскому прокладывала мечта о покорении всего сущего, когда реальные возможности преобразования были незначительны. Религия Средневековья выпестовала его, сделав возможным переход к капитализму, развернувшемуся в пространстве природы, сжирающее его «хозяйство», преобразующее естественное в искусственное, вышедшее «из потаенности». Опираясь на науку и технику, человек перестал прикрываться именем Творца. Другим фактором экспансии стала идеалистическая философия (Лейбниц, Кант, Фихте). Далее Маркс объявил материализм философией практики преобразования мира, идентифицируя действительность с деятельностью. Ошибочно видеть в действительности «само по себе существующее», чтобы проникнуть в *настоящую* действительность, нужно почувствовать себя Хозяином мира, повелевать, прорвавшись туда, где делается бытие (Л. Шестов).

Нынешняя эпоха демонстрирует невозможность человека созерцающего и исчерпанность человека активистского, которому грозит самоуничтожение. Все сложности развития нашей цивилизации заложены в этом. Благо науки и ее ограниченность в том, что к чему бы она ни прикоснулась, все становится для нее предметом и объектом [9, с. 525]. Напоминает образ царя Мидаса.

Козволюционный человек живет на паритетных отношениях с миром, что обещает решение трудностей, обеспечивает признание *абсолютности единства* противоположностей и *относительности их борьбы*, подчиняемой единству, партнерству, диалогу. Бороться стоит ради достижения общего мир-

ного состояния, иначе борьба бессмысленна, уничтожая человека и мироздание. Борьба не выходит за пределы единства противоположностей: «Взаимная борьба частей целого обладает только тем смыслом, что в ее основе лежит мирное их состояние. Все мировое есть нечто мирное... И какую бы вы философию ни строили, без этого отождествления мирового и мирного вам все равно не обойтись, если вы хотите рассуждать здраво» [8, с. 313 – 314]. Такова суть коэволюции, элементы которой обнаруживаются в разные эпохи, как и и ее сосуществование с созерцательным и активистским мироотношением. Она особенно востребована необходимостью решения глобальных проблем современной культурой, означает обновление сути творчества, которое всегда связано с тем или иным типом мироотношения, обусловлено типом человека. Так, творчество первобытного человека «растворялось» в естественном круговороте природы, было «ухаживанием» за миром, без нарушения его гармонии. Новое же время увидело в этом пассивное саморастворение человека, отрицание творчества, и выступило с утверждением *абсолютности* творчества и свободы, угрозы которых явило наше время.

Обобщающая модель. На разных этапах истории обнаруживаются причудливые сочетания основных типов, привычка ограничиваться одним есть редукционизм. Логично выработать обобщающий образ, моментами которого будут указанные абстракции. Так поступал, например, В.В. Казютинский, указывая в философии К.Э. Циолковского на сочетание в ней двух типов человека – созерцательного («судьба существа зависит от судьбы Вселенной») и активистского («судьба Вселенной зависит от разумного существа»), как и на запрос, поиск мироотношения коэволюционного типа [6, с. 342 – 373].

Такой образ дает новое понимание онтологии процессов, сверхсложных систем с человеком (постнеклассика, В.С. Степин).

Наконец, укажу на методологическое значение *принципа мировоззренческой рациональности*. Если человек не есть существо, ютящееся где-то вне мира и независимо от него, о нем можно говорить лишь в той связи, которая ведет к миру, судьбы которого определяют судьбу человека, возникающего в ходе эволюции мирового бытия, то, с мировоззренческой точки зрения, верно и обратное: о мире можно говорить лишь в связи, которая ведет к человеку, порождаемому миром и играющему в судьбах мироздания все более фундаментальную роль, уходящему в его основание.

Например, мировоззренческая связность обнаруживается в истине как субъективном образе объективной реальности. «Если разорвать разум человека и сущее, то каким же образом, – спрашивал Э. Гуссерль, проясняя кризис науки и европейского человечества, – познающий разум может определить, что сущее?» [4, с. 554]. Только с учетом основных типов человека и принципа мировоззренческой связности может быть понята и объяснена, скажем, интуиция. Интуиция – буквально «созерцание», «усмотрение», «видение» – ближайшим образом указывает на первый тип отношения человека с миром и его продукт, «непосредственное знание» чувств и/или мышления (в отличие от религиозной веры как озарения, посланного богом), навеянное условиями самого мира. Позднее интуиция как подлинный инструмент онтологии переосмысливается

уже в контексте активистского отношения человека с миром. Как известно, Ф. Бэкон объявил, что знание – это сила. У А. Шопенгауэра интуиция связывается с активизмом человека, волеием в форме власти [11]. Очевидно, что она может и будет со временем осмыслена как способность человека коэволюционного типа. Ибо тип человека задает соответствующий тип интуирования: как указывается в литературе [7, с. 78], интуиция имеет философско-антропологический характер.

Выражая собой связность, соизмеримость, взаимодействие человека и мира, принцип мировоззренческой рациональности указывает на «человекоразмерность» мира и на «вселенскость» человека в его многомерности и целостности, отдельные аспекты чего схватываются и выражаются абстракциями основных типов отношения, обобщающей моделью мироотношения. Они являются фундаментальными универсалиями человеческой культуры.

Литература

1. Бердяев Н.А. Человек и машина / Н.А. Бердяев // Вопросы философии. – 1989. – № 2.
2. Гегель Г. Наука логики: в 3 т. / Г. Гегель. – М., 1974. – Т. 1.
3. Гегель Г. Философия истории / Г. Гегель // Гегель Г. Сочинения. – М., 1935. – Т. VIII.
4. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Минск: Хервест; Москва: АСТ, 2000.
5. Здравомыслов А.Г. Социология конфликта / А.Г. Здравомыслов. – 3-е изд. – М.: Аспект Пресс, 1996.
6. Казютинский В.В. Космическая философия К.Э. Циолковского на рубеже XXI века / В.В. Казютинский // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. – Изд-е 2-ое. – Калуга: Золотая аллея, 2001.
7. Камалова О.Н. Интуиция как философско-антропологическая проблема / О.Н. Камалова. – Ростов н/Д: Феникс, 2006.
8. Лосев А.Ф. О мировоззрении / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988.
9. Осипов Ю.М. Философия хозяйства: в 2 кн. / Ю.М. Осипов. – М.: Юрист, 2001.
10. Сергеев К.А. Природа и разум: античная парадигма / К.А. Сергеев, А.Я. Слинин. – Л.: ЛГУ, 1991.
11. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / А. Шопенгауэр. – Минск: Современный литератор, 1999.

Целостность, не имеющая частей...

Г.К. Сайкина

В. Соловьев как-то отметил, что идея сама по себе является только определенным умственным окошком. Каждое окошко того или иного подхода задает строго определенный план мироздания. К идее многомерности и целостности человека также можно отнести как к окошечку, сквозь которое видны

уроки прошлого и упущения настоящего в ходе человеческой истории, а также в ее рефлексии.

Современные люди, как писал Г. Честертон, любят все расчленять и разбираются больше в том, что их разъединяет. Что же нас всех разъединяет? По всей видимости, расчленяющая матрица мышления современного человека связана в первую очередь с тем, что он сознает себя как самостоятельную, независимую и самодостаточную *целостность*. При этом современный человек почему-то к предикатам целостности (даже в определенной степени к ее императивам) относит следующий принцип: целостность не обязана считаться с интересами других людей и общим благом как таковым. Конечно, такой подход разобщает людей. Отдельность человека, замкнутость и завернутость его на самого себя становятся фактором разъединения людей. Проще говоря, нас разделяет наша «особость» (вернее, *признание* себя в своем самосознании особыми, уникальными сущностями).

Но в данном случае речь вряд ли может идти о некой форме индивидуализма. По крайней мере, такие определения неуместны вследствие того, что современный (массовый) человек не обладает самостью, индивидуальностью в полном смысле слова. Современное «индивидуализированное общество» не знает устойчивой индивидуальности; человеческая идентичность же контекстуальна, ситуативна, не закреплена субстанциально.

Парадокс заключается еще и в том, что расчленяющее мышление само по себе является грозным симптомом частичности и одномерности человека. Именно частичный человек не способен выстроить единую картину мира, единить мир. Фактически у него нет мира: он живет лишь в том или ином фрагменте реальности (и при этом выдает данный фрагмент за мир в целом, а принципы устройства своего «узкого мирка» – за универсальные и всеобщие законы). Естественно, принцип расчленения проявляется не только в мыслительных операциях, но и в образе жизни частичного человека. Частичному человеку нет дела до других людей. Что характерно, частичный человек не способен понять свою частичность, он идентифицирует себя именно как целостность. По существу частичный человек перестает нести в себе целостность *человеческой сущности*, не способен к проявлению человечности. Не случайно Ф. Ницше общение с частичными людьми характеризовал как общение с «обломками» человека.

Частичный человек узок прежде всего бедностью своих связей с внешней реальностью. По всей видимости, человек сегодня достиг пика автономности. Первый шаг на пути к автономности человека заключался в достижении независимости (естественно, относительной) от природного мира. Этот шаг можно считать самым длительным периодом. Второй шаг был осуществлен по отношению к трансцендентному миру. Современность знаменуется тем, что человек стремится достичь автономности по отношению к социальному миру (в том числе и по отношению к миру собственных объективаций).

Но испокон веков целостность человека осмыслялась как его имманентная при-част-ность Целому миру (бытию, миру Абсолюта, космосу или социуму). Осознание себя частью большого Целого не фрагментировало человека, а, напротив, оцеляняло, оно не превращало в частного человека (в греческой тер-

минологии – в «идиота»), а способствовало достижению им всеобщего уровня бытия (уровня «гражданина мира»). Следует иметь в виду, что оцельнение посредством причастности к определенной общности происходит лишь при условии свободного выбора пути причастности. В данном случае попутно обнаруживается, что человека больше всего «оскорбляет» насильственное приобщение к общности, и именно поэтому человек борется за свою автономность.

Господство страсти к расчленению означает, что мы перестали смотреть на мир *мудро*, т.е. утратили способность видеть мир как Одно, как нерасчленимое целое. Однако не следует забывать, что человеческая *самодостаточность* нередко выступала этическим идеалом; при этом она базировалась именно на мудрости. Стало быть, самодостаточность и мудрость – вещи совмещаемые. Так, «истинный человек», согласно Конфуцию, присутствует *повсюду*, не примыкая при этом ни к каким группам; в противовес этому «мелкий человек» вроде бы всегда примыкает к какой-либо общности, но живет в столкновении сущностей, в противопоставлении одних сущностей другим (а этот момент уже есть доказательство его немудрости). Иначе говоря, дело не в формальных моментах (отдельность или причастность), а в *качестве бытия*, в *качестве причастности*. Мудрым (но при этом и самодостаточным) может быть лишь человек, *великий* душой (великодушный), внутренне приобщенный к трансцендентному миру.

В нашей жизни есть такие феномены, которые существуют лишь как неделимые, которые не состоят из частей. Они и составляют мир трансцендентных ценностей. Разве у истины есть части, разве она состоит из частей? Разве закон как-то «делится»? Разве у Родины есть составные элементы? Истина – *одна на всех*; закон – *один на всех*; Родина – *одна на всех*. Мы все живем *под одним небом*, ходим *по одной земле*. Онтологически целое просто есть, оно в своей онтологической данности не имеет частей, существует как неделимая тотальность, цельность (и поэтому просто не подразумевает под собой наличие частей). Очевидно, что данный ракурс рассмотрения не совсем укладывается в традиционную логику проблемы соотношения целого и его частей. В каком-то смысле логика может разрушать истинное положение дел: логически мы почему-то всегда ставим в один ряд категории целого и части. Но в том-то и дело, что целое в человеческом бытии – это то, что не имеет частей, то, что существует как цельное, целокупное.

Люди, вступая в «общение» с целостностями, обретают их именно в виде целого, а не в виде какой-то части. Они не дробят ту или иную целостность на всех людей, разделяя ее на равные кусочки. Так, к примеру, одной и той же истиной могут владеть многие, но при этом люди обладают ею именно как целостностью. При этом срабатывает принцип: я владею истиной, но поэтому причастен ей; я владею истиной как целостностью, но поэтому я сам становлюсь целостностью.

Обратимся к другому примеру. Древние искренне верили, что любой закон (будь то закон устройства мира или же политический и моральный закон) *целиком* течет через самого человека («через меня»). Они руководствовались принципом: «Если не я, то кто же?». Любой социальный и моральный закон

был действительно *необходимой* связью явлений: если я его исполняю, то *всегда необходимо* будут возникать добро, порядок, справедливость. При этом нарушение закона (торможение его на уровне человеческой субъектности), согласно их представлениям, приводило к разрушению основ бытия, космоса, человеческого обще-жития; оно определялось как болезнь всего целого. По сути, тем самым достигалось особое присутствие человека в мире, при котором человек приобретал конкретный *смысл* бытия. Оно реализовывалось за счет того, что человек обладал сознанием своей абсолютной *незаменимости* (а значит, и ответственности за судьбы бытия в целом). Он жил в «близкодействии общественных отношений» (Мих. Лифшиц). Пусть даже он считал себя лишь органом определенной целостности, но ведь это лучше, чем считать себя «заменимым винтиком». Разве через «заменимого человека» может течь какой-либо закон (нечто по природе целое)?! Разве «заменимый человек» может быть связующим звеном между людьми, между разными пластами реальности?! Сознание целостности поэтому возможно лишь тогда, когда человек по-настоящему *живет* интересами целого, живет целым и цельным. Представление современного человека о собственной заменимости в свою очередь говорит о том, что для него бытие, социум представляют лишь абстрактные понятия, не имеющие никакой ценности. По крайней мере они слишком далеки от человека, не входят в план «ближнего мира». И как следствие – человек живет только в мире сущего, так как фрагментированность – это знак сущего, но никак не бытия.

Существует еще одна «хитрость» относительно проблемы целостности. Мы полностью согласны с точкой зрения А.В. Ахутина: у целого нет связи с чем-то *вне* его, так как целое не имеет ничего «вне» (себя). Целое потому и есть целое, чт.е. Всё. В таком случае человека как целостность необходимо трактовать как сущность, внутри которой сконцентрировано Целое всего сущего, или как сущность, которая и есть само это Целое. Поэтому причастность целому одновременно означает способность сосредоточить в себе и актуализировать собой, своими действиями эту онтологическую целостность (бытие как таковое). Дело прежде всего в способности быть и представлять собой (одним своим присутствием) единство мира. В таком случае со-бытие есть *неразрывность* бытия и человека, со-общество – неразрывность общества и человека, со-чувствие – неразрывность человека и человека. Целостное присутствие – единственная возможность бытийствования по законам совместности (неразрывности).

Не случайно В.В. Бибихин видит в неделимости индивида (атома) не столько свойство неделимости его на части, сколько свойство *неотделимости* его *ни от* чего иного. Индивид, по его мнению, не есть продукт обособления от чего-то другого. Заметим также, что В.В. Бибихин обращает внимание на то, что слово «часть» этимологически означало нечто насильственно отгрызенное («часть» – это кус). Но «огрызки» вряд ли могут составить какую-либо целостность.

Необходимо обратить внимание еще на один момент. Кому дано увидеть человека как целое, если он всегда поворачивается к миру разными сторонами? Действительно, проблема целостности человека тесно связана с проблемой многообразия человеческих про-явлений в зависимости от типа отношений, ро-

да деятельности и т.д. Но в разных сферах социального пространства человек по большей мере предстает всего лишь как человек-функция, который не способен на проявление себя как целостности. Разве есть смысл приобщаться к социальности, превращающей человека в функцию, в одномерное существо?!

Но в данном случае можно зафиксировать еще одно «правило» целостности человека: целостное присутствие человека – это *сущностное* присутствие. В самом деле, сущность и есть нечто принципиально неделимое. Следовательно, я проявляю себя как целостность только тогда, когда сущностно присутствую, когда проявляю свою подлинную человечность, а не веду себя как функционер.

Определенные уроки целостности дает нам религия. К тому же она высвечивает интересную грань данной проблемы. Так, христианским идеалом человека была *непосредственность* ребенка. Ребенок ничем и никак *не опосредован*, а значит, связан со всем миром просто своей онтологической данностью. Он просто «есть», и ничто не может создать барьеры в его единении с миром. Конечно, человеку, вовлеченному в многообразие социальных отношений, сложно уйти от всякого рода опосредований. Выходом из «плена» опосредованного существования могут быть, на наш взгляд, метафизические акты мышления, веры, любви, поступка, творчества, которые человек совершает всем своим – человеческим – существом.

При этом напрашивается логика сосуществования в человеке «частичного человека» и «целостного человека». Так, посредством метафизических актов человек способен компенсировать частичность, возникающую в обезличенном социальном пространстве, производить «снятие» фрагментарности и одномерности. Однако социальность «поджидает» его каждый день. Но тогда возникает вопрос: куда девается целостность на время нахождения человека в сфере «das Man»? Что же, она так просто уступает место частичному человеку, человеку-функции? Все же, на наш взгляд, целостность или есть, или ее нет. И, если человек целостен, то, даже находясь в социальном пространстве, он сможет вкладывать себя в общее дело целостно, всем своим существом, а не частично. Поэтому метафизика человека, по определению утверждающая «целостного человека», оказывается жизненно необходимой и для самой социальности. Она создает личностный фундамент общества, но одновременно и реальность «Мы», то, что С. Франк называл «внутренним слоем общества» (слоем соборности). Наверное, можно говорить еще и о «метафизической общности» людей. И она также может считаться необходимым элементом социальной структуры. Мы почему-то забываем, что именно социальности в первую очередь жизненно необходим *ответственный* человек, ручающийся за свои настоящие и будущие действия. А откуда он берется – ответственный и, значит, свободный человек? Свободный человек «взращивается» именно актами метафизики; социальность же производит дисциплинированного, но отнюдь не свободного человека. По сути мы сталкиваемся с тем, что метафизика человека может являться оформляющим принципом общественного бытия, причем благодаря правилам целостного сбывания человека. Метафизика человека обладает своеобразной оцель-

няющей энергией по отношению к разрозненным общественным процессам и структурам.

Возможно, в данном контексте еще более прояснит ситуацию подход Н.А. Бердяева, согласно которому личность есть то, что принципиально не может возникнуть путем социализации; личность – из другого мира. В каком-то смысле «противоядием» против разобщающего действия социального может быть культивирование незримого человеческого *ядра*, внутренней человеческой сущности. Интересно, что в концепции Ж. Лакана социальность как некий «большой Другой» является *непсихологической* силой, а значит, можно в какой-то степени избежать ее разъедающего действия внутри человека.

Подытожим сказанное. Бытие в виде целостности означает такое присутствие, когда ты просто не знаешь (не догадываешься) о своих частях, о своем составном характере. К тому же целостность человека – это его неразрывная связь с миром, неотделимость от судьбы бытия, а не просто внутреннее единство. Целостность существует только в виде нераздельности со всем остальным. Отметим также, что целостность и частичность человека в онтологическом ракурсе можно рассматривать как два совершенно разных способа существования человека: первый – подлинный, второй – нет. Неследует забывать при этом, что, как ни странно, часть иногда может быть сильнее целостности, а значит, способна вытеснить раз и навсегда целостное измерение человека.

«Функция-автор» как проекция смерти «привилегированного» субъекта в концепции человека М. Фуко

Ю.П. Середа

Французский структурализм (независимо от того, следуют ли его идейно-содержательным и методологическим установкам или подвергают решительной и резкой критике) воспринимается как особое интеллектуальное пространство, в пределах которого открылись новые горизонты философского мышления и сформировалась методологическая установка на собственную исследовательскую «само-демистификацию» [1]. Последнее как раз и раскрывает главный акцент данного направления: у любого исследователя нет никакой возможности непосредственно иметь дело с «самим человеком», но лишь с его определенной интерпретацией, своеобразным взглядом на эту проблему. В данном контексте можно действительно оценить актуальность и эвристическую ценность структуралистского разрушения концепта «человек», поскольку посредством него предоставляется возможность избавиться от непродуктивных иллюзий так называемой «окончательной и единственно истинной» интерпретации. В этом отношении нельзя не согласиться с тезисом Р. Барта, согласно которому «структуральный человек весьма мало заинтересован в том, чтобы жить вечно: он знает, что структурализм – это тоже всего лишь одна из *форм* мира, которая изменится вместе с ним; и как раз потому, что структуральный человек проверяет пригодность (а отнюдь не истинность) своих суждений, мобилизуя способность

говорить на уже сложившихся языках мира новым способом, ему ведомо и то, что достаточно будет возникнуть в истории новому языку, который заговорит о нем самом, чтобы его миссия оказалась исчерпанной» [2, с. 261]. Следовательно, многообразие смысловых, понятийных, тематических преломлений, которые могут открыть структуралистские концепции, делает возможной новую интерпретацию проблемы субъекта в контексте его разнородных социокультурных детерминаций.

В целом, интерес к концептуально-теоретическим разработкам французской философии 1950 – 1960-х гг. вызван, с одной стороны, предлагаемыми с ее стороны смысловыми сдвигами, открывающими возможность иного, неклассического взгляда на философские интерпретации человека-субъекта, что предполагало отказ от предшествующей философской традиции со всеми вытекающими отсюда последствиями. В свое время Ж. Деррида писал, что структурализм, главным образом, презентрует собой особое «приключение взгляда», поскольку настаивает на преобразовании самого способа задавать вопросы любому объекту [3, с. 11].

С другой стороны, структурализм часто определяют в качестве специфической философской ориентации, вызывающей неоднозначную критическую реакцию, так как в его неприятии отвергается одна из ключевых концептуальных установок в развитии и последующей трансформации структуралистской мысли – радикальное утверждение о «смерти человека» как попытка критики классического подхода к человеческому бытию и понятию субъекта в частности.

Структуралистское видение проблемы субъекта представлено и активно разрабатывалось такими авторами, как К. Леви-Стросс, Р. Барт, Ж. Лакан, М. Фуко. Каждый из них внес свой оригинальный вклад в осмысление и прояснение тезиса о «смерти человека», который впервые наиболее четко был заявлен в работе М. Фуко «Слова и вещи» через известное утверждение, что «человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке» [4, с. 398]. Рефлексия в подобном ключе в дальнейшем стала тем поворотным пунктом, который определил последующие содержательные, методологические и тематические развертки в философских и социально-гуманитарных исследованиях рубежа третьего тысячелетия. Так, М. Фуко утверждает специфику философии в современном мире через возможность в ее содержательных пределах, используя ее инструментарий и методологию, ставить вопрос о том, можно ли «узнать (вместо того, чтобы узаконивать то, что уже известно), как и до каких пределов можно было бы мыслить иначе?» [5, с. 278].

Ориентир Фуко – это стремление к мышлению за пределами устоявшихся постулатов и строго очерченных концептуальных рамок, это стремление, нацеленное на то, чтобы «заново вопрошать очевидности и постулаты, сотрясать привычки и способы действия и мысли, рассеивать то, что принято в качестве известного, заново переоценивать правила и установления» [6, с. 323]. Именно такая установка, на наш взгляд, смогла утвердиться во многом благодаря появлению возможности мышления под другим углом, в свете новых проекций и открывающихся альтернатив, что стало осуществимо после «мнимой смерти человека», указавшей на необходимость проследить те трансформации, кото-

рые происходили с самим понятием «человек» на протяжении многовековой истории развития философских идей. В этом отношении, ссылаясь на Гольдмана, М. Фуко справедливо замечает, что «смерть человека – это тема, которая позволяет прояснить тот способ, которым понятие человека функционировало в знании» [7, с. 42 – 43].

Концепция человека М. Фуко, разрабатываемая им в его условно определяемый первый период творчества, может быть маркирована им же и предложенным заглавием: концепция «смерти человека». В рамках данного этапа в развитии его интеллектуальных поисков подобная «кричащая» этикетка действительно способствовала активизации глубокой, основательной и, несомненно, критической рефлексии, благодаря которой оказалась возможной дальнейшая не менее оригинальная эволюция в творчестве французского философа.

Движение вслед за мыслью Фуко, направленной на авторскую постановку вопроса о человеке, представляется уникальным моментом во всей истории идей. Более того, интерпретация данного вопроса Фуко радикально трансформирует, если не устраняет полностью, любые теоретические границы философского мышления как такового, активизируя при этом активный преобразовательный потенциал философского языка, способного преодолевать нагромождения и конструкции классической философии. Осуществление подобного шага связано с разворачиванием иной исследовательской перспективы в контексте вопрошания о человеке, согласно которой мыслитель Фуко ставит следующие вопросы: во-первых, как было создано то, что можно назвать человеком; во-вторых, каким образом эта конструкция воздвигается в нашем мышлении; в-третьих, каким образом она приводится в действие в нашей речевой практике [8]. Такого рода детализация самого основного и наиболее неоднозначного вопроса очерчивает вполне определенный круг понятий и концептов, от которых необходимо избавиться при попытках выстраивания альтернативного подхода обращения к бытию человека и его собственной или воспринимаемой в качестве таковой сущности.

В своей программной работе такого плана «Слова и вещи» Фуко как раз и артикулирует стержневой момент новой концептуальной проработки феномена «человек», отмечая, что «первоначальное в человеке не способно ни свестись к некоей предельной точке тождества, реальной или потенциальной, ни даже указать на нее, неспособно выявить в Тождественном тот момент, когда отщепление Иного еще не произошло. Оно с самого начала сочленяет человека с чем-то отличным от него самого, оно вводит в человеческий опыт возникшие раньше него содержания и формы, над которыми он не властен, оно связывает человека с разнообразными, взаимопересекающимися, порой несводимыми друг к другу временными последовательностями, рассеивает его во времени и вместе с тем водружает в самое средоточие длительности вещей» [4, с. 352]. Таким образом, в фокус исследования Фуко попадает до сих пор сокрытая от взгляда, но лежащая на поверхности повседневного окружения человека, латентно присутствующая комбинация детерминаций и обусловливающих, учитывая функционирование которых уже сложно говорить о привилегированном, самодостаточном и независимом положении человека-субъекта. В стремлении развернуть и более

четко артикулировать эту установку Фуко сосредоточивает свой взгляд на понятии автора и разрабатывает концепт «функция-автор» как один из возможных вариантов «функции-субъекта». Основопологающей целью становится стремление «определить пространство, которое вследствие исчезновения автора оказывается пустым, окинуть взглядом распределение лакун и разломов и выследить те свободные места и функции, которые этим исчезновением обнаруживаются» [7, с. 18].

Исходным пунктом концептуальных построений Фуко в контексте проблематизации идеи «смерти человека» является критика двух наиболее устойчивых и фундаментальных связок: связка «автор-произведение» и связка «автор-письмо». Каждая из них как в отдельности, так и в своем сочетании, согласно Фуко, усложняет путь в направлении аналитического пересмотра значения и привилегированного статуса авторства как устойчивой и нерушимой детерминанты любого содержания, облаченного в устное или письменное высказывание или в совокупности высказываний, презентуемых в виде целостного текста. Отсылки к автору, который необходим в качестве своеобразного гаранта смыслового, идейного, исторического значения того или иного сообщения, усиливает и произведение, и письмо. В этом отношении Фуко считает более приемлемым акцентировать внимание именно на специфическом феномене существования автора в пределах определенной культуры или общества, в рамках которых разнообразными способами конструируется и укореняется «функция-автор». Другими словами, можно сказать, что «функция-автор» является характерной для способа существования, обращения и функционирования вполне определенных дискурсов внутри того или иного общества [7, с. 22].

Артикуляция концепта «функция-автор» осуществляется Фуко посредством выявления его определенных закономерностей и специфических черт в пространстве определенных дискурсов. Можно выделить, по крайней мере, четыре особенности [7, с. 22]:

1. Автор должен стать собственником дискурса, т.е. присвоить его себе, что в разные исторические времена являлось рискованным действием.

2. «Функция-автор» не действует для всех дискурсов одинаковым образом: в современной культуре обязательно ставится вопрос об авторстве в рамках литературных дискурсов, в то время как научные дискурсы, по Фуко, не акцентируют внимания на этом вопросе.

3. «Функция-автор» есть результат проекции определенной обработки текстов, в ходе которой автор конструируется на основании установления преемственности, связанности данного дискурса с другими в пределах требуемых исторических параметров и культурных ценностей. Так, например, конструирование «философского автора» существенно отличается от создания «поэтического автора» не только по своей сути, но и в зависимости от разных исторических эпох.

4. Текст, который наделен «функцией-автором» обязательно содержит некоторые отсылки к автору в виде личных местоимений, наречий места и времени, которые маркируют собой специфическую «множественность Эго». Последняя и является возможностью осуществления «функции-автора», поскольку

образует разделение или дистанцию между, например, писателем и говорящим от первого лица персонажем романа. Ввиду этого не представляется возможным определить автора, мы можем лишь зафиксировать выполнение действия функции «автора».

Таким образом, можно сказать, что через концепт «функция-автор» Фуко выявляет существенную особенность в понимании субъекта: он есть сложная и переменная функция дискурса, а отношение к автору и различные формы этого отношения составляют одно из основополагающих свойств дискурса [7, с. 39]. На наш взгляд, само понятие автора может рассматриваться как надежный гарант смысловой и культурной привязки и референции к понятному, доступному для большинства шаблону, стандарту мышления, доминирующему в каждый отдельно взятый исторический период. В этой связи следует отдельно выделить ряд ключевых функциональных модальностей автора:

- 1) автор как определенный индикатор уровня ценности текста;
- 2) автор как пространство смысловой и концептуальной связности;
- 3) автор отвечает за стилистическое единство;
- 4) автор как маркер конкретных исторических событий и явлений.

В своей совокупности вышеотмеченные модальности позволяют определенным образом группировать и сочетать дискурсы, будучи при этом источником их единства и связности.

Важно подчеркнуть, что «функция-автор» не представляет собой какого-либо определенного говорящего или пишущего индивида, существующего в данный момент времени или вещающего нам из темноты прошлого. Данная функция есть средоточие, пространство для актуализации и включения в тот или иной дискурс многих индивидов или, как говорит Фуко, разнообразных возможных позиций-субъектов. В этом отношении закономерным образом оригинальная версия (ре)проблематизации субъекта в своей проработке должна опираться на понятие дискурса.

Таким образом, рассмотренная концепция человека М. Фуко в своей оригинальной и специфической постановке вопроса о способах и механизмах трансформации субъекта позволяет выявить скрытую неоднозначность и сложность детерминирующих индивида извне социально-культурных структур. Данная интерпретационная версия смещает «привелигированного» субъекта до уровня «функции-субъекта», что наиболее четко и детально демонстрируется через обращение к фигуре автора. Именно «автор» символизировал собой теоретическую «недостигаемость» самого понятия субъект. Однако с его радикальным пересмотром происходит неизбежная переакцентировка в интерпретации процесса формирования субъекта в связи с изменением статуса Автора, Текста, произведения, читателя, что вскрывает специфику сущностной трансформации человека, неизбежно погруженного в символическое пространство потенциально бесконечного многообразия текстов.

Теоретический проект М. Фуко по интеллектуальному прояснению проблемы субъекта в пределах социального ландшафта вносит перспективные содержательные корректировки и указывает главным образом на трансформацию привычного положения субъекта. Несомненно, что не следует говорить о ради-

кальном устранении «устоявшегося субъекта», но необходимо включить в попытки его определения воздействие многочисленных дискурсивных практик, тотально и неизбежно меняющихся занимаемые им позиции и выполняемые функции. При этом философом все же устраняется принципиально выстраиваемая предшествующей традицией рациональности односторонняя связь субъекта с дискурсом. Именно дискурс в своих множественных проявлениях наделяется регулирующим, детерминирующим статусом. Так, субъект оказывается в ситуации выбора себя, исходя из вариантов возможных «позиций-субъектов», определяемых и задаваемых, в свою очередь, дискурсивным пространством.

Литература

1. Дьяков А.В. Науки о человеке в эпоху постмодерна / А.В. Дьяков // Личность. Культура. Общество. – 2006. – Вып. 2 (30), т. 9. – С. 267 – 273.
2. Барт Р. Структурализм как деятельность / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы. Семиотика, поэтика / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 253 – 261.
3. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида; пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2007. – 495 с.
4. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб. 1994. – 406 с.
5. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – Т. 2. – С. 269 – 305.
6. Фуко М. Забота об истине / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 307 – 326.
7. Фуко М. Что такое автор? / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 7 – 47.
8. Ашкерев А.Ю. Политика и человеческое бытие в работах Мишеля Фуко / А.Ю. Ашкерев // Человек. – 2002. – № 1. – С. 104 – 117.

Метафизика и философская антропология о сложности определения человека

Э.А. Тайсина, Т.Н. Халитов

*Внутри человеческой потенции есть по-своему все.
Н. Кузанский*

Человека отличают от всех животных врожденные задатки интеллектуальной и нравственной жизни. Живое существо, одаренное речью и способное к осознанию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость в городе-государстве, т.е. создавать и соблюдать его политические и этические законы, легко отличимо от машин и зверей, тем более от птиц, рыб и насекомых. Род людской, обладающий разумом, производительной силой и моральными качествами, определенно и четко очерчен, и человека не спутать ни с кем и ни с чем: «animal implume, bipes, latis unguibus». Томас Гоббс считал, например, что природа его есть сумма человеческих естественных способностей и

сил, таких как питание, движение, размножение, чувствительность, разумность... Эти способности он считал природными, содержащимися в определении человека как одаренного разумом животного.

Почему же, если все так очевидно, человек стал серьезной метафизической проблемой для себя самого? Именно вокруг этой проблемы сложились так называемые гуманитарные науки: философская антропология, философия жизни, аксиология, все ответвления экзистенциализма... Предмет их предстает драматичной, самодовлеющей энигматической сущностью, венцом природы, в котором «обязанности царя осуществляет разум» (Эразм), а отнюдь не тиражируемым элементом социальной системы.

Социальные науки объясняют дело довольно просто. Это, так сказать, «белый тезис». Что человек рождается политическим (общественным) существом и стремится к совместной жизни, мы знаем от Аристотеля (трактат «О душе», «Большая этика», «Никомахова этика», «Политика» и др.: см. [1]). Первым итогом стремления к социальной жизни Аристотель считал образование семьи. Каждому человеку, семье, группе людей нужно то, чего у него (у них) нет. Потребность во взаимном обмене товарами, услугами, новостями и другими ценностями привела к общению семей, селений и родов ради благой жизни, т.е. не любой, но «совершенной» и «достаточной». Отец логики считал, что общее важнее индивидуального и общественное выше личного. Поэтому совершенство личности напрямую детерминировано качествами полиса, к которому он принадлежит. «Кто желает создать совершенных людей, должен создать совершенных граждан, а кто хочет создать совершенных граждан, должен создать совершенное государство» (чтобы это понимать, не обязательно быть марксистом, хотя мое поколение знает: тезис «Общество тогда только может считаться свободным, когда освободит каждого своего члена, а не наоборот» был утвержден в «Манифесте», первой программе коммунизма). К объединению в группы, а в пределе – в город/государство (общество) людей принуждает главным образом врожденное неравенство способностей, полагал философ. Оно же обуславливает положение человека в общественной иерархии – место, роль, отношение к средствам производства и долю достигающегося богатства, словом, все, что Ленин в XX в. назовет определяющими признаками общественных «классов» (термин А. Смита). Только в марксизме дефинитивным признаком является отношение к средствам производства (владелец – управляющий – рабочий), а не врожденное различие в способностях.

Но и у Аристотеля имелось понимание зависимости мотивов, целей, интересов от имущественного положения людей; повторяю, чтобы это понимать, не обязательно быть марксистом. Философы и социологи часто используют этот критерий для характеристики слоистой структуры любого общества. По мысли Аристотеля, имущие (весьма зажиточные) и неимущие граждане в городе-государстве диаметрально противоположны друг другу, и это противостояние, а часто и открытая борьба обуславливают соответствующие изменения в форме государственного устройства. Не любивший крайностей отец логики считал наживу ради наживы противоестественной. Стремление это из средства жизни с необходимостью становится для богатых самоцелью; такие люди

раньше или позже начинают попирают традиции и менять в свою пользу государственные законы. А благая, счастливая жизнь – это спокойная жизнь. («Раз всякое *беспокойство* устранено, умеренная доля блага в настоящем способна удовлетворять людей, – скажет впоследствии и рассудительный Джон Локк [2, с. 344]). Революционных потрясений, связанных с борьбой демоса за лучшее имущественное положение, Аристотель тоже не любил, хотя демократию считал приемлемой как меньшее зло по сравнению с олигархией.

Итак, «белый тезис» без сомнений утверждает человека в качестве животного разумного, т.е. политического, социального. Топика, деятельность, ролевые включения, отношения собственности, коммуникация – все эти и многие другие измерения, кумулятивно накапливаемые, задают объяснение феномена человека, присущее социальным наукам, и автор «Метафизики» в отношении определения человека выступил *не как метафизик*.

В следующую после классической эпоху, когда казалось уже все ясно, в свои права вступил антитезис, «черный тезис». Ничего, как оказалось, не понятно и не ясно в этой громадной, как мир, автаркийной вселенной – человек...

Как метафизик к этой проблеме подошел скептик.

Секст Эмпирик, до конца последовательный, необыкновенно педантичный, схоласт до всякой схоластики, феноменолог до Гуссерля и проповедник «триады» до Гегеля, подверг философскому сомнению и отрицанию даже и все свои собственные аргументы против догматизма. Его трактаты, вершина скепсиса, представляют собой строжайше выстроенные, логичные, алгоритмичные, скрупулезные, полные ума и остроумия «суммы» и доказательства, безусловно, сделавшие бы честь любому схоласту. И до «спиралей» диалектики схемы Секста уже представляли собой триады «положение–отрицание–синтез» (либо нечто третье). Например: всякую вещь, и истинное знание в том числе, можно либо найти, либо не найти, либо только искать. Те, кто верит в истину, полагают ее критерий либо в сфере разума, либо в сфере неразумных актов, либо в том и в другом. Критерий существования (т.е. практический) может быть общим (сенсорным), частным (техническим) и самым частным («мерило восприятия неясного предмета»). Из аффекций одни приятны, другие доставляют страдание, третьи нейтральны и т.д.

Таков же алгоритм критики устоявшегося ко времени эллинизма определения человека: «Человек есть живое существо, разумное, смертное, способное вмещать в себя ум и знания». Скептик критикует его двумя различными способами. Первый можно назвать способом *содержательным*. Начав с того, что целое больше суммы своих акциденций, Секст далее последовательно отвергает все эпитеты в данной дефиниции. «Акциденция чего-нибудь отличается от того, для чего она акциденция... если различие акциденций даст два их вида, то мы никогда не найдем ни ту, ни другую тождественной подлежащему предмету»; поэтому «живое существо» и «смертность» – не акциденции, поскольку одно не может покинуть свой субстрат, а другое всегда отсутствует. Кроме того, живы и другие существа, и некоторые из них, например боги, разумны; а «произносят звуки со значением» и любые попугаи... «Рассуждать и иметь знание» – хотя и человеческие акциденции, но они контингентны: существуют лю-

ди и «нерассуждающие», и охваченные непробудным сном, и умалишенные... Завершаются эти страницы эмфазой, берущей в кольцо весь «содержательный аргумент»: «...как оно по сведению воедино может создать человека?.. Принципиально все не может сойтись в тождество, чтобы человек составил из всех [признаков]». [3, с. 115 – 117]. Эта позиция также очень близка современному пониманию человека как несводимого к сумме своих измерений.

Второй способ опровержения, казалось бы, несомненного определения человека можно назвать *формальным*. «Если именно человек постижим, то он исследует и постигает себя самого или как целый целое, или, будучи целым, лишь как нечто исследуемое и подлежащее постижению. Или он имеет и постигает себя отчасти, отчасти же и являясь при этом искомым и познаваемым, как если бы кто предположил, что зрение само себя видит...» При первом варианте не остается предмета для постижения. Одинаково нелепо «допустить, что человек исследует себя самого как целиком целый и мыслит себя самого одновременно с этим (с мышлением себя целиком целым)» или что «предметом исследования является целый и одновременно мыслится как целый». При втором варианте аналогично исчезает либо исследующий, либо исследуемое. Третий вариант: «остается, чтобы он подходил к самому себе не целиком, но создавал постижения самого себя в некоторой части. Но это опять относится к сомнительному». И на многих страницах последовательно расписывается, что ни тело не способно к познанию ощущений и рассудка, поскольку оно неразумно, немо и не годится для исследований, ни ощущения – познавать телесную массу, себя самих («кто же узнал зрение при помощи зрения?») или логическую способность, ни рассудок... взаимнообратно. «Рассудок, приведенный ими в движение алогично, станет алогичным... если он воспринимает ощущения, он и сам должен во всех отношениях становиться ощущением. Если мышление получит чувственную аффектацию, оно окажется ощущением. ...Перестанет существовать и то, что исследует ощущения...». Ум и сам-то себя не постигает: если он весь себя постигает, то исчезает либо исследующий, либо исследуемое, если частично – etc., etc., etc. по типу вышеописанных трех вариантов [3, с. 118 – 123].

Чем же руководствуется теоретически не определенный и не определяемый человек в познании и своих жизненных поступках?

Не имея цели пересказывать трактаты Секста Эмпирика, остановимся на его скептическом рассмотрении так называемого «постигающего представления» – *καταληπτικὴ φαντασία* – претендента на роль критерия истины со стороны философов-стоиков и возражавших им академиков-скептиков.

Представление – отпечаток в душе. Оно находится между научным знанием и бессильным мнением, а будучи *истинным* представлением, оно есть также и критерий истины, учат стоики, в особенности если оно не встречает для себя препятствия, т.е. выступает очевидно и броско. Оно имеет три определяющих свойства: *генетически* связано с порождающим его предметом («со стороны действительно существующего»); оно *диспозиционно* («в соответствии с этим действительно существующим») и *подобно* породившему это представление объекту («вылепленное и отпечатанное»).

Академик-скептик Аркесилай (Средняя Академия), возражая стоикам, утверждал, что поскольку любому истинному представлению может быть сопоставлено ложное, представление не может быть постигающим (значит, нет и постижения, и мудрому следует воздерживаться от суждений). Раз так, выбор и уклонение, вообще любой человеческий поступок зависят от благоразумия, каковое проверяется практикой, т.е. успешностью действия. Тоже вполне современно.

Академик-скептик Карнеад (Новая Академия) соглашается с тем, что для жизненного распорядка некое правило все же нужно. Критерием истины (по мнению сторонников Карнеада), комментирует Секст, служит представление, которое *является* в виде истинного и *выявляется в достаточной мере*. Это не абсолютно объективное, а *вероятностное представление*; оно: а) убедительное, б) нерассеянное и в) разработанное. Истинно ли оно? Оно *выказывается таким* и потому убедительно. «Убедительное же, как направленное к реально присутствующему, высказывается в трех смыслах. В одном смысле оно истинно и является в виде истинного; в другом – оно по бытию своему ложно, но является в виде истинного; в третьем – оно истинно, но имеет общее и с тем, и с другим» [3, с. 95]. Принимается во внимание первый смысл. Далее, нерассеянность показана на совокупности представлений, ни одно из которых *не отвлекает* от предмета, а разработанность – на основании *исследования*, каковым оно бывает и в народных собраниях, «когда народ исследует каждого из намеревающихся получить власть или производить суд, достоин ли он доверия во власти или в ведении суда». Нерассеянность и разработанность представлений нужны в делах, касающихся особенных случаев, например в делах достижения счастья, считает Карнеад. Собственно, это выбор и избегание, т.е. не теоретический критерий истины, но практический критерий существования.

Секст Эмпирик разделяется с «постигающим представлением» точно так же, как с определением человека, в три приема. Смысл таков: либо мы собираемся судить, постигающее ли оно, при помощи непостигающего, что нелепо, либо постигающего, что еще более нелепо, потому что оно не преднайдено и не установлено в качестве постигающего, либо же постигаемый предмет оказывается оценкой самого себя и представления. Что также абсурдно.

Вероятно, состояние совершенного скепсиса можно выразить, как это сделал сам Секст Эмпирик, следующим образом: «...постижение не имеет начала: или потому, что не находится никакого первого, которое создавало бы постижение, или потому, что нет ничего, что могло бы быть постигнуто» [3, с. 123]. Значит, нет и «конца»: результирующего знания. Хотя у Секста *есть* конечные выводы; они, однако, столь же неутешительны: «Никто ничего ни о чем никогда и никак [достоверно] не знает и не может знать». Вот тебе и «существо разумное»...

Закономерно на смену «белому» и «черному» тезисам приходит «снятие»: синтез, «радужный тезис». Из нестройного хора несогласных голосов постепенно возникает гармония.

Гуманитарные науки, и философская антропология в особенности, с тех пор и до сего дня стремятся определить человека «как целого целым» и понять

его именно как целостность, или единство. Метафизика преодолевается диалектикой. «Человечность», согласно Н. Кузанскому, есть человечески определенным образом единство. Свойство единства (оно же есть бесконечность) – «развертывать из себя сущее», поскольку единство есть бытие, свертывающее в своей простоте все сущее. Это развертывание позволит в дальнейшем осуществить, явить и увидеть его, человека, многомерность.

Поэтому, определяя человека, принципиально необходимо назвать не *все* свойства, делающие его многомерным существом, но одно-два самых существенных (разумеется, не в смысле Г. Маркузе): именно те родовые, всеобщие черты, которые позволяют увидеть в уникале бесконечный универсум.

Видимо, это свобода и творчество.

Но бесконечному единству, утверждает Кузанец, свойственно еще и ставить конечной целью своих развертываний самого себя, «раз оно есть бесконечность»; соответственно, у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме самого человека. «Он не выходит за свои пределы, когда творит, но, развертывая свою силу, достигает самого себя...» [4, с. 260].

Второе полухорие возражает первому. И. Кант, поставивший, но не решивший вопрос «что есть человек?», заявит, что из всех существ именно человек меньше всего достигает цели своего существования, потому что «тратит свои превосходные способности на такие цели, которые остальные существа достигают с гораздо меньшими способностями и тем не менее гораздо надежнее и проще...».

Философы Нового времени и до Канта активно обсуждали проблему человека. Гоббс понимал природу человека как совокупность его естественных способностей и сил, имплицитно входящих в определение человека как «животного разумного». Б. Спиноза соглашался с тем, что человек – естественная часть природы. Но природа не ограничивается законами человеческого разума, «имеющими в виду только истинную пользу и сохранение людей» и нимало не бесконечными. Вечный же порядок *всей* природы, *ordo et coherentia*, управляется иного рода законами – именно бесконечными. Мы знаем вещи только отчасти и в большинстве случаев не знаем порядка и связи всей природы (и оттого, кстати, нам в природе многое кажется смешным, нелепым или дурным). Новейшее время принесет Европе иррационализм и пессимизм.

В сем случае некое промежуточное резюме лучше всего взять из Гегеля: «...Всякая антиномия покоится на формальном мышлении, которое фиксирует и утверждает оба момента идеи порознь, каждый сам по себе, и, следовательно, не соответственно идее и в его неистинности» [5, с. 191].

Чтобы вести за собой хор, нужен корифей.

Таковым, на мой взгляд, явился в свое время Людвиг Фейербах, наперекор всем будущим пессимистам утвердивший беспрепятственное выражение силы, оптимизм, энтузиазм человека как Радость жизни. Человек не есть *цель* природы – природа не имеет цели, он есть высшее проявление ее жизненной силы, «всечувственнейшее и всечувствительнейшее существо в мире». «В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность человека* как такового и единственная цель его существования» [6, с. 34].

Дело жизни человека, его Lebensaufgabe, таково же, каково и дело жизни всего живого. Тут нет загадки: «Каждое существо имеет целью своего существования непосредственное свое существование; каждое существо достигло своего назначения тем, что оно достигло существования. Существование, бытие есть совершенство, есть исполненное назначение. Жизнь есть самодеятельное бытие... Природа каждым шагом, который она делает, завершает свое дело, достигает цели, совершенствуется, ибо в каждый момент она есть и значит столько, сколько она может, а следовательно, она есть в каждый момент, сколько она должна и хочет быть... Природа не имеет никаких намерений, кроме того, чтобы жить» [7, с. 337].

Отечественные философы тоже часто поддерживают подобные идеи. М.А. Антонович, например, утверждал: «Совершенно противоестественно ставить человеку какую-нибудь задачу помимо жизни; это значило бы отвлекать его деятельность от ее цели и тем вредить самой жизни. Вне жизни нет и не может быть для человека ничего, а в жизни все» [8, с. 289].

Итак, смысл жизни – в ней самой; ее назначение – в том, чтобы жизнь могла начаться, цель жизни – в том, чтобы она могла длиться. Даже самопожертвование человека по-своему служит ей: «...Такое бескорыстнейшее и, по-видимому, столь далекое от жизни и даже противоположное ей стремление и действие человека, как самоотверженная добродетель, имеет в виду жизнь, служит жизни, делая ее полнее и приятнее, доставляя человеку удовольствия, несколько не зависящие от случайных обстоятельств...» [8, с. 288].

Решена ли таким образом проблема человека?

Нет.

Но она правильно переведена в нужное измерение: проблему *смысла*, причем смысла не любой жизни – ивы, амебы или тигра, а именно человеческой.

Предлагаем свое понимание этой центральной темы философской антропологии. Прежде всего необходимо отчетливо разграничить три смежных вопроса: цели человеческой жизни, ее смысла и предназначения человека. Они вопрошают о материях, принадлежащих разным физическим временам. Если цель всегда в будущем, а предназначение действует из прошлого, подталкивая человека к некоему поведению, то смысл всегда в настоящем.

Далее. Упомянутая радость жизни чисто этимологически содержится в значении европейских слов *sense* (англ. и фр.), *Sinn* (нем.), но не в русском слове «смысл». *Sinn, sense, sentido* (исп.) предполагают чувство; а смысл – это мысль. Вероятно, можно считать его промежуточной формой между основными ступенями познания. Однако это тема отдельного исследования.

Итак: цель и назначение человека встречаются в смысле. Смысл жизни, любой жизни, в ней самой. Однако смысл человеческой жизни – в *человеческой* жизни, т.е. он положен *где-то в культуре и только в культуре*.

В прежних работах, посвященных этой теме [9], нами уже предлагалось такое решение. Скорее всего, никакого специального «предназначения» у человека нет. Справедливо заключение Л. Фейербаха: «*Особым* назначением – таким, которое сначала вводит человека в противоречие с самим собой и поверга-

ет его в сомнение, сможет ли он достигнуть этого назначения или нет, – человек обладает лишь как существо моральное, т.е. как социальное, гражданское, политическое существо. Это назначение, однако, никакое иное, чем то, какое человек в нормальном и счастливом случае сам избрал для себя, исходя из своей природы, своих способностей и стремлений. Тот, кто сам не назначает себя для чего-либо, тот и не имеет назначения к чему-либо... Кто не знает, в чем его назначение, тот и не имеет особого назначения» [7, с. 344]. Это можно отнести и к постановке жизненных целей. А вот проблему смысла, и не только из лингвистических соображений, предлагается теснее связать с понятием «эвдемония», т.е. с проблемой счастья жизни. Его в сем случае следует понимать именно по-русски, как «часть» или «долю», выпавшую на данную конкретную жизнь.

Понятно само собою, что счастье может состоять в чем угодно: в следовании традиции, служении родине или семье, в детях, деньгах, числах, красках, звуках, механизмах, книгах, картинах, общении, путешествии etc., etc. Но все же в целом можно заметить: все люди делятся на две неравные части в этом отношении: большинство, для которого источник удовольствия положен в чем-то внешнем по отношению к нему самому, и меньшинство, чье счастье не в том, чтобы нечто иметь, но в том, чтобы быть кем-то, чем-то... М.А. Антонович совершенно верно утверждал, что для честного и нравственного человека источник счастья в нем самом, тогда как для бесчестного богача он вне, в случайных, преходящих обстоятельствах [8, с. 305]. Счастье «иметь» не слишком устойчиво; отними имущество, составляющее его, и человек погиб; во всяком случае, он несчастен. Счастье «быть» гораздо более прочно и автономно. «Я есмь я».

Предлагаем теперь формулу смысла=счастья человеческой жизни, верную для русской культуры (с-мысл, с-частью): смысл человеческой жизни – это мысль о счастье, или, говоря полу-погречески, это эйдос блага.

Литература

1. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – М.: Мысль, 1976.
2. *Локк Дж.* Сочинения: в 3 т. / Дж. Локк; пер. А.Н. Савина, ред. и авт. вступит. статьи И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1985. – Т. I, кн. II, гл. XX: О модусах удовольствия и страдания. Опыт о человеческом разумении.
3. *Секст Эмпирик*. Сочинения: в 2 т. / Эмпирик Секст. – М.: Мысль, 1976.
4. *Кузанский Н.* О человеке: сочинения в 2 т. / Николай Кузанский. – М.: Мысль, 1979. – Т. I.
5. *Гегель Г.* Наука логики: в 3 т. / Г. Гегель. – М.: Наука, 1970 – 1972. – Т. 1.
6. *Фейербах Л.* Сущность христианства / Людвиг Фейербах // Избр. филос. произведения. – М., 1955. – Т. 2.
7. *Фейербах Л.* Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии / Людвиг Фейербах // Избр. филос. произведения. – М., 1955. – Т. 1.
8. *Антонович М.А.* Единство физического и нравственного космоса / М.А. Антонович // Избр. филос. соч. – М., 1945.
9. *Тайсина Э.А.* Пять тезисов о смысле бытия человека / Э.А. Тайсина // Человек и смысл его бытия: материалы респ. конф. – Казань: Изд-во КГУ, 1996.

1.2. Метафизика социального бытия человека

Разидентификация (дезидентификация) как стратегия субъектогенеза

Г.Э. Галанова

Интерес интеллектуальной общественности к антропологии в ее различных проявлениях, от физической и культурной до философской, уже привел, на мой взгляд, к ситуации, при которой сегодня можно говорить об «антропологии» по аналогии с «психологией», когда название дисциплины переносится на ее предмет. В свое время это случилось с «идеологией», «экологией» и другими понятиями культуры. Все чаще хочется сказать «такая уж у меня антропология», например, когда нужно ёмко (эмоционально-интеллектуально-телесно) выразить отношение к определенным стилям межличностных отношений. Если в понятии «психология человека» зафиксирован его характер, то в понятии «его антропология» зафиксирован весь человек в своей сущности, от запаха, эмоциональных реакций до последствий этических установок. Интерес к антропологии не случаен в ситуации «смерти субъекта», т.е. заката традиционных представлений о человеке как о носителе таких атрибутивных характеристик, как интеллект, воля, целеполагание. Новый субъект («постнеклассический», «постмодерный») предъявляет нам такие свои характеристики, как иррациональность (бессознательное является негативным ее модусом, мистический религиозный опыт – высшим), эстетизация, телесность. Искомой характеристикой является самодостаточность. Говорить о новом субъекте нельзя, не отталкиваясь (критически) от инструментов традиционного антропологического дискурса, а именно от концептов многомерности, целостности и полноты человека.

Многомерность. К новым вызовам постиндустриального общества человеку можно отнести императив разноплановости и разносторонности, универсальности профессионала информационной эры. Повышенная необходимость в образовании, получении не одного высшего образования продиктована работой на малых предприятиях, которые выпускают продукцию «на разный вкус» представителей мультикультурного общества (этой продукцией могут быть не только материальные вещи, но и продукты духовного производства: компьютерные программы, концепции праздничных мероприятий и т.п.). Если человек выполняет узкую роль в системе разделения труда, его образование должно быть узким, но глубоким. Если же он работает на малом предприятии, он должен быть и бухгалтером, и менеджером, и водителем, и экспедитором, т.е. разносторонним специалистом. Негативные моменты бытия «частичным индивидом» описаны К. Марксом. Негатив бытия «разнобоким» человеком состоит в релятивизме сознания, в незавершенной, недозамкнутой идентичности, когда человек выдвинут в будущее. Многомерность – в этом концепте и проглядывает та самая «разнобокость», и нет проблемы ее достигнуть, есть проблема от нее избавиться.

Целостность. Человек сегодня – не индивид, а человек-дивид. И дивидность не всегда так уж ужасна, не всегда должна ассоциироваться с фрагмен-

тарностью. Например, человеку сегодня дано пережить несколько биографий за жизнь. Это смена профессии с неизбежным переходом из одной идентичности в другую; достаточно высокая выживаемость после тяжелых болезней, которые делят жизнь человека на «до» и «после»; постродительская стадия при высокой продолжительности жизни; при дальнейшем развитии медицинских технологий (возможно, как предполагает А. Дугин в курсе лекций «Постфилософия») – более частая смена пола; обращение к достижениям пластической хирургии. Целостность человека видна тогда, когда свершился его физический конец, и в этом отношении любой человек обречен на целостность. Только об ушедшем человеке можно сказать «кем он был», т.е. констатировать его как целостность задним числом. «Длящийся» человек всегда завтра может, будучи актуальным субъектом социального действия, совершить нечто и создать биографу проблемы с определением его в качестве «целостности». Целостность нельзя привнести искусственно, «воля к целостности» напрасна.

Полнота. Императив достижения полноты предполагает, что должно быть где-то в душе человека пустое место, свободное, не заполненное, некое потенциальное состояние, которое всегда превосходит актуальное. Отсюда необходимость за-, вос-, дополнения, гонки, достижения. Предполагаю, что концепт «полноты» в качестве своеобразной опоры имеет искусственно созданную и весьма полезную смысловую недостаточность, на этом смысловом вакууме базируется новоевропейская «идеология саморазвития личности».

В эпоху Нового времени (модерн) возникла теория прав человека, согласно которой человек равен другому и является его конкурентом на рынке труда. Это, наряду с капиталистической производственной матрицей, порождает феномен реификации, когда человек наделяется характеристиками вещи. Ведь если существует «рынок труда», то на нем продается «товар» (люди, наемные работники, продающие себя работодателям). Зачастую именно поэтому человек стремится стать профессионалом в какой-либо отрасли, стремится сделать из себя такой товар, который купят на рынке труда. Новоевропейский человек мыслит себя проектом, объектом трансформации и улучшения: совершенствуем имидж, учимся скорочтению, осваиваем тайм-менеджмент, получаем несколько высших образований и т.п. В массовой культуре появляются «помощники» в достижении телесной «полноты»: это культурные (пластические хирургия) или субкультурные (модификации тела) стандарты красоты. Не удивительно, что психологи предлагают нам тренинги «личностного *роста*», которые помогут еще в большей степени нарастить наши «социальные мускулы». На изменчивость и подвижность современного мира человек вынужденно отвечает собственным изменением и трансформацией личности, стараясь «не стоять на месте». В результате человек все еще вовлечен в логику формирования идентичности, логику идентификации.

Дискурс нового субъекта предполагает концепты иррациональности, эстетизации, телесности, самодостаточности. Стратегией формирования субъекта, стратегией экзистенциально-антропологического поиска становится разидентификация (дезидентификация), когда человеку предлагается путь к себе через редукцию социального. На мой взгляд, в условиях современного быстро изме-

няющегося мира (текучей модерности в терминологии З. Баумана) разидентифицирующее направление духовного поиска выступает необходимым противовесом в поисках самодостаточности. Оно обращает внимание человека к себе, акцентуализирует его бытие в приватной жизни, мобилизует его подлинные антропологические ресурсы.

Такая форма субъектогенеза, как разидентификация (дезидентификация), психологами упоминается в негативном ключе, в качестве причин либо следствий таких явлений, как:

1) бродяжничество и отказ от социальной идентичности. Культурно приемлемой формой этой действительно серьезной социальной проблемы является номадизм, в том числе постмодерный (Ж. Делез, Ж. Аттали);

2) сиротство (к сожалению, актуальна тема социального сиротства);

3) деструктивный конфликт;

4) кризис пожилого возраста;

5) виртуальная расщепленность интернавта¹.

Вместе с тем понятие разидентификации используется для обозначения методики психосинтеза (Р. Ассаджиоли), метода парадоксальной социометрии (Е. Калитиевская), имеет специфически филологическое значение [1]. Адаптация понятий разидентификации и дезидентификации, оценка и исследование таких стратегий субъектогенеза представляются сегодня важной задачей.

В заключение несколько слов о реакции философской антропологии как учебной дисциплины на представленную выше ситуацию нового субъекта. Иррациональный модус человеческого бытия делает актуальными исследовательские подходы на стыке с искусством, в частности философию кино с ее задачей создания адекватных жизненным формам «мыслеобразов» и, как следствие, формирования нового философского языка. Методом философии кино («кинософии», «синефилии») является экзистенциальная, витальная вовлеченность исследователя в жизненную ткань повествования вместо интеллектуальной отстраненности – «...от вкуса невыносимой легкости бытия до болевых шоков; от созерцательно-медитативных вхождений в пространство «не-своей-жизни» до «ожогов Реального» – травм, которые фильм наносит» [2, с. 8].

Образ жизни классического субъекта – это образ жизни современного мужчины, идеальным содержанием жизни человека мыслилось познание. Новый субъект – это телесный маргинал, человек с периферии познанной антропности,

¹ В качестве иллюстрации такой расщепленности приведу (сохраняя пунктуацию автора) стихотворение В. Куприянова с характерным названием «Дезидентификация»:

Я умножаюсь во чревах
многочисленных компьютеров
во мраке разных бюро
под гнетом персональных актов
в канцеляриях консульствах
тайных приказов
спецслужбах комиссиях
За все эти общие лица
я не несу
никакой ответственности.

например женщина, представитель секс-меньшинств или вовсе транссексуал. Эта ситуация делает актуальным гендерный подход в антропологии как учебной дисциплине. В XX в. гендерный подход гармонично входит в картину гуманитарных исследований. Например, Джудит Батлер с ее книгой «Психика власти» стоит в одном ряду с творчеством М. Фуко, Л. Альтюссера, Ж. Делеза и Ф. Гваттари, а еще в XIX в. феминистская философия мыслилась скорее альтернативой философии как таковой, некоей «женской философией», философией про и для женщин. Классические философы писали о вечном, о человеке «как таковом», а феминистки – «о своем о девичьем». Сегодня феминистские идеи тоже высказываются мужчинами, тогда, когда уже нет институциональных запретов для женщин заниматься политикой и наукой. В философской антропологии человек воспринимался всегда как личность и субъект, существо мыслящее, способное к целеполаганию, все эти качества воплощались в мужском опыте. Женщина же рассматривалась в пределе вещи, и как любая вещь была определена (ей был задан предел), женщина осмысливалась как природный объект. Картина мира в классической философии, истории получалась «мужской». О чем бы ни писал гуманитарий, философ, в основе этого его человеческий опыт. В основе европейской философии и антропологии – мужской опыт. В истории в фокусе также была мужская реальность – политика, войны. Но при этом традиционная история не была «историей мужчин», например связи военного дела с историей мужественности и ее кризисами, которые разрешались в войне. В классической философии существовал разрыв человека с полом и другими телесными характеристиками. Один из «идолов рода» философии нового времени, как пишет Г. Брандт, – это рассмотрение человеческой природы через призму оппозиций «мужчина – женщина», «культура – природа», «разум – эмоциональность», «активность – пассивность» [3, с. 39]. Женщина – Иное, диковинка, о чем стоит говорить отдельно, специально (даже есть учебная дисциплина «Феминология»), мужчина – норма, которая никогда не проблематизируется, в силу своей универсальности не «бросается в глаза». Поэтому «женская философия» отражала не универсальную картину мира, и не было классических философских систем авторов-женщин. В постмодерном мире именно телесный маргинал обладает антропологическими предпосылками для познания стратегий субъектогенеза в силу акцентуации телесности.

Относительно искомой самодостаточности как характеристики нового субъекта отмечу важность практической философии с ее «дислокацией» в пространстве приватной жизни, и акцент на этике как учебной дисциплине в комплексе антропологического образования. Идеи «смерти субъекта», «антропологическая катастрофа» не означают отказ от смысложизненного содержания философии, особенно в части ее антропологического содержания.

Литература

1. Бочина Т.Г. Пословицы образной дезидентификации в свете идей Н.В. Крушевского и А.А. Потебни / Т.Г. Бочина // Николай Крушевский: научное наследие и современность: матер. Международной науч. конф. «Бодуэновские чтения» (Казань, 11 – 13 дек., 2001 г.) – Казань: Новое знание, 2002. – С. 65 – 75.

2. *Стародубцева Л. Cogito ergo film / Л. Стародубцева // Как возможна философия кино? Исследования. Интервью. Эссе. Переводы. Кинотексты.* – Харьков: El Toros Cinema Club Foundation, 2009. – 229 с.

3. *Брандт Г.А. Философская антропология феминизма: природа женщины / Г.А. Брандт.* – Екатеринбург: Изд-во Гуманитарного ун-та, 2004. – 204 с.

Человек как субъект в раннем творчестве Н.О. Лосского¹

Н.М. Ершова

Сложность исследования взглядов Н.О. Лосского на проблему субъекта состоит в том, что и он сам, и его критики дают оценку его воззрениям, исходя из его поздних работ, представляющих обширную систему, охватывающую мир в целом, весь космос. Действительно, Лосский является одним из немногих русских мыслителей, которые создали целостное учение о мире, затронув практически все области философского знания – онтологию, гносеологию, аксиологию, этику, логику, теологию, антропологию. Однако в своих первых философских шагах Лосский обращается не к онтологии, а к гносеологии [1]. Именно здесь основным вопросом для Лосского и становится проблема субъекта, поскольку познавательный процесс необходимо содержит в себе два обязательных элемента – субъект и объект, дискурс о которых рождается из отношения между я и не-я.

По мнению Лосского, критерий различия между я и не-я обладает качественными характеристиками и находится в ощущении высшего порядка – чувствовании, или переживании. Лосский определяет область не-я как транссубъективный мир, к которому относится все, что можно охарактеризовать как «данные мне»: 1) все содержание внешних восприятий человека (ощущения, пространственные отношения, движения); 2) телесные проявления и ощущения (жажда, голод, мышечная усталость, озноб, головная боль, щемление сердца и т.д.); 3) многие душевные состояния – от примитивных переживаний, вызванных деятельностью тела, до сложных, творчески окрашенных, состояний: «таковы сложные эстетические переживания при созерцании прекрасного ландшафта, картины и т.п., когда наше я утопает в океане «данных» гармонических отношений; таковы религиозные экстазы и молитвенное погружение в божественный мир. Таковы переживания, входящие в состав нравственной и правовой жизни» [2, с. 72]. В свою очередь «из всей совокупности процессов, входящих в сферу какого-либо индивидуального человеческого сознания, в общем только средние по степени сложности переживания относятся к я этого человека, а самые простые и самые сложные входят в область мира не-я. Переживания, окрашенные чувствованием «принадлежности мне», нередко утопают в массе «данного мне» и могут быть вскрыты только с помощью внимательного анализа. Зато если прибегнуть к этому средству, то окажется, что во всяком челове-

¹ Статья подготовлена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 – 2013 гг.

ческом переживании есть элементы или стороны, окрашенные чувствованием «принадлежности мне»» [2, с.73]. Например, восприятие дерева принадлежит к миру не-я, а концентрирование внимания на объекте – миру я.

Более того, Лосский создает систему переживаний, куда входят уже указанные субъективные («принадлежащие мне») и транссубъективные («данные мне»), а также внутрителесные и внетелесные (относительно зависимости от тела) и опознанные и неопознанные (прошедшие процесс сравнения и оставшиеся вне этого процесса).

Остановимся более подробно на внутрителесных и внетелесных переживаниях. Эти группы переживаний формируются под воздействием ощущений, источником которых выступает тело человека. «Так как они зависят от перемен в той группе переживаний, которая называется телом, и так как всякое их перенесение в область вне тела приводит к противоречиям, то остается лишь признать, что ощущение есть процесс, совершающийся в теле познающего субъекта» [2, с. 78]. Лосский пытается объединить два учения – о субъективности ощущений и об их принадлежности непосредственно объекту восприятия. Он утверждает частичную правоту каждого из этих учений и, перенося их в тело познающего субъекта, наделяет их транссубъективными характеристиками, поскольку все, что происходит в теле человека или исходит от него, является «данными мне», а не «принадлежащими мне». «Большинство дифференцированных элементов восприятия принадлежит действительно к числу внутрителесных процессов (цвета, звуки и т.п.); это значит, что, воспринимая объект, мы различаем в нем преимущественно не его собственные свойства, а действия его на наше тело, так что объект в самом деле познается преимущественно опосредованным путем, по замещающим его сигналам (по ощущениям). Согласно нашему учению, сами эти сигналы тоже принадлежат к миру не-я (развиваются в теле познающего субъекта), однако все же познание, складывающееся из них, отличается узко личным характером (в этом смысле и мы могли бы назвать его субъективным, однако это было бы неточно), и даже для одного и того же индивидуума оно ненадежно: как только меняется его тело, меняется и это опосредствованное знание (напр., интенсивность цветов одного и того же объекта при одинаковом освещении меняется в зависимости от того, воспринят ли объект глазом, приспособившимся к темноте или к данному освещению)» [2, с. 82]. Эта зависимость ощущений от состояния тела человека все более становится очевидной по мере возрастания его жизненного опыта. Человек перестает воспринимать ощущения в качестве истинного источника знания, но при этом начинает выделяться совокупность надежных признаков предметов, которые при определенных обстоятельствах воспринимаются многими субъектами одинаково и, следовательно, не зависят от телесной организации отдельных индивидов. Именно эти ощущения лежат в основе естественных наук. «Таким образом, возникает следующее разграничение понятий; под субъективным разумеется не только субъективное в нашем смысле этого слова, но еще и транссубъективное внутрителесное: такой конгломерат переживаний мы будем называть духовно-телесною индивидуальностью, – а под объективным разумеется только транссубъективное внетелесное» [2, с. 83]. Следовательно, субъект необходимо дол-

жен рассматриваться значительно шире, чем мир я, поскольку в него входит еще и часть мира не-я, то, что относится к сфере транссубъективного внутрителесного.

Подобное понимание субъекта дается Лосским в рамках его познавательного отношения к миру, и здесь выясняется относительная пассивность субъекта, проявляемая в созерцательности формирования знания. Эта созерцательность возникает из специфики познавательного процесса, а именно внешние объекты воспринимаются субъектом так же непосредственно, как и внутренние, а само знание есть переживание, являющееся результатом сравнения одних переживаний субъекта с другими. «Свое учение о восприятии и вообще о знании я назвал впоследствии *интуитивизмом*, обозначая словом интуиция *непосредственное созерцание* субъектом не только своих переживаний, но и предметов внешнего мира в подлиннике. Моя система психологии заключала в себе парадоксальное на первый взгляд сочетание волюнтаризма с интуитивизмом, т.е. учения об активности «я» с учением о его созерцательности (относительной пассивности) в познавательных процессах. Противоречия в этом сочетании нет: созерцание есть тоже волевой акт, однако содержащий в себе момент пассивности в том смысле, что этот акт не творит созерцательного предмета, а лишь *выбирает*, какой из множества предметов сделать сознанным или познанным. Именно это сочетание волюнтаризма с интуитивизмом облегчало мне задачу доказательства, что жизнь «я» есть непрерывный ряд волевых действий» [1, с. 103]. Таким образом, гносеологически детерминированная пассивность субъекта дополняется его онтологической активностью, проявляющейся в волевых действиях.

Учение о воле человека посвящена одна из первых философских работ Н.О. Лосского «Волюнтаристское учение о воле». В самом начале своего исследования он дает определение волевым действиям. «Волевыми мы будем называть те действия, в которых есть все три указанных элемента: 1) *мое* стремление, 2) чувствование *моей* деятельности, активности, 3) перемена, которая кажется мне результатом *моей* деятельности» [3, с. 669].

Началом волевого акта выступает чувствование стремления. Оно побуждает наше сознание к чувствованию активности и тем самым задает ее направленность и цель, которой выступает перемена. Лосский выделяет три источника стремления: 1) я как самостоятельно действующее, 2) я, испытывающее внешнее воздействие, 3) определенное состояние сознания без содействия я: «такое состояние сознания может быть названо «моим» лишь постольку, поскольку *мое внимание* направлено на него» [3, с. 678]. Здесь указывается на различие в состояниях сознания, которые могут быть как опознанными, так и неопознанными. В подавляющем большинстве волевых актов его начало, т.е. стремление и его чувствование, находится в сфере неопознанных состояний сознания. Сложность опознания стремлений, т.е. знания о них, состоит в том, что стремления не существуют по отдельности, но только в совокупности с другими стремлениями, в системе. «Ряд стремлений, возникающих по поводу первоначального стремления, составляет систематическое целое: все члены его находятся в связи друг с другом и с первоначальными стремлениями. Их можно

разбить на три группы: на стремления, поддерживающие нашу решимость, стремления, ослабляющие ее, и стремления к средствам для осуществления первоначального стремления. Последний разряд их мы будем называть *производными* стремлениями. Предмет первоначального стремления мы будем называть *конечной целью*, а предмет производного стремления *относительной целью*» [3, с. 684]. Таким образом формируется ряд производных стремлений, ориентированных на поиск средств для реализации (или аннуляции) первоначального стремления. Эта ориентированность на поиск средств выступает как относительная цель волевого акта, опознанное состояние индивидуального сознания.

Следующим элементом волевого акта является чувствование активности. Чувствование активности, хотя и выполняет посредническую роль между стремлениями и их реализацией, все же очень важно для индивидуального сознания, поскольку указывает не на иллюзорную, а на действительную активность нашего я. Более того, сознание активности есть всеобщий элемент сознания.

Следствием чувствования именно «моей» активности, возникшей в свою очередь под влиянием «моих» стремлений, становятся перемены. Перемены бывают трех родов: 1) «мой внутренний акт», 2) «неполный мой внутренний акт», 3) «мой внешний акт». Собственно эти перемены и составляют непосредственно волевые акты, тогда как существует еще один род перемен – психо-рефлекторные акты, которые не являются волевыми. Наличие этих неволевых актов в индивидуальном сознании, с позиции Лосского, не противоречит общему утверждению волюнтаризма, «что все перемены в сознании, относимые нами к нашему я, протекают по типу волевых процессов» [3, с. 689]. Чаще всего психо-рефлекторные акты выступают не в качестве самостоятельного процесса, а являются составной частью «неполных моих внутренних актов». Именно эти акты составляют большую часть всех волевых актов, поскольку состоят из других родов перемен. «Следовательно, среди этих последних нужно различать три разновидности: «мой внутренний акт» в одних случаях сочетается с «моим внешним актом», в других случаях – с психо-рефлекторным актом, а в третьих случаях – с тем и другим вместе» [3, с. 690 – 691]. Итак, волевой акт есть процесс, состоящий из «моих» стремлений, чувствования «моей» активности и внутренней или внешней перемены. Более того, каждый волевой акт сопровождается эмоциональной окрашенностью, проявляющейся в чувствовании удовольствия или неудовольствия.

Рассуждения Лосского о волевых актах приводят его к размышлению о содержании индивидуального сознания, состоящего из трех элементов: волевых актов, «актов во мне» и состояний сознания. О волевых актах мы уже сказали, остановимся на «актах во мне» и состояниях сознания. «Актами во мне (поступками во мне)... мы называем психические процессы, складывающиеся из «данных во мне» стремлений (стремлений во мне) и перемен, следующих за ними» [3, с. 692], тогда как «состояниями сознания мы называем такие психические явления, которым не предшествуют в индивидуальном сознании никакие стремления, ни «мои», ни «данные во мне»» [3, с. 692]. Таким образом, ин-

дивидуальное сознание, представляя собой целостное единство, состоит из разнородных элементов. «Во всякий данный момент наше сознание складывается из массы разнородных состояний, совокупность которых принято называть *полем сознания*. В этом поле одна какая-либо более или менее обширная группа занимает центральное положение в том смысле, что она сознается наиболее ясно и отчетливо, она составляет фиксационную точку сознания; на ней сосредоточено внимание или, говоря языком Вундта, мы ее апперципируем, а прочие состояния только перципируем. Апперципирование какого-либо состояния, т.е. переход его с периферии поля сознания в фиксационную точку, есть, без сомнения, одна из важнейших внутренних перемен...» [3, с. 694]. Изменение направленности внимания переводит одни состояния сознания из периферии в фиксационную точку, а другие возвращает на периферию. Что же служит причиной изменения внимания? Лосский отвечает на него так: «...смена идей в фиксационной точке зависит от смены стремлений, а потому основной закон течения сознательной жизни будет найден тогда, когда удастся определить закон смены стремлений» [3, с. 702]. Следовательно, из частной теории о смене состояний сознания вытекает общее учение о законе сознательной жизни человека.

Закон о смене «моих» стремлений, также как и зависящие от них состояния сознания, коренится в *причине* этих изменений. Общее понятие причинности включает в себя три признака: 1) необходимую связь, 2) обнаруживающуюся во временном порядке, 3) открываемую методом единственного совпадения или различия. Лосский утверждает волю как причинность сознания: «...воля есть активность сознания, проявляющаяся в том, что каждое состояние сознания, непосредственно чувствуемое как «мое», причиняется «моими» стремлениями, и выражающаяся в чувствовании активности» [4, с. 770 – 771]. К общим признакам для волевой причинности добавляются еще три: 1) непосредственное осознание в чувствовании активности, 2) соответствие между причиной и действием, придающее волевому процессу характер целестремительности, 3) творческий характер.

Итак, Н.О. Лосский в своих ранних философских работах признает и утверждает один необходимо существующий род субъекта – человеческого индивида, являющегося носителем индивидуального сознания, отождествляемого с его психической жизнью и состоящего из опознанных и неопознанных состояний. Субъект состоит из я, особого состояния сознания, сплетенного из опознанных и неопознанных элементов и обладающего характеристикой «принадлежности мне», и не-я, непрерывно возникающих состояний сознания, имеющих своим источником внутрителесные ощущения и свойства опознанности и неопознанности. В свою очередь я как координирующий центр субъекта состоит из волевых действий, имеющих сложную структуру и проявляющихся в разнообразных целях. Результатами волевых действий выступают изменения, происходящие в субъекте и с субъектом и обладающие внутренним и внешним содержанием. Волевая активность субъекта тотальна; она существует и проявляется в каждом его движении чувства, мысли, тела. Даже познавательный процесс, носящий, согласно Лосскому, созерцательный характер, в полной мере отражает волевою активность субъекта, поскольку строится на *выборе* объекта

знания, концентрировании на нем «моего» *внимания* (важнейшего внутреннего акта) и *специальном акте*, требующемся для перевода неопознанных состояний индивидуального сознания в опознанные, т.е. в процессе формирования знания.

Литература

1. Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Н.О. Лосский. – Мюнхен, 1968. – 334 с.
2. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. Пропедевтическая теория знания / Н.О. Лосский.. – 2-е изд. – СПб: Типография М.М. Стасюлевича, 1908.– 348 с.
3. Лосский Н.О. Волунтаристское учение о воле / Н.О. Лосский // Вопросы философии и психологии. – М., 1902. – Кн. 62. – С. 667 – 709.
4. Лосский Н.О. Волунтаристское учение о воле / Н.О. Лосский // Вопросы философии и психологии. – М., 1902. – Кн. 63. – С. 755 – 782.

Эстетическое бытие человека как онтологического субъекта в философии Е.А. Боброва

М.И. Ивлева

Евгений Александрович Бобров (1867 – 1933) – представитель российской субъективно-идеалистической философии конца XIX – начала XX в. По окончании Юрьевского университета (ныне г. Тарту, Эстония), защитив диссертацию, он работал доцентом философии Юрьевского университета, а затем – профессором Казанского, Варшавского и Донского (г. Ростов-на-Дону) университетов. Диссертация Боброва носила название «Отношение искусства к науке и нравственности» и была посвящена исследованию специфики эстетического бытия человека как онтологического субъекта исходя из субъективно-идеалистических оснований.

Философские воззрения Боброва, которые сам он определял как «критический индивидуализм», сформировались под влиянием его учителя, профессора Густава Тейхмюллера, приглашенного для преподавания философии в Юрьевский университет из Германии. В свою очередь, персонализм Тейхмюллера как направление субъективного идеализма сложился под воздействием философских воззрений Германа Лотце, известного немецкого философа середины XIX в.

Центральным пунктом критического индивидуализма Боброва было учение о бытии человека как субъекта. Согласно Боброву, для любого человека «внешний мир есть *призрак*, за которым, как за символом, или значком, скрываются действительные существа, подающие нам о себе вести в форме испытываемых нами ощущений» [1, с. 18]. Эти «действительные существа» – не живые существа из плоти и крови, но духовные субстанциальные субъекты, точно такие же, как и сам человек. Внешний мир есть призрак в том смысле, что, несмотря на кажущуюся материальность, он по своей сути духовен, понятия же «материя» и «материальное» есть не что иное, как результат естественного развития философского знания. На определенном этапе развития этого знания его неотъемлемым элементом является, по выражению Боброва, «наивная вера» в субстанциальность материи. Значение термина «критический индивидуализм»

Бобров объясняет следующим образом: «Так как в своем самосознании мы находим себя отдельными существами или *индивидами*, а критическое направление отнюдь не подрывает значение этого факта, то мировоззрение наше может справедливо именоваться *индивидуализмом*, но только *критическим*, потому что оно есть результат всей предшествующей критики познания, т.е. всей истории философии» [1, с. 19].

Бытие субъекта как первичная реальность, по Боброву, есть «особый, специфический пункт элементарного сознания» [1, с. 43], самосознание субъекта, которое объединяет, координирует все душевные акты, явления психической жизни. В свою очередь, внешний для субъекта мир, объективное (как отличающееся от субъекта, находящееся вне него) наличие которого, согласно Боброву, неоспоримо, это результат сосуществования множества субъектов, каждый из которых обладает онтологическим статусом. Иными словами, внешний для субъекта мир – это «проекция, т.е. нами самими произведенное вынесение наружу и субстанцирование своего собственного душевного содержания, способностей и психических элементов» [2, с. 5].

Поскольку единство бытия заключается в субстанции, в «Я» как самосознании субъекта, постольку искусство – это функция субстанции, деятельность индивидуального духа. Изучая специфику эстетического бытия человека как онтологического субъекта, ученый обращает особое внимание на исследование феномена прекрасного, а также феномена творчества.

Для Боброва, как представителя субъективного идеализма, неприемлемы ни традиционное идеалистическое объяснение прекрасного как идеи, ни материалистическое понимание его как объективно существующего качества материальных вещей. Логика его рассуждений такова. Прекрасного нет в отдельности от субъекта, оно существует, поскольку субъект его ощущает и чувствует, подобно тому, как и внешний мир существует для субъекта постольку, поскольку он его воспринимает. Чувство прекрасного возникает при наличии двух условий: во-первых, объективно существующего прекрасного предмета, во-вторых, воспринимающего этот предмет субъекта. Однако, как было сказано, по Боброву, «объективно существовать» – значит, быть проекцией душевного содержания некоего субъективного сознания. Поэтому закономерен вывод философа: «Прекрасного вообще нет *вне* нас, и наша душа есть единственное субстанциальное место пребывания его, как функции; следовательно, прекрасное мы должны искать и изучать в себе, в своем духе» [2, с. 5].

Таким образом, возникновение чувства прекрасного иницируется у субъекта при взаимодействии с другой духовной субстанцией посредством акта творчества. Исследуя возможные способы такого взаимодействия, философ приходит к выводу, что они могут быть как опосредованными, так и непосредственными. В случае опосредованного взаимодействия чувство прекрасного возникает при воздействии на человека художественного произведения, созданного другим субъектом, творцом, в этом случае личное воздействие творца минимально или отсутствует, либо требуются определенные инструменты, как, например, происходит при исполнении музыкального произведения. Непосред-

ственное взаимодействие реализуется в коммуникации между субстанциальными субъектами.

При всей своей важности, как отмечает Бобров, чувства субъекта, в том числе чувство прекрасного, не могут воздействовать на внешнюю реальность, оставаясь исключительно фактом индивидуального сознания. Поэтому в эстетическом бытии субстанциального субъекта значительное место принадлежит творчеству. По определению Боброва, творчество – это осуществление некоей деятельности по созданию новых предметов либо придание новых форм уже имеющимся предметам. В свою очередь, эта деятельность представляет собой достаточно сложное явление, в состав которого включается непосредственно деятельность как движение субъекта, а также определенный замысел.

Деятельность как движение – это техническая сторона искусства, его необходимая, но недостаточная составляющая. Ведь, как справедливо отмечает философ, движение как процесс создания предметов присутствует не только в искусстве, но и в ремесле, технике, но в искусстве оно характеризуется существенным отличием. В то время как ремесленник производит вещи лишь по заданному образцу, художник реализует собственные замыслы, осуществляет идейную инновацию.

Здесь Боброву необходимо ответить на вопрос: если роль идейного замысла в искусстве, творческом процессе так велика, не означает ли это, что в конечном счете художественное творчество по своей сути может быть сведено к мышлению как логическому оперированию идеями? Ведь, по мнению философа, именно таковы воззрения представителей идеалистического учения об искусстве, наивысшим выражением которого стала концепция Гегеля.

В этой концепции абсолютизирован момент рационального в искусстве, когда, согласно Боброву, образы представляют собой воплощение идей, а искусство есть всего лишь «приуготовительная ступень религии и философии... низший момент в самопроявлении абсолютного духа и с достижением последним области свободного мышления, как теза, исчезает в антитезе» [2, с. 24].

Отвергая концепцию Гегеля, Бобров признает, что художественный замысел действительно представляет собой идейное бытие как устойчивое содержание мыслительной деятельности, которая состоит из множества сменяющих друг друга мыслительных актов. Однако отождествлять искусство с мышлением нельзя, надо «строго различать возникновение от результата, то, что возникает через мышление, по истечении этой деятельности, не есть уже мышление, а есть лишь его результат» [2, с. 41].

Мышление, как считает философ, – это особого рода соотнесение, приведение идейных элементов к единству системы в соответствии с законами логики, в результате чего появляются новые элементы знания как идейного бытия. В искусстве, художественном творчестве также происходит соотнесение. Но это соотнесение непрichастных знанию актов непосредственного сознания, эмпирического бытия, тех новых образов, которые появляются в сознании субъекта, во-первых, при его взаимодействии с внешним миром, а во-вторых, «в жизни субъекта о себе» [2, с. 51], т.е. тех образов, которые представляют его внутреннюю душевную жизнь.

Это образы чувственного восприятия, непосредственного созерцания возникают в момент воздействия внешнего мира на самосознание «Я» через ощущения последнего, и поэтому их соотнесение производится лишь с ощущениями субъекта, но не с интеллектуальными категориями или общими понятиями.

Характерным признаком творчества, по мнению мыслителя, является отсутствие заранее поставленной цели, вопроса, подлежащего разрешению, что является неотъемлемым элементом интеллектуального знания. Художественный замысел, играющий такую важную роль в творческом процессе, неотделим от художественной фантазии, а последняя, в свою очередь, не существует без эстетических чувств. Эти чувства, по словам Боброва, «своим руководством придают воображению значение художественное... дают деталям в рождающемся образе внутреннюю необходимость и придают им единство, но единство техническое, а отнюдь не логическое» [2, с. 71].

Таким образом, Бобров приходит к выводу, что существенными элементами искусства как эстетического бытия человека являются творческая деятельность, представляющая собой создание художественных образов, и особый вид чувств, детерминирующих эти образы: «Искусство – координация различных движений с эстетическими чувствами» [2, с. 71].

Выбор художником темы своего произведения, его отличительных эстетических характеристик всегда индивидуален и детерминирован эстетическими чувствами субъекта, будучи субъективным выбором образов, которые представляют собой различные сочетания воспроизведения испытанных субъектом ощущений и их разнообразных субъективных комбинаций.

Соответственно, в эстетике необходимо различать две части: поэтику, или науку о творчестве, и собственно эстетику как науку об эстетическом наслаждении в ощущении.

Литература

1. Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное / Е.А. Бобров. – Юрьев, 1900. – 181 с.
2. Бобров Е.А. Отношения искусства к науке и нравственности / Е.А. Бобров.. – Юрьев, 1895. – 82 с.

Смерть субъекта и смерть социального: точки пересечения проблем

К.В. Кондратьев

Взаимосвязанность субъекта и социального сама по себе не требует особого доказательства (иногда говорят даже, что любой субъект – это прежде всего субъект социального), но концептуальная связь между идеями «смерти субъекта» и «смерти социального», появившимися в европейской философии примерно в одно время, практически не проводилась. Подобное пренебрежение, на наш взгляд, не может быть проигнорировано, поскольку из связи этих двух «смертей» следует и необходимость их комплексного рассмотрения для решения задачи их «возрождения».

Фундаментом построения социального в том смысле, как его понимает классическая философия общества, служит понятие «общественное отношение». Общественное отношение в соответствии с его классическим определением, есть отношение между субъектами, возникающее по поводу предмета. Предметом отношения выступает всегда нечто третье, отличное от самих субъектов отношения, – предмет производства, власть, истина и т.д. В современной социально-философской литературе именно критика этой предметно-опосредованной сущности общественного отношения стала практически общим местом. Смещение акцентов с субъекта на предмет-посредник приводит к размыванию представления о субъекте и в конечном итоге часто редуцирует его к эпифеномену самой социальной структуры. Такой точке зрения способствует критика идеи автономной субъективности. Действительно, если субъект во многом (если не во всем) детерминирован бессознательными структурами различной природы (от экономического базиса у Маркса до мифологических структур мышления у Леви-Стросса), то говорить о том, что субъект вступает в социальное отношение, уже не представляется возможным. Получается, что социальные отношения для своей актуализации требуют конструирования определенных элементов, к которым приклеивается ярлык «субъект» или даже «я». Именно под знаменем структурализма это представление было введено в философский дискурс в середине XX в. И совершенно не случайно, что опорой и эталоном структурных исследований общества у Леви-Стросса, Проппа, Барта, Лакана и других служит именно структурная лингвистика, т.е. структурный анализ языка как системы знаков – носителей смысла, системы референции.

Глубинная связь социального субъекта с означающим вряд ли может быть подвергнута какому-либо сомнению. Пожалуй, первыми, кто это понял, были историки – ведь именно в рамках науки истории мы всегда имеем дело исключительно с областью означающих – с текстом, языком, значащими высказываниями или значащими поступками. Однако целью истории означающее являться не может: какую ценность может представлять знание о том, что Юлий Цезарь произнес когда-то «жребий брошен»? Разумеется, никакой до тех пор, пока мы не поймем смысл и значение, которое вложил Цезарь в это высказывание (или в абсолютно равнозначный ему жест – переход Рубикона вместе со своей армией) т.е. перейдем от означающего к означаемому, которое и будет в данном контексте тождественно самому субъекту или его желанию.

Итак, субъект выражает себя посредством определенных поступков, жестов, слов, служащих означающими по отношению к его намерениям, целям и желаниям. Иного инструмента, кроме сети означающих, не существует для актуализации субъекта. Однако можем ли мы считать означающее лишь инструментом по отношению к владыке-субъекту?

Естественно, для структурализма ответ на этот вопрос строго отрицательный. К сожалению, здесь нет места для подробного обсуждения особенностей тех процессов, которые приводят к оборачиванию отношения означающего/означаемого, лишаящих субъекта его привилегированного статуса и превращающих его в одно из означающих. В данном вопросе мы опираемся главным образом на исследования таких мыслителей, как Луи Альтюссер, Жак Ла-

кан и Славой Жижек [см. 1 – 3]. Сейчас для нас важнее другое – как именно это проявляется в жизни конкретного человека? И можно ли считать эту ситуацию особенностью нашей современности, или же субъект уже по самой своей сущности изначально представлял собой не что иное, как грандиозную иллюзию?

Для человека Нового времени знак, процесс референции становится краеугольным камнем всей общественной жизни и теории. Ничто не может существовать само по себе вне означивания, лишь через знак феномен приводится к бытию. Вероятно, абсолютно параллельными процессами, опирающимися на одну и ту же «эпистему», если воспользоваться популярным термином Мишеля Фуко, будет становление представительной демократии в Европе после Великой французской революции, теория знака, сформулированная в грамматике Пор-Рояля и особый интерес к процессу референции в теории таких мыслителей, как Гоббс, Кондильяк и Юм, а впоследствии и Кант [4, с. 80 – 109]. Знак рассматривается как необходимый инструмент, абсолютно соразмерный мышлению в целом и позволяющий осуществить связь мышления с бытием – лишь как означенное бытие поддается мысли.

Однако дальнейшая судьба представительной демократии показывает, что не все так просто. После французской революции в качестве «выразителей народной воли» в разное время выступали депутаты парламента, комитет общественного спасения, генерал Бонапарт – при этом каждый претендовал на правление от имени народа, сама идея народа (нации) как единственного носителя суверенитета не оспаривалась никогда. В дальнейшем появляется ленинская идея «партии нового типа», цель которой заключается не в том, чтобы отражать интересы класса, но в том, чтобы выявлять эти интересы, не осознаваемые рядовыми представителями класса. Именно пролетариат оказывается первым классом, который обречен на фатальное неузнавание своих собственных интересов. Ленин так же, как и Маркс, прекрасно знал, что те требования, которые обычно выдвигались от имени пролетариата в истории рабочего движения – 8-часовой рабочий день, повышение заработной платы, улучшение условий труда, будучи совершенно разумными и правильными с гуманистической точки зрения, являются ошибочными с точки зрения интересов самого рабочего класса именно потому, что гуманизм есть в наиболее чистом и рафинированном виде концепт буржуазной идеологии. Подлинным интересом пролетариата является не улучшение условий своего существования в рамках буржуазного общества, поддерживающее и укрепляющее status quo, но уничтожение капиталистической системы как таковой. И тактическая поддержка рабочих движений, выступающих с подобными требованиями, не должна отменять стратегического противодействия этому движению, грозящему завести в радикальный тупик, означающий крах самой возможности коммунистической альтернативы. История постепенного роста влияния социал-демократического движения – яркое подтверждение полной правоты Ленина в этом вопросе: именно социал-демократические реформы, проводившиеся во многих странах послевоенной Европы под чутким руководством партий левой ориентации, расширение различных социальных программ, направленных на повышение уровня жизни и защиту прав представителей низших классов, стали залогом упрочения и консервации капитализма.

Пролетариат, призванный служить «могильщиком капитализма», стал его фундаментом, теперь никто не поддерживает капиталистическую систему больше, чем объекты ее наиболее безжалостной эксплуатации.

Однако одновременно с этим в принципах формирования «партии нового типа» содержалась возможность дальнейшего развития партии в свою полную противоположность, которая не преминула обратиться в реальность: если функцией партии является выявление и ретрансляция тех интересов, которые я как представитель класса не осознаю в качестве своих собственных, то кто может гарантировать, что эти интересы все же будут моими? Кто гарантирует, что партия не будет навязывать мне ложные интересы, которые никогда и не являлись моими собственными? Разумеется, никто не может дать таких гарантий, напротив, каждый здравомыслящий человек с уверенностью скажет, что именно так и будут обстоять дела в самом ближайшем будущем.

Здесь мы можем отметить коренное различие в принципах действия коммунистической идеологии и идеологии классической буржуазии: различие заключается в особенностях означаемого. Классическая буржуазия, несмотря на все усилия школы «идеологов» в создании единой «науки об идеях», все же предполагает существование нескольких идеологий, обозначаемых несколькими политическими партиями, каждая из которых стремится выдать свой «частный» интерес за «всеобщий» и вступает для этого в политическую борьбу с другими партиями. Тогда подлинно всеобщий интерес оказывается итогом, результирующим вектором, складывающимся из борьбы частных интересов различных классов. Коммунистическая идеология сразу претендует на выражение всеобщего интереса, и означаемое для этого интереса должно создаваться усилиями самой партии. Поэтому самым успешным в истории творцом симулякров следует признать газету «Правда», которая, нисколько не стесняясь, утверждала, что повышение цен на хлеб осуществляется «по просьбам трудящихся».

Однако сегодня мы вынуждены признать, что капиталистическая идеология очень успешно учится у коммунистической и берет на вооружение ее способы реферирования. Участвующие сегодня в политической жизни партии, вероятно, все поголовно оказываются «партиями нового типа», по крайней мере, по одному критерию: вместо того, чтобы выявлять и отстаивать частный интерес своих сторонников, современные партии формулируют всеобщий интерес, всегда отсылая его к таинственному «электорату» как к означаемому. При чем ирония заключается в том, что этот интерес на практике оказывается действительно (все)общим — вне зависимости от названий политических партий их предвыборные программы практически не отличаются друг от друга, в силу желания угодить самым различным слоям населения: либерал-демократы заигрывают с национализмом, коммунисты обращаются к крупным буржуа, объявляя себя партией «успешных», а партия власти обращается вообще ко всем сразу: и к бюджетникам, и к буржуазии, и к интеллигенции, и к армии, и к националистам, и к космополитам. Получается, что интересы, которые они выражают, почти полностью совпадают и должны считаться подлинными интересами общества в целом (если мы предполагаем, что парламентские партии в совокупности представляют весь спектр политических интересов, существующих в

обществе на данный момент). Однако в действительности их программа формулирует интересы «электората», который оказывается чистейшим симулякром общества. В конечном счете оказывается, что иного выбора у политических партий все равно нет: ведь любые отсылки к подлинному обществу обречены на провал, поскольку общество уже превратилось в «молчаливое большинство», молчание которого, как пишет Бодрийяр, «накладывает запрет на то, чтобы говорили от его имени» [5, с. 199]. Вывод неутешителен: политические партии, несмотря на свои различия, наконец-то пришли к возможности выражать подлинно всеобщий интерес, но этот всеобщий интерес больше никому не нужен...

Таким образом, ситуация «смерти социального» выходит за пределы академического дискурса и вторгается в нашу повседневную реальность. Уже давно утверждения из учебников социологии или политологии о том, что «социальные институты в конечном итоге лишь инструмент, призванный удовлетворять потребности реальных граждан» кажутся чудовищной фальшью. В действительности создается ощущение, будто это реальные граждане являются инструментами удовлетворения потребностей абстрактных институтов, начиная от институтов власти, где каждый – от простого избирателя до президента – оказывается заложником той политической роли (знака), которую он избрал, и заканчивая повседневными институтами, представленными через вещи, окружающие нас, начиная от новейшей кофеварки, купленной на распродаже, и заканчивая компьютером, на котором сейчас набирается данный текст.

Итак, к чему же мы пришли? Знаковый путь актуализации субъективности приводит к тому, что не субъект актуализируется через означающее, но означающее актуализирует себя, создавая для себя означаемое-субъект. Наиболее ярко это видно на примере идеологемы «потребителя», на которой строится современная буржуазная идеология. С точки зрения этой идеологии ключевой актор современности – это потребитель, руководствующийся своими «потребностями», для удовлетворения которых существует рынок. Выбор товара, через который потребитель реализует себя на рынке в качестве такового, с этой точки зрения детерминируется именно его собственной потребностью, выступающей своеобразным абсолютным означаемым для мира товаров. Однако в действительности ситуация оказывается обратной – мир товаров-означающих должен создать для себя означаемое в виде потребности, которую он удовлетворяет, а затем убедить индивида, что эта потребность является именно его потребностью, ведь никто не согласится отдавать свои деньги за чужие желания. Именно поэтому «субъект», несмотря на свою уже весьма давнюю дискурсивную смерть, остается ключевым действующим лицом в нашей повседневной реальности именно как своеобразный «живой мертвец». И поэтому неудивительно, что социальность, основывающаяся на той же идее автономной субъективности, полагающей себя при помощи знака, и отождествляемая с самой этой системой знаков, не может не прийти к радикальному кризису, поскольку уже более некому создавать знаковую реальность, она вынуждена воссоздавать себя сама, тем самым еще больше снижая роль субъекта. В результате социальность превращается в бодрийяровскую гиперреальность – пространство чистой симу-

ляции, вынужденной самостоятельно создавать себе онтологическую основу, поскольку на почившего субъекта уже нет никакой надежды.

Литература

1. *Альтюссер Л.* Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) / Л. Альтюссер. – URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html> (дата обращения: 04.03.2012).
2. *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан. – М.: Гнозис, 1995. – 99 с.
3. *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
4. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М.: Прогресс, 1977. – 403 с.
5. *Бодрийар Ж.* Призрак толпы / Ж. Бодрийар, К. Ясперс // Бодрийар Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 186 – 241.

Гуманизм как принцип постижения «человечности» человека

О.А. Лосева

Современное общество испытывает насущную потребность в пересмотре традиционных взглядов на мир, в первую очередь на место и роль человека в этом мире. Поэтому принцип гуманизма выдвигается в качестве исходного постулата в создании целостного взгляда на мир.

Человек есть то предельное основание, через которое можно постигнуть сущность бытия. В типологически и исторически различных культурах проблема гуманизма ставится и анализируется по-разному. Поэтому можно говорить о гуманизме как общей идее, которая находит выражение в различных культурах, но нельзя при этом забывать о том, что ее выражение происходит в разных формах, что и позволяет отличать, скажем, китайский гуманизм от западноевропейского. Гуманитарный подход позволяет выявить особенности смыслоопределения человека в различные исторические эпохи: картину мира, стиль мышления, характер включенности человека в реальные, доступные ему отношения, его представления об осмысленных или несовершенных путях преобразования, по которым он живет, совершает выбор, творит иные, более совершенные преобразования. Гуманитарный подход в исследованиях культуры позволяет осознать связь человека с миром, найти ответ на вопрос: «Каков мир для человека?». Человек постоянно соотносит себя с той действительностью, которая его окружает, подвергая ее пробе на «человечность», способность удовлетворить его насущные потребности.

В науке под гуманизмом понимается исторически изменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей, считающая благо человека критерием оценки социальных институтов, а принципы равенства, справедливости, человечности – желаемой нормой отношений между людьми. Несмотря на широкое применение этого термина в современной культуре –

экологический гуманизм, социологический, правовой, организационный и т.п., понятие гуманизма и сегодня является недостаточно развернутым в культуролого-теоретическом плане. Семантический полиморфизм этого термина в истории культуры и современном познании (например, характеристика конфуцианства, принцип организации культуры Античности, Возрождения, как общечеловеческая интенция выживания, проявившаяся в потребности гуманизации политики, экономики, экологии, искусства) сегодня является отражением «социально-бесконечной», феноменологически-релятивной базы этого качества социальности.

В широком смысле слова гуманизм – это создание некоего обобщенного родового «портрета» человека, осознание базовых антропородовых свойств своей человеческой меры, что является необходимой «универсально-гносеологической предпосылкой» когнитивного механизма развертывания социального бытия вообще. Будучи исторически возможной формой «трансцендентного обобщения», культура всегда содержит как «прафеномен» «образ-канон» человечности, в котором через различные дискурсы – эстетические, нравственные, религиозные, политико-этологические и другие – снимается «опыт-итог» «человекостроительства». «Антропокосм» человеческой реальности через «действие», проявленное через труд, язык, познание, как свой родовой способ существования, воплощенный в пересекающихся потоках «взаимодействия с вещами» и «взаимодействия с людьми» [1], втягивает различные «мировые возможности» в пространство своего бытия, создавая новый социальный универсум.

Понимаемый таким образом гуманизм есть инвариант бытия универсальных механизмов сохранения на уровне социальной формы движения материи, сохранения человека как родового существа. Как аксиологическое пространство культуры, эксплицирующее экономические, политические, эстетические, нравственные, когнитивно-операционные, философские, общечеловеческие ценности выживания и существования, гуманизм как некий семантический «прафеномен», «прасимвол», как трансцендентное в смысле универсально-сквозного качества социальности имманентно присутствует на субстанциональном уровне социальной материи как атрибут социального бытия. Эта попытка осмыслить интегративно-общую родовую духовно генетическую субстанцию человеческо-социального естества особенно ярко была представлена у О. Шпенглера. По его мнению, прасимвол как форма души, культуры является врожденным свойством человека как родовитого существа, и принципиально не важно, в какую форму и содержание развертывается, в какую «архитектонику», «ландшафт» смысла, точнее, в какую форму протяженности она реализуется – «замкнутое тело-пространство античности», «бесконечное» западноевропейское пространство с «натиском третьего измерения» или арабское «мир-пещеру» [2, с. 344]. В контексте наших рассуждений представляется, что О. Шпенглер затрагивает проблему базовых родовых свойств антропности человеческого образа, из свойств которого производятся стиль и гештальт истории, определяются предметность и определенность форм физического и социального мира.

Гуманизм как ценностный атрибут социальности, «отвечающий за чрезмерность», обрastaет в развертывающемся социальном времени различными модусами – религиозными, психологическими, политическими, нравственными, социальными, претерпевая как бы гегелевское превращение абстрактного в «обогащенное» конкретно-общее. Как ценностное пространство, которое социум содержит как инструмент своего воспроизводства, гуманизм, являясь определенной мерой социальности базируется на двойной онтологии – онтологии человека, которая включает в себя антропно-телесный, экзистенциально-феноменальный план существования индивидуального субъекта, и онтологии социума, представленного универсумом конкретно-исторических агрегаций социальных связей и отношений. В этом смысле проблема демаркации общества и человека, дихотомия и их связь, проблема «совпадения» их онтологических «природ» были исторически первой социально-философской рефлексией над природой человека как родового существа. Так, Платон и Аристотель открыли политическое измерение социальности как топоэгию социальных связей и отношений, образующих пространство социального универсума, с одной стороны, и как смысловую, морально-духовную топику субъектно-человеческой реальности – с другой. «Политичность» как «самовозрастание» социальной материи, смысловая «лента Мебиуса» с внутренней стороны своей смысловой поверхности очерчивала новый «контур» субъектного пространства индивида, образуя новый сенсорный план, новый слой мотивов, ценностей, деятельностных и познавательных парадигм, а с другой стороны, со стороны «механики» социального универсума, она являла новую социальную предметность, источник новой социальной энергетики и, по сути, новую форму организации социальности.

Таким образом, «человечность» как генеральный, родовой, антропный признак имеет сложную ценностную архитектуру. Прежде всего, это «низший», «субстратный» этаж, канонизированный в ходе истории телесный образ, который воспроизводится через механизмы культуры и отражается в витально-биологических ценностях выживания, и «высший» – трансцендентно-когнитивно-смысловой и операциональный, социальный уровень человеческих интенций, который объективирован и информационно «запакован» в систему дискурсов в культуре. «Человечность» в морфологии социальности присутствует в нескольких модусах своего бытия. «Человечность» дважды «завернута» в предпосылки. В самом человеке, в пространстве его телесности, она дана только потенциально в виде самой способности к когнитивным, операциональным, социальным действиям. В культуре, в социальной объективности, «человечность» зашифрована в смыслах и языках, закодирована в социальных связях и отношениях и присутствует как абстрактная возможность. Мы приходим к выводу, что «ген» человечности и социальности и вообще духовно-генетическая субстанция самого человека структурно, вынесены за пределы антропной телесности и «отчуждены» от него во времени и пространстве. Оба универсума образуют живую, социальную материю только через непрерывность интеракционистских потоков социализации.

Можно говорить о том, что антропная телесность, образ тела человека, есть некая устоявшаяся базовая структура, универсальный «праобраз». Он есть «снятый» исход антропогенеза до возникновения национально-этнических телесных особенностей, которые в ходе истории «встраивались» [3, с. 32] в некий универсальный, устоявшийся, «отобранный» родовой пра-образ человеческой телесности. В воспроизводстве «человечности» как качества индивидуального субъекта и социально значимого ценностного пространства культуры можно выделить два коммуникативных потока. Первый – горизонтальный – как трансляция человечности из пространства культуры и социума, называемая социализацией, которая образует логико-психологическую, социально-нравственную, личностную сферу индивида. Эта линия эмпирической коммуникации индивидуума и социума характеризуется темпоральностью «условно-настоящего», «квалифицируется» определенным количеством поколений, которые вписываются в исторический объем «эпохального» пространства. Этот «эпохальный» квант истории характеризуется не только определенным базовым социально-ролевым «паттерном», определенным историко-культурологическими «универсалиями» [4] как формальной основой социализации. В контексте наших рассуждений по этой линии социализации формируется некий совокупный новый исторический объем человечности как определенное приращение экзистенциального пространства (означающего новые формы когнитивно-инструментальной экспансии человека в физическую и социальную реальность, а также «раздвижение» смыслового экзистенциального пространства индивидуального субъекта через семантическое касание с новой социальной предметностью – новые виды собственности, государственности и т.д.). Эта линия «условно-репродуктивного» человекостроительства, линия горизонтальной социализации, формирует новый смысловой ландшафт индивидуальной субъектности, включающий определенную историко-культурную герменевтическую «технология» построения смысла, образующую новую топiku мотивационно-ценностной сферы индивидуума. Она выстраивается в «вертикальный» поток «чело­веко­строительства», который представляет собой трансцендентно-родовой, канонизированный антропообраз, содержащий духовно-генетический, аксиологический, смысловой банк человеческой размерности, представленной такими универсальными формами человеческих интенций, как когнитивно-смысловые, символично-семантические, операционально-деятельностные, творческие, нравственно-этические. Гуманизм как аксиологическо-смысловой банк человечности не есть «пакет» законченных форм. Помимо снятия, объективирования его в различных дискурсах права, искусства, морали, непрерывно идет дальнейший поток становления человечности. «На гора» выдаются новые социальные идеалы либо новый «исторически» освоенный «гуманизм» – идеалы справедливости, образы повседневной жизни, герои, модели счастья, новые формулы добра и зла, веры и знания, формулы красоты и свободы. В этом смысле гуманизм как общечеловеческий родовой антропный образ невозможен в окончательном виде. И, возможно, как некий коррелят сохранения абсолютного содержания человечности культуре вводится категория «Бога» как «трансцендентный», охра-

нительный коррелят этого потока-становления «образа» человечности. Таким образом, «человекоохранительный» и «человековоспроизводящий» ценностный массив культуры – гуманизм – имманентно присутствует в структуре социальной онтологии как атрибутивное свойство социальной реальности.

Литература

1. *Фромм Э.* Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М., 1993.
2. *Шпенглер О.* Закат Европы / О. Шпенглер. – М., 1993.
3. *Подорога Н.И.* Феноменология человеческого тела / Н.И. Подорога. – М., 1996.
4. *Смелзер М.Н.* Социология / М.Н. Смелзер. – М., 1996.

Факторы, обуславливающие развитие взрослого человека

Н.И. Сидоренко

Понятием «акмеология» обозначается научное направление, занимающееся исследованием возможностей достижения взрослым человеком вершин его творческого потенциала, обозначаемых термином «акме» [1, с. 11 – 12, 410; 2, с. 10 – 11; 4, с. 8].

Акмеология как междисциплинарная область научных исследований изучает широкий круг вопросов, относящихся к саморазвитию взрослого человека, к движению его к высшим достижениям. Особое внимание она уделяет влиянию основных факторов, взаимодействие которых между собой содействует или препятствует его развитию [1, с. 11 – 12; 2, с. 11; 3, с. 16; 4, с. 8; 6, с. 9; 7, с. 12; 8, с. 17]. Целью данного сообщения является освещение проблемы факторов, обуславливающих пути взрослого человека к вершинам развития. Эти факторы можно поделить на объективные и субъективные. Они способны содействовать как совершенствованию, так и обеднению экономического, политического, нравственного, эстетического сознания личности, а также вызывать обогащение или обеднение системы навыков полезной для общества деятельности. Благоприятные объективные и субъективные факторы в состоянии играть позитивную роль в обогащении сознания взрослого человека фундаментальными научными и прикладными техническими знаниями, а также в формировании навыков соответствующей им деятельности.

К объективным факторам, способным повлиять на продвижение человека к его максимальному развитию, в первую очередь следует отнести обстоятельства территориальной, экономической, политической, правовой, моральной и религиозной жизни общества, в котором он живет.

К территориальным факторам, способным оказывать позитивное влияние на процесс развития личности взрослого человека можно отнести близость его проживания к культурным центрам региона, в которых сосредоточены учебные заведения, а также учреждения культуры.

Что касается тормозящего воздействия на этот процесс, то оно обусловлено трудностями на путях к образованию тех взрослых людей, которые проживают в труднодоступных и малолюдных местах в условиях низких заработков. При этом низкие заработки снижают возможности для учебы, направленной на повышение общекультурного и образовательного уровня взрослых людей. Негативную роль в развитии личности может сыграть отдаленность ее места жительства от культурных центров, где расположены учебные заведения, способные дать импульс к дальнейшему интеллектуальному развитию. Препятствием для развития личности могут стать и неблагоприятные обстоятельства социальной среды, например наличие большой семьи, в которой большинство членов являются нетрудоспособными. Это заставляет трудоспособных взрослых больше уделять времени содержанию семьи, чем интеллектуальному самоусовершенствованию. Фактором, тормозящим развитие взрослого человека, может стать его приверженность к некоторым религиозным верованиям, запрещающим своим последователям участие в активной общественной деятельности.

К экономическим факторам, влияющим на процесс повышения личностью уровня своего развития, по-видимому, надо отнести динамичное развитие промышленности и сельского хозяйства, выражающееся в увеличении числа рабочих мест, занятие которых предполагает более высокий уровень интеллектуального развития и профессионального образования работников. К факторам такого рода надо отнести и определенное состояние свободы личности в обществе. Здесь надо подчеркнуть, что свобода не может быть правильно понята вне связи личности с обществом. Свобода человека в обществе не равнозначна произволу. Общество может существовать лишь тогда, когда проявление свободы личности не подрывает его устои. Наличие свободы в обществе будет плодотворным, если она обеспечивает широкие возможности для проявления экономической инициативы, соседствует с низким уровнем безработицы, реальными возможностями для повышения качества профессиональной подготовки, масштабной потребностью общества в повышении интеллектуального и профессионального уровня тружеников, востребованностью со стороны общества приобретаемых людьми все более совершенных интеллектуальных и профессиональных качеств.

Развитию работника может содействовать работа. Примером здесь является ситуация, при которой участие в работе предприятия предполагает постоянное усовершенствование работника, достигаемое на путях перманентной учебы, организуемой руководством предприятия. Другой пример движения человека к своему наивысшему потенциалу может быть связан с реализацией преимуществ, предоставляемых высокооплачиваемой работой. При этом труженик может позволить себе отложить некоторую сумму денежных средств для платы за учебу, поездок к месту учебы, оплаты проживания в гостиницах в период экзаменационных сессий, приобретения компьютерной техники, книг, видеоматериалов, необходимых для учебных занятий.

Существенное значение в совершенствовании интеллектуальных и профессиональных возможностей взрослого человека играет правильная организация проведения им свободного времени. Государство и местные власти должны

уделять особое внимание экономической поддержке такого использования свободного времени трудящихся, которое обеспечивает совершенствование их духовного облика и развитие профессиональных качеств.

Действие субъективных факторов, определяющих развитие взрослого человека, опосредуется характером его представлений о внутренней свободе. В философской литературе отмечается, что «...внутренняя свобода – это специфически человеческая избирательная и согласованная активность сознания, воли и нравственных сил человека в процессе его целенаправленной и целесообразной деятельности, это возможность самостоятельно осуществлять выбор, принять решение и воплотить его в жизнь. Важным структурным элементом механизма внутренней свободы является свобода выбора» [5. с. 129]. Следует иметь в виду, что внутренняя свобода человека не является независимой от контекста ее проявления, каковой может оказывать деформирующее влияние на характер внутренней свободы человека. Деформированные представления, являющиеся результатом плохого воспитания и негативных воздействий на личность ее окружения, в состоянии выливаться в антиобщественные поступки. Наличие же правильных представлений о внутренней свободе – важная основа, обуславливающая полезное для общества движение личности к вершинам своего совершенства. Внутренняя свобода личности находит свое проявление в познании необходимости и возможности определенной линии поведения, в согласовании этой линии поведения с ее моральными представлениями и личными интересами, решении действовать определенным образом и реализации этого решения на практике.

В роли субъективных факторов, обуславливающих достижение человеком наивысшего интеллектуального, профессионального и морального уровня развития, выступают его положительные интеллектуально-волевые, морально-психологические и другие свойства и качества. Важную роль в развитии взрослого человека, восхождении его к вершинам творчества, мастерства и морального совершенства играет характер его жизненной позиции, выражающийся в позитивной направленности и психологической устойчивости, упорном стремлении к самореализации, мужественном перенесении сопряженных с этим трудностей, преданности поставленной перед собой благородной цели.

Огромную роль в движении человека к высотам совершенства имеют его нравственные представления о цели и смысле жизни. Они выступают важнейшим субъективным фактором, побуждающим человека к активной деятельности на путях к «акме». Ценным средством достижения человеком наивысших успехов на жизненном пути выступают такие его моральные качества, как ответственность к себе, справедливость, честность, совесть и т.п. Вредят движению к наивысшему расцвету способностей человека психологическая и моральная неустойчивость, слабоволие, лень, завистливость, наличие пагубных привычек.

Понятно, что позитивные качества человека не появляются вдруг, а являются результатом формирования в процессе его воспитания. Это означает, что взрослый человек, динамично изменяющий свой статус, не должен находиться за пределами осуществляемого обществом воспитательного процесса. Тем бо-

лее что он сам выступает как участник этого процесса, так как оказывает воспитывающее воздействие на подрастающее поколение, а также на ровесников и старших.

Особое внимание в ходе воспитания взрослого человека должно уделяться формированию у него правильных представлений об общественном долге и ответственности. Быть ответственным – значит соизмерять последствия своих поступков с действующими в обществе социальными нормами. Но для того чтобы иметь такую способность, взрослый человек обязан не только быть осведомленным об этих нормах, но и уметь неукоснительно следовать им.

Воздействие на личность объективных и субъективных факторов на пути человека к «акме» иногда складывается удачно для достижения намеченных вершин, а иногда делает достижение поставленных целей проблематичным. В последнем случае, не оставляя желаний двигаться вперед, необходимо скорректировать свой путь, привести его в соответствие с предоставляемыми жизнью возможностями. При этом следует избегать сделок с совестью, не допускать пренебрежения нормами права и проявлений аморализма, так как успехи, достигнутые за счет пренебрежения правом и моралью, как доказано житейской практикой, не приносят человеку подлинного счастья.

Итак, достижение взрослыми людьми наивысшей результативности в их деятельности вызывается обусловленностью их усилий со стороны определенных объективных и субъективных факторов. Одни из них формируются независимо от личности, а складывание других происходит в результате ее собственной активности. Выявление этих факторов и раскрытие механизмов их действия на человека являются задачей акмеологии. Использование знаний о действии этих факторов, добываемых ею для обеспечения достижения взрослыми людьми вершин интеллектуального и профессионального развития, является важнейшей индивидуальной и общественной задачей.

Литература

1. Акмеология: учеб. / под общ. ред. А.А. Деркача. – Изд. 2-е, пераб. – М.: Изд-во РАГС, 2006.
2. Ильин В.В. Философия и акмеология / В.В. Ильин, С.Д. Пожарский. – СПб.: Политехника, 2003.
3. Кашапов М.М. Акмеология / М.М. Кашапов. – Ярославль: ЯрГУ, 2011.
4. Кузьмина Н.В. Предмет акмеологии / Н.В. Кузьмина. – СПб., 1995.
5. Мысливченко А.Г. Человек как предмет философского познания / А.Г. Мысливченко. – М.: Мысль, 1973.
6. Портнова А.Г. Акмеология / А.Г. Портнова, Е.Л. Холодцева. – Кемерово: Изд-во Кемеровского государственного университета, 2007.
7. Скосырева Н.Д. Акмеология / Н.Д. Скосырева. – Омск: Изд-во ФГОУ ВПО ОмГАУ, 2011.
8. Что такое акмеология. Вопросы и ответы / под ред. Л.В. Абдалиной. – Воронеж: ЦНТИ, 2010.

Время «собираения» человеком самого себя

С.Ф. Туктамышева

Каждый из нас в своей жизни ощущает «рассыпанность», фрагментарность человека и предпринимает попытки «собрать себя». Безусловно, не каждый ощущает это на уровне мысли, но ситуации апатии, потери смысла существования, агрессии прямое тому свидетельство. Так же различаются и попытки «собираения себя» или нежелания этого делать.

Для собираия нужна своеобразная «точка сборки», план, стержень, некий «позитивный центр». На наш взгляд, подобный план задан свыше и одновременно заключен в самом человеке, многомерность же человека и заключается в том, что он одновременно и малость, и великость. Важно услышать глас вселенной внутри себя и одновременно взять на себя ответственность и творить мир вокруг себя, одно без другого лишает человека многомерности, целостности и полноты. Нам близко высказывание В.Д. Жигунина, что «в центре жизни социокультурного организма находится человек как уникальное единство материи и духа и вместе с тем как субъект общественных отношений» [1, с. 65]. Еще один существенный момент выражен поэтом и певцом Ю. Шевчуком в понятии «единочество» – человек одновременно один и един со всем миром. Наступает время синтеза, собираия религии, философии, науки в единое целое, приходит время мировоззрения социального взаимодействия человеческих душ, время приятия, время коллективного сознания. В этой ситуации человек не теряется, его (человека) становится больше. На чем же базируются подобные размышления?

Ключевыми для нас являются идеи, заложенные в философии космизма. Это тот самый план, заданный свыше, т.е. осознание и вмещение в конечной человеческой жизни бесконечного космического сознания. Человек – малый космос, микрокосм, как утверждали еще греческие философы. На протяжении всей истории человечества мы наблюдаем две противоположные тенденции: с одной стороны, дифференциацию в самосознании и миропонимании человека, а с другой – стремление к синтезу. Нам ближе идея синтеза и, на наш взгляд, сегодня только на ее основе можно достичь целостности и полноты человека и перейти на новый уровень сознания: «Из разрозненных мелких общностей, бесконечно долго враждовавших между собой, человечество движется к единому всемирному обществу, гармоническая природа которого может быть гарантирована лишь приоритетом в нем духовной культуры. Исторический синтез возможен, на наш взгляд, лишь в подобном виде либо вообще ни в каком» [1, с. 4].

Как отмечает К.Х. Хайруллин в своей монографии «Философия космизма», истоки космизма лежат в глубокой древности. Космизм представляет интерес как «определенная тенденция развития мифологической, религиозной, философской, научной и художественно-эстетической мысли, стремящейся к синтезу представлений о человеке и космосе. Своеобразие космизма состоит в том, что он формируется и развивается на стыке разных сфер духовной культуры. В нем ярко выражены тенденции к интеграции и синтезу разных видов человеческих знаний» [2, с. 3]. Ф.И. Гиренок, рассматривая ключевые проблемы

русского космизма, характеризует его как «отчаянную попытку обойти проблему гносеологического разъединения субъекта и объекта и взглянуть на сущее со стороны их изначального онтологического тождества» [3, с. 33]. На наш взгляд, сама попытка не отчаянная, «отчаяние» заключается в неподготовленности сознания к подобной постановке проблемы.

Канадский антрополог и психолог Р.М. Бекк рассматривает три ступени генезиса сознания: 1) простое сознание, которым обладают высшие животные; 2) самосознание, присущее только человеку, способному *отделять* (курсив мой. – С.Т.) себя от Вселенной и осознавать себя как обособленное «Я» и 3) космическое сознание, проявляющееся пока лишь у особо одаренных людей (Будда, Иисус Христос, Плотин, Магомет, Данте, Ф. Бэкон и некоторые другие) [4, с. 47 – 48].

В рамках исследуемого вопроса для нас представляет интерес феномен «космического сознания». Оно «переживается как преодоление противоположности личности и Вселенной, субъекта и объекта» и далее, как отмечает автор, «наступает великое *расширение сознания* (курсив мой. – С.Т.)». По мнению Р.М. Бекка, частота проявлений космического сознания возрастает в ходе человеческой истории. Исследователь приходит к выводу, что грядет эпоха космического сознания, когда его проявления будут становиться все более массовыми среди людей.

Расширение сознания процесс трансформационный, постепенный, ступенчатый. Он включает в себя осознание закономерностей, универсальных законов мироздания, соединяющих воедино физический и духовный миры. Важно понимание того, о чем говорил В.И. Вернадский в своем учении о ноосфере: «В действительности, ни один живой организм в свободном состоянии на Земле не находится. Все эти организмы неразрывно и непрерывно связаны, прежде всего питанием и дыханием, с окружающей их материально-энергетической средой. Вне ее в природных условиях они существовать не могут. Человечество как живое вещество неразрывно связано с материально-энергетическими процессами определенной геологической оболочки Земли – с ее биосферой. Оно не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту. В XX в. биосфера получает совершенно новое понимание. Она выявляется как планетное явление космического характера. Тогда впервые в истории Земли, человек узнал и охватил всю биосферу, закончил географическую карту планеты Земля, расселился по всей ее поверхности. Человечество своей жизнью стало единым целым. Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть «ноосфера» [5, с. 65]. И вновь прослеживается идея всеединства «собирания» человека и человечества, в данном случае как определенная объективная закономерность.

Условием «собирания» видится творческая, созидаящая составляющая в человеке. Переплетение синтезного мировоззрения и творческого начала находит свое отражение в соотношении (сближении) веры и знания (разума) в современной культуре. В литературе рассматриваются различные аспекты данной проблемы. Мы хотим высказать следующее предположение, которое касается темы «собирания» человеком самого себя. Сближение-диалог веры и знания, ре-

лигии и науки сегодня – это не что-то неизвестно откуда возникшее, это результат долгого пути Человека к постижению Абсолюта. Когда в Средневековье, в эпоху теоцентризма, человечество «механически» (т.е. не творчески), а зачастую, «принудительно» (не случайно высказывание о философии как служанке богословия) пыталось постичь Бога, из этого мало что вышло. Маятник качнулся в сторону антропоцентризма. Творца может постичь только Творящий – развитие науки, это путь не столько рационализации и ухода от веры (религиозной), сколько развитие в себе творческого как приближающего нас к Творцу. В связи с этим вспоминается известное высказывание: «Зачем нужна дорога, если она не ведет к Храму?». И сегодня мы, пройдя тернистый (но уже творческий) путь рационального познания, снова стучимся в двери.

На наш взгляд, еще одним условием «собираания» человека является культивирование мировоззрения социального взаимодействия, оно включает в себя «понимание общественной жизни как подлинного творения человека» [6, с. 273]. Мировоззрение социального взаимодействия заключается в том, что «только человек дает возможность сбыться бытию своим сознательным усилием, а не просто бездумным присутствием в мире. Общество необходимо человеку как условие его реализации, но и человек необходим обществу как цель и апология его существования» [6, с. 278]. На наш взгляд, идея пандисциплинарности, метафизичности социальной философии сегодня, высказанная Н.А. Терещенко, это не частный случай, касающийся отдельной дисциплины, это идея, «витающая в воздухе». Идея синтеза, единства, «собираания». Проблема взаимоотношения человека и общества с позиций нового уровня сознания требует отдельного детального рассмотрения в будущем.

Еще одна «точка сборки» – это осознание аспектов мужского и женского начала и их гармоничные взаимоотношения. Дифференциация в самосознании и миропонимании человека в современном мире находит свое отражение в том числе в противостоянии двух изначально взаимодополняющих начал – Мужского и Женского. Очень поэтично о взаимодополнении мужского и женского сказано у К. Льюиса: «Во всяком случае, Рэнсом узнал, что такое род. Люди часто гадают, почему во многих языках неодушевленные предметы различаются по роду. Почему утес – мужского рода, а гора – женского? Рэнсом сказал мне, что это не чисто грамматическое явление, зависящее от формы слова, и не распространение наших полов на неодушевленный мир. Наши предки говорили об утесе «он» не потому, что приписали ему мужские признаки. Все было наоборот: род – первичная реальность, пол – вторичная. Полярность, присущая всему сотворенному миру, проявляется в органической жизни как пол, но это лишь одно из многих ее проявлений. Мужской и женский род – это не поблекший пол; напротив, пол животных – слабое отражение той, основной полярности... Малакандра, без всяких сомнений был мужского рода (не пола!), Переландра – женского. Малакандра как бы стоял во всеоружии на страже своего древнего мира, вечно бодрствуя, вглядываясь туда, откуда однажды пришла гибель... А у Переландры глаза глядели сюда, вот сюда, в ее собственный мир волн, и лепета, и ветра, мир жизни, парящей в воздухе, мягко падавшей на мшистые камни, выпадавшей в росе, поднимавшейся с туманами к солнцу» [7,

с. 312 – 313]. Со дня сотворения мира в нем присутствует Мужской и Женский принцип бытия как два взаимодополняющих начала и Семья – как практическое воплощение изначального замысла. В мужском принципе (Ян) заложено могущество генерировать новые планы и идеи, создавать форму. В женском (Инь) – способность материализовывать переданную идею-мысль (наполнять форму содержанием) и обеспечивать стабильность существования формы. Сегодня мы являемся свидетелями (а зачастую участниками) неосознания роли и целей мужского и женского начал, что рождает их противостояние, таким образом, вместо созидания и творчества мы получаем разрушение, вместо эволюции – инволюцию, пример тому нестабильность брака и семьи, что ведет к «рассыпанию» человека. И снова мы приходим к выводу, что изменить ситуацию можно, лишь изменив сознание, вобрав в него идеи синтеза и приятия.

И в заключение вернемся к тому, с чего начали. Наступает время «собрания» человеком самого себя, и фундаментом, на основе которого можно пытаться это сделать, является, на наш взгляд, философия космизма. Космизм, в основе которого лежит принцип целостности, базируется на учении единства макро- и микрокосма и синтезирует мифологическое, эзотерическое, религиозно-философское, биосоциологическое, натурфилософское, естественнонаучное и научно-техническое знание. «Точкой сборки» всегда является человек, природа которого в миниатюре содержит весь космос. «Космическая точка зрения на человека и все происходящее на Земле учит не ограничиваться рамками привычного земного окружения при решении мировоззренческих и смысложизненных проблем. Космизм стремится поднять сознание человека на общечеловеческий и космический уровень» [2, с. 5].

Литература

1. Жигунин В.Д. Древность и современность. Человечество на пути к синтезу: учеб. пособие / В.Д. Жигунин. – Казань: Новое знание, 2000. – 234 с.
2. Хайруллин К.Х. Философия космизма / К.Х. Хайруллин. – Казань: Дом печати, 2003. – 370 с.
3. Гиренок Ф.И. Русские космисты / Ф.И. Гиренок. – М.: Знание, 1990. – 64 с.
4. Бекк Р.М. Космическое сознание / Р.М. Бекк. – М.: Одиссей, 1995. – 344 с.
5. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – 271 с.
6. Терещенко Н.А. Социальная философия после «смерти социального» / Н.А. Терещенко. – Казань: Казан. ун-т, 2011. – 368 с.
7. Льюис К.С. Переландра / К.С. Льюис // Космическая трилогия: романы, эссе. – СПб.: Северо-Запад, 1993. – 638 с.

Экзистенциальная онтология и теория коммуникации: идейное противостояние

А.Н. Фатенков

Очерченная оппозиция складывается при обсуждении вопроса о сущности человека в контексте различения философии и науки и внутрифилософских размежеваний.

Предметно свидетельствуя о сущем, философия не оцифровывает его и не делает абсолютно прозрачным, не превращает в информационное и коммуникационное пространство, ответственно осознавая, что есть смыслы, которые не подлежат калькуляции и огласке. Научное свидетельство, в отличие от философского, информативно и коммуникативно. Оно предназначено к тому, чтобы предстать обнародованным сообщением либо скрываемым до поры до времени материалом шантажа. Миссия ученого останется невыполненной, если он, узнав что-то новое о человеке, не донесет свое открытие до академического сообщества, не просветит и не благодетельствует обывателя и властителя. Иначе – с философом. Ему никогда не достучаться до другого, не изменив себе. Принимая позу просветителя, философ незаметно превращается в софиста, идущего на поводу у толпы, тусовки, правящей клики. Внутренний, экзистенциальный опыт – о мере человечности в самом себе, об удручающем недопонимании в кругу близких – к сожалению или к счастью, в полном объеме непередаваем. Это достовернейшее свидетельство трагического достоинства философии.

Она берется тут метафизически – не позитивистски и даже не феноменологически только – ориентированной, с неременной онтологической составляющей. Феноменологические претензии к онтологии – дескать, та неоправданно удваивает мир – отклоняются тем доводом, что и сама-то критикесса в любых своих версиях (сенсуалистической, рационалистической, иррационалистической) оперирует слоеным продуктом. Чувственный образ, формирующийся в голове человека, во-первых, не сугубо сенситивен, он складывается не без помощи мышления и воли, во-вторых, он антропоморфно отличен от гипотетического объективного образа, который, будь такая возможность, формировался бы сам по себе каждым фрагментом сущего. Интеллигибельный феномен есть результат многоступенчатой редукции, рационалистической зачистки человеческой души. Тем не менее, признает М. Мерло-Понти, «величайший урок редукции заключается в невозможности полной редукции», в связи с чем «феноменальный мир не есть мир чистого бытия, но смысл, который проявляется на пересечении моих опытов и на пересечении моих опытов с опытами другого...» [1, с. 13, 20]. Иррациональный феномен опять же не прост: синтетичен. Ницшеанская явь эстетики волевого акта открывается упрямам с врожденным и отточенным вкусом. Мистическая невидаль возникает, согласно Ф. Ницше, при спаривании скепсиса и томления, согласно оппонентам немецкого интуитивиста – при энергичной симфонии Творца и твари.

Приведенный онтологический контраргумент, действенный по отношению к феноменологическому натиску, не теряет силы и при столкновении с позитивизмом. Конкуренты онтологии словно не замечают, что, ратуя за упрощение (картины) мира, они провоцируют нигилистический исход. Апофеоз простоты в отсутствии чего бы то ни было. Паллиативный вариант предлагает нам (точнее, кому-то или чему-то) россыпь элементов в аморфной, бессодержательной среде. Числиться в ней можно, жить – нельзя. Но и ограничив себя теоретической, языковой игрой, обнаружим язвительный логико-семантический казус: позитивизм оставляет в сфере сущего нечто положительно не определяемое. Вот тебе на... Временные и социальные обстоятельства философу небез-

различны, но в сравнении с ученым не столь обременительны для него. Кредо экзистенциальной онтологии, актуальной сегодня для интеллектуала-разночинца, можно выстроить изречениями царственного Гераклита, которым две с половиной тысячи лет. «Природа любит прятаться... Тайная гармония лучше явной... Я искал самого себя» [2, с. 192, 194]. Или, в переложении гераклитовской идеи на язык И.Х.Ф. Гёльдерлина: «...есть всегда одно, что верно в полдень, как в полночь, / Мера одна для всех вечно пребудет, но все ж / Каждому к ней вдобавок дана своя – мы уходим / И приходим туда, кто куда может прийти» [3, с. 123].

Экзистенциальная онтология возражает не только научной, но и философской теории коммуникации (Э. Гуссерля, К. Ясперса, Ю. Хабермаса), трактуя ее частным, обществоведческим приложением к «чистой» феноменологии и универсальному трансцендентализму. Еще в период написания «Бытия и времени» М. Хайдеггер приватно делился с К. Ясперсом: «Гуссерль увлечен вздором. ...Всю эту *стерильную шумиху* (курсив мой. – А.Ф.) не стоит игнорировать лишь постольку, поскольку она на каждом шагу осложняет позитивную работу по воспитанию молодежи...» [4, с. 86]. Адресат не возражал. Напротив, с пониманием отвечал, что читателям хайдеггеровской книги с ее вынужденными гуссерлианскими эквивоками придется продираться к подлинным авторским смыслам «через шлак и пепел феноменологии». Это уже потом, в декабре 1945-го, К. Ясперс назовет стиль мышления своего младшего коллеги «несвободным, диктаторским, некоммуникативным» [см.: 4, с. 213, 366]. Разумеется, стиль некоммуникативный, но предельно экзистенциальный, ответственно-свободный, позволяющий М. Хайдеггеру без колебаний утверждать: «Мировая общественность и ее организация отнюдь не то место, где решается судьба человеческого *бытия*. Не стоит говорить об одиночестве. Хотя это единственное место, где мыслитель и поэт в меру своих человеческих способностей защищают бытие» [4, с. 242 – 243]. Оппоненту видится обратное: «То, что не осуществляется в коммуникации, еще не обладает бытием; то, что в итоге не основывается на коммуникации, не имеет достаточного основания. Истина начинается вдвоем» [5, с. 126]. Вряд ли! Ни в споре, ни в диалоге и полилоге истина не рождается. В лучшем случае там она шлифуется, получает аранжировку, чаще, впрочем, растворяется в словопрениях и симулируется. Прав М. Хайдеггер: опрометчиво третировать монолог; философия, экзистенциальная онтология опираются именно на него; проблема в том, что философские монологи ускользают от своей сути и не вполне монологичны [4, с. 253]. Прелесть коммуникации очевидна и согласным, и не согласным с К. Ясперсом: она в едва завуалированном и всегда неуверенном богостроительстве. Аналогичное чаяние обнаруживает и философия Э. Гуссерля. Подобно тому, как математика оперирует бесконечно далекими фигурами и величинами, трансцендентальная феноменология считает Бога «бесконечно далеким человеком» [6, с. 97]. Онтологически сомнительный, зыбкий тезис. Конструирование Бога – нелепость. Если Он существует, техническая процедура излишня; если Его нет – она заведомо недостаточна.

Коммуникативистика полагает главным из атрибутивных качеств человека его способность к выходу из себя вовне, навстречу *другому*, в среду интер-

субъективности, что рассматривается важнейшим залогом афишируемого равенства и вуалируемого неравенства между людьми. В полемике с коммуникативистикой первым союзником экзистенциальной онтологии выступают стратегии индивидуации, именно те из них, в которых акцентируется внимание на возвращении человека к себе из инобытийных социальных и ментальных странствий, на его стремлении к уединению (отличному от одиночества). Идеи внутренней сосредоточенности субъекта, субъект-центрированного разума оцениваются союзниками положительно, оппонирующей стороной – отрицательно: как продукты разложения социальной среды и неправомерного, некорректного присвоения индивидуумом благ общественного процесса; как предрасположенность к предвзятому толкованию всего иного, ближнего и дальнего, объективированным, «овнешненным», отчужденным. Вторым союзником экзистенциальной онтологии оказывается стратегия общения: установления и поддержания немногочисленных, избранных связей между конкретным Я и конкретным Ты – в противовес коммуникации: без границ и с тенденцией к безличным отношениям (по поведенческому трафарету рядовых посетителей международного аэропорта). Вычерченная концептуальная фигура трансформируется в более сложную вследствие разнонаправленных представлений о человеке, в частности, как о существе то ли с онтической или даже онтологической недостаточностью, то ли с избыточностью. Обе ситуации, дефицита и профицита, естественно подталкивают индивидуума к взаимодействию с не равной (чем-то или как-то) ему инстанцией: институцией или персоной. Вот некоторые из вероятно преследуемых им целей: 1) набраться у нее чего-то, отнять что-то для ликвидации или сокрытия прорех в самом себе; 2) взять на себя ее тяготу и боль; 3) переложить, сбросить на нее излишки и отходы собственного существования; 4) безвозмездно одарить ее чем-то положительно ценным. Нечетные позиции обнажают мир необходимо сущего, четные приоткрывают нам горизонты свободного и ответственного бытия.

Аксиологически нейтральное сущее пребывает равным себе, провоцируя человека утверждать равенство высшей жизненной ценностью. Как сохранить при этом саму ценностную вертикаль – непонятно. Ей не повредит только одно уравнивание: каждого – самому себе, имеющее место в актах индивидуации и самоидентификации. Коммуникация тут не причем. Она стимулирует равенство некоторых или всех различных между собой, которое заведомо может быть лишь формальным, условным. Притязая на содержательность и безусловность, оно влечется к равенству одинаковых. Тогда уж точно уникальное и особенное, а вместе с ними индивидуальное списываются в тираж; взаимодействие делается бессмысленным. Однако и в аутентично коммуникативном формате мы наблюдаем преобладание деструктивных интенций: глубинное сплющивается и теряется в поверхностном, возвышенное перемешивается с низменным, приватное выставляется на публичный просмотр. Дискурс и праксис коммуникации – это интеллектуальная и социальная паллиативность, поспешность в установлении равенства среди различных, которая вовсю заявляет о себе после крушения монументальных, онтологически выдержанных (в большей или меньшей степени) идеологических и социальных проектов, прежде всего ком-

мунистического. Ю. Хабермас открыто признает, что коррелятивная комбинация концепций коммуникативного действия и жизненного мира замещает сегодня марксистскую теорию общественной практики и общественного производства [7, с. 326]. Перед нами научная доктрина, а вместе с тем идеология и утопия, объединяющая ныне респектабельных «левых»: от либералов до социалистов и, далее, вплоть до частичного охвата анархистского лагеря. Она порождена и востребована телесно и душевно ослабленным, но технически вполне оснащенным человеком. Реализовать ее легче предшествующих: тут дело техники, сильным здесь быть ни к чему. Коммуницирующим становится человек, боязливо озирающийся по сторонам: не могущий сам возвыситься над миром, он опасается возвышения *другого*, пленая того круговой порукой. Но это еще полбеда. К коммуникации взывает человек, испугавшийся самого себя и пытающийся переложить собственный страх на голову и плечи *другого*. Страх коренится в недрах расколотого сознания, во взгляде на себя со стороны, в столкновении со своим «другим Я». *Другой* – это полуанонимный божок, идол эпохи утилизации и профанации сакрального, результат редукции восхитительно-ужасающего к посредственному.

Литература

1. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти; пер. с франц. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб.: Ювента, Наука, 1999. – 606 с.
2. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – 576 с.
3. Гёльдерлин И.Х.Ф. Хлеб и вино / И.Х.Ф. Гёльдерлин // Гёльдерлин И.Х.Ф. Стихотворения / пер. с нем. Н. Самойловой. – М.: Летний сад, 2011. – С. 119 – 135.
4. Мартин Хайдеггер // Ясперс К. Переписка. 1920 – 1963 / пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Фёдоровой. – М.: Ad Marginem, 2001. – 416 с.
5. Ясперс К. Введение в философию / К. Ясперс; пер. с нем. Т. Шитцовой, под ред. А.А. Михайлова. – Мн.: Пропилеи, 2000. – 192 с.
6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль; пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 400 с.
7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас; пер. с нем. И.В. Розанова и др.; науч. ред. Е.Л. Павленко. – М.: Весь Мир, 2008. – 416 с.

2. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Открытость как принцип целостности человека

А.К. Абдина

Человек отличается от всего живого тем, что он открыт миру. Открытость – необходимый компонент целостности человека, так как вне возможности преобразовывать мир для полноценного существования человек не может состояться. В свою очередь, удивление, любопытство, воображение, творчество, вера – все это признаки открытости человека миру, его способности и возможности познавать, изменять и совершенствовать то, что его окружает.

Человек познает Мир. И себя самого. Как он делает это? С помощью каких средств осуществляется познание?

Широко бытует мнение, что познание мира начинается с первым всплеском удивления у человека. Удивление в свою очередь породило любопытство и сомнение. Из любопытства человек начал познавать необъяснимое, постигать невероятное. «Болезнью любопытства» назвал Августин потуги разума объять необъятное. Все достижения человечества, направленные на цивилизационное совершенствование, основаны на любопытстве.

«...В законах развития разума есть только подталкивающая особенность, которая есть любопытство» [1, с. 26]. Действительно, любопытство всегда подталкивает человека вперед, заставляет его открывать новое, постигать неизвестное, но никогда не сдерживает человека, не позволяет ему остановиться и оглянуться назад, или задуматься, а нужно ли ему это новое и неизвестное, необходимо ли оно ему? И беспрестанно подталкивая человека вперед, разум не предполагает сдерживающей особенности познавательной деятельности человека. «...В законах развития души есть только сдерживающая особенность – сомнение» [1, с. 26]. Действительно, любопытство никогда не сомневается, оно очень часто доходит до крайних пределов. А сомнение, которое есть закон развития уже не разума, но души, позволяет человеку оглянуться назад, одуматься и задуматься над брэнностью бытия.

Любой субъект, вступающий на путь познания, должен обладать этой способностью, способностью к сомнению. «Всякий новичок – скептик», – считает Ортега-и-Гассет. Нельзя начинать познание, не сомневаясь ни в чем. Но в то же время бесконечное сомнение приводит к вечной неразгаданности, вечной неразрешенности проблем. «...Но всякий скептик – только новичок», – продолжает свою мысль Ортега. Вечно сомневающийся всегда остается на начале пути, не продвигаясь существенно в достижении истины. Сомневающийся никогда не достигнет истины.

Воистину, дорогу осилит идущий.

Любопытство и сомнение при всей своей необходимости недостаточны для постижения истины. Воображение, творчество, вера – вот те составляющие

познавательной деятельности, которые органично дополняют рациональность мышления.

Времена «огульного рационализма» постепенно проходят, и человечество начинает поворачиваться в сторону духовности, веры, религии. Этот процесс протекает крайне медленно, крайне болезненно и сопровождается такими явлениями, как кризис духовности, деморализация общества, оскудение мировосприятия и мироощущения, или, говоря словами Хайдеггера, еще продолжает царить «вычисляющее мышление», а человечеству надобно стремиться к «осмысляющему раздумью».

Открытость характеризуется изначальной неприспособленностью к окружающей среде и способностью совершенствовать мир для экзистенциального пребывания в нем. Для того чтобы существовать, человек не может обойтись без планирующего преобразования окружающего мира в нечто пригодное для жизни. Определяет открытость как сущностную характеристику человека Арнольд Гелен, который наряду с Максом Шелером и Хельмутом Плеснером является основоположником школы «философской антропологии». Главным антропологическим исследованием Гелена является книга «Человек. Его природа и его положение в мире». Достаточно четкое, хоть и неполное, представление о философской антропологии Гелена дает его небольшой труд «О систематике антропологии», в котором он подвергает критике все существующие представления о философской антропологии, обвиняя их в излишней метафизичности. «Надо заключить в скобки всякую теорию, сознательно или по недосмотру ориентированную метафизически, ибо ее существование или не существование наряду с фактами не только ничего в них не меняет, но и не порождает никогда новых конкретных вопросов применительно к ним» [2, с. 156]. Наука о человеке в полном смысле слова возможна, утверждает Гелен, оговаривая при этом, что если это наука философская, то, значит, не «метафизическая», а скорее, «всеохватывающая».

За искомую отправную точку в построении всеобщей антропологии Гелен берет понятие действия. «Под действием нужно понимать предусмотрительное, планирующее изменение действительности, а совокупность измененных таким образом или вновь созданных фактов вместе с необходимыми для этого средствами – как «средствами представления», так и «вещными средствами» – должно называться культурой» [2, с. 160]. Наряду с понятием «действие» Гелен рассматривает и понятия «культура» и «сообщество» как психофизически нейтральные понятия, предшествующие любому различению внутренних и внешних факторов, качеств и т.д.

Сравнивая человека с другими живыми существами, Гелен приходит к выводу, что предположение культуры как физического условия существования человека коренным образом отличает его от всех животных. Гелен считает, что при любых обстоятельствах и во всех условиях человек может выстоять в силу предусмотрительного и планирующего изменения условий своего обитания, и, более того, человек живет исключительно этим. «Человек, органически неспециализированный и открытый для раздражений, не приспособлен ни к какой специфической природной констелляции, но в любой констелляции удержива-

ется благодаря планирующему изменению преднайденного и достижениям ориентации (истолкованиям, интерпретациям, новым комбинациям представлений и т.д.) Поэтому и субъективно у него есть мир, т.е. расширяемое, лишь отчасти им сознательно воспринимаемое, охваченное в представлении в пространстве и времени целое» [2, с. 173]. Не соглашаясь с утверждением, что у человека есть окружающий мир в том же смысле, что и у животных, Гелен задается вопросом: не есть ли сфера культуры именно природная сфера человека?

Если рассматривать человека морфологически, можно убедиться в том, что у него нет специализированных органов, составляющих коррелят окружающего мира, т.е. человек выступает как существо неспециализированное. И, как уже отмечалось выше, только предусмотрительное, деятельное изменение этого мира в мир, пригодный для жизни, сделает возможным само существование человека. Гелен утверждает, что только на этом пути возможно биологическое, т.е. эмпирическое и недуалистическое понимание «духа», и выдвигает следующую гипотезу: все духовные свершения человека можно понять исходя из его способности к действию. Для того, чтобы доказать данную гипотезу, Гелен рассматривает области восприятия и языка, считая, что ориентация в мире восприятия тесно связана у человека физиологически с развитием его способности к действию. Исследуя структурные законы зрительного восприятия, координацию глаз и рук, осязания и зрения, Гелен обнаруживает, что зрительное восприятие не есть изначально руководящее, но делается руководящим. Зрительное восприятие постепенно перенимает опыт осязательного восприятия, т.е. в результате повседневного опыта практическая ценность вещи становится видимой. Тем самым «движения и действия внушаются чисто оптически, т.е. без всякого труда» [2, с. 179]. Поскольку развитие направлено к тому, чтобы в конце концов воспринимались только важные и плодотворные изменения, постольку Гелен делает вывод, что видимые, т.е. воспринимаемые, вещи содержат не только случайные наличные обстоятельства, но одновременно признаки и намеки на возможные или вероятные обстоятельства, а тем самым и указания для обихода и действия. Таким образом, движения человека должны иметь совершенно исключительное, не-животное, не-специализированное богатство комбинаций именно для того, чтобы соответствовать безграничному многообразию обстоятельств и ситуаций, которым предоставлен человек и которыми он должен овладеть» [2, с. 181].

Один из основных тезисов Гелена, гласящий, что человек есть существо неспециализированное, получает дальнейшее развитие в том, что человек использует свою неприспособленность, чтобы обзреть и заполучить в свои руки и самого себя, и мир. Внутренняя нестабильность человеческого существования вынуждает его к тому, чтобы человек сам обеспечивал стабильное окружение для своего поведения. Эта мысль Гелена созвучна теории Хельмута Плеснера об эксцентричности человека и его позиции «вне жизни». Надо заметить, что не только этот момент философии Плеснера привлекает Гелена. Если Плеснер считает, что именно язык и его значения есть истинное экзистенциальное доказательство позиции человека, находящегося в середине собственной жизненной формы и, таким образом, выходящего через нее вовне, то Гелен полагает, что

именно благодаря языку делается последний шаг к освобождению от ситуации. По Гелену, понятие «ситуация» для человека – это то же самое, что «окружающий мир» для животного. «Произвольно преступая границы «здесь-и-теперь», мир оказывается в нашем распоряжении в одних только значениях, чья интимная близость нам проистекает из нашей собственной жизненности, а слова одновременно замещают и представляют восприятия, перекрывая их в их фактичности и произвольно транспонируя их, что имеет чрезвычайно важное витальное значение в ориентации на удаленное и будущее» [2, с. 188].

По этому поводу Гадамер писал, что новейшая философская антропология в лице Шелера, Плеснера и Гелена показала, что «языковое строение мира менее всего означает, что человек со своим отношением к миру загнан в схематизированный языком окружающий мир. Напротив, везде, где есть язык и есть человек, человек этот не только возвышается или уже возвысился над натиском мира, но эта свобода от окружающего мира есть вместе с тем свобода по отношению к именам, которыми мы наделяем вещи, о чем и говорится в Книге Бытия, сообщающей, что Адам получил от Бога власть давать имена вещам...» [3, с. 514].

Связывая мышление человека непосредственно с языком, Гелен тем самым снимает проблему души и тела, т.е., рассматривая мышление исходя из языка, а язык – исходя из элементарных движений и ориентаций, Гелен считает, что можно отсечь любые причины для дуалистических допущений. Отсюда следует, что интересы, побуждения, потребности человека неразрывно связаны с иллюзиями их исполнения, т.е. даны человеку самым «внутренним» образом. В процессе же действия, удовлетворяющего эти потребности, от этой внутренней сферы уже ничего не остается, она растворяется в вонне направленном ситуативном сознании деятельности. Но человек сознательно может удерживать в себе свои побуждения, желания и интересы, не вступая в связь с действием. Это состояние Гелен называет «зиянием» (hiatus), и это «зияние» составляет целиком то, что называют душой. «В «зиянии» мы переживаем побуждения в оболочке фантазий и образов ситуаций их исполнения, т.е. в образах внешнего мира. Голодному мерещатся яства, а тщеславному – ордена. Поэтому Новалис, назвавший душу «внутренним внешним миром», видел проблему столь же глубоко, как и Кант, говоривший, что мы наполняем душу именно представлениями внешних чувств. Ясно, что жизненные побуждения человека с такой их осознанностью подвержены всем опасностям расстройств и заблуждений, которых лишено живущее инстинктами существо, и здесь возникает вопрос, какая же необходимость заставила смириться с этим риском» [2, с. 192].

Актуальные потребности должны сдерживаться, чтобы создать условия для выполнения будущих потребностей, которые будут актуальны в уже измененном мире, мире завтрашнем. Отсюда понятно, как направленная в будущее деятельность человека может находиться во взаимосвязи с его жизненными побуждениями. Но как происходит само это «наполнение души представлениями внешних чувств?» – задается вопросом Гелен. И отвечает: «Для этого нам не надо предполагать ничего, кроме всеобщей способности воображения или проникающей фантазии, достигающей при этом именно сферы побуждений, или же наоборот: открытости миру также и человеческих способностей» [2, с. 192].

Здесь мы снова сталкиваемся с соотнесенностью размышлений Гелена с трансцендентальной эстетикой Канта, основополагающим моментом которой является понятие «воображение». Человек приводит душу в движение ради свободной игры воображения и рассудка, оживляя порыв своих способностей представления.

Таким образом, мы выяснили, что отличие человека от животных прежде всего в том, что животные живут в закрытых мирах, тогда как взаимосвязь человека с окружающей средой характеризуется открытостью миру. Поскольку эта взаимосвязь обусловлена несовершенной, неспециализированной конституцией человека, это позволяет ему восполнять незавершенность разными видами деятельности. «В этнологии общепризнанно, что способы становления и существования человека столь же многочисленны, сколь и человеческие культуры. Человеческая природа – социокультурная переменная» [4, с. 83]. Это значит, что не существует человеческой природы в смысле некоего биологически фиксированного субстрата, определяющего многообразие социокультурных образований. Человеческая природа существует лишь в смысле антропологических констант, определяющих границы и возможности человеческих социокультурных образований. Но специфическая форма проявления человеческой природы определяется этими социокультурными образованиями и соответствует их многочисленным разновидностям. Хотя можно сказать, что у человека есть природа, гораздо важнее сказать, что человек конструирует свою природу или сам создает собственную целостность, основанную на бесконечной открытости миру.

Литература

1. Последняя надежда. Обращение к современному человечеству. – СПб.: Иван Федоров, 1999. – 198 с.
2. Гелен А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 152 – 201.
3. Гадамер Г.Г. Истина и метод / Г.Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 589 с.
4. Бергер П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Мысль, 1995. – 234 с.

Проблема человека в зеркале музыкального искусства XX в. (на материале творчества татарских композиторов)

А.А. Алмазова

Аксиологические вопросы в музыкознании – одна из малоизученных проблем. Причина кроется в том, что, с одной стороны, ценностные характеристики весьма подвижны и имеют тенденцию меняться в зависимости от уровня развития общества и общественных потребностей, а с другой – восприятие и оценка качества художественных произведений столь вариабельны и субъективны, что трудно вместить их в какие-то объективные рамки. Между тем почти все аналитические исследования о музыке имеют прямое отношение к аксиологической проблематике и призваны ответить на вопрос: в чем ценность того или иного сочинения. Ответ на этот вопрос дают немногие, потому что многоуровневость и смысловая многозначность произведений не только субъек-

ективны, но порой непередаваемы на язык словесных понятий. Многие музыканты считают, что о произведениях музыки следует говорить на языке музыкальных структур. Между тем занимающаяся анализом структур теория музыки не может справиться с этой задачей. Перед аксиологом встает комплекс проблем как чисто музыкальных, так и философских, психологических, социальных, культурологических. В определении ценности творений наряду с техническими новациями имеют значение отраженные в них идеи.

Шире всех интерпретирует музыку теоретик XX в. – композитор, педагог и ученый Б.В. Асафьев. Он выдвигает принципиально новый историко-социальный подход, связывая художественные процессы с общекультурными. Эмоциональные состояния, согласно Асафьеву, фиксируются в определенных звукокомплексах, называемых им интонациями. Истолкование направленности интонационного развития ведет к осознанию концепции. Прочесть выразительное значение этих знаков и логику их последования – значит, постигнуть смысл текста [1]. И чувственное (психологическое), и аналитическое (логическое) определяют гносеологическую ценность произведений музыкального искусства.

Важными, раскрывающими сложную структуру музыкального искусства, являются многочисленные труды доктора наук, профессора Московской консерватории В.В. Медушевского. Одна из важнейших идей его докторской диссертации «Интонационно-фабульная природа музыкальной формы» (М., 1981) заключается в разделении понятия формы на два уровня – смысловой, или интонационно-фабульный, и аналитический, или композиционный. Он справедливо говорит о том, что, к сожалению, теория музыки строится в движении не от смысла к звукам, а от звука к смыслу, т.е. против течения. Между тем образность – решающий критерий совершенного исполнения. Идеальный музыкант и слушатель свободно читают историю человеческого духа по книге интонаций. А поскольку человеческий дух неотделим от социальной жизни, то, следовательно, и о социальной обстановке, и о проблемах, волнующих общество и художника, т.е. мироощущении, могут рассказать нам музыкальные сочинения. Главная функция анализа, по его мнению, состоит в постижении мира и человека в зеркале музыки. В центре искусства, считает автор, находится личность и мир его окружающий. И высшая функция искусства – выражать становящуюся сущность человека, комплекс его представлений о себе и месте в мире [2, с. 287, 340]. Музыка становится, таким образом, источником информации в области науки психогностики – учения о характерах и темпераментах. Но что такое характер, как не свернутая множественность реакций на мир?!

Татарская профессиональная музыка XX в. – относительно молодая культура. В 20-е гг. XX столетия в Татарстане формируется композиторская школа, основоположником которой становится С. Сайдашев (1900 – 1954). С. Сайдашев получил популярность прежде всего как автор музыкальной драмы (драматического спектакля с музыкальными номерами), советской массовой песни и прикладной инструментальной музыки (марша и вальса). Его творчество сложилось в период социалистического строительства 1920 – 1930 гг. Пришла в движение вся структура общества, изменилась картина мира, психология масс. Патриотизм и преданность социалистическим идеалам, престиж человека тру-

да, равных прав татарской женщины формировали новое сознание. Реформы в социальной жизни, экономике и культуре, принявшие формы национального возрождения, вызвали невиданный ранее энтузиазм. Именно С. Сайдашев оказался тем композитором, который сумел выразить это принципиально новое отношение к жизни, новое мироощущение. В отличие от традиционных в татарских спектаклях предшествующей поры страдающих и несчастливых людей С. Сайдашев и К. Тинчурин представляют новых героев в своей музыке, мужественных, волевых, активно борющихся за свои права. Не лишенные душевности и юмора, они привлекают современников силой духа и непоколебимостью в борьбе. Это лучшие представители народа, предводители масс. Новые черты возникают и в женских образах – достойных сподвижницах своих возлюбленных, преданных им и до конца идущих к заветной цели. Помимо таких изначально свойственных татарским женщинам качеств, как скромность, трудолюбие, застенчивость и сердечность, в героинях спектаклей подчеркивались внутренняя воля, умение стойко выдержать все выпадающие на их долю испытания. В любви они находят поддержку и силу. Уже в драме «Наемщик» (1928) Гульюзум не бедная, несчастная, но бойкая, лукавая, жизнерадостная девушка. В драме же «На Кандре» (1932) героини становятся отчаянными, целеустремленными, бескомпромиссными, они – маяки социалистического соревнования. Все это – идеал женщин 1920 – 1930-х гг., которые в музыкальных драмах С. Сайдашева, К. Тинчурина и Т. Гиззата показаны ярко, убедительно, темпераментно.

В отношении тематики, характера образов, типа конфликтов принципиально новая ступень вырисовывается в творчестве Н. Жиганова (1911 – 1988). Привлекает внимание обращение к исторической и современной героической тематике. На переднем плане в его творчестве – переломные события и глобальные конфликты, где сталкиваются народы и решаются судьбы отечества. В отличие от С. Сайдашева, более склонного к воплощению быта, Н. Жиганов повествует о борьбе татарского народа против иноземных завоевателей. Затрагиваются белые пятна в истории. О борьбе болгарского народа против татаро-монгольских завоевателей повествуется, например, в операх «Алтынчеч» (1941) и «Тюляк» (1945). Борьба народа с немецким фашизмом показана в его опере «Джалиль» (1957). В центре сюжетов герои-титаны, обладающие сильным, могучим характером, огромной волей и мужеством. Наряду с образами противостоящих друг другу народов велика роль лирико-психологической линии, связанной с душевными переживаниями главных героев. Социальный конфликт и личные драмы свершаются на фоне народной жизни, обрядов, традиций, природы, народного эпоса. Драматургическая многоплановость одна из характерных черт эстетики Н. Жиганова. Философская мудрость, многозначность образов, полифоничность мышления в операх и симфониях потребовали многослойности в фактуре и гармонии.

Шопеном в татарской музыке называют Р. Яхина (1921 – 1993). Как и Ф. Шопен, он не писал ни опер, ни балетов, ни симфоний. Главная сфера внимания автора – камерно-вокальная и камерно-инструментальная музыка. Основные жанры – лирические песни, романсы и фортепианная миниатюра. Его

темы – поэтическое восприятие образов природы, трепетное интимно-робкое или страстное признание в любви, повествование о печали и страданиях в разлуке, философские размышления о судьбе народа и смысле человеческой жизни. Преобладающие эмоции – широкая гамма лирических настроений от элегии и серенады до драматического и трагического монолога. Ярко выраженный психолого-романтический характер образов обусловил богатство оттенков в одном настроении. Его герой – мечтатель, натура тонкая, возвышенная, наделенная глубиной чувств и бурным темпераментом. Главное, о чем поведал нам композитор, это о душевных исканиях своего современника, натуры беспокойной, рефлексирующей, обладающей тонкой душевной организацией. У Р. Яхина есть своя интонация, поэтически-восторженная, страстная и вместе с тем искренняя, доверительная. Глубоко личной исповедью предстают романсы композитора. Трогательно-нежным признанием в любви звучат «Песня любви», «Твои глаза», «Тебя желанней нет». Бурное, страстное проявление чувств выражено в романсе «В душе весна». В ритме вальса восторженно, открыто признание в любви в романсах «Волны – волны» и «Белый парус». Душевной болью, чувством одиночества проникнуты романсы «Не улетай, соловей» и «Одинокое дерево».

Содержание романсов Р. Яхина не исчерпывается лирической тематикой. Его волнуют и темы патриотического, гражданского звучания. О высоком назначении поэта, его вечно блуждающем и гордом духе, безмерной любви к жизни, служении людям повествуется в романсе «Поэт» на стихи Г. Тукая. Образ народного героя – поэта Мусы Джалиля – в последние дни и часы жизни перед казнью с его раздумьями о настоящем, прошлом и будущем с огромной силой выразительности воплощены композитором в вокальном цикле под названием «В Моабитском застенке». Антитеза жизни и смерти в поэзии М. Джалиля получила в музыке емкое философское отражение.

Весьма болезненную проблему взаимоотношений личности и общества затрагивает в своих произведениях Алмаз Монасыпов (1925 – 2009). Впервые объектом отражения становятся негативные стороны современной действительности, а героями – не титаны, ведущие за собой народ, а личности тонкие, хрупкие, глубоко страдающие. Эти одиночки, исполненные сознания трагичности своего времени, не способны изменить мир, грубый и жестокий в своей воинствующей бездуховности. Сам герой так же дисгармоничен, как и окружающая его действительность, в нем борются стремление к идеалу и разъедающая ирония. Композитора волнуют проблемы: как противостоять злу, каковы пути достижения гармонии между личностью и обществом, возможно ли установить мир в собственной душе? Крайняя рефлексия, ощущение беспокойно пульсирующей мысли пронизывают все его крупные произведения. Он не прославляет, а исследует, не повествует, а обличает, не радуется, а страдает. Конфликтные антитезы, заостренность контрастов, стремление разобраться в сложностях психологических конфликтов, пародия и гротеск роднят его с Г. Малером, Р. Штраусом, Д. Шостаковичем.

Драматургия большинства его симфоний в общем плане разворачивается примерно по следующему сценарию. Вступительный эпизод – это тяжкие

раздумья, размышления автора, которые затем переходят в комментарии, реминисценции, выражающие боль, сочувствие или обличение в зависимости от ситуации.

Второй пласт образов, репрезентантом которого выступает главная тема и построенный на ней большой раздел разработки, – нечто хаотичное, агрессивно-неуправляемое, движущееся единым безостановочным потоком. Линия развития этого образа в ударных ритмах и жестких пульсирующих угловатых интонациях – в нагнетании негативных эмоций, вырастающих до размеров уничтожающе грозной силы. Эта разнузданная, сметающая все на своем пути, неодолимая роковая сила занимает около двух третей всего временного пространства симфоний. И все же каким-то непостижимым образом сквозь эту стену зла пробивается нечто поначалу трепетное и хрупкое, но постепенно обретающее все более действенный характер, тема героя. Это побочная партия симфоний. Рефлексия и патетика достигаются в них изломанными или упорно восходящими мотивами, импульсивностью ритма, вариантной повторяемостью попевок. Эти темы сродни авторским монологам, но отличаются от несколько отстраненно-философских, авторских тем взрывчатостью, экспрессией, экстатичностью. Борьба двух противоположных начал становится драматургическим стержнем произведений и складывается не в пользу героя. Сочинения, как правило, имеют трагическую развязку. Но это – смерть в борьбе. А потому просветленно звучание репризы, своего рода, реквиема.

Вышеописанная «программа» обусловила новый для татарской музыки жанр одночастной симфонии-поэмы с нетрадиционным прочтением сонатной формы. В симфониях не один, а несколько конфликтов, развивающихся по принципу параллельной драматургии. Яркий пример – Вторая симфония «Муса Джалиль», в которой социальный конфликт (народ-враги) сосуществует с глубоко личным – стойкостью и сомнениями, героической устремленностью и иронией. В каждом новом сочинении композитор ставит новые задачи. Конфликт более личного плана отражен, например, в Первой симфонии фа минор. Она, как и Третья симфония ми минор, одночастна, но в основе ее содержания – тема становления личности, преодолевающей сложные внутренние психологические процессы. Жанр симфонии можно определить как лирико-психологическую монодраму.

Одной из важнейших проблем следующего периода – эпохи перестройки 1990-х гг. – стала проблема национальной самоидентификации. Татарский народ начал изучать историю своего возникновения, вопросы происхождения языка и культуры. Труды А. Халикова, А. Каримуллина, монографии Р. Фахрутдинова и шеститомник «История татарской литературы» (на татарском языке) свидетельствовали о том, что татарский народ имел древнейшую цивилизацию и развивался в тесной связи с передовой в средние века историей и культурой народов Востока. Были найдены и возвращены народу замечательные памятники татарской литературы XIII – XVI вв. «Сказание о Юсуфе» Кул Гали и «Идегей». Издание Корана, многочисленных комментариев к нему вызвали новый интерес к исламу разных слоев общества.

Пересмотру в 1980 – 1990-е гг. подверглась вся история советской действительности. Если в 1940 – 1950-е гг. она представлялась неуклонно движущейся к прогрессу, то в последующие десятилетия все яснее осознается и идея национальной трагедии народа, потерявшего свободу и независимость. Первым такое прочтение истории представил в музыкальном творчестве Фасиль Ахметов в симфонии «Казань», в финале которой рисуется картина нашествия и чудовищного разрушения. Интерес к древней культуре проявляется в симфониях «Дастан» А. Монасыпова, «Булгар» Р. Калимуллина, в его же рок-опере «Крик кукушки», вокально-симфонической фреске «Дастан о Булгарах» М. Шамсутдиновой. Повествование о жизни и чувствах предков, особенности ментальности татар в прошлом – объект внимания в Концертах для хора и капеллы Ш. Шарифуллина (1949 – 2007). Кто мы, каковы наши ценности, что мы потеряли и что приобрели – так можно было бы сформулировать разрешаемую им проблему.

Как видим, на протяжении всего XX столетия музыкальное искусство развивается в тесной связи с историей и мировоззрением общества. В связи со сменой идеалов меняется и концепция человека. Если в начале и середине века доминируют героические и лирические стороны личности, то во второй половине столетия поднимаются философские проблемы, усложненной предстает сама структура человека и социума, все более настоятельно утверждаются проблемы личностной и гражданской самоидентификации. Летописью истории человеческого духа, экзистенциальной значимостью определяется ценность музыкальных творений национальной композиторской школы и ее выдающихся представителей.

Литература

1. *Асафьев Б.В.* Музыкальная форма как процесс. Интонация / Б.В. Асафьев. – Л.: Музыка, 1971. – 376 с.
2. *Медушевский В.В.* Интонационно-фабульная природа музыкальной формы: дис. ... докт. искусствоведения / В.В. Медушевский. – М.: 1981. – 381 с.

Смерть в системе темпоральных представлений западной культуры

П.А. Амбарова

Интеграция различных стран актуализирует проблематику их совместимости на уровне культурных систем. Противоречия, возникающие в современном российском обществе при вхождении в европейское, шире – западное, социокультурное пространство, можно осмысливать не только в технологическом, ценностно-нормативном и экономическом ракурсах. Необходимым также представляется изучение темпорального аспекта, что, на наш взгляд, раскрывает глубинные причины трудностей интеграции, показывает возможные перспективы взаимодействия культур.

Темпоральные представления содержат образы времени как части картины мира, основания для временной идентичности, представления о времени

протекания социальных процессов, отношение к времени как ценности [1]. Одна из главных функций темпоральных представлений – регулирование социальных отношений с целью синхронизации скорости и ритмов, согласования временных векторов деятельности различных акторов. Представители интеракционизма полагали, что способность разворачивать деятельность в единой временной перспективе является обязательным условием совместного существования людей [2]. Сторонники концепции темпомиров считают, что разрывы между скоростью, ритмом, векторами развития являются существенными препятствиями к взаимодействию и взаимосодействию социальных систем [3]. Необходимость социального взаимодействия является первой предпосылкой возникновения в культуре различных механизмов конструирования темпоральных образов. Второй предпосылкой выступает воспроизводство темпоральности социальной системы в целом.

В системе темпоральных категорий особое место занимают представления о «социальных часах» – времени освоения тех или иных социальных ролей. «Социальные часы» имеют ценностно-нормативное звучание и связаны с системой базовых категорий культуры, в том числе таких, как «жизнь», «долголетие», «смерть» и «бессмертие». Остановимся только на одном из аспектов изучения «социальных часов» – месте и понимании смерти в системе темпоральных координат, сформировавшихся в западной культуре.

Представления о смерти являются родовым признаком человека: только человек осознает конечность, безвозвратность своей жизни и неизбежность ее окончания. Смерть как природный феномен для человека остается по-прежнему самым трудно познаваемым и недоступным для регулирования и прогнозирования. Чтобы обрести хоть какую-то точку опоры, человек стремится наделить смерть смыслами, выстроить свое отношение к ней. Культура описывает смерть доступными ей средствами. Прежде всего, это огромный пласт обыденных представлений. Во-вторых, это философский дискурс, для которого жизнь и смерть являлись и остаются традиционным предметом исследования. Большой интерес к этой теме сегодня проявляет антропология и медицинские науки. Помимо этого существует ряд религиозных и псевдонаучных систем, связанных с познанием и осмыслением смерти и жизни после смерти. Отношение к умиранию и смерти является ценностным основанием различных социальных практик – трансгуманизма, движения за и против эвтаназии, абортот и смертной казни, суицидов.

А. Гуревич отмечает, что отношение к смерти играет особую роль в формировании картины мира той или иной социокультурной общности и может пролить свет на отношение ее представителей к жизни и другим ценностям [4]. Следовательно, через изучение представлений о смерти можно понять культуру и определить вектор ее развития. Это великолепно показано в известных работах Ф. Арьеса, М. Вовелля, М. Бахтина и других историков и культурологов. Категория смерти может быть осмыслена только в пространстве конкретной культуры, во взаимосвязи различных темпоральных категорий (возраст, «социальные часы», начало и конец жизни).

Хорошо разработана тема смерти и ее места в системе темпоральной картины мира в традиционных религиозных учениях. Например, в христианской картине мира различается смерть человека как окончание индивидуальной жизни и Страшный суд как последний этап в жизни человеческого рода. Вера в бесконечное переселение и перевоплощение душ – реинкарнацию – является важнейшим элементом тотемизма, индуизма, а также ряда эзотерических учений.

Смерть, таким образом, по-разному вписана в систему темпоральных координат и, соответственно, по-разному выстраивает жизненные стратегии. В одних религиозных или философских системах жизнь рассматривается как путь к смерти (через смерть достигается спасение, истинное бытие человека, слияние с Богом, прощение). В других, например в эзотерических, картинах мира, жизнь – другой мир, существующий параллельно смерти (смерть рассматривается как состояние инаковости). В третьем случае жизнь рассматривается как бегство от смерти, поскольку смерть – это зло. Именно этот вариант характеризует темпоральные представления современной западной культуры.

Для европейской культуры смерть – завершение жизни, ее итог, конец хронологии, раздел между временностью и вневременностью. В исторической перспективе, говоря словами Ф. Арьеса, наступила эпоха «перевернутой смерти», для которой характерна боязнь и стыд смерти, выведение темы смерти на маргинальные позиции. Смерть исключается из повседневности и медикализируется. Поскольку высшая ценность – жизнь, смерть становится злом, наступление которого нужно избежать или максимально отсрочить.

Европейская культура формирует несколько векторов поиска «избегания смерти». Вера в научный прогресс и всемогущество науки стимулирует развитие медицинских «технологий бессмертия». Реаниматология, трансплантология, крионика призваны бороться со старостью и смертью. Крионика развивается не только как узко медицинская, но и общественная и экономическая практика. Созданы организации и фонды поддержки крионики, криофирмы.

Достижения современной реаниматологии делают смерть не мгновенной, а процессом, порой длящимся несколько месяцев и даже лет. Речь идет о так называемой «смерти коры головного мозга» или «социальной смерти», означающих необратимую утрату сознания в пассивном вегетативном состоянии. Таким образом, и в медицине, и в гуманитарных науках понимание смерти становится неопределенным. С. Роганов отмечает, что «...в современной науке смерть представляет собой процесс с достаточно размытыми параметрами, и, соответственно, критерии смерти и сама констатация факта смерти представляют собой, по мнению наиболее радикальных новаторов, точку, поставленную произвольно руками науки и медицины на линии жизни» [5].

Развитие медицинских «технологий бессмертия» в Европе и России происходит в русле синтетического общественного движения – трансгуманизма. В его рамках также развивается философия иммортализма с ключевой идеей *Nemo immortalis* и создания общества, обладающего социально-экономическими структурами его поддержания.

Другой вектор поиска реализуется в развитии и усилении популярности идеи реинкарнации, которая идет как от заимствованных восточных религиоз-

но-философских систем, так от собственно европейской философской и теософской мысли (доктрина метапсихоза, трансцендентализм и др.). Увеличивается число европейцев, предпочитающих верить в продолжение жизни через перевоплощение, возвращение души, нежели в конечность и безвозвратность. Исследование Левада-Центра в 2003 г. показало, что в реинкарнацию верит 26% россиян и 25% американцев [6]. Растет количество и популярность сайтов, посвященных этой теме. Результаты европейских исследований в 1999 – 2000 гг. показали достаточно высокий процент европейцев, разделяющих веру в реинкарнацию: в Исландии – 41% населения, в Швеции – 22%, Финляндии – 18%, Дании – 17% и Норвегии – 15% населения [7]. В целом исследование показало, что 22% жителей Западной Европы верят в переселение душ, 27% жителей Центральной и Восточной Европы убеждены в существовании реинкарнации. Среди жителей Литвы – 44%, Эстонии – 37%.

Третий вектор «избегания» смерти связан с «изъятием» смерти, подготовки к ней и самого погребения из сферы коллективных практик и переносом их в сферу индивидуального опыта и достаточно часто – в сферу профессиональной медицины. Умирание, неизлечимая болезнь часто скрываются как от самого человека, так и от окружающих. Особенно это характерно для отечественной практики. Однако западноевропейские и американские врачи, соблюдающие право человека на информацию, также имеют возможности не сообщать диагноз смертельно больному человеку. В любом случае этическая проблема выбора между необходимостью сообщать или утаивать диагноз остается актуальной.

Категории «рождение» – «детство» – «молодость» и «старость» – «умирание» – «смерть» разводятся как полярные, несовместимые темпоральные категории. Геронтологические группы рассматриваются как суб- или даже контркультурные группы, а в механизме передачи социокультурного опыта они потеряли роль субъекта трансляции ценностей и превратились в ее объект. В этой перспективе становится понятной практика ограждения детей от вида умирания и смерти, также характерная для западной культуры. Дети не должны видеть, знать и понимать смерть. Нежелательно их присутствие на похоронах и кладбище. Западная психология достаточно серьезно занимается вопросом детского восприятия смерти и общения с умирающими родственниками. Сама постановка вопроса говорит о том, что для западного общества это действительно проблема.

Таким образом, современное западное общество «не видит» смерти, хотя определенные сдвиги в интеллектуальной сфере в попытке «примирить» европейцев со смертью происходят. Кроме того продолжает существовать религиозная практика «приручения смерти», опыт которой по-прежнему значим и для светского общества.

Проблема смерти связана с проблемой старения. В системе темпоральных координат, обозначенной выше, старость рассматривается как этап подготовки к смерти, подведения итогов жизни. Сложившаяся к XX в. западноевропейская модель старости объясняется теорией жизненного пути. Согласно ей жизнь человека концентрируется вокруг трудовой занятости и семьи. Старость и старе-

ние исключают активный и продуктивный труд, сопровождаются потерей способности к деторождению и разрушением социальных связей и отношений с друзьями, коллегами, взрослыми детьми. Соответственно старость также рассматривается как отклонение от нормы, нежелательное состояние человека.

Н.В. Игнатьева полагает, что старость олицетворяет для западной культуры все то, что вступает в противоречие с актуальными ценностями индустриального и постиндустриального социума, такими как личный успех, достижения, результат, материальное благосостояние, динамичность, мобильность, т.е. ценностями, вытекающими из «молодого состояния». «Третий возраст», по ее мнению, как потенциальная возможность развития человечества в современной культуре не только негативизируется, а скорее, игнорируется или даже отрицается [8, с. 4]. Высокими стандартами жизни, ее комфортностью исследователи объясняют и «избегание смерти», поскольку с ней человек теряет то хорошее, что имеет при жизни.

Концепция «освобождения», или «социального ухода», содержит негативный образ старости, в большей степени характерный для российской культуры. Согласно ей, старость представляется как утрата социальных ролей, присущих среднему возрасту, – увольнение с работы, расторжение социальных связей, потеря друзей – и подготовка к смерти [9].

В конце XX в. во взглядах на старость наметилось возвратное движение. Состояние постиндустриальных обществ и обществ переходного типа, к которым относится Россия, во многом стало определяться старшим поколением, хотя этот объективный факт не всегда признается и учитывается в реальной социальной практике. Старение населения развитых стран, названное «тихой революцией» [10], закономерно приводит к экономической, социальной и культурной переоценке значения старшего поколения и старости в целом. Развиваются такие науки, как психология старения, геронтология. Под влиянием многочисленных демографических и геронтологических исследований пересматриваются возможности сохранения и использования человеческого капитала старшего поколения.

Тем не менее в возрастной иерархии по-прежнему доминирует молодость. Для европейской и североамериканской культуры характерен культ молодости, поддерживаемый и на уровне медицинских технологий, и на уровне стереотипов. Именно на Западе появляется и развивается пластическая хирургия, способная скрыть признаки старения, омолаживающая терапия, а уважением пользуются «молодые» старики, т.е. те, которые «ведут себя как молодые».

Новая модель старости расширяет диапазон социальных ролей, доступных старшему поколению. «Возраст невидимки» превращается в «серебряный возраст», с наступлением которого социальные роли предыдущего периода не утрачиваются, а трансформируются. Нельзя согласиться с А. Смолькиным в том, что для западной культуры характерно «исчезновение» старости [11]. В западноевропейской и североамериканской культурах представления о старости и ее оценки стали более дифференцированными. Увеличение продолжительности жизни и ранний выход на пенсию в развитых странах послужили ос-

новой деления «третьего возраста» на три части – пожилой возраст, старость и дряхлость, называемую «четвертым возрастом». В этом видится качественное отличие постиндустриальных обществ от традиционных, для которых такое деление не характерно.

Философские и культурологические исследования старости отражают культурную специфику в понимании возраста и предписанности возрастных моделей поведения. Они показывают, что темпоральная картина мира многослойна, многоуровневая. Даже в рамках одного общества она варьируется в зависимости от культурной группы, социальных различий, религиозных воззрений, национальных и региональных особенностей. Тем более серьезные различия наблюдаются в межкультурном сопоставлении.

Труды Ф. Арьеса и М. Вовелля [12], раскрывающие западноевропейский взгляд на старость, в то же время показывают его глубокую укорененность в общественном сознании современных поколений. Если в западных культурах существует неформальное табу на тему смерти, а практика похорон почти лишена публичности, ритуальные действия минимизированы, то в традиционных культурах, напротив, подготовка к смерти (духовная и практическая) играет ключевую роль в жизни пожилого человека, а деятельность по подготовке и осуществлению похорон институционализирована. В связи с этим культурную вариативность «социальных часов», характерных для геронтологической группы, можно рассматривать как важный фактор влияния на практику межкультурных заимствований.

Нужно признать тот факт, что и в традиционных обществах, которые включены в процессы модернизации и глобализации, и в обществах индустриального и постиндустриального типов наблюдается постепенное изменение устоявшихся взглядов на старость и отношения к старым людям. Однако не везде такие изменения воспринимаются как желательное и необходимое следствие развития социума. В ситуации «ментальных движений» культурные заимствования приобретают чрезвычайно сложный характер и трудно предсказуемые последствия.

Литература

1. *Нестик Т.А.* Социальное конструирование времени / Т.А. Нестик // СОЦИС. – 2003. – № 8. – С. 12–21.
2. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
3. *Князева Е.Н.* Конструирование будущего / Е.Н. Князева. – URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/knyaz55.htm> (дата обращения 25.02.2012).
4. *Гуревич А.Я.* Смерть как проблема в исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии / А.Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории 1989. – М.: Наука, 1998. – С. 115 – 135.
5. *Роганов С.* Смерть и бессмертие в современном мире / С. Роганов // Грани эпохи: этико-философский журнал. – 2011 – 2012. – № 48. – URL: <http://grani.agni-age.net/articles6/roganov.htm> (дата обращения 20.02.2012).
6. Во что верят американцы и россияне: пресс-выпуск № 5 Левада-Центр. – URL: <http://www.levada.ru/print/press/2004011610.html> (дата обращения 27.02.2012).

7. Захарова А. Подходящее тело для души / А. Захарова // Вокруг света. – 2012. – № 3. – URL: <http://www.vokrugsveta.ru/telegraph/theory/703/> (дата обращения 15.02.2012).
8. Игнатьева Н.В. Культурный потенциал «третьего возраста»: автореф. дис. ... канд. культурол. наук / Н.В. Игнатьева. – Челябинск, 2005. – 24 с.
9. Феофанов К.А. Старость в современном обществе: руководство по геронтологии / К.А. Феофанов // Психология старости и старения: хрестоматия / сост. О.В. Краснова, А.Г. Лидерс. – М.: Академия, 2003. – 416 с.
10. Денисенко М. Тихая революция / М. Денисенко // Отечественные записки. – 2005. – № 3. – URL: <http://www.strana-oz.ru/?numid=24&article=1062> (дата обращения 20.10.2011).
11. Смолькин А. Исторические формы отношения к старости / А. Смолькин // Отечественные записки. 2005. № 3. – URL: <http://www.strana-oz.ru/?numid=24&article=1077> (дата обращения: 10.10.2011).
12. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. – М.: Прогресс, 1992. – 528 с.

Артистизм кутюрье: жизнь и творчество Эльзы Скиапарелли

Р.К. Бажанова

Лидерами среди создателей высокой моды 1930-х гг. были Ж. Ланвэн, Л. Лелонг, Ж. Хейм Э. Молине и, конечно, замечательный дуэт соперниц: Габриэль Шанель и Эльза Скиапарелли. Он отличался продолжительным пребыванием итальянки и француженки в состоянии яркой творческой конкуренции. Поединок Коко и Скиап, как их тогда коротко называли, нельзя считать конфликтом, истоки которого заключались по преимуществу в диаметральной противоположности личностей.

Многие исследователи моды называют 1930-е гг. десятилетием спокойной элегантности. Но следует добавить, что в тогдашней моде наглядно проявились и драматические коллизии времени. Это великая депрессия, экономический кризис в США, политические перемены, в частности победа национал-социалистов в Германии в 1933 г., а также классовое противостояние, например революция и гражданская война в Испании. Трудные времена ограничивали круг развлечений простых людей, они могли позволить себе немного: самыми популярными занятиями оказались кино и спорт.

В самом мире моды возникло острое противоборство французского и итальянского стилей. Итальянцы настойчиво пытались потеснить французскую моду с мировых подиумов, но перед ними стояла сложная задача нахождения собственного почерка, не похожего на французские образцы, укоренившиеся в сознании женщин как символ изящества и безупречного вкуса. Именно в эстетическом плане остро ощущалась нехватка художественной идеи. Ведь в первую очередь дизайнерам следовало определить базовый принцип, который обеспечил бы итальянской моде свободу развития и полноправие существования среди других направлений. В этой непростой ситуации блестящей находкой оказалась стратегия *эпатажа*, который благодаря личностным качествам мастеров европейской культуры был развит множественным образом.

Дух времени избрал в качестве проводника острой, эпатажной новизны аристократку Эльзу Скиапарелли. Но дух времени, видимо, из соображения

реализма, не лишенного налета театральности, «выбрал» в качестве творца доступной широким кругам элегантности бедную сироту Габриэль Шанель. Скиапарелли в своем творчестве была сторонницей сюрреализма. Шанель, напротив, делала ставку на классику. Эльза старалась одеждой подчеркнуть оригинальность мышления, смелость творческого духа, а Габриэль подчеркивала красоту тела. Коко во всем придерживалась выдержанности стиля, а для своих моделей предпочитала использовать ткани скромной неяркой окраски без роскошной и затейливой отделки в виде вышивки, аппликации, страз и блесток. Эльза в своих модных провокациях использовала дорогие материалы, экзотические и трудоемкие фасоны, восхищала публику фантастическим декором, невероятными аксессуарами. Так, Шанель создавала выдержанные классические костюмы, дополненные всего лишь золотыми (в более массовом варианте – золочеными) пуговицами или цепочками, а Скиапарелли использовала пуговицы в виде монет, ожерелья с пластиковыми насекомыми и самые неожиданные аппликации. Дополнения и украшения могли изображать женскую фигуру в шляпке и с перчатками в руке, вазу с розами, человеческий скелет [1].

Эльза Скиапарелли родилась в Риме 10 сентября 1890 г. Среди ее родни был дядя, Джованни Скиапарелли, астроном по профессии, некогда открывший «Марсианские каналы» и, как окажется впоследствии, вдохновивший своими занятиями и племянницу. Она рано вышла замуж, но брак оказался неудачным, и она осталась одна с маленькой больной дочкой на руках. Счастливый случай помог женщине стать известной в кругах дизайнеров одежды. Когда у нее гостили друзья из Америки, хозяйка обратила внимание на один оригинальный пуловер, одновременно простой и элегантный. Сегодня шерстяная кофточка черного цвета, украшенная белым бантом наподобие бабочки, кажется обычным изделием, но в 1927 г. такой наряд был открытием. Чудо состояло в том, что их вязала армянка, жившая неподалеку. Именно эти черные пуловеры с белыми бантами стали одной из самых копируемых модных моделей того времени [2].

Затем Скиапарелли удалось получить крупный заказ от фирмы «Strauss» на спортивную одежду, над выполнением которого трудились почти все женщины армянской общины Парижа. Этот заказ помог мастерице получить широкую известность, а армянам открыть свою трикотажную фабрику. Надо сказать, что в период Великой депрессии аксессуары и экстравагантные рисунки были единственной возможностью при общей бедности для многих женщин соответствовать моде и мгновенно привлекать к себе внимание. Эльза, благодаря тонкой интуиции, всегда точно улавливала потаенные желания своей публики. Скиапарелли выпустила несколько коллекций свитеров: по мотивам африканских узоров и матросских татуировок, где фигурировали якоря, змеи, сердца, пронзенные стрелами. Она придумала рисунок, получивший название «рыбий хребет», и поместила на трикотажные изделия изображения омаров, которые потом перешли на шелк и купальные костюмы. После перелета Чарльза Линдберга через Атлантический океан художница создала серию моделей, посвященную авиации. Когда устанавливалось затишье, отсутствовали будоражащие фантазию сенсации, то Эльза находила вдохновение в классическом жанре ве-

черних нарядов. Но и здесь она не могла прожить без эпатажа. Так она однажды придумала модель платья, на котором были изображены листья петрушки и большой красный омар.

К началу 1920-х гг. во Франции сформировалось новое эстетическое течение, получившее название сюрреализма. Это направление пыталось освободить мысль от всякого контроля со стороны разума, выявить творческую энергию, исходящую из подсознания, создать образы, невозможные в реальности, убрать границы, заданные материальным и идеальным мирами. Идеи сюрреализма были подхвачены многими неординарными личностями, среди которых особенно выделяются имена Андре Бретона, Сальвадора Дали, Жана Кокто и, конечно, Эльзы Скиапарелли. Именно она ввела сюрреализм в мир моды. Причем художница следовала линии, предложенной Дали, когда иллюзорно точно воспроизводятся ирреальные образы, возникающие в подсознании. Иллюзорность в его творческой манере оказывается тесно переплетенной с реализмом, объективностью, они – не самоцель, но вовлекают созерцателя в мир обманов и тайн, не подвластных человеку. Сюрреализм подтолкнул Скиапарелли на создание необычных артефактов, среди которых следует отметить эпатажные головные уборы: шляпу в форме бараньей отбивной или рожка мороженого, шляпу-туфлю, шляпу-телескоп, шляпу-чернильницу. Платье «с иллюзией выдранных ключев» также было создано совместно с Дали. Скиапарелли эффектно применяла сюрреалистические мотивы в дизайне одежды. Так, по рисунку Жана Кокто были созданы жакет с «обнимающими руками» и знаменитое платье-обманка с вышивкой, в которой два женских профиля образуют вазу с цветами.

Эльза любила мир искусства, людей искусства и образы, создаваемые ими. Об этом говорят названия ее коллекций «Цирк», «Комедия дель арте», «Музыка». Коллекция «Цирк» была одной из самых знаменитых в то время. Источником вдохновения для нее послужил знаменитый американский цирк Барнума и Бейли. Надо сказать, что цирк в конце XIX – начале XX в. был не просто популярнейшим развлечением для народа. Очень сильно заявила о себе ценностная компонента этого вида искусства. Цирк соединял яркую театральность, ловкость, силу, красоту человеческого тела, выдумку, невообразимые и опасные трюки. Финеас Барнум вообще отличался умением разыгрывать публику, непрестанно занимать ее своими неистощимыми фантазиями, создавать оглушительную рекламу [3, с. 11 – 12]. Он был мастером эпатажа, обожал размах, впечатляющие цирковые процессии и всяческую экзотику, доходящую до нонсенса. Цирк Барнума, тяготея к множественному расположению, сочетал паноптикум, зверинец и собственно цирковое представление. Поэтому впечатления от гастролей Барнума и Бейли в Европе стали невероятным толчком для творческой фантазии модельера Скиапарелли, неявным образом как фантом, факт культурной памяти способствовали успешности новой коллекции. Образы, навеянные цирком, будили детские впечатления, возрождали атмосферу праздника, красоты и чуда.

В 1934 г. Скиапарелли показывает намеренно эпатажный ансамбль, представлявший вечерние *вязаные* свитера и юбки. Как ни странно, эта идея оказалась тоже успешной. Бутик предлагал нарядные пуловеры, которые носили с

длинными юбками, вечерними блузами и бижутерией. Использование бижутерии вместо настоящих драгоценностей вызывало немало насмешек у коллег-модельеров, но покупательницы были в восторге. Коко Шанель также ввела в свои коллекции украшения из искусственных камней и стразы современного дизайна. Именно Эльза в своем бутике первой стала практиковать шоу-показы, яркое, праздничное дефиле моделей и присваивала коллекциям броские, образные названия: «Остановись, смотри и слушай», «Астрология», «Бабочки».

Практически все модели Эльзы Скиапарелли в середине 1930-х гг. производили сенсацию, несмотря на откровенное желание автора шокировать богатых покупательниц и вызвать у них чувство отторжения. Коллекция под названием «Остановись, смотри и слушай» продемонстрировала дождевики, трактованные как вечерняя одежда, вышитые сари. Эльза первой решилась использовать даже в вечерних туалетах застежки-молнии, которые считались грубой деталью одежды, но эффект от подобного сочетания стал для публики совершенно неожиданным и восхитительным. В 1935 г. Скиап заинтересовалась выражением темы оптических иллюзий и галлюцинаций в форме, крое и рисунке одежды. Она создала платье с изображением слезы, рисунок которого можно было разглядеть только с определенного расстояния или под определенным углом зрения, но при ближайшем рассмотрении слеза пропадала.

Столь же неожиданными и невообразимыми для стереотипов того времени были новые сочетания цветов, предложенные художницей. Чемпионом долгожительства в моде, причем в моде массовой, несомненно, надо считать «Shocking pink» – «шокирующий розовый» цвет. Сейчас он более известен как цвет фуксии. Во многом благодаря Эльзе «цветная мода» захватила весь период второй половины 1930-х гг. Этот цвет, прежде запретный с точки зрения приличий, художница ввела в широкий обиход при помощи рекламы в 1936 г. Он стал ультрамодным, распространившись на большой круг предметов: платья, жакеты, шляпки и губную помаду, причем, помада получила название «шокинг». «Shocking pink» действительно был сверхъестественным и шокировал людей, вкусовые пристрастия которых складывались под влиянием канонов сдержанности и благопристойности. Но Скиапарелли работала в «пограничной зоне» и постоянно нарушала границы дозволенного, оставаясь, как не парадоксально, в рамках хорошего вкуса.

В свое время Эльза познакомилась со знаменитым парижским кутюрье Полем Пуаре, который высоко оценил ее вкус. Из опыта общения с Пуаре она усвоила эффектный прием использования ярких цветов и необыкновенных сочетаний красок. Эльза предлагала модели, в которых комбинировались оливковый, пурпурный, алый цвет, демонстрировала черное платье в сочетании с красными чулками, украшала бирюзовый жакет окантовкой бардового цвета, а на розовом фоне рисовала узор в зеленых тонах. Накладные плечи, объемный крой, жесткие ткани – все это появилось в моде благодаря Эльзе Скиапарелли. И именно она подарила женщинам отдельный купальник телесного цвета и первую юбку-шорты. Художница поддержала девиз «Брюки – для женщин». Он был выдвинут среди прочих лозунгов феминисток в ходе борьбы за избирательное право для женщин. Сама Эльза носила юбку-брюки уже в 1935 г.

Век дизайна Эльзы Скиапарелли хронологически был коротким. Уже во время Второй мировой войны ей пришлось свернуть производство. Через год после оккупации Парижа модельер уезжает в Америку, возвращается в 1944 г., но, увы! символом времени становится другой блестящий мастер – Кристиан Диор. Он, кстати, тоже использовал прием бриколажа, столь обожаемый Эльзой, неожиданно повернув военизированную моду на орбиту фешенебельной элегантности и женственности. Здесь Диор был продолжателем творческой линии Габриэль Шанель. Свою последнюю коллекцию Эльза Скиапарелли выпускает в 1953 г., продолжив потом жизнь в кругу людей искусства. С культурологической точки зрения образы, созданные итальянской художницей, времени не имеют, поскольку обнаруживают себя постоянно, хотя и не столь явно для широкой публики. Особенно востребованными оказались модели Эльзы Скиапарелли в современном кино. Так, ряд находок итальянского дизайнера был блестяще введен режиссером Франко Дзеффирелли в костюмный ряд кинофильма «Чай с Муссолини» (1999 г.). Экстравагантность облика актрисы Шер приобрела здесь рафинированно изысканную форму, благодаря уникальным фасонам. В свое время Эльза Скиапарелли активно работала, создавая костюмы к фильмам для выдающихся актрис кино: Греты Гарбо, Марлен Дитрих, Кэтрин Хепберн и Мэй Уэст. Они полагали, что своим успехом в Голливуде обязаны во многом фантазии этого мастера. Габриэль Шанель не удалось столь очевидно проявить творческий талант в области кино, исключая биографию, многократно воспроизведенную на экране.

Артистизм, присущий творческому стилю выдающегося европейского модельера Эльзы Скиапарелли, отличается множественностью эстетических расположений. Множественность определена духом времени, культурными изменениями и культурной памятью. Превращения, которые претерпевали фасоны, изобретенные мастером, часто представляли рефлексии по поводу искусства и явлений культуры. Основные принципы, исповедуемые Э. Скиапарелли, – это эпатаж, парадокс, иллюзионизм, театральность. Благодаря открытости мастера заповедным сферам волшебного, сюрреального мира одежда могла совершить чудо преображения. Обычная женщина в нарядах Эльзы Скиапарелли превращалась одновременно и в шокирующий, и эстетически притягательный объект внимания. Одежда от Коко была рассчитана на удобную и доступную элегантность, выгодно демонстрировала тело, но задачу эффектного отрицания недостатков внешнего облика, в отличие от артистизма, свойственного Скиап, не решала.

Литература

1. URL: <http://missglamur.ru/publications/149/> (дата обращения: 15.02.2012).
2. *Скиапарелли Э. Моя шокирующая жизнь* / Э. Скиапарелли. – М.: Этерна, 2008. – 336 с.
3. *Ярхо В. Ярмарка мошенников* / В. Ярхо. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. – 512 с.

Расовая антропология XVIII – начала XX вв. в поисках «лучшего человека»: эволюция от «белого человека» к «германскому арийцу»

Д.А. Беляев

Расизм, его теории и практики, являясь особым культурным феноменом, оставили заметный след в европейской культуре XIX – XX вв. В настоящее время в общественном сознании идеология расизма часто связывается преимущественно с нацистской Германией. Однако в действительности генеалогия расизма глубже и связана не только с социально-политическими событиями в отдельно взятой стране, но и отражает ряд существенных процессов, происходящих в общеевропейском культурном дискурсе XVIII – XIX вв. Помимо этого, идея поиска «лучшего человека», «лучшей расы», являющаяся целью-содержанием расистских теорий, выступает как интеллектуальный поиск инварианта апологии европоцентристских ценностей.

Наша работа основана на методе компаративного исторического, философского и культурологического анализа. Ее целью является, во-первых, проведение исследования генеалогии европейского расизма, эволюции расистских воззрений в контексте ценностной матрицы европейской культуры; во-вторых, выявление основной симптоматики генезиса расовой антропологии XVIII – начала XX вв. в ее взаимосвязи с процессами социокультурной трансформации.

Взгляд на человека и культуру, историю их эволюции через призму генезиса рас, расовых признаков впервые был продемонстрирован еще в эпоху Просвещения знаменитыми мыслителями того времени: К. Линнеем и Л.Ж. Бюффеном. Они одними из первых предложили наукообразную расовую таксономию. К. Линней в работе «Система природы» выделял четыре подвида *Homo sapiens* – «*Americanus*», «*Europaeus*», «*Asiaticus*» и «*Afer*». При этом высшим видом, в его понимании, являлся американец, к положительным качествам которого он относил «упорность, самодовольство и свободолюбие». Следующим в этой иерархии идет «изобретательный и искусный» европеец. Далее идет «жадный и склонный к роскоши» азиат, и, наконец, низшим в этой классификации был «ленивый и неаккуратный» африканец [1, с. 48]. Л.Ж. Бюффон утверждал, что человек, с одной стороны, находится на вершине «пирамиды мира», но, с другой стороны, изначальный человек в процессе своего расселения по Земле деградировал, и лишь европейцу удалось сохранить «подлинно человеческую природу» [1, с. 46].

Очевидно, что исследователи не только предложили расовую таксономию, как системную классификацию, но и придали ей ценностную иерархичность. Уже первые расовые теории предлагают судить о людях, исходя из их расовой принадлежности, в категориях «лучший» – «худший».

Помимо этого, обращают на себя внимание несколько культурологически показательных моментов. Первые расистские исследования появляются в эпоху Просвещения. XVIII столетие является «золотым веком» классической европейской культуры, ее уверенным доминированием в общемировом масштабе. Одновременно к XVIII в. в европейской духовной культуре начинают происхо-

доть значительные изменения. Христианство, которое на протяжении многих столетий было идейной, этической и аксиологической основой развития европейской культуры, с Нового времени начинает ощутимо терять свои позиции. В частности, наукоцентризм эпохи модернитета медленно, но неизбежно подтачивал религиозные основания культуры. Материалистически-сциентистический вектор развития европейской культуры лишал ее метафизических оснований, безусловного высшего духовного авторитета, привносимого в нее христианством. Одновременно ощущение превосходства европейской культуры над остальными также основывалось на матрице христианских ценностей. Здесь необходимо напомнить, что, строго говоря, «религиозный проторасизм» имел место с конца XV в., т.е. времени, когда начинается активная колонизация европейцами Америки и Африки [2, с. 415]. Уже тогда начинается имплицитная расовая дискриминация, однако основывалась она не на собственно идее превосходства каких-либо биологических характеристик, а принадлежности европейцев к лону христианской религии. Но сама условная формула христианин-европеец уже существовала, хотя с акцентом на ее первую часть. Соответственно девальвация доминантной религии ставила под сомнение и обоснованность претензий на безусловное превосходство европейской культуры над культурами прочих народов.

На наш взгляд, уже в XVIII в. в связи с имплицитным ощущением угрозы утраты лидирующих позиций европейской культуры в ее рамках начинается генерация новых идей, находящихся формально в рамках сциентистического дискурса, призванных подтвердить претензии на главенство европейской культуры уже исходя не из религиозных, а научно-рациональных оснований. И именно эта задача реализовывалась в рамках первых расистских теорий, так как во всех выше приведенных теориях, во-первых, безусловный приоритет отдавался европейской (или американской) расе, считавшейся «лучшей», «высшей», во-вторых, присутствует видимость наукообразной системы доказательств их утверждений.

Указанная тенденция была продолжена в расовых исследованиях XIX столетия. Разные вариации расистских идей нашли свое выражение в работах шотландца Р. Кнокса, англичан Д. Хайкрафта и Б. Кидда, американцев Д. Нотта и Д. Глиддона, французов Ж.В. де Ляпужа и Г. Лебона, немцев К.Г. Каруса, Г. Клемма и О. Амона [3]. Очевидно, что расовые теории активно развивались в различных странах Европы и в США.

К наиболее значительным работам второй половины XIX в., развивающим расистские представления об эволюции истории и человека, следует отнести труд французского исследователя Ж.-А. Гобино «Опыт». В нем мыслитель выступает одновременно и как историк, и как философ истории, пытающийся через призму расовой антропологии выявить сущностные детерминанты всемирного исторического процесса. Гобино пишет: «Я постепенно проникся убеждением, что расовый вопрос доминирует над всеми другими проблемами истории и является ключом к ним всем» [4, с. 39]. Соответственно, анализируя древнюю историю, автор приходит к выводу, что главная причина падения древних цивилизаций заключается в «вырождении» людей. Само «вырожде-

ние» Гобино связывает с «отсутствием внутренней ценности людей» по причине того, что «у них больше нет одинаковой крови в их венах» [5, с. 24].

Всего исследователь выделял три расы: белую, желтую и черную. Первичной расой, от которой произошли все остальные, Гобино считал «белую расу» и в особенности ее арийскую ветвь. Она, по его мнению, отличалась «рефлексивной энергией» и «энергетическим интеллектом» [5, с. 217]. «Желтая раса» занимала промежуточное положение и характеризовалась Гобино как посредственная во всех отношениях. Представители желтой расы могли быть опорой общества, его средним классом, но не могли стать инициаторами создания цивилизации [5, с. 216]. «Низшей» расой, уже традиционно для того времени, автор считал черную расу, характеризуя ее как «цивилизационное ничтожество» [5, с. 218].

Для «низших» рас контакт с «высшей», т.е. белой, всегда являлся культурно стимулирующим явлением, ускоряющим их развитие. «История оживает только от одного контакта с белыми расами» [5, с. 525]. Вообще сама оценка расового кровосмешения Гобино неоднозначна и противоречива. С одной стороны, кровосмешение необходимо для преодоления инертности расы, которая может привести к ее бесплодию, и в этом смысле оно является условием для позитивной эволюции расы. Но, с другой стороны, кровосмешение при значительной «порчи крови» является и причиной вырождения расы.

Гобино критически-негативно оценивает общекультурную ситуацию XIX в. Это связано с тем, что «белая раса», по его мнению, во многом утратила свою чистоту и не может больше выступать инициатором культурного прогресса. Важно отметить, что французский исследователь не предлагает каких бы то ни было рецептов для поворота вспять указанной им нарастающей общекультурной «деградации». В этом смысле его теория проникнута пессимизмом, Гобино так видит будущее человечества: «нации или, скорее всего, человеческие стада, угнетенные печальной сонливостью, впредь будут жить парализованные в своей ничтожности, как буйволы, топчущиеся в стоячих водах Понтийских болот» [5, с. 561].

Очевидно, что расовая теория Гобино явно тяготеет к европоцентризму, положительно качественно выделяя «белого человека». Мыслитель явно формулирует идею концептуальной антропологически-культурной оппозиции «худшие-лучшие», «низшие-высшие» расы. В ней была ярко выражена тенденция к расовому элитизму, некоторой антропологической избранности отдельных народов. Помимо этого, у Гобино присутствует ретроспективность поиска «лучшего человека». Общий пессимизм мыслителя по отношению настоящего и будущего не давал возможности возникновения пассионарной, культуроформирующей энергетики вокруг теории Гобино. Она больше предстает в виде исторического или даже археологического отчета о существовании в «золотом веке» расцвета человечества «лучшего человека», род которых по отношению к другим народам выступал «культурным Прометеем», одаривающих всех созидательно-творческим огнем-кровью, что в конечном счете его и погубило.

Публикация в 1859 г. работы Ч. Дарвина «Происхождение видов» оказала огромное влияние на развитие расистских концепций, так как она, будучи пере-

ложенной в расистский контекст, легитимизировала межрасовую борьбу/войну как элемент общекультурного прогресса. А положение об изменчивости стимулировало развитие евгенических практик, которые в расистской интерпретации привели к расово ориентированной евгенике. Для расистов евгеника стала, во-первых, дополнительным и важным подтверждением научности расистских идей; во-вторых, возможным средством практической реализации расистских устремлений по созданию/очищению некой господствующей «лучшей» расы.

К наиболее заметным расистским теориям начала XX в. следует отнести концепцию Х.С. Чемберлена, ставшую непосредственным прологом к расистской идеологии гитлеровской Германии.

Первоначально основной целью написания самой скандальной и знаменитой работы Х.С. Чемберлена – «Основы XIX века» – было желание подвести итоги уходящего столетия и оценить его основные культурные достижения. И в этом смысле весьма симптоматично, что ее основной темой стало представление исторического процесса развития человечества через призму расистско-дарвинистских идей.

Среди шести первооснов, выделенных Чемберленом, повлиявших на культуру XIX в., следует особенно отметить «хаос народов» («расовый хаос»), «негативную силу евреев» и «созидательную миссию арийской нации». Сразу необходимо сказать, что «арийскую расу» он считал «сердцем и мозгом всего человечества» [6, с. 179]. Античный мир, в представлении английского исследователя, был «золотым веком» человечества, однако из-за «смешения крови» Римская империя пала, что стало началом деградации европейской культуры. Чемберлен высоко оценивал роль Христа как одну из движущих сил культурной эволюции, но после падения Рима христианство было, по его мнению, «испорчено» еврейством [6, с. 303 – 309]. Расой, в наибольшей степени сохранившей «чистоту крови», автор считал «германскую расу», миссия которой заключается в «очищении» христианства от «пугающе зловещего еврейского элемента» [6, с. 425 – 436].

Чемберлен первый среди расистов так явно, нарочито и безапелляционно отдает безусловный приоритет именно «германцам». До этого расисты под «высшей расой» чаще всего понимали более широкое объединение «белых людей» или «европейцев». Мыслитель однозначно заявляет, что «Германец» являлся «душой нашей культуры», а сама история начинается только в момент, когда «Германец воспринял античное наследие» [6, с. 349]. От крайнего классификационного обобщения рас, где выделяются две собирательные расы – «лучшая» и «худшая», автор двигается в сторону расовой элитистской персонализации, указывая на «германцев» как «лучший» народ. «Германец» в его теории становится прообразом «лучшего человека», творца культуры.

Чемберлен до предела упростил существовавшие до него варианты расовой таксономии, заявив, что все человечество разделено всего на две принципиально различные по своим антропологическим и духовным способностям расы. Он приходит к мысли, что есть «северные народы», во главе с германцами, с которыми связывает возможность культурного возрождения Европы, и все

остальные расы, объединенные в своеобразный антигерманский лагерь, первенство в котором принадлежит евреям.

Чемберлен формулирует пять законов формирования «благородной расы», в основе которых лежит наличие «благородной германской крови» и «длительного режима эндогамии». Реализация этих принципов позволит, по мнению Чемберлена, надеяться на культурное возрождение Европы, черты которого он уже видит в высоких достижениях германской нации в области философии, искусства и науки последних 700 лет.

Выделение Чемберленом именно германского народа как качественно лучшего в сравнении с другими также было исторически обусловлено и находилось в рамках общеевропейского культурного тренда XVIII – XIX вв. Это время стало «золотым веком» немецкой культуры, когда в ее рамках появляются великие композиторы, поэты, философы. Они сумели не только создать значимые культурные феномены, но и предложили в чем-то принципиально новое художественное и интеллектуальное осмысление и проект развития вектора эволюции всей новоевропейской культуры. Представители немецкой нации начинают формировать актуальную общеевропейскую культурную повестку исторического дня. И уже со второй половины XVIII в. в рамках немецкого романтизма формируется идея об особой роли немецкой нации в европейской культуре. Далее некоторые заметные представители немецкого интеллектуального пространства, например И.Г. Гердер, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегель, Р. Вагнер все более настойчиво говорят о «специфическом национальном духе немцев», его внутренней силе и, как следствие, особой культурной миссии германской нации.

Несомненно, Чемберлен активно обращался к творческому наследию Вагнера. Так, например, в творчестве Вагнера, как несколько позднее и у Чемберлена, обнаруживается синтез мистического символизма древнегерманской мифологии и христианства, окрашенных идеями национального превосходства «германцев» над другими народами.

Помимо этого, важно отметить, что Чемберлен выступает не только как исследователь-историк общекультурного генезиса, но и формирует актуальную повестку дня для современности, вектор которой устремлен в будущее. Расистская мифология английского мыслителя была, по справедливому замечанию Г.Е. Давыдовой, «мифом перспективы, мифом достижения» [7, с. 82]. Соответственно концепция свержения/сверхнации являлась важной инвариативной точкой перспективного антропологического и культурного развития современной общечеловеческой цивилизации.

Все выше сказанное убедительно доказывает то, что расистские концепции находились в контексте общеевропейской системы ценностей, актуализируя один из вариантов развития европейской культуры, стремящейся сохранить свои лидирующие позиции через выстраивание расистской европоцентристской антропологии.

Литература

1. Поляков Л. История антисемитизма. Эпоха знаний / Л. Поляков. – М.: Иерусалим: Гешарим, 1998.

2. Малахов В.С. Расизм / В.С. Малахов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 415 – 416.
3. Biddis M. Father of Racism Ideology / M. Biddis. N.-Y., 1970.
4. Лепетухин Н.В. Теории расизма в общественно-политической жизни Западной Европы второй половины XIX – начала XX веков: дис. ... канд. ист. наук / Н.В. Лепетухин. – Иваново, 2001.
5. Gobineau J.-A. Essai sur l'inegalite des races humaines / J.-A. Gobineau. – Paris, 1853. – Т. 1.
6. Chamberlain H.-S. La ganese du XIX siecle / H.-S. Chamberlain. – Paris, 1913. – Т. 1.
7. Давыдова Г.Е. Философско-антропологические основания европейского фашизма (классическая и современная формы): дис. ... канд. филос. наук / Г.Е. Давыдова. – Ростов-на-Дону, 2005.

Человек – актер в зеркале театральной антропологии

Т.М. Журавлева

*Театр – состояние, место и точка, где можно
достичь анатомию человека, чтобы, отталкиваясь
от нее, излечивать и направлять жизнь.*

А. Арто

*Здесь мы видим терапевтическую функцию
театра для людей сегодняшней цивилизации.*

Е. Гротовский

Желание антропологически познать природу человека через театр обосновано тем, что лучшее представление о нем может сложиться через воссоздание его образа на сцене. «Антропология обрела в театре замечательную экспериментальную площадку, ибо здесь перед глазами исследователей находятся люди, играющие других людей. Эта игра дает возможность анализировать закономерности жизни в обществе, будучи соотносима с ней» [1, с. 43].

На практике театральная антропология еще не является сложившейся дисциплиной. Выделяются два подхода в ее исследовании: этнологический (Моник Бори, Жан-Мари Прадье) и театроведческий (Тадеуш Бужиньский, Жан Вердей, Вероника Вундерлих, Жан-Жак Датвилер, Ив Лороль, Збигнев Осинский, Раймонда Тёмкина, Джейн Тернер). Возможно, театральная антропология возникла вследствие неадекватности культуры и жизни, что совпадает с «диагнозом», поставленным Антоненом Арто: «Никогда еще о цивилизации и культуре не говорили столько, как теперь, когда сама жизнь уходит от нас. И между этим общим крушением жизни, лежащим в основе нынешнего падения нравов, и столь трогательной заботой о культуре, которая никогда не совпадала с жизнью и создана для того, чтобы управлять ею, существует странная параллель» [2, с. 5].

Театральная антропология возникла в конце 1970-х гг. на пересечении этнологической науки и театральной практики польского режиссера Ежи Гротовского. Аксиологическое и культурно-философское содержание театральной антропологии связано с проблематикой научной антропологии и культурно-

философской проблематикой авангардного театра второй половины XX в. Однако, по мнению А. Шестаковой, корни ее уходят в начало века, когда европейский театр начинает осознавать исчерпанность своей роли в культуре. Можно провести параллели между современной театральной антропологией и методикой М. Чехова, являющегося одним из предтеч этой науки, в отношении его концепций «воображаемого центра» энергии, техники «упражнений» и специфического «переживания», унаследованного им от Станиславского. Многие режиссеры (Копо, Дюллен, Деку, Станиславский, Вахтангов, Мейерхольд, Гротовский) перестают рассматривать упражнения как подготовку к роли и спектаклю. Меняется функция актерского тренинга, упражнения которого, носящие психофизический характер, направлены на развитие личности.

Гротовский в поисках «позитивной техники», метода, позволяющего «сознательно освободить в актере умение творить, уходящее корнями в его воображение и личные ассоциации», так определял свою задачу: «Актер должен уметь открывать те точки сопротивления и препятствия, которые мешают ему в процессе творчества. Таким образом, эти упражнения превратились в средство преодоления личных внутренних помех» [3, с. 138].

П. Брук, актеры которого проходили тренинг Гротовского, испытывали, по его мнению, «серию шоков» от возникшего ощущения огромных непознанных возможностей. Сам Гротовский называет это техникой «транса» и интеграции всех духовных и физических сил актера, как бы поднимающегося от интимно-инстинктивного к «просветлению» [3, с. 9]. Человек-актер благодаря своей «магической» способности к перевоплощению исключительно средствами своего ремесла («бедно», аскетично – значит, отвергая грим, приделанные носы, накладные животы, отказываясь от световых эффектов, музыки и пластических элементов) может «светиться» и быть «источником сверхъестественного света» [3, с. 16].

Гротовский сравнивает работу актера с актом внутренней трансгрессии, с исследованием и вытеснением глубинных психических субстанций. Трансгрессия – одно из ключевых понятий постмодернизма, фиксирующее феномен перехода непроходимой границы, и прежде всего – границы между возможным и невозможным. Тело, выполняющее то, что превышает обычные человеческие возможности, становится «инструментом для священнодействия» [3, с. 32]. Речь здесь идет, по словам режиссера, о «мирской святости». «Актер не равен Богу, скорее, он – антибог» [4, с. 197].

Религиозная идея театра, к которой предлагал вернуться Арто, прошла испытание в театральных экспериментах польского режиссера. Не соотнося свое повседневное существование с идеей Бога, Гротовский прибегает к опыту ритуала и заново открытой категории мифа: «В моем сегодняшнем профессиональном сознании проблема мифа, «корней», простейших человеческих ситуаций имеет особое значение. Однако это не следствие некоей философии искусства, здесь опора лишь на практику, т.е. на объективные законы ремесла. В этом смысле я согласился бы с Сартром, что всякая техника ведет к метафизике» [3, с. 12]. Творчество Гротовского подтверждает аксиому, сформулированную Ницше: «Без мифа всякая культура теряет свой здоровый творческий

характер природной силы: лишь обставленный мифами горизонт замыкает целое культурное движение в некоторое законченное целое» [5, с. 154].

Актер в Бедном театре играет роль полифонически. Он, по мнению Людвига Фляшена, литературного советника Театра-Лаборатории Гротовского, как бы «умножает себя», в нем оживают одновременно несколько существ. Результат – «деперсонализация персонажей. Когда изменены и как бы отменены индивидуальные черты, актеры становятся стереотипами человеческого рода» [3, с. 80 – 81]. Гротовскому интересен актер как человеческое существо, встреча с которым – это возможность открыться друг перед другом, «прорвать наше одиночество», понять себя через поведение другого человека и найти себя в нем». Самое важное – «человеческий опыт, который является откровением». Театральный путь Гротовского открыл перспективу противоречия «традиции и современности, мифа и безверия, подсознания и коллективного воображения» [3, с. 135 – 136].

Составление теоретической платформы театральной антропологии взял на себя ученик Гротовского, норвежский театральный режиссер итальянского происхождения Эудженио Барба. В 1979 г. в Дании по инициативе Э. Барбы при «Театре Одина», руководителем которого он являлся, была создана Интернациональная школа театральной антропологии (ISTA), которая изучает основы актерской техники на ее первоначальном, пре-экспрессивном уровне. Пре-экспрессивность – основное понятие в антропологии Барбы, связанное со способом формирования творческого самочувствия актера. Тренинг, имеющий прямое отношение к школе Гротовского, является для Барбы основой в его опытах создания пре-экспрессивности как динамического состояния человека-актера, готового к творчеству.

ISTA – это лаборатория междисциплинарных исследований. На семинарах ISTA собираются антропологи, биологи, психологи и психолингвисты, семиологи и театральные педагоги, театроведы разных стран и театральные специалисты от разных типов театров, в особенности восточно-азиатских. Театральная антропология использует транскультурный анализ с тем, чтобы в различных актерских техниках обнаружить сходные принципы.

Транскультурный анализ зрелища, как утверждает Барба, показывает, что работа актера – это сплав трех аспектов: личностного «я», особенностей традиций и социокультурного контекста, индивидуальных физиологических свойств. «Первый аспект индивидуален. Второй присущ всему, что относится к одному типу зрелища. Только третий свойственен любому актеру ...и не зависит от эпохи или состояния культуры. Его можно определить как «биологический» уровень зрелища. Первый и второй аспекты предопределяют переход от пре-экспрессивности к подлинной экспрессии. Третий является тем инвариантным ядром, к которому тяготеют все многочисленные проявления индивидуального, социального и культурного своеобразия» [6, с. 7].

Таким образом, антропология ISTA изучает «биологический» уровень театра, на котором базируются актерские технологии, строятся основы экстрабыденного телесного поведения и применяются его элементы в творчестве актера. Организация своего «биоса», умение моделировать его в присутствии зри-

теля – это работа актера на пре-экспрессивном уровне, тренинг, в котором участвует все тело актера. Биологический уровень игры состоит из порывов, скачков энергии, физических и голосовых партитур. С помощью тренинга, который не готовит актеров к спектаклю, но является нормой их жизни, находятся источники энергии. Тренируя тело и голос, актеры работают со своей энергией, держат постоянную связь между мыслью и движением. Речь здесь идет о физическом интеллекте актера, о его сценическом теле – сознании.

Барба, являясь наследником сценических принципов Мейерхольда, поддерживает утверждение режиссера, что «вся биомеханика зиждется на той закономерности, что если движется кончик носа – в движении находится все тело целиком, ибо целое участвует в движении любой самой малой его части» [6, с. 113]. Сценическое существование актера основывается на изменении баланса тела. Нарушение баланса, требующее больших затрат энергии, развивает телесное напряжение актера. Постоянная нестабильность баланса гарантирует телу актера сценическую органику.

Термин «органичность» стали использовать в XX в. «для обозначения сложности и структурированности поведения актера, создающего впечатление, что он действует по законам жизни другой личности» [6, с. 109]. Ранее употребляли слово «естественный» для обозначения правдоподобия творчества актера.

По мысли Барбы, каждый актер сохраняет в спектакле собственное мнение о смысле действия. «Такой «плюрализм голосов» внутри спектакля... исследователями Барбы оценивается как естественное проявление постмодернистской театральной культуры, где текст спектакля замещен антитекстом. По законам антитекста все, что происходит на сцене, включая публику, абсолютно равно в своем значении, будь то монолог Гамлета или случайное почесывание носа... Ни актеры, ни режиссер не являются хозяевами значения и смысла спектакля, он открыт свободным ассоциациям зрителя» [7, с. 53 – 54].

Особенностью театральной антропологии и, в частности, антропологии Эудженио Барбы, является то, что она ставит под сомнение главные принципы западной эстетики, которыми оперировали теоретики от Аристотеля до Брехта, – идентификацию, психологию актера, иллюзию, характерность.

Но важной остается мысль, что «театр благодаря актерской игре – искусству, в котором живой организм стремится к высоким мотивам, – дает возможность того, что можно назвать интеграцией, избавлением от масок, раскрытием реальной субстанции... целостностью физической и умственной реакции» [3, с. 286]. И в этом Гротовский усматривает «терапевтическую функцию театра» для людей современной цивилизации.

Литература

1. Павис П. Словарь театра / П. Павис. – М.: ГИТИС, 2003. – 516 с.
2. Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима / А. Арто. – М.: Мартис, 1993. – 192 с.
3. Гротовский Е. К Бедному театру / Е. Гротовский. – М.: Артист. Режиссер. Театр, 2009. – 304 с.
4. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с.

5. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, ли: Эллинство и пессимизм / Ф. Ницше. – М.: Академический Проект, 2007. – 166 с.
6. *Барба Э.* Словарь театральной антропологии. Тайное искусство исполнителя / Э. Барба, Н. Саварезе. – М.: Артист. Режиссер. Театр, 2010. – 320 с.
7. Кухта Е. Театральная антропология: как понимает ее Эуженио Барба / Е. Кухта // Петербургский театральный журнал. – 2002. – № 28. – С. 51 – 54.

Текст как возможность личностного (само)сознания в культуре

В.А. Казакова

Социальная действительность по определению представляет собой такую систему, которая уже включает в себя элемент сознания (до включения в нее «авторского» сознания). Анализ предметностей социальной системы отношений, таким образом, представляется реконструкцией превращенных форм *сознания*. Более всего разработаны такие «предметности сознания», как язык, искусство и наука. Опыт литературной критики, сводящий в единое целое науку (литературоведение) и искусство (литературу), нам представляется наиболее удобным для того, чтобы проследить общие черты анализа превращенных форм сознания и его особенностей в пространствах, создаваемых различными культурными феноменами.

Для того чтобы определить основные категории и формы анализа, обратимся к опыту исследований конкретных культурных форм, восстанавливаемых в качестве форм сознания. Мы выбрали филологические поиски М.М. Бахтина как наиболее яркий пример философского анализа произведений искусства. Прежде всего проследим, каким образом представлен каждый этап восстановления структуры процесса обнаружения формы сознания.

«Гуманитарий изучает только текст, даже – только данный, избранный им текст, как единственный, как втягивающий в себя и воспроизводящий в себе всю мировую культуру (весь спор мировых культур вокруг данного “последнего вопроса”» [1, с. 257].

«Текст... своеобразная монада, отражающая в себе все тексты данной смысловой сферы» [там же].

Очевидно, что так существует текст «изнутри» – в момент чтения. Он является формой всей культуры настолько, насколько является формой сознания индивида, всей актуальной для него в данный момент прочтения текста культуры. В этой точке восстановления всеобщности текста, где «не только все наличные смысловые сферы, но и все возможные смыслы должны быть поняты как входящие в этот текст, существующие в нем» [1, с. 260], в этой точке обнаруживается, что текст «живет контекстами, что все его содержание – только в нем, и все его содержание – вне его, только на его границах, в его небытии как текста». И, оставаясь в этой точке, мы переходим на другую сторону феномена (превращаемся): текст становится конкретным элементом порожденной им системы – «обнаруживается, что данный текст живет данным речевым жанром, данной формой отношения между текстами, данными законами целостно-

сти...». В этот момент превращения, когда содержание «зависает» на границах текста и его небытия, обнаруживается, что так понимаемый текст «есть не просто текст, но... произведение, и что в отличие от лингвистики или семиотики «инонаучное знание» Бахтина имеет дело далеко не с текстами, а с целостными произведениями» [1, с. 260].

Мы наблюдаем структурную «деконструкцию» превращенной в тексте формы сознания. Совпадающие в материи текста – печатного, написанного, или устного, «ссохшиеся – вне отношений к предмету и к субъекту – высказывания» [там же] – моменты всеобщего содержания данного текста и его «элементарности», включенности в систему отношений между всеми другими, не совпадающими с ним текстами. Совпадение этих моментов раскрывается путем восстановления до «высшей» точки всеобщности смысла текста и в момент достижения полноты всеобщности – обнаружения его частичности и сразу вслед за этим – синхронное понимание целостности текста как произведения, смысл которого существует одновременно целиком в тексте и вне его – в пограничной области возможного.

Восстановление таким образом целостности текста – произведения-монады – определенным образом включает в себя субъекта – автора, читателя-соавтора: «анализ проникает сквозь текст и отваживается увидеть автора». Именно в этой точке и раскрывается произведение как форма сознания, форма, в которой может быть воплощено сознание. Пограничность феномена ставит познающего субъекта в специфические – пограничные – условия. Обратимся снова к Библеру.

«Дело все в том, что увидеть или угадать автора возможно лишь там, где его нет, где сам человек существует «на грани» – в своем обращении к «Ты», к другому; в видении себя – глазами другого; в слышании – ушами другого, т.е. в тексте, в этой единственной сфере работы гуманитария» [1, с. 254].

«Бахтин постоянно настаивает: «предмет» гуманитария таков, что метод гуманитарной работы направлен на феномен преобразования этого «предмета» (предметом быть не могущего) в нечто, действительно уловимое как предмет («текст», или иначе, «граница между текстами»). В нечто, оставляющее человека за своими пределами; а человеку только этого и надо, только тогда он может «заговаривать», быть собой» [там же].

Таким образом, на границе текстов происходит еще одно превращение: текст, понятый как произведение, обращает субъекта к самому себе посредством отстранения от прямого обращения, происходит перевоплощение субъекта – через другого – в самого себя. Оказываясь в междутекстовом пространстве, субъект, обращаясь к автору, получает *возможность* обратиться к самому себе. Эта возможность несет на себе основную содержательную нагрузку философского анализа механизма превращения вещи (текста) в предметность сознания (произведение) – возможности мысли, сознания, определяемая реальностью превращенной формы. Именно эта возможность, по мнению Библера, определяет философскую форму рассматриваемого – филологического – анализа:

«Метод (и предмет) гуманитария философский в том смысле, что гуманитарий общается не с эмпирическим субъектом, но с возможным, предполагае-

мым субъектом (автором), предметно представленным в его ино-бытии – в тексте. Но в тексте бытие автора столь же представлено, сколько лишь угадано – в движении речи, в обращении автора к читателю, слушателю, зрителю; угадано как отсутствующее, предположительное бытие, могущее быть иным» [там же].

Текст предстает перед нами как пустая форма, могущая воплотить в себе сознание, т.е. как возможность мысли. Это сознание, если оно (впервые) воплотится в этой форме, сможет увидеть себя – воплощенного – в предмете, отличном от сознания, – в своем ино-бытии, и в этот момент получает возможность «заговорить» – стать собой.

«Превращение происходит только тогда, когда вся культура и вся деятельность человека понята как текст, если в текст (в пло(т)скую поверхность человеческой речи, отстраненной от самого человека) втянута, сфокусирована вся сфера мышления и все сферы человеческого общения. Только тогда возникает эффект ленты Мебиуса: все внутри – и все (опять-таки все) вовне...

Каждый текст должен быть понят как монада, как «текст текстов» ...только тогда, когда сам текст не совпадает с собой, определяется как нечто, собственной территории не имеющее, только тогда обращение к тексту как к «произведению», как к «не-тексту» оказывается эвристически значимым, технологически действенным. Если же нам приходится искать вне-текстовый смысл и контекст действительно (эмпирически) вне текста, тогда снова неизбежны красивые слова и тогда исчезает исходное Бахтинское понимание личности как вне себя существующей, как существующей на грани» [1, с. 257].

Раскрывая превращенную форму текста в ее действительной целостности – целостном произведении, мы воплощаем возможность собственного сознания в форме, соответствующей понятию личности, существующей «на грани» и не содержащейся в самой объективной культурной форме – тексте. При этом превращение (восстановление) возможной всеобщности текста – не условная техническая операция, но обращение к единственному способу представления личности в пространстве искусства. Произведение – единственная категория, разрешающая существование личности, всеобщая категория, «определение культуры в том ее всеобщем смысле, что присущ только нашей современности – XX веку» [1, с. 264]. Текст – единственный всеобщий предмет исследования культуры.

Таким образом, придание тексту всеобщего смысла обращает мысль к «действительно» всеобщей категории – культуре. Именно культурная реальность, понимаемая как «форма бытия индивидов как личностей», представляет собой форму произведения, «транслирующего в себе – через века, своему провиденциальному собеседнику – личностную неповторимость его автора» [там же].

«Исторически наличные формы культуры (Античность, Средние века, Новое время...) – это всеобщие, замкнутые на себя, формы бытия и общения личностей, воплощенные в произведениях, – тех самых мандельштамовских бутылках, хранящих послание, переданное в вечность» [1, с. 267].

Такое расширение – до всеобщего – произведения мы и будем в дальнейшем понимать под формой сознания – «монадой», излучающей реальность, в которой возможно наше исследование. В пределе литература как акт чтения оборачивается культурой, замкнутой на себя формой трансляции личностных

состояний индивида. Именно замкнутость культурных форм представляет собой условие их воспроизведения, но тем самым запрещает исследование «внутренних» процессов превращения предметностей сознания. На основании анализа литературных форм мы можем сделать вывод о том, что «приостановить» сворачивание субъективных состояний в объективные формы можно путем применения научной (в широком смысле) технологии. Также мы можем отметить, что структурно эта научная технология идентична самому «приостанавливаемому» механизму культурной трансляции. Более пристально вглядываясь в определение филологии как гуманитарного мышления, мы можем прийти к пониманию отличия этого механизма, как мы уже сказали, культурного – от культуры как таковой.

Литература

1. Библер В.С. Бахтин и всеобщность гуманитарного мышления (в каком «речевом жанре» мыслил М.М. Бахтин) / В.С. Библер // Механизмы культуры. – М., 1990. – С. 248 – 266.

Социально-антропологическая структура феномена родины

В.П. Козырьков

Гипотеза: родина есть сложная и противоречивая система социокультурных отношений человека с миром, включающая в себя индивидуальный, экологический, этно-национальный и духовный уровни. Человек и родина нераздельны: каждый раз она предстает для него только различными уровнями и в различных формах, но существует всегда.

Рассмотрим каждый из этих уровней отдельно, раскрывая одновременно их взаимосвязь как социокультурного целого.

Вначале родина появляется как индивидуальный жизненный мир человека, который выступает основой формирования его особой физической, социальной и духовной структуры. Как индивидуализированная реальность родина на этом начальном уровне существует объективно точно так же, как объективно и неизбежно существуют родители, близкие люди, родной дом и родные вещи, родная природа и родной язык. Содержание данного уровня во многом таинственно, поскольку обусловлено случайным переплетением обстоятельств частной и публичной жизни. Более того, самим человеком оно еще не осознается, так как формируется бессознательными действиями и скоротечными стихийными факторами природного и общественного характера. Так что вопрос «с чего начинается родина?» пока что имеет лишь больше поэтический ответ, чем научный.

И все же противоречие скрыто не только в патриотизме, но в самом феномене родины. Эта мысль о противоречивости феномена родины является стержневой на протяжении всего XX в., хотя она постоянно теснится представлением о статичности родины, в которой субъектом и выразителем атрибутов родины выступает государство, ратующее за консервацию и одновременно

разъединение существующего единства. Но в этом случае умаляется роль личности, без которой феномен родины приобретает отчужденный характер, так как субъектом родины является человек, а не государство. Почему же государство присваивает себе привилегию быть первичным субъектом родины и патриотизма? Именно потому, что родина имеет личностную природу и форму существования, поэтому феномен родины присваивается государством, чтобы держать в повиновении население страны. Государство стремится всегда к тому, чтобы любовь к родине трансформировалась в любовь к государству. В этом состоит суть любой современной государственной идеологии.

Поэтому для нас важно подчеркнуть *первичность* индивидуального, интимного уровня родины. И не в угоду либеральной идеологии. Первичность этого уровня родины объясняется как внешней, так и внутренней объективностью. Внешняя объективность индивидуального выражена: в родословно-генетическом дереве человека, которое корнями уходит во многом неизвестное прошлое и в сложнейшие межэтнические переплетения, в которых бывает трудно разобраться; особенностях конституции и техники тела, которые отличают людей определенного региона; особенностях освоенного в детстве языка, который стал родным и др. Внутренняя объективность выражена: в степени и направленности развития органов чувств, позволяющих говорить о душевной черствости или отзывчивости человека; тембрах голоса, в которых мы узнаем отголоски звучания близких; характерных жестах и мимике, которые были усвоены неизвестно каким образом и от кого и др.

На основе индивидуализированного земного пространства человека, освоенного им земного круга (ойкумены) формируется новый уровень родины – *экологический*. Вначале это пространство жизни малой общности людей (родственники, друзья, соседи, земляки), в которой социальное и природное слиты в особом способе локализации, которым выступает дом: вначале общий (община, расширенная семья), а затем индивидуальный (моногамная семья, частная собственность). С этого момента начинается процесс доместикации природы и самого человека, а сама культура становится содержанием и продуктом процесса доместикации. Дом становится пространством становления личности, не отделяющей себя от рода и семьи. На экологическом уровне родины происходит ориентация человека в повседневности, а дом становится ее центром. Через систему домов родина приобретает новый уровень социальности, так как дом и семья роднят человека с другими людьми, выстраиваясь в чрезвычайно сложную, сетевую архитектуру структуры общества. Вырастая из системы родоплеменных отношений, «домашний круг» людей и элементов культуры, родина становятся узами, которые связывают личность с обществом наиболее прочно, задавая тон и окраску его социальным взаимосвязям на всю жизнь. Складывается определенная форма индивидуализированной социальной зависимости и подчиненности личности, способ ее прикрепленности не только к месту, но также к землякам, своей культуре, поскольку дом есть индивидуализованная модель культуры, ее архитектурное выражение, в котором есть частная сторона (интерьер, двор и др.) и публичная (фасад, ворота, подъезд и др.). В этом контексте уместна идея П. Струве, что «родина нам не только мать. Она в такой же

мере – наше дитя. Мы в сознательной и бессознательной жизни, духовно и материально, одно поколение за другим творим и растим нашу родину» [1, с. 403].

Со временем домашний характер приобретают не только локальные, но и глобальные пространства (Европа, Россия и др.), превращая в соотечественников в близких людей, если они встречаются на чужбине. Складываются домашние структуры во времени в виде поколения людей, которых объединяет единый образ жизни, способ мышления и мироощущения. Индивидуальный элемент экологического уровня родины выражен в том, что у каждого различные способности к воссозданию родины в чужой стороне; каждый по-своему осваивает чужую культуру, наделен различной ассимилирующей способностью и формой ностальгического переживания. В то же время домашний уровень родины делает даже враждебные нации близкими друг другу. Трагический характер приобретает этот уровень родины тогда, когда человек видит, как в годы войны разрушают его отечество, а он не в силах защитить его; безмерно велика радость возвращения домой после одержанной победы над врагом [2]; но как противоречиво складываются его отношения с родиной после победы [3 – 4].

Этно-национальный уровень родины предстает как совокупность элементов культуры этноса, включающая в себя различные социальные институты (государство, хозяйственные организации, школа, церковь и др.), которые по отношению к личности проявляются в форме различных забот (помощи, услуг, покровительства и др.) и ресурсов (материальных, интеллектуальных, социальных и др.). Данный уровень Родины (для обозначения которого слово стали писать с большой буквы) имеет более всего претензий на власть над личностью, что выражается в праве государства признавать определенного человека личностью или не признавать, казнить его или миловать. Государство присваивает себе право толковать содержание понятия патриотизма, объявляя кого-то героем-патриотом или предателем интересов родины. И само понятие патриотизма однозначно толкуется как любовь к Родине, под которой имеется в виду любовь к государству и его представителям. Для этого создаются институты гражданства, прав и обязанностей, доминирующих религиозных верований, профессионального разделения труда, государственной символики, государственных наград и др. элементы и символы, призванные формировать человека-патриота. Самыми патриотичными в стране считаются военные. Правда, мы не должны забывать, что любовь есть феномен противоречивый, включающий в себя свое отрицание. Так, еще Гегель писал о «трагизме любви». Но можно ли на таком эмоциональном основании строить политику и выстраивать общественные отношения?

Завершением формирования этого уровня Родины становится экономика, которая из домашней формы превращается в хозяйство всего общества – национальную экономику. Через сложный процесс интеграции и дезинтеграции между этносами возникают нации во главе с централизованным государством. Государство приобретает право издавать законы, действие которых распространяется на территорию этого государства, очерченную границами. Как уплата налога гражданами государства, так и защита его границ становятся их священным долгом перед Родиной. Таким образом, феномен Родины из индивиду-

ального экологического уровня развивается во всеобщий, на котором утверждается патриотизм в качестве гражданской доблести.

Высший, *духовный*, уровень родины приходит в жизнь человека как отрицание первых трех, позволяя ему родиться заново. На этом уровне у человека появляется возможность преодолеть судьбу личности, не имевшей Родины или потерявшей ее в силу различных причин.

Но под духовностью надо понимать не что-то эфемерное и мистическое. Духовность есть способ связи человека с культурой, позволяющий ему воспроизводить свои основные свойства и качества. Эта связь существует на основе объективных и стихийных факторов, но с акцентом на сознательных и волевых усилиях. Поэтому духовный уровень родины является одновременно рождением человека как зрелой личности, поскольку есть процесс духовного самопорождения. Как только человек приобретает такую способность, так процесс становления его родины завершается и включает в себя все остальные уровни понятия родины. Духовную родину каждый носит с собой, что придает личности устойчивость и силу для противостояния любым ударам судьбы, делая ее свободной. Поэтому писать это слово с заглавной буквы теряет смысл.

На первый взгляд на этом уровне происходит отрицание патриотизма вообще, когда, например, В. Соловьев утверждал «лучше отказаться от патриотизма, чем от совести» [5, с. 265], за что своими оппонентами был обвинен в антипатриотической позиции. Однако русский философ показал, что, отрицая национальность, мы тем самым еще не отказываемся от родины: «На самом же деле самоотречение как нравственный подвиг всегда есть высшее проявление духовной силы и для отдельного лица, и для целого народа» [5, с. 301]. Таким образом, отрицание патриотизма в его политизированной форме, а речь идет об этой иерархической крайности патриотизма, позволяет личности выработать патриотизм в его новой, более высокой форме, которая когда-то еще А. Грибоедову устами Чацкого позволила сказать: «И вот та родина... / Нет, в нынешний приезд, / Я вижу, что она мне скоро надоест» [6, с. 118]. О противоречивости *чувства* любви к родине сказано много, в том числе и в отечественной литературе [7 – 10], но для нас важно понять противоречивость самого феномена родины.

Итак, родина имеет сложную структуру и образует противоречивое единство, создаваемое разными уровнями. В современном обществе требуется развитие *духовного* уровня родины, включающего в себя все другие уровни в их единстве. «Национальная идея» в современной ее форме есть духовное пробуждение или возрождение каждого человека в той мере, в какой он становится самостоятельным, творческим и свободным. В определенной форме духовное пробуждение или возрождение существует у каждого человека, но осознание себя частью великого целого (народа и культуры) приходит в жизнь человека не сразу и не к каждому. Но тем самым и личностная, индивидуальная, форма патриотизма приобретает антагонистический характер, суть которой выражена пословицей «где тепло, там и родина». Об этом В.Г. Белинский сказал следующее: «Человек, для которого *ubi bene ibi patria* (где хорошо, там и родина), есть

существо безнравственное и бездушное, недостойное называться священным именем человека» [11].

И все же, несмотря ни на что, происходит становление свободной индивидуальности, которая для своего самоутверждения нуждается во всех уровнях своего воспроизводства. Но, как и во всяком процессе становления, в настоящее время феномен родины порождает еще больше противоречий, вызванных глобальными и внутренними национальными факторами. В этих условиях для разрешения новых противоречий требуется еще более высокий уровень духовности феномена родины, чем был ранее. Но он не возникает автоматически, требуя от человека больших духовных усилий, образцы которых мы находим только в славном прошлом. Поэтому нам ближе формула патриотизма, которую дал А.Н. Толстой в начале Великой Отечественной войны: «Родина – это движение народа по своей земле из глубин веков к желанному будущему, в которое он верит и создает своими руками для себя и своих поколений. Это – вечно отмирающий и вечно рождающийся поток людей, несущих свой язык, свою духовную и материальную культуру и непоколебимую веру в законность и неразрушимость своего места на земле» [12, с. 185].

Поэтому мы настаиваем на мысли, что завершающий духовный уровень структуры родины не исключает первых трех, но преобразует их в соответствии с требованиями новой духовной целостности, которая формируется при коренном изменении исторических условий или самого содержания родины. Следовательно, только приобретая и развивая способность к духовному возрождению, человек завершает процесс становления своей родины. Ключ от своей родины современный человек прячет внутри себя, а не где-то на стороне, передавая его государству, партии и др. публичным структурам. И тогда человеку ничего в жизни не страшно, поэтому он, возражая тем, кто сейчас похоронил чувство патриотизма, может сказать словами Н.А. Некрасова, которые часто повторял Г.В. Плеханов: «Над чем смеяться вздумали глупцы, / Опошлить чувство вздумали какое!» [13]. Но патриотизм – это не только чувство. Духовный уровень родины имеет «чудодейственные» функции: свободный человек, подобно мифической птице Феникс, обладает способностью к воссозданию всей своей духовной структуры в любом пространстве и любой ситуации. Поэтому логичен внешне парадоксальный вывод: человек есть существо, способное отказать от родины.

Итак, мы выделили четыре уровня феномена родины, но каждый свободный человек имеет не четыре родины, а одну и единую: ту, которую он носит с собой в душе, ту, которая воспроизводит и развивает в нем все человеческие качества. Ту, которая делает жизнь человека осмысленной, свободной и счастливой. Обрести такую родину трудно, но каждый человек достоин ее и, следовательно, способен быть патриотом. Представляется, что *ближайшим родовым понятием в этом случае является не общество, а жизненный мир человека, органически связанный с его индивидуальностью, домом и культурой. С этой точки зрения патриотизм есть не столько любовь к родине, а сама родина в том случае, если она в полной мере сформировалась в жизни человека и определяет содержание его духовной структуры. Патриотизм есть вся реальная система*

взаимосвязей и взаимодействий человека с родиной, позволяющая ему укорениться в мире в соответствии со своей индивидуальной природой и культурой общества. Следовательно, понятие родины не эмоционально-политическое и не социально-эмоциональное, а *социокультурное*. Родина – это жизненный мир, который творит человека и творим человеком. И поскольку структура родины сложна и противоречива, то реально складываются различные взаимосвязи ее элементов, возникающие в конкретной жизнедеятельности людей, т.е. *различные формы патриотизма*.

Но вернемся к отмеченному нами парадоксу: человек есть существо, способное отказаться от родины. Мы этот факт отметили как высший этап в развитии свободы человека. Но в современной культуре происходит дальнейшая эволюция феномена родины. В этой связи привлечем идеи М. Шелера, который обратил внимание не только на динамику жизненного мира, но и на его теневую сторону, разработав категорию ресентимента, которая приобрела особую важность для исследования российского общества [14]. В соответствии с деформированной структурой жизненного мира изменяется и феномен родины. Вместо дома – бездомность, вместо родины – неукорененность, «охота к перемене мест», отказ от какой-либо культурной идентичности или потеря ее вообще. Вместо жизненного мира и местного патриота – бродяга, который считает, что «лелеять надежду на обретение малой родины, значит, кончить взаимными обвинениями и обидой», поэтому «лучше не прирастать к месту» [15, с. 145]. И поскольку все становятся бродягами, то «мир сам себя перекраивает по мерке бродяги» [15, с. 146], становясь маргинальным миром, т.е. миром, не способным быть родиной, так как в нем вообще невозможно пространственное и временное укоренение. Следовательно, даже при наличии стремления обрести родину человек ее не обретает.

Так сохраняется ли в современной культуре родина как особое явление или ее уже нет? Может быть, действительно, не только «пролетариат не имеет отечества»? Или, может быть, мы все стали «беспочвенниками», которые оторваны «от быта, от национальной культуры, от национальной религии, от государства, от класса, от всех органически выросших социальных и духовных образований»? [16, 408]. Видимо, да, если родиной становятся абстрактные идеи (коммунистические, либеральные и прочие), которые, имея иную культурную почву, овладевают сознанием российских граждан и побуждают их выступать против своей действительной родины с целью ее «возрождения». Но идею родины не возрождают, ею живут.

Родину возродить невозможно, если уже нет культуры, которая стала почвой родины, способом ее воспроизводства. Следовательно, если сохранилась культура, то существует идея родины. Но почему культура является почвой для воспроизводства идеи родины? Чтобы ответить на этот вопрос, попробуем подойти к проблеме с обратной стороны: попробуем понять, почему сейчас происходит отрицание идеи родины.

К отрицанию родины как культурной ценности и феномена современной истории сейчас приходят теоретики постмодернизма. Феномен родины рассматривается лишь как результат конструирования, как продукт деятельности

субъекта. Приведу только одно характерное рассуждение: «С точки зрения передачи информации говорение о Родине абсолютно избыточно. Поэтому и дискурс о Родине весь состоит из избитых, плоских, заезженных общих мест. Это не есть язык для коммуникации и обмена идеями. В этой тусклости избитых метафор и захватанных слов живет невероятной силы мобилизующий, единящий политический потенциал. Язык Родины ничего не коммуницирует, а лишь выражает сам себя, являя нам Родину, но не аргументируя ее необходимость. Именно это построение языка как явления (иконы) Родины говорит о Родине как о сакральном источнике идентификации» [17]. С автором можно было и согласиться, если в раскрытии понятия Родины довольствоваться лишь обыденными эмоциями, образами и стереотипами.

Но не так все просто. На словах отрицая идею родины, в действительности постмодернисты не отказываются от родины вообще. Ведь «почва» нигилиста, «мирки» фланера, бродяги и туриста создаются не ими самими, а *другими людьми* и, следовательно, определенной общностью, ее культурой. Если бы это было не так, то само написание книги о Родине на *русском* языке и для *русского* читателя было бы занятием *невозможным*: не было бы русского языка и не было бы русской аудитории. Но, если верить И. Бунину, что «русский поражен тоской и любовью к отечеству сильнее, чем кто либо...» [18, с. 295], то можно заключить, что даже в отрицании родины как феномена культуры он может находить воплощение своей любви к родине.

Иначе говоря, на самом деле *родина не исчезает, а раскалывается на две внутренне отрицающие, но одновременно дополняющие друг друга половинки*. Обыденные понятия «малая родина» и «большая родина», «историческая родина» и «вторая родина» возникли в этой ситуации расколотости, которая выделяет и сталкивает друг с другом две крайности, но отбрасывает при этом другие стороны и элементы структуры родины. Следовательно, родина не исчезает, а трансформируется в иное состояние, приобретая новую структуру, которая далека до полноты элементов нарисованной нами идеальной модели. У всех своя родина: у нигилистов и «охранителей», сирот и бродяг, бомжей и солдат, дипломатов и туристов, наемных работников и работодателей, селян и горожан и т.д. Но если у каждого она своя, то это совершенно не значит, что в силу этого все социальные группы и отдельные люди разъединены. Как раз в силу индивидуализации содержания структуры родины они и нуждаются друг в друге, объединяются в порыве родственной, этнической, национальной и другой социальной солидарности. Правда, делается это часто в критических ситуациях. Родина у нас разная, поэтому мы все разные, но именно для того, чтобы объединить разнообразие в некоторое единство, *необходима национальная культура*, которая исторически вырастает из взаимодействия разнообразных элементов, но затем сама становится объединяющим духовным началом.

Литература

1. *Струве П.Б. PATRIOTICA. Политика, культура, религия, социализм* / П.Б. Струве. – М.: Республика, 1997. – 527 с.

2. *Твардовский А.Т.* Родина и чужбина. Страницы записной книжки / А.Т. Твардовский // Твардовский А.Т. Собр. соч.: в 4 т. – М.: Художественная литература, 1960. – Т. 4. – С. 51 – 198.
3. *Козырьков В.П.* Что же делать нам с победой? / В.П. Козырьков // Эксперты для гражданского общества. – URL:// http://www.4cs.ru/materials/publications/wp-id_818/
4. *Козырьков В.П.* На всех одна победа, или у каждого своя? / В.П. Козырьков // Велькоросс: сетевой литературно-исторический журнал. – 2010. – № 14. – URL: <http://www.velykoross.ru/787/>
5. *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 892 с.
6. *Грибоедов А.С.* Избранное / А.С. Грибоедов. – М.: Советская Россия, 1978. – 400 с.
7. *Флоровский Г.В.* О патриотизме праведном и греховном / Г.В. Флоровский. – URL: <http://www.nevmenandr.net/eurasia/1922-naputiax-GVF-patriot.php>
8. *Зорькин В.* Патриотизм истинный и ложный / В. Зорькин // Диалог. – 1994. – № 9. – 10. – С. 43 – 47.
9. *Малинкин А.Н.* Понятие патриотизма: эссе по социологии знания / А.Н. Малинкин // Социологический журнал. – 1999. – № 1 – 2. – С. 87 – 117.
10. *Козырьков В.П.* Тоска по родине или поиск национальной идеи? / В.П. Козырьков // Современная Россия и мир: альтернативы развития (этноконфессиональные конфликты и вызовы XXI века). – Барнаул: Изд-во Алтайского университета, 2006. – С. 21 – 25, 140 – 147, 181 – 182. 314 с.
11. *Белинский В.Г.* Очерки бородинского сражения (воспоминания о 1812 году) / В.Г. Белинский. – URL: // http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_2240.shtml
12. *Толстой А.Н.* Родина / А.Н. Толстой // Толстой А.Н. Собр. соч.: в 10 т.– М., Гослитиздат, 1960. – Т. 10. – 231 с.
13. *Плеханов Г.В.* Год на родине / Г.В. Плеханов // От первого лица: сб. – М.: Патриот, 1992. – 560 с.
14. *Козырьков В.П.* Российский вариант ресентимента (социокультурные истоки кризиса рациональности) / В.П. Козырьков // Естественнонаучное и гуманитарное знание в цифровую век. – Н. Новгород, 2001. – С. 121 – 131.
15. *Бауман З.* От паломника к туристу / З. Бауман // Социологический журнал. – 1995. – № 4. – С. 133 – 154.
16. *Федотов Г.* Трагедия интеллигенции / Г. Федотов // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – 528 с.
17. *Сандомирская И.* Книга о Родине: опыт анализа дискурсивных практик / И. Сандомирская. URL: http://text.3dn.ru/load/postmodern/i_sandomirskaja_quot_kniga_o_rodine/7-1-0-13
18. *Лавров В.В.* Холодная осень. Иван Бунин в эмиграции 1920 – 1953 гг.: роман-хроника / В.В. Лавров. – М.: Мол. гвардия, 1989. – 384 с.

Образ повседневной культуры народа

О.Ю. Марковцева

В социально-этническом контексте культуру можно рассматривать как систему знаков, символов, кодов, означающих повседневность того или иного народа. Представляя культуру как особое семиотическое пространство, необходимо подчеркнуть, что оно организовано специализированным порядком, имеющим предпосылочную потенциальность, чтобы это семиотическое было представлено как бытие народа. Скажем по-другому: культура представляет собой не только знаковую выразительность, но и механизм «памяти», который

удерживает максимально сжатую краткость обозначенного человеческого опыта. Культура – сложный символ. Она, помимо собственных образов и их исторических образцов, представляет различные способы повседневности. В данной статье ставится задача представить культуру как образ, репрезентирующий оригинальность, неповторимость повседневного бытия какого-либо народа или народов. Образ становится овеществленным языком, т.е. повседневными текстами о повседневном. Любой вид знания в культуре превращается в общий поэтический «говор» народа. В культуре повседневность находит себя в искусственной, «украшенной» форме как нечто осуществленное, получившее относительно заверченный вид.

Историческое время быстротечно. Оно может рассматриваться как периоды социально-политической, экономической, этико-эстетической природно-биологической и другой жизни народа (традиционный подход). С точки зрения феноменологического мышления «периоды» – это смена актуальных состояний сознания в качестве его повседневных действий. Каждый такой момент образует свое понимание, представление, выражение мира. Образы культуры разнообразны. Тем не менее среди их множества выделяются такие, которые носят универсальный характер, т.е. принадлежат культуре любого народа. Например, образ слова. В практической сфере западноевропейских народов слово представляется как знак, *рабочий момент* творца, штрих кисти художника, выписывающего индивидуально воспринимаемую картину мира. Главное в такой работе – неповторимость. Искусство авторского использования слова – то творческое целеполагание. Эту мысль особо подчеркивает Аристотель в работе «Поэтика». В данном случае речь идет о слове как элементе естественного текста.

В восточной традиции *слово – картина*, которая может оформиться такой буквальным образом и обозначить священное место в повседневном бытии народа. Так, например, традиция суфизма полагает вместо иконы, как заведено в христианстве, «шамаиль» – особое художественное полотно, содержащее священные коранические фразы, слова, выражения. В нем слово живописно при его каллиграфическом выполнении. Или другое – иероглифы, их линии, волны, углы, росчерки, растянутые пятна, разнонаправленный фейерверк мазков, штриховой речитатив, сгущение и разряжение в совокупности будоражат фантазийные, гештальтные, реконструктивные склонности человека, что невольно оформляется в целостную визуальную ассоциацию. Восточное слово – краткоформная, искрометная поэзия: оно развертывает, обрисовывает, обтекает, намекает, синтезирует в различных аспектах само себя и этим достигает точности того, о чем требуется сказать. Известный синолог М. Гране в Работе «Китайская мысль» пишет, что в китайском языке не существует слова «старик», но только такие термины, которые характеризуют, обрисовывают состояние старости и этим осуществляют лишь намек на то, что требует прямого выражения словом [1, с. 28].

Различия в устойчивых механизмах применения, подборе слов, их ритмики, акцентов, порционности, эмоциональной и экзистенциальной энергии создают традиции текучести речи. Они в целом могут быть то как густой притягивающий сладострастный поток знойных ароматов Ближнего Востока; то как де-

тализируемая ненавязчивость говора народов Китая, Японии, Кореи; или как уверенная, открытая, раскрепощенная, стремительная речь европейцев; или как прагматичная, краткая, функциональная диалоговость американцев. Каждый вид речи центрирован и децентрирован особыми архаическими «осадками», придающими форму манере, специфике повседневной культуры. Она находит свое выражение в национальных речевых практиках, по которым узнают народ. Народный язык также образен, поэтому метафоричен. Или, напротив, метафоричен, потому, что образен... Правомерность того и другого тезиса доказательна в повседневности. Сомнение вызывает лишь их каузальная связь. Ризома, фантазия, симулякр и ассоциация – персонажи мечты и культуры в повседневном облике народа.

Все виды образно-символической, телесной организации повседневности создают художественно-эстетическую сторону культуры народа. Элементы нелингвистического порядка правомерно участвуют в создании целостного облика культуры. Музыка. Она образована «тональностью» – возможностью для конституирования звуковой «единицы», которая по-своему звуковым образом представляет и демонстрирует бытие народа. Выделим два варианта «тонального», которые не только проиллюстрируют метафизические возможности музыки, но и представят их в качестве способа народной повседневности. Итак, музыкальная «единица» (тон) – это своеобразный механизм причастности народа к миру. Древние китайцы называли его «цзе», что переводится как «сустав», «узел», «соединение», а древние греки – «тонос», что переводится как «натяжение, напряжение». Различия в представлении основного музыкального «субстрата» у этих народов указывают на различия понимания ими мира: эллины представляют Космос в образе пластичного, податливого, динамичного, а китайцы – постоянным, неизменным, традиционным.

Музыкальные инструменты этих народов также представляют собой элементы, порождающие образ их культур, хотя сами могут быть представлены в виде образов. Вглядимся в очертания форм национальных инструментов, вслушаемся в их звуковой рисунок, рождающий ассоциации... У древних греков – это певучие струнные музыкальные инструменты: лира, кифара, у древних китайцев – многозвучный духовой инструмент, состоящий из множества труб, прародителями которого были ударные инструменты и губная гармошка «шен», внутри которой были упакованы бамбуковые трубочки различной длины, зависящей от высоты издаваемого ими звука. Следовательно, существуют особые музыкальные инструменты, способные передавать исконные духовные состояния народа, эти предметы – «доказательства», «методы» невидимых действий повседневных установок.

Образные стороны повседневной культуры взаимосвязаны между собой. Они образуются духовным потенциалом народа, создают персональный язык, который выражает специфику их носителя. Различные языки транслируют о повседневном: эти «сообщения» предназначены как для исторически самостоятельного народа, так и для других, среди которых первый обретает себя. Так устанавливается их естественное взаимодействие.

Взаимообмен элементами культур изменяет духовные состояния народов, приобщая их к динамике социально-исторических, природных, планетарных перспектив, что в целом порождает новые формы культуры. История показывает, что новая цивилизация или значимый период какой-либо культуры возникают в местах активного взаимодействия многих народов. Ситуация коммуникации особо энергична. Здесь иностранное «получает значение культурной нормы и высоко оценивается на шкале культурных ценностей, а «свое» или вообще выводится за пределы культуры как «докультурное», или же получает низкую оценочную характеристику» [2, с. 224].

Спонтанная ориентированность мышления отдельного народа на культурный потенциал других – не историческая случайность или аномальное обстоятельство. Речь идет об иррационально «спланированных» актах, которые обольщены образными вариациями и вариантами чужеродных культур. Привлечение к собственному самодостаточному ментальному порядку того, что *противоположно (не-свое)*, дополняется повседневной работой. Она придает иноземному такое знаково-символическое обличье, которое позволяет органично вписать его в оригинальный способ собственной культуры. Адаптированные к повседневности заимствования видоизменяют не только свою телесно-формальную сторону, но и тот смысл, которым они обладали в среде их культуры. Становясь значимыми «единицами» другой культуры, они сбрасывают первоначальную специфичность, ибо прямого, автоматического, заимствования не может быть. К. Гирц, повествуя о специфическом духотворчестве яванцев, испытывавшем существенное влияние индийской культуры, пишет: «Для яванцев (или по крайней мере, для тех из них, в мышлении которых все еще преобладает влияние индийского буддизма, господствовавшего на Яве со II по XV столетие) поток субъективного жизненного опыта, взятого во всей его феноменологической непосредственности, представляет собой микромодель вселенной в целом... Эта обращенная вовнутрь разновидность картины мира, где мысль и чувство сливаются воедино, они видят отражение самой высшей реальности. Эта обращенная вовнутрь разновидность картины мира наилучшим образом выражается в понятии, которое яванцы также заимствовали из Индии, и которому также придали собственное толкование, – понятии «раса» [3, с. 159]. Столкновение различных ментальных позиций может естественным образом происходить в податливых формах, когда их совмещения протекают неконфликтно. Тем не менее духовная доминанта, повседневный опыт, судьба, история одного народа не могут полностью совпасть с подобными структурами другого народа, поэтому всегда остается повод, «пространство» для смыслового смещения, где не совмещенное содержание порождает ситуацию некоторого хаоса, в котором пробивает себе направление становящийся порядок.

Повседневная культура любого народа имеет центральную или важную область, в которую включены ценности, достижения народа, полученные его первоначальной практикой. Это – архаический тонус, энергия, особая смысловая, образная и овеществленная в знаках сила. Древнее содержание, исторически утратив непосредственного физического носителя, сохранилось в единой, универсальной сфере повседневности народов, поэтому может внедряться в их

любую культурную форму. Можно привести исторический пример действия этого механизма, извлеченный из работы В.Н. Демина. Он пишет: «Пассионарная печать, коей во все века было отмечено скифское племя, хорошо известна из сохранившихся письменных памятников. Их долгая история чем-то напоминает вулкан: то во всю мощь пробуждалась их необузданная энергия, то она затухала на долгие времена; то они заставляли говорить о себе весь мир, то надолго исчезали с арены мировой истории...» [4, с. 209 – 210]. Архаические образы культуры могут быть неявными, однако это положение не умоляет скрытую силу их воздействия на современные представления и способы их выражения чего-либо. Неразрывность – базовая характеристика повседневности, поэтому в ней пульсирует живой дух, ритм, динамика картины материальных форм, чтобы целостный образ культуры народа приобрел значимость как телесная *текучесть* социально-этнического «вещества».

Литература

1. *Гране М.* Китайская мысль / М. Гране. – М.: Республика, 2004. – 427с.
2. *Лотман Ю.М.* История и типология русской культуры / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство. – СПб, 2002. – 573 с.
3. *Гирц К.* Интерпретация культур / К. Гирц. – М.: Росспен, 2004. – 267 с.
4. *Демин В.Н.* Тайны Евразии / В.Н. Демин. – М.: Вече, 2006. – 425 с.

Понимание как коммуникативное событие

А.Н. Миннуллин, Э.Б. Миннуллина

В настоящее время в науке в целом и философии в особенности широко применяются феноменологические методы: исследования предмета или явления без вмешательства в естественное его состояние или процесс развития, без попытки присвоения, а значит, и без сокращения его имманентных степеней свободы.

Это важное достояние современного научного сообщества необходимо практически применять в теории коммуникации, поскольку в нынешнюю эпоху господства гиперреальности сознанию становится все сложнее кристаллизовать истинный смысл и отличить реальность от вымысла. В социуме возникают своеобразные идеи-химеры с привлекательным, не всегда понятным содержанием. И вместо того, чтобы прояснить их губительную, извращенную сущность, лидеры общественного мнения (интеллектуальная общественная элита) способствуют легитимизации этих идей.

Мысль о недопустимости постулата «цель оправдывает средства» не нова. Однако в практической деятельности, в особенности в таких сферах, как политика и экономика, ею пренебрегают, оправдываясь тем, что идет неявная война всех против всех – «фатальный и радикальный антагонизм мира» [1]. Так как утопии стали реальностью, человек не может больше тешить себя надеждой, что ему еще предстоит дать им жизнь. Все что остается – тщетные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует.

Подобное мышление, разрешающее намеренное искажение сообщения в процессе коммуникации, является деструктивным, поскольку вводит в дальнейшем в заблуждение коммуникаторов, начинающих верить в созданный ими же самими миф. Невозможно, находясь в замкнутой системе, изменять ее внутреннюю среду, не испытывая последствий этого действия на себе.

Очевидно, с другой стороны, что мировоззрение не может быть объяснено так же, как объясняются законы физики. Переход от элементарных форм понимания к высшим основан на том, что понимание исходит из связи между многообразием проявлений жизни и сознательным началом, выраженным в ней. Еще в XIX в. В. Дильтей, сформулировав проблему понимания жизни, необходимым образом столкнулся с вопросом о том, как вообще возможно научное познание единичных личностей и каковы средства его достижения. Ключом к решению проблемы научного познания духовно-исторического мира становится у Дильтея анализ понимания, которое может иметь различные градации в зависимости от интереса, испытываемого человеком к рассматриваемому им предмету. В высших формах понимание доводится до специализированного искусства, которое в его применении к фиксированным жизненным высказываниям Дильтей называет истолкованием, или интерпретацией. В. Дильтей придает термину языкового понимания личностный смысл. Понять – значит пережить лично, ввести в контекст своего персонального бытия, выявить жизненную связь понимаемого с тотальностью личного опыта. Он был убежден в том, что понимание вырастает из интересов практической жизни.

Недостатком феноменологической методологии является результат ее применения – простая констатация факта. Несомненно, с точки зрения науки значимость дескриптивного анализа велика. Однако жизненно важный вопрос «что делать?» остается открытым.

Целенаправленное «ретуширование» способа передачи информации, сути сообщения или образа отправителя этого сообщения) является препятствием для успешной коммуникации в долгосрочной перспективе. Это объясняется возникновением расхождения между истинной сущностью и представлением о ней, что приводит к печальным последствиям. К примеру, в настоящий момент в нашем обществе приняты формальные методы управления, когда верхние элементы иерархической структуры системы осуществляют контроль ее развития по определенным показателям без использования обратной связи. Формально декларируется наличие обратной связи, но сигнал (информация) по каналу обратной связи поступает искаженным самими же контролирующими элементами (это касается образовательной, правоохранительной систем, здравоохранения и т.д.). Формальные отчеты не позволяют увидеть истинное положение вещей, но зато они удобны для обработки и декларации в обществе в дальнейшем.

Пагубность подобной практики очевидна. Необходимы стратегические перемены – отказ от всего лишнего, искажающего сущность явления; организация структурных изменений, благодаря которым сигнал, поступающий по каналу обратной связи (от исполнительных элементов), будет независим от элементов управляющих. В таком случае в соответствии с принципами развития

сложных систем общество будет само осуществлять движение к своему оптимальному состоянию.

В своей работе «Философия как строгая наука» Э. Гуссерль конструктивно критикует положение вещей в современной философии, «склоняющей главу» перед его величеством Фактом, превознесенным на престол позитивистами [2]. Это очень важный момент, поскольку факт – это данность, а истолкование его есть поистине сложный процесс. В зависимости от системы координат, с помощью которой осуществляется описание этого факта, происходит отклонение в ту или иную сторону от истины, т.е. искажение сущности предмета или явления.

Процесс облачения идей в слова и образы является интерпретацией факта, для исследователя неоспоримого. Проблема в том, что этот процесс всегда субъективен по определению. Человек соотносит себя с бытием через язык. Пересмотр значения и сущности языка – одна из ступеней реконструкции метафизики XX в., изменившей философский дискурс. Вместе с тем в ключевых направлениях философии языка мир человека и язык оказываются в разных измерениях. Преодолеть эту двойственность, это противостояние мира и его логического двойника попытался Л. Витгенштейн, который прошел философский путь от «Трактата» до «Исследований», от теории логического анализа к изучению *работы языка* в деятельности людей.

Прагматика, сосредоточившая внимание на изучении обыденного языка, включает, а не исключает человеческие мотивы, личностный смысл, вместе с тем коммуникативное взаимодействие здесь остается лишь игрой «форм жизни»: представить же себе какой-нибудь язык – значит, представить некоторую форму жизни [3, с. 85]. Поздний Витгенштейн и не стремился построить какой-либо строгой теории языка, поскольку считал, что в практике язык становится подвижным. Понимание и знание часто у Витгенштейна приравниваются к процессу *обучения* игре, а такие понятия как «истина» и «опыт» включаются в традиционный порядок словоупотребления. Иначе говоря, у автора «Трактата» нет определения того, *что* понимается, но есть описание того, *как* это происходит.

В целом, мысль предыдущего века развивалась в сложном конфликте: с одной стороны, стремление описать факты с помощью языка и отказ от проблем смысла жизни, бытия человека в мире, с другой – преданность вечным проблемам антропологически ориентированных концепций. «Эти две взаимоисключающие тенденции, тем не менее, сосуществовали, переплетались и взаимно дополняли друг друга, хотя на том или ином этапе развития истории и отражавшей суть исторических процессов философии та или иная тенденция приобретала преимущественное влияние» [4, с. 13].

Еще раньше этот разлом в вопросе о понимании произошел на грани наук о духе и наук о природе. Способен ли язык, описывающий материю, дать достоверные знания о сущности жизни? То, что человек способен постигнуть с помощью разума, не означает еще проникновения в глубь вещей. Человек, наука и философия превращаются в несовместимые миры, если не найти им основания.

Способы и результаты понимания многообразны и обусловлены типом жизненных переживаний. «Субъектами всякого высказывания в них являются

индивидуальные жизненные единства (Lebenseinheiten), связанные между собой социально. Таковы прежде всего отдельные личности. Движения, слова, действия – таковы их проявления. Задача наук о духе сводится к тому, чтобы их заново пережить и понять. Душевная связь, выражающаяся в этих проявлениях, позволяет отыскать в них нечто типически возвращающееся и показать, как отдельные жизненные моменты складываются в жизненные фазисы и, в конечном счете, в связность (Zusammenhang) жизненного единства» [5, с. 9 – 10].

Методологическая опора только на конкретно-историческое интуитивное переживание форм культуры привела Дильтея к культурно-историческому релятивизму, в основе которого лежит номиналистический подход. Подобная позиция исключает возможность обнаружения связей, закономерностей, сходств, к примеру создания единой концепции ценностей. Во многом она схожа и с теорией лингвистической относительности и, наконец, с постмодернистской идеей нарративного плюрализма.

Однако если Дильтей все же считал возможным понимание единичной формы, то в философских построениях постмодернистской парадигмы культурный релятивизм доводится до крайности. Мир как текст распадается на бесконечное множество сингулярностей, смысл которых невозможно постичь. Как только он улавливается, он тут же исчезает. «Коль скоро Автор устранен, то совершенно напрасным становятся и всякие притязания на «расшифровку» текста. Присвоить тексту Автора – это значит как бы застопорить текст... Письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улетучивается, происходит систематическое высвобождение смысла» [6, с. 390]. Понимание в таком случае возможно лишь в дискурсивном поле, т.е. текст можно понять только в связи другим текстом. Вместе с тем такая ценная (во многом хайдеггерианская) мысль о понимании как о языковом анализе основана на идее ненадежности знания, полученного с помощью языка.

Действительно ли текст, язык мыслят за субъекта, поглощают его? Если так, то что же есть понимание, что является его сущностью, и при наличии каких признаков можно утверждать то, что оно есть? Наконец, понимание предполагает приписывание смысла или его истолкование?

Одно из ключевых понятий, которое по-новому представило вопрос о бытии и времени в онтологии Хайдеггера, – это понятие события. Эта же категория дает возможность объяснить категорию понимания. Событие – это не сущее, оно не должно смешиваться с происшествием, детерминированностью внешними условиями. Событие не вторично. Это граница между *внутренним и внешним, граница в коммуникации*. Как утверждает сам Хайдеггер, мыслью осуществляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. От-ношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово [7].

Бытие высвечивается в языке, использовании языка, коммуникации. Таким образом, истолкование, первичное понимание бытия, осуществляется именно в границах коммуникативного сообщества. Со-бытие подразумевает ориентацию на язык как на средство интерсубъективного взаимопонимания и одновременно истолкования мира. В акте понимания снимается субъект-

объектное противопоставление. У Хайдеггера понимание является атрибутом экзистенции, а человек – толкующим, понимающим себя бытием. «Набросковый характер понимания конституирует бытие-в-мире в аспекте разомкнутости его вот как вот-умения быть. набросок есть экзистенциальное бытийное устройство простора фактического умения быть» [8, с. 156]. Понимание из метода познания превращается в способ бытия, специфическое человеческое отношение к действительности.

Эта разомкнутость конституируется не просто в языке, но в осуществлении языка – коммуникации. Согласимся с основополагающим тезисом апелевской трансцендентальной прагматики: предпосылкой понимания является intersубъективность сознания, которая разворачивается от интуитивно постигаемой понятности бытия-в-мире до intersубъективности как усвоения прагматических норм общения. Отказываясь от поиска метафизических оснований этики, Апель предлагает исходить из реально действующих в повседневной жизни коммуникативных правил. Иначе говоря: в то время как очевидным образом бессмысленно рассчитывать на достижение синтеза различных подходов к пониманию языка в плоскости лингвистической (грамматической и, возможно, семантической) компетенции (говоря словами Н. Хомского), тем не менее вполне осмысленно рассчитывать на языковое взаимопонимание между теми, кто принадлежит различным языковым сообществам, в плоскости коммуникативной компетенции [9].

Понимание некоторого текста как событие – это открытость бытийной границы через коммуникацию, совместное бытие интерпретатора и объекта в условиях intersубъективной значимости и единства коммуникативных правил. Можно огласиться с Гадамером, что предметом понимания является не смысл, вложенный в текст автором, но то предметное содержание, «*суть дела*», с осмыслением которого связан конкретный текст. Гадамер приходит к глубоко спекулятивному заключению: во-первых, понимание по сути противостоит историческому пониманию, методологически разделяющему субъект и объект. Во-вторых, понимание – это всегда поиск смысла, а не приписывание значения, с этим, конечно, нельзя не согласиться. Понимание конкретизируется Гадамером как опыт, универсальный способ освоения человеком мира. Таким образом, немецкий философ пытается избежать кантовской односторонности трансцендентального априори.

Вообще, если в критической философии предпосылки познания эксплицируются как возможности абстрактного, автореферентного, субъекта, то для Гадамера такая позиция надвременного субъекта является иллюзией «идеализма сознания». Для него становится очевидной проблема, которую ставят перед мышлением гуманитарные науки: их суть не может быть верно понята, если измерить их по масштабу *познания* закономерностей. Единичное не служит простым подтверждением закономерности, которая в практических обстоятельствах позволяет делать предсказания, идеалом служит понимание самого явления в его однократной и событийной конкретности.

В этом смысле философская герменевтика (в отличие от историко-филологической) стремится занять более принципиальную позицию, отказав-

шись приписывать пониманию познавательную задачу, т.е. рассматривать понимание как альтернативный способ познания. Более того, через онтологизацию понимания происходит отказ от субъектно-объектной модели познания и концепции субъективности как теоретической непрерывности знания, где «знающий» не вовлечен в практическую деятельность в мире и, более того, противопоставлен объективному миру.

Багаж того опыта, которым обладает субъект, уникален в силу неповторимости прожитой им жизни (цепи различных событий), а значит, интерпретация приобретенного знания (идеи как результата высшей формы абстрагирования) всегда будет сопровождаться «тенью» исследователя. Более того, понимая, что ученые люди вопреки навыку рассудочной деятельности часто ведут себя иррационально вследствие приобретенных рефлексов в процессе воспитания, образования, трудовой деятельности, опосредованного воздействия социума, важно вести диалог таким образом, чтобы в результате возвышалась истина, а не ее носитель. Истина должна оставаться безымянной. Возможно, поэтому Сократ не стремился зафиксировать знание в виде текста, закрепив за собой авторство таким образом. Он оставлял право для каждого приблизиться к истине в той мере, которая доступна собеседнику.

И для обыденного познания, и для научного ценность знания, очищенного от примеси симулякров, безмерно велика, поскольку в обоих случаях является непоколебимым фундаментом, фактом, интерпретация которого будет близка к тождеству у различных субъектов. Из вышеизложенного следует необходимость намеренного отказа от всех попыток улучшить коммуникативный процесс (в том числе в когнитивной практике) с помощью формирования сообщения (например, новой научной гипотезы) таким способом, чтобы оно воспринималось реципиентами в искаженном, а не первоизданном оригинальном виде, из-за ожиданий социума и модных в научном сообществе концепций. Знание должно транслироваться исследователем таким, каким оно было им усвоено, для того чтобы социум развивался до уровня исследователя.

Знание как оно есть – это непосредственный отпечаток окружающего мира на субъект познания без участия в процессе познания потока мыслей субъекта, предшествующих процессу познания и искажающих этот отпечаток. Это не есть созерцательность. Скорее, это способ освоения действительности, в котором «сопутствующий фон» не отвлекает от сущности предмета или явления – некое рафинированное, свободное от вспомогательной информации познание. Гарантом «неискаженной истины» выступает интеллектуальная независимость от запросов социума и способность к саморефлексии – информация о предмете или явлении проверяется на соответствие сущностным их свойствам, фундамирующим базис абстракции высокого порядка, и отсекается информация, не являющаяся выражением их сущности. Практическим выражением этого принципа является процесс воспитания ребенка, познающего окружающий мир, в котором мудрый родитель отвечает на детские вопросы так, чтобы, во-первых, истина не исказилась, а во-вторых, чтобы желание задавать вопросы у ребенка не исчезло, избегая для этого чрезмерного информационного давления на него.

Разумеется, субъективность в процессе трансляции знания исследователем не исчезает. Однако подчеркнем, что субъектно-объектная оппозиция снимается в коммуникации, в которой разворачивается бытие. Сущность мира, его структура высвечивается в понимании языка. Однако понимание не заменяет подлинное познание, оно является способом бытия, предполагающим со-бытие как границу. Интерсубъективное взаимопонимание всегда присутствует в понимании и прагматически определяет истолкование мира.

Недостаток односторонней точки зрения является замечательной потенцией для возникновения диалога, в котором реципиент, воспринимающий сообщение и осмысливающий его, сам становится субъектом коммуникации, излагающим то, что им было понято благодаря субъективному опыту и рассудочным способностям, придавая тем самым интерсубъективный характер знанию в процессе диалога. В предельном случае интерсубъективный характер знания (при условии стремления количества субъектов диалога к бесконечности) стремится свестись к объективному знанию (допустимая область значений знания в таком случае есть непрерывный числовой ряд от 0 до 1).

Этот факт необходимо реализовывать в тех сферах социальной действительности, в которых на данный момент преобладает монологическая форма коммуникации.

Литература

1. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр; пер. Л. Любарской, Е. Марковской. – М., 2000.
2. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
3. *Витгенштейн Л.* Философские исследования / Л. Витгенштейн // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1985. – Вып. XVI. – С. 79 – 128.
4. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы филос. герменевтики / Х.-Г. Гадамер; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
5. *Дильтей В.* Сущность философии / В. Дильтей. – М.: Интрада, 2001 г. – 154 с.
6. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1994.
7. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Республика, 1993.
8. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad marginem, 1997. – 452 с.
9. *Апель К.-О.* Трансформация философии / К.-О. Апель; пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. – М.: Логос, 2001.

Антропологическая модель основ содержания категории собственности

Р.К. Смирнов

Собственность является важнейшей социально-экономической категорией, без обращения к анализу которой невозможно строить в длительной перспективе стратегии оптимизации экономических систем как на локальном, так и на глобальном уровне. Поэтому любые работы, посвященные данной теме, все-

гда будут актуальны и своевременны. В связи с этим в рамках статьи мы бы хотели выявить модель онтологически взаимосвязанных между собой основ собственности и показать различия в их становлении в западном и восточном типе общества.

На сегодняшний день существует широкое поле различных подходов к определению содержания понятия собственности, но целостное определение отсутствует. Мы считаем, что это объясняется многоаспектностью данного понятия, рассматриваемого в рамках различных дисциплин. В то же время собственность, подобно философии, имеет свой главный вопрос, который в разной степени пронизывает все контексты ее рассмотрения. Его можно сформулировать следующим образом: отношение субъекта к принадлежащему ему объекту в конкретных социально-исторических условиях, его определяющих. Если конкретизировать содержание данного отношения, можно сказать следующее: кто и что (насколько) может делать с принадлежащей ему собственностью. В соответствии с этим можно выделить систему следующих взаимосвязанных и обуславливающих друг друга содержательных основ собственности:

- личностное начало: собственность всегда имеет личностный окрас и является пространственным продолжением личности как в материальном, так и духовном мире;

- религиозно-идеологический компонент (шире – культурный): в лоне которого определяется и формируется логика развития собственности;

- геополитический фактор: представляющий собой взаимосвязь конкретных условий и механизма возникновения и функционирования собственности.

Рассмотрим каждый из них более подробно.

Появление собственности неразрывно связано с процессом становления личностного начала, который остается пока покрытым тайной. Не вдаваясь в дискуссии по этому вопросу, мы считаем наличие сознания и его преобразующей активности по отношению к миру исходной точкой возникновения собственности. Сознание дихотомично по своей природе и начинается с осознанности «я», что предполагает противопоставление «не я». Тем самым устанавливается граница человеческого «Я», которая может расширяться в окружающем пространстве. Формой этого расширения выступает собственность как пространственное продолжение личности в окружающих ее объектах. Отсюда любое умаление или ее прибавление на заре человеческой истории напрямую было связано со смысловой ориентацией личности, без которой она никогда не была мыслима. Отголоски этой связи сохранились и в наше время, когда мы произносим слово собственность, мы всегда подразумеваем принадлежность кому-то, словосочетание бесхозная собственность, по большому счету, оксюморон.

Помимо пространственного измерения собственности, личностное начало задает границы поля ее функционального рассмотрения. Они варьируются от индивидуальной до коллективной личности в различных своих формах и проявлениях. Таким образом, личностное начало задает рамки бытийствования и рассмотрения собственности.

Другим важнейшим фактором становления собственности является религиозно-идеологический компонент.

Человеческое «я» не было отделено от мира четкой, в современном понимании, гранью, а находилось с ним в тесном противоречивом единстве, которое можно представить в виде диалога двух «я» – человека (в форме коллективного сознания, а позднее индивидуального) и одухотворенного (божественного, который зеркально отражал эволюцию человеческого сознания) им мира. Отсюда расширение пространственной границы личностного «я» неразрывно было связано с лоном религии. Она в древнем мире, как широко известно, представляла собой синкретичный сплав материального (земного) с идеальным (сакральным, потусторонним). Так как «я» человека обращалось к одухотворенному им миру, акцент делался на последнем. Следовательно, ничто не может произойти в мире материальном без помощи и санкции на то мира идеального, или божества. Это положение для нас имеет два важных следствия.

Первое: была выстроена линия человек – Бог, в которой происходило дальнейшее становление и эволюция собственности. В основе этой вертикали лежал принцип зависимости, который закреплял складывающуюся социальную иерархию как в земном, так и небесном мире.

Второе: Бог древнего человека неразрывно был связан через ритуально-магическую практику с его конкретным земным существованием. «Дом» Бога находился на земле, а не на «небе». Отсюда правильно организованный «диалог» с Богом давал гарантии неприкосновенности личностно-пространственных границ «я». Суть этой ритуальной практики заключалась в монопольном праве человека на сопричастность божеству, живущему на земле молящегося, в культовом месте. Здесь важно отметить, что понятие человек не синонимично отдельному индивиду, оно носит родовой характер и выражает преемственную связь поколений как живших, так и живущих. Благодаря чему отдельный член коллектива становился сопричастен родовому «телу» (через которого оно воплощалось на земле), неразрывно связанного с божеством, землю которого он получал в наследство вместе с обязанностью ее оберегать и по возможности приумножать. Отсюда религиозный культ защищал и освящал незыблемость границ собственности, в которых только и мог относительно спокойно чувствовать себя индивид, находясь под защитой своего Бога и умерших предков. Нарушение их даже в случае завоевания было делом крайне сложным, ведь чужак посягал на дом, где живут не его Бог, не его предки, и тем самым мог навлечь на себя страшные кары. Поэтому «...экспроприация в видах общественной пользы была неизвестна древним» [10, с. 73]. В то же время религиозный фактор не только устанавливал неразрывную связь собственности с человеком, но и заключал в себе предпосылки ее преодоления.

Выше мы уже говорили, что человек зависел от Бога, причем характер этой зависимости определялся не его свободной волей. В случае потери связи с Богом индивид терял санкцию на существование в этом мире, а стало быть, терял свою собственность и существо своего «я», порвавшее связь с родом, говоря проще, терял все и оказывался ничем. Отсюда зависимость предполагала умаление значимости и свободы «я», отказ от монопольного права на обладание собственностью в пользу Бога. Человек становился всего лишь его сособственником по праву обязанности хранить, защищать и приумножать землю его

«дома». Стало быть, то, что давало, с одной стороны, незыблемость собственности, с другой – заключало возможность ее отчуждения из сферы «я» в пользу другого, более сильнейшего «я».

Функционирование собственности неразрывно было связано с процессом политического оформления общества. Абстрагируясь от его исторической конкретности, в целом можно сказать, что социальный организм на заре своего существования представлял собой объединение, основанное на принципах старшинства и функциональной значимости его членов.

Первый из них цементировал существующую в группе социальную иерархию, а позднее на его основе был сформирован институт, предполагающий трансляцию своего статусного положения. Второй определял значимость члена в группе по степени его вклада: чем больше вклад, тем выше статус. Таким образом, функциональный подход воплощал собой лифт социальной мобильности, обеспечивающий выдвижение «лучших» в целях выживания коллектива. Взамен привносимого индивидом вклада он получал неразрывное единство статуса, престижа и, как следствие, власти, что выражалась в признании права ограничить возможность других членов группы распоряжаться свободой действий. К примеру, это непререкаемость слова лидера, монопольная прерогатива распределения среди других членов добытых благ, в том числе и совместно, право на несколько жен и т.д. Стало быть, обладатель данного триединства получал возможность аккумулировать в своих руках собственность, ранее связанную с его соплеменниками, которые превращались в ее владельцев не только по отношению к Богу, но и к человеку. Этот процесс в своем развитии прошел, как отмечает Л. Васильев, две стадии: от реципрокности к редистрибуции [2, с. 74 – 79]. Рассмотрим их несколько подробнее.

Реципрокность происходит от латинского *reciprocus* – двигать туда-сюда, возвращать обратно. «Первоначальная суть, – пишет Л.С. Васильев, – реципрокного взаимобмена сводилась к тому, что каждый вносил в общий котел, сколько мог, и черпал из него, сколько ему полагалось, тогда как разница между отданным и полученным измерялась в терминах социальных ценностей и выражалась в форме престижа и связанных с ним привилегий» [2, с. 74]. Следовательно, механизм реципрокного обмена был ограничен рамками небольшой социальной группы, так как исходил из индивидуальных возможностей наиболее успешного ее члена. Изначально тот, кто претендовал на эту роль, больше терял, нежели приобретал, и лишь позднее наиболее удачливые из них смогли закрепить свой статус и передавать его по наследству.

В больших социальных объединениях лидерства можно было добиться, опираясь не только на свои личностные достижения, но и на результаты работы других членов своей группы, или, говоря иначе, редистрибуцию – перераспределение продукта, созданного в той или иной человеческой группе. Итак, посредством механизма реципрокного обмена и редистрибуции было заложено основание отчуждения «я» от его пространственного воплощения собственности.

Помимо борьбы за лидерство, главы социальных объединений с целью сохранения, роста и укрепления своего положения должны были учитывать потреб-

ности, интересы подконтрольных им субъектов. Именно от характера взаимоотношений с ними зависела степень концентрации власти (собственности).

Этот «диалог» выстраивался по следующим взаимосвязанным направлениям:

- необходимость хозяйственного выживания;
- востребованность сильной власти со стороны населения;
- сила самой власти, умение стянуть социальные объединения в единый монолит во главе с одним началом.

Их характеристика связана с географическим фактором собственности: с условиями жизни, в том числе и ресурсами, численностью населения, отношениями с соседями.

По месту проживания происхождение западной и восточных цивилизаций, основываясь на взглядах классика немецкой политологии Карла Шмитта, можно разделить на народы моря – автоталассические (Древняя Греция и позднее Рим) – и суши – автохтонные, это страны Востока.

Образ жизни первых, формируя такие черты личности, как внешняя активность, независимость, предприимчивость, находчивость, оказывался несовместимым с необходимостью наличия сильного централизованного начала. С другой стороны, наличие естественных границ (как, к примеру, в Греции) в виде трудно проходимой скалистой местности, моря, отделявшего одну колонию от другой, делало фактически невозможным установление сильной власти личностного «я» над подчиненными ей субъектами. Другое дело Восток с совершенно иными условиями жизни и существования.

Ведение хозяйства на суше требовало с целью выживания постоянного взаимодействия с природой, часто таящей опасности для человека и требующей больших усилий по ее преобразованию. Поэтому он нуждался в сильном организационном начале.

Помимо «отношений» с ней, социальному организму нужно было отстаивать и (или) приобретать благоприятное жизненное пространство от посягательств иных социальных объединений, что опять-таки требовало сильной власти.

С другой стороны, компактность проживания и относительная однородность территории способствовали усилению властного начала по отношению к подконтрольным ему субъектам.

Отсюда, как мы можем видеть, люди, чтобы выжить, нуждались в сильной власти, как и она в них, чтобы обеспечить эту возможность. Любое отклонение от этого было чревато страшными и непредсказуемыми последствиями, ведшими почти всегда общество к его ослаблению и гибели.

Таким образом, в западном типе общества не сложились предпосылки для концентрации собственности в руках сильного властного начала, что имело своим следствием формирование и закрепление в форме правового института ценности частной собственности как источника независимости от власти. На Востоке же концентрация собственности в руках правящего «я», обесценила ее как источник личной независимости, так как в такой ее трактовке никто не нуждался. Правда, это вовсе не означает отсутствие ценности собственности в форме ее владения, сопричастность к которой была прямо пропорциональна к

административно-управленческой иерархии, составлявшей основу управления и функционирования социального организма.

Подводя итог вышесказанному, мы можем сделать следующий вывод. Возникновение категории собственности неразрывно связано со становлением личностного начала, пространственным выражением которого она является. Развитие личности происходит в тесной связи с религиозными представлениями, посредством которых человек получает уверенность в своих действиях с санкции божества. Именно здесь, в религиозной вере, закладывается предпосылка отчуждения свобод индивида в форме признания зависимости его от Бога. Ее практическая реализация будет воплощена в процессе политогенеза, в результате прохождения стадий реципрокного и ридистрибутивного обмена, итогом которых станет отделение собственности от владения, что откроет широкое поле для взаимодействий с ней. Фоном складывающихся политических отношений явилась географическая сфера, оказавшая серьезное влияние на различие моделей собственности в становлении государственных образований стран Запада и Востока.

Литература

1. Бочкарев С.А. Русские мыслители об антропологическом смысле собственности / С.А. Бочкарев // CREDO NEW: теоретический журнал. – 2008. – № 3. – URL: <http://credonew.ru/content/category/12/70/60/> (дата обращения: 2.02.2012).
2. Васильев Л.С. История Востока: учеб. для магистров: в 2 т. / Л.С. Васильев. – М.: Издательство Юрайт, 2011. – Т. 1. – 722 с.
3. Кареев Н.И. Общий ход мировой истории / Н.И. Кареев. – URL: <http://www.otkrovenie.de/beta/xml/other/obwivXodMirovojIstorii.xml/4> (дата обращения 3.02.2012).
4. Локк Дж. Сочинения.: в 2 т. / Дж. Локк. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – 668 с.
5. Мень А. Магия, оккультизм, христианство / А. Мень. – URL: <http://lib.ru/HRISTIAN/MEN/magizm.txt> (дата обращения 30.01.2012).
6. Моммзен Т. История Рима: в 4 т. / Т. Моммзен. – Ростов н/Д; Феникс, 1997. – Т. 1, кн. I – III. – 640 с.
7. Перепелкин Ю.Я. Частная собственность в представлении египтян Старого царства / Ю.Я. Перепелкин // Палестинский сборник. – М. – Л.: Наука, 1966. – Вып. 16. – 127 с.
8. Розин В.М. Предпосылки и особенности античной культуры / В.М. Розин. – М.: ИФ РАН, 2004. – 298 с.
9. Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1998. – Т. 1. – 590 с.
10. Фюстель де Куланж Н.Д. Гражданская община Древнего мира / Н.Д. Фюстель де Куланж. – СПб.: Популярно-Научная Библиотека, Типография Б.М. Вольфа, 1906. – Гл. VI: Право собственности. – 459 с.
11. Шемякин Я.Г. В поисках смысла. Из истории философии и религии: книга для чтения / Я.Г. Шемякин. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2003. – 432 с.
12. Шмитт К. Земля и море: Созерцание всемирной истории / К. Шмитт. – URL: <http://golossovesti.ru/index.php?op> (дата обращения 2.02.2012).

Вера как элемент повседневности

А.И. Шафоростов

Одна из главных черт современности, проявляющая себя на уровне повседневности, – размывание границ реальности вплоть до потери чувства реальности. Это прямо связано с проблемой веры, так как вера по своей природе предполагает личностное отношение к бытию с точки зрения признания его реальным или нереальным (что, соответственно выражается в форме «Верю!» или «Не верю!»). В то же время повседневность традиционно характеризуется как *безличная* усредненность здравого смысла. Исходный вопрос, определяющий рассмотрение веры в контексте повседневности, таков: можно ли говорить об особой – повседневной – форме личностной веры? Актуальность обращения к рассмотрению веры в контексте повседневности определяется как все возрастающим интересом исследователей к изучению разнообразных форм проявления веры, так и необходимостью осмысления тех изменений, которые происходят в повседневной жизни человека современного общества. Соответственно, перед нами встают следующие задачи: во-первых, обозначить основные черты повседневной картины мира и повседневного (обыденного) сознания, во-вторых, выявить место веры в повседневной жизни современного человека и, наконец, определить возможность выделения повседневной веры как самостоятельной формы личностной веры.

Традиционно рассмотрение природы повседневного (обыденного) мировоззрения не обращалось к анализу роли личностной веры в силу специфичности повседневного опыта, заключающейся в присущей повседневности «безличности». В отношении повседневности человек выступает скорее как носитель, а не субъект мировоззрения. Онтологическим основанием повседневного опыта человека, живущего в традиционном обществе, выступает организация телесного бытия человека, многообразия его включенности в мир вещей, его связанности с событийностью жизни других людей. Повседневность предстает как *усредненность*, принципиальная общедоступность, соразмерность «обычному человеку» повседневных задач, знаний и способов деятельности. «Повседневность – это статический образ мира, в котором искусственно приостановлены креативные, инновационные процессы и выделяются исключительно стабильные, не подвергаемые сомнению основания жизнедеятельности человека» [1, с. 139].

Подчеркнем, что повседневность сознания определяется не тем, *какие* предметы в него входят, а тем, *как* к ним относится наше я. Повседневными могут быть и созерцание, и переживание, и мысль, а в конкретной предметности – как обычные для всех вещи (дом, работа, семья), так и не для всех обычные (связанные со спецификой профессии или местом жительства). Для повседневного сознания характерны стремление и способность «втягивать» в себя любую вещь, тему, проблему, идею, которой оно касается. Поскольку они для сознания привычны, обыденны и не являются предметом анализирующей активности, поэтому и предстают как повседневность. Однако сказанное не означает, что

само повседневное сознание только «низко»: напротив, оно фундаментально в феноменологическом и экзистенциальном смысле.

Повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве целостного мира. Именно раскрытие такой характеристики повседневности, как *целостность*, позволяет приблизиться к выявлению места веры. «Слой повседневности» содержится в любом сознании. В нем формируются фундаментальные онтологическое, гносеологическое и аксиологическое убеждения в реальности и познаваемости мира, существовании ценностей. Это рождает чувство прочности, *устойчивости бытия*. Здесь формируется основа жизненного мира: предубеждения и верования, исходные мнения, которые в силу беспроblemности и несамокритичности повседневного сознания имеют значение бессознательной нормы, установки и в смысле миропонимания и в смысле поведения [2, с. 146 – 147]. Тем самым повседневная вера предстает в данном случае как исходное беспроblemное обезличенное принятие мира повседневности, воплощающем в себе устойчивость и целостность бытия вообще. Итак, повседневное (обыденное) сознание – это прежде всего «практическое сознание», для него характерна множественность интерпретаций и терпимость к противоречиям в противовес стремлениям их избежать.

Наряду с безличностью еще одной специфической чертой повседневности является то, что обычный человек принимает мир повседневной жизни как само собой разумеющийся, как исходную реальность, не замечая присущей повседневности *двойственности*. Это двойственность определяется признанием, с одной стороны, мира целесообразности, практичности, здравого смысла, с другой – мира особых, нефальсифицируемых формул понимания мира, возникающих из произвольных человеческих действий [3, с. 359]. Признание двойственного характера повседневности вынуждает нас более внимательно посмотреть на природу повседневной веры для того, чтобы ответить на вопрос – насколько в действительности повседневная вера беспроblemна?

Повседневность всегда и в традиционном, и в современном обществе включает в себя множество проблем, но это типичные проблемы, и способы решения заключены в самой повседневности. Особенность современной повседневности во все более увеличивающейся доли риска, и «из сферы стабильности повседневность все больше превращается в сферу риска, источником которого становится именно то, что раньше давало безопасность – ее устойчивые структуры» [4, с. 61]. Как это выражается на уровне повседневной веры?

Определить характер «повседневной веры» как таковой можно, выделив такие характерные для повседневной картины мира черты, как предсказуемость и типизация. Опыт повседневности формирует предметное поле, переживаемое как привычное. Привычность повседневности важна для исследования роли веры *предсказуемостью*, она включает в себя само собой разумеющееся, поэтому легко *узнаваемое*, в основном вполне *понятное* (на уровне здравого смысла и личного опыта) и поэтому совершаемое полу- или даже вовсе бессознательно, на уровне автоматизированного навыка, стереотипа сознания или же интуиции-догадки. Понятно, что свойственная повседневности предсказуемость снимает

потребность в вере. Но означает ли это полный отказ от веры на уровне повседневности?

Пассивное принятие «на веру» общего безличного мнения исключает подлинную веру именно потому, что здесь нет ответственности ни со стороны коллективного субъекта – «все так думают», ни со стороны отдельного человека. Повседневная вера имеет широкий спектр содержания: сюда относятся не только те положения и оценки, с которыми связана повседневная (бытовая) деятельность человека. Повседневная вера затрагивает также сферы религии, науки, культуры, политики, тем самым обеспечивая человеку определенную устойчивость мировоззрения. Человек, принимая общее мнение, включается в систему общих представлений и стереотипов, которые связывают его с мнением большинства, с массой. А мнение массы изменяется достаточно трудно. Хотя повседневная вера содержит оттенок негативности, что связано с отсутствием собственного взгляда на определенный предмет, тем не менее полностью исключить такую веру из мировоззрения (причем мировоззрения любого типа, не только обыденного) невозможно.

Одним из ярких проявлений безличной повседневной веры является концепция «веры в справедливый мир»: каждый человек верит, что мир справедлив и что каждый заслуживает того, что с ним происходит. Более того, возникает доверие окружающему миру. Так как каждый человек невольно примеривает любую ситуацию к себе, то, не желая оказаться в положении жертвы, стремится объяснить происходящие несчастья ее личностными особенностями или ошибками. Частным случаем «веры в справедливый мир» выступает и вера человека в положительное будущее, ждущее его в течение жизни, так и после смерти: как показал С. Кьеркегор, собственно личностью человек становится тогда, когда снимает защитные «очки» веры в только положительное и открывает страшную для себя истину – «Возможно все!».

Б. Латур, анализируя нововременную картину мира, вводит образ «черного ящика»: черный ящик появляется, когда множество элементов работают как один и настолько предсказуемо, что нам необязательно знать принцип их сборки или сцепки [5, с. 23]. Тем самым ключевой элемент данного определения – «предсказуемость» – помогает выявить природу «повседневной веры», т.е. той ситуации, когда происходит использование сложных вещей, включение их в повседневность без их понимания. Можно сказать, что повседневная вера является таковой (повседневной) именно в силу ее непроблематизируемости. Когда же вера начинает проблематизироваться, то она начинает становиться индивидуальной, так как включается в систему вопросов и «вопрошаний», несущих личностный отпечаток.

Также повседневная вера основана на *типизации* повседневной жизни социума и имеет основание не в выборе возможного как реально осуществимого, а только в «рациональном действии» на уровне здравого смысла – это всегда действие в рамках непроблематизированного и неопределенного набора типизации мотивов. Непроблематизируемость тесно связана с онтологическим основанием повседневности – принятием «мира как данности»: «Естественной установке свойственно принимать мир и его объекты как нечто само собой ра-

зумеющееся, пока это не опровергнуто» [6, с. 423]. Соответственно, специфичность повседневной веры также заключается в том, что она вторична, опирается не столько на внутреннее чувство, сколько на неопровергнутость.

Кроме того, индивидуальный повседневный опыт выступает той «призмой», через которую преломляется усвояемый человеком коллективный опыт, и истоки *личностного* отношения к миру следует искать именно в индивидуальном повседневном опыте. Именно с повседневностью связано мироощущение личности, ядром которого выступает чувственный опыт. Важно отметить, что знания о мире, полученные чувственным путем, принципиально отличаются от знаний, полученных дискурсивно уже тем, что не нуждаются в явной вербализации. Человек ощущает холод и ему не нужно искать точные слова для того, чтобы осознать этот холод и попытаться найти способ согреться.

Наряду с бесспорным включением в картину мира неявного знания *рациональное* знание занимает определяющее место в любой картине мира благодаря intersубъективному характеру рациональности, когда рационализация содержания картины мира направлена на обоснование надличностного характера той силы, которая и определяет это содержание. Как обыденное сознание нуждается в рациональности (для построения «теоретического мира»), так, в свою очередь, и рациональность нуждается в обращении к живому индивидуальному опыту (повседневности) для того, чтобы, изображая (моделируя) мир, не оторваться от него. Выражается это в соотношении смысловой сферы картины мира с реальностью, наполняющей ежедневную жизнь конкретного человека, которая сама по себе подчас бывает не просто далека от рациональности, но и противостоящей ей. Соотношение рациональности картины мира с практической составляющей обыденного опыта можно условно обозначить как соотношение *предписания* (абстрактного по своей природе) с такой реальностью, где *случайность* (непредсказуемость) и иррациональность (отсутствие логики, которая могла бы объяснить возникшую в жизни ситуацию) выходят на первое место. Дж. Серль, отмечая, что всегда существует разрыв между рациональным обоснованием действия и самим действием, делает вывод – «в любой отдельно взятый момент нашей сознательной жизни мы сталкиваемся с бесконечным количеством возможностей» [7, с. 39].

Повседневная вера направлена как раз на попытку «правильного выбора», который невозможно осуществить рационально, т.е. последовательно и строго рассмотреть и тем самым упорядочить открывающееся бесконечное количество возможностей. Так, сегодня, в условиях товарного изобилия, значимость веры в структуре повседневности усиливается в результате того, что наша повседневность – это не только размеренный и устойчивый быт, но и арена постоянной борьбы. Это борьба за душу и кошелек обычного человека, а средствами борьбы является и открытое, и скрытое навязывание культа потребления. Направленность рекламы на иррациональную составляющую сознания потенциального покупателя вызывает ответную активность именно иррациональных составляющих сознания человека, втягиваемого в бесконечный процесс «обновления всего».

Принципиальным отличием современной (информационной) повседневности становится невозможность верифицировать навязываемый СМИ и преж-

де всего телевидением образ несуществующего мира, фантом, выступающий «в роли лидера человеческого внимания» и выдающий несуществующее за всеобщее [8, с. 34]. Учитывая, что повседневность в ее бытовом, телесном аспекте – основа личностной идентичности, отметим, что острота онтологической составляющей проблемы идентичности определяется также тем, что человеку становится все сложнее найти свою определенность во все более расширяющемся и усложняющемся мире симулякров. Чтобы себя идентифицировать, необходимо различить симулятивный мир и мир действительный. В условиях резко набирающей темпы виртуализации (и, что особенно важно, виртуализации повседневности) симулякры становятся господствующей структурой мира. Возникает проблема: где и как найти основания идентичности, если окружающий мир – симулянтный?

Итак, главный вопрос – можно ли говорить о повседневной вере уже без кавычек как полноценной форме личностной веры? Предметом личностной веры становится только та часть реальности, которая открывается только мне. Собственно вера (не верование) формируется во внутреннем мире, но она должна быть соотнесена с социальностью. Вообще, вера в строгом смысле слова может быть только личностной, так как вера – это *ответственное* принятие личностью какого-либо положения в качестве сущностно значимого и очевидного, при этом вера не может иметь внешних по отношению к личности гарантий. Все остальное, что иногда называют верой, относимо к сфере *верований*, так как они существуют вне сферы внутренней очевидности, вне личностного принятия и ответственности. Но, кроме личной веры, допустимо говорить об индивидуальной вере: как, в таком случае, провести между ними грань? Вы скажем в качестве предположения: предмет *индивидуальной* веры – та часть реальности, которая видится и мной, и другими. Предмет *личностной* веры – то, что открыто только мне. *Коллективная* вера – ее содержанием является то, что видится (дается) Другим (Другому), но не мне лично. Повседневная вера помогает человеку избежать на уровне повседневной, фундаментальной устойчивости бытия тех потрясений, которые связаны с обрушивающимися на него рисками и исчезновением привычной реальности, оставаясь в своей основе безличным массовым верованием, с необходимостью дополняется функцией выработки индивидуальной оценки бытия.

Литература

1. Касавин И.Т. Повседневность как философско-эпистемологическая проблема / И.Т. Касавин // Наука глазами гуманитария / под. ред. В.А. Лекторского. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 137 – 166.
2. Книгин А.Н. Философские проблемы сознания / А.Н. Книгин. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1998. – 306 с.
3. Ахутин А.В. Мир повседневности / А.В. Ахутин // Теоретическая культурология. – М.: Академический Проект; РИК, 2005. – С. 353 – 364.
4. Зарубина Н.Н. Повседневность в контексте социокультурных трансформаций российского общества / Н.Н. Зарубина // Общественные науки и современность. – 2011. – № 4. – С. 52 – 62.
5. Латур Б. Нового Времени не было : эссе по симметричной антропологии / Б. Латур. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. – 240 с.

6. *Шюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
7. *Сёрль Дж.* Рациональность в действии / Дж. Сёрль. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.
8. *Емелин В.А.* «Кванторная механика» телевидения / В.А. Емелин, А.Ш. Тхостов // Вопросы философии. – 2011. – № 11. – С. 27 – 36.

3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Духовность человека как экзистенциальная возможность Другого для «Я»

Р.Р. Ахметзянова

Как известно, человек принадлежит одновременно двум мирам: миру должного и миру сущего. Преодолевая свою феноменальность, человек создает свое содержание на пути диалога и разрешения противоречия души и тела. В поисках себя за пределами своей природы человек использует игру и творчество. Он проектирует желаемый образ и идет на риск выбора, перечеркнув все другие возможные варианты. Иными словами, «...выступая субъектом возможного, человек постоянно демонстрирует свое состояние неудовлетворенности сущим, свою готовность изменить это состояние» [1, с. 31].

По мысли французского философа Э. Левинаса, единственной возможной формой трансцендентального является диалог, т.е. Другой для меня становится гарантом моего Я [2]. Собственно человеческое существование личности начинается с ответственности за Другого. Э. Левинас создает собственную концепцию ответственности путем преобразования отношений внутреннего («самости» человека) и внешнего (Другого) порядка в асимметричность интересубъективных отношений. Основной характеристикой человека становится способность отдавать приоритет высшему началу, идеалу святости, благодаря которому личность не теряет, а обретает себя. Логика ответственности Левинаса в числе основных постулатов содержит тезис о том, что истинная трансцендирующая активность человека требует увидеть в обращении ближнего богоявленность лица. «Принимая Другого, я принимаю Всевышнего, которому подчиняется моя свобода, но такого рода подчинение не является поглощением: это подчинение обнаруживает себя в любом личностном акте моей моральной деятельности... в моем внимании к Другому как к единству и лицу» [3, с. 281]. В связи с этим эгоизм личности, замыкающейся всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью Другого: «Только соприкасаясь с Другим, я присутствую в себе самом... лицо, которое я принимаю, дает мне перейти от феномена к бытию... в словесном общении я предстаю перед вопрошанием Другого, и неотложность ответа – острый момент присутствия – делает меня способным на ответственность; становясь ответственным, я обретаю свою высшую реальность» [3, с. 189.]. Другой у Левинаса выступает как другой человек, в котором «просвечивает» идея Бесконечности, Бога, Добра. Таким образом, в интересубъективном пространстве диалога появляется третье начало, обеспечивающее асимметричность отношения. Эта асимметричность понимается как фундаментальная способность человека к моральной ответственности и обретение им особого качества – «плодовитости». «Плодовитость» освобождает человека от собственной фактичности и, выводя его за пределы возможного, позволяет ему становится иным. Дело в том, что, по мысли Левинаса, несмотря на то, что Другой – это ближний, сама близость не является

деградацией личности до слияния ее с другой личностью. Левинас полагает, что во взаимности, характерной для цивилизованных отношений, забывается асимметричность интересубъективной связи. Именно поэтому цивилизованная взаимность есть «...царство целей, где каждый одновременно цель и средство, личность и персонал» [3, с. 60]. Асимметричная интересубъективность становится местом трансценденции, где субъект, сохраняя свою структуру субъекта, получает возможность не возвращаться фатально к себе самому, а стать иным через ответственность за другого. Сам процесс трансценденции личности к Другому описывается Левинасом как доброта, которая зарождается как *плюрализм*. Плюрализм осуществляет себя в доброте, проходя от одного человека к другому человеку, где другой может возникать только в близости прямого контакта, общения «лицом к лицу». «Общество должно быть братским сообществом, чтобы быть на уровне прямого – по существу, близости, на котором предстает лицо, приемлемое мной» [3, с. 217]. Это братское плюралистическое общество становится «единством множественности», которое принципиально является органическим единством, а не механической связью элементов, составляющих множество. Важно то, что этот мир должен стать собственным миром личности, миром, исходящим от человека по направлению к Другому, в желании и доброте, где «я» одновременно проявляет себя и существует, свободное от чувства эгоизма. Такой мир постигается, отправляясь от «я», в единении моральности и реальности. Как утверждает Левинас, именно благодаря доступу к идее Добра, Другого как Бога, трансцендирующей активности человека оказывается присущ бесконечный рост.

Значимым в данном случае является то, что в данном пункте рассуждений Левинас противопоставляет классической традиции единства и самодостаточности Я новое понятие человеческого духа, чья сущность выражается в диалоге с Другим. Иными словами, основополагающим элементом духа является, согласно Левинасу, встреча с другим. Другой утверждается в качестве необходимого условия самосознания: дух рождается на границе между сознаниями, в диалоге. В экзистенциальной необходимости Другого для Я Левинас утверждает источник этического: через диалог с другим человек встает на путь к самому себе.

В свете сказанного традиционное противопоставление субъекта и объекта в процессе познания становится несколько ограниченным. Парадигма «субъект-объект» остается безразличной к уникальному опыту внутренних переживаний личности. В интересубъективности диалога с другим (равно как и в «асимметричной интересубъективности» духовного общения) реализуется экзистенциальная концепция сознания, которая выходит за рамки субъект-объектной парадигмы. Благодаря такому сознанию становится возможным целостное постижение другого в его уникальном и самобытном способе существования. Сознание мыслится как нечто неотделимое от жизненной реальности.

Уже у Декарта человеческое сознание и мир существуют в связи с сознанием субъекта. Известен принцип радикального сомнения Декарта. Сам факт сомнения органически связывается Декартом с фактом существования сомневающегося. Существование же сомневающегося раскрывает целостность и неделимость внутреннего опыта. А внутренний опыт не подвергается сомнению,

так как сомневающийся в тот самый момент, когда он сомневается, не может не существовать. Таким образом, доказательство существования сознания у Декарта дается в самом акте сомнения – непосредственном осознании самого себя. Более того, в подобном случае становится вполне допустимым отождествление сознания с индивидуальным существованием. Тогда сознание в контексте общения «Я – Ты», «Я – Другой» начинает исходить из «бытийного» мышления, через которое Другой не познается в традиционном смысле, а постигается непосредственно, переживается в его существовании «здесь и теперь». Иными словами, сознание, по сути тождественное способу существования личности, становится основным условием и средством постижения Другого [4]. Тем самым мы не подвергаем наше сосуществование с Другим теоретической рефлексии. Другой постигается в опыте непосредственного события как целостный нерасчлененный образ в единстве телесных и духовных характеристик.

Не без основания говорят о том, что человек рождается трижды. В физических муках матери он рождается как возможность стать человеком. Человеческий детеныш демонстрирует поразительную неготовность с точки зрения биологических форм приспособления, но зато высокую степень обучаемости. В общении с другими, в социальных конфликтах, через освоение прав и обязанностей рождается общественный человек – личность. И только в самоборении, в состоянии диалога с самим собой, в трудном поиске своего «я» рождается духовный человек.

Несмотря на вышесказанное, не следует думать, что самоактуализация духовного человека происходит лишь в форме индивидуализма. Безусловно, стремление к индивидуализму в определенной мере равносильно самореализации и поэтому содержит в себе положительные моменты. Однако удовлетворение вовсе не означает самодовольства, обольщения достигнутым. Ведь утверждение человека не одновременный акт. Оно требует от индивида быть все время в движении. Результат же, который, прежде чем быть достигнутым, выступает как бы толчком к движению, после достижения вызывает чувство неудовлетворенности и порождает новую цель, требующую положительного проявления внутренних способностей. Именно «...единство удовлетворенности и неудовлетворенности, одновременность этих переживаний создает стимул для целесообразной траты имманентных сил и в дальнейшем для их умножения и обогащения» [5, с. 35]. Иначе говоря, свою индивидуальность человек подтверждает не тогда, когда ставит целью развитие собственных способностей (это не самоцель), а тогда, когда тратит эти силы на благо общества, для реализации смысла жизни.

Таким образом, самосозидание субъективной духовности происходит не в отрыве, а в органической связи с развитием объективной духовности. Освоение и усвоение опредмеченного опыта объективной духовности становится предпосылкой для самовыражения человека через его духовный мир. Тем самым, интерсубъективность (и как связка «человек – человек», и как асимметричность отношений «Я» – Дух) может стать условием реализации человеческой духовности, а диалог, в свою очередь, предстает в качестве возможной формы трансцендентального в человеке и для человека.

Литература

1. Кальной И.И. “Номо” и его духовное измерение / И.И. Кальной // Тугариновские чтения: материалы научной сессии. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – Сер.: Мыслители, вып. 1. – С. 31 – 36
2. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.
3. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб., 2000. – 416 с.
4. Байбородов А.Ю. Сознание как условие и средство постижения Другого / А.Ю. Байбородов // Вопросы культурологии. – 2009. – № 7. – С. 17 – 21.
5. Абсава Н.Д. Где задержался человек? / Н.Д. Абсава // Перспективы человека в глобализирующемся мире. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 32 – 40.

Каббализм как реакция на антигуманизм

Р.Х. Абинов

Возникновение каббалы как учения связывают с началом нашей эры. На первоначальном этапе развития это было религиозно-мистическое учение, получившее распространение среди приверженцев иудаизма.

Согласно каббализму, основа всего сущего – единый бог, который лишен каких-либо атрибутов. От этой субстанции «бесконечного» истекает мир вещей (эманация).

Каббала как тайное учение и направление иудаизма получила свое название от древнееврейского слова предание. Основные идеи этого учения представлены в книгах «Сияние» (Зогар) и «Книга творения» (Сефер Иецира).

«Сияние» рассматривают как синкретизм неоплатоновской теории эманации и ближневосточной концепции сияния (Авиценна), основы пантеистических воззрений. Непостигаемая субстанция энфос (бесконечность) составляет основу многообразного мира, в котором имеют место огонь, воздух, вода, планеты, созвездия, первоначальный человек (Адам Кадмон) душа которого находится в круговороте.

Учеными-каббалистами XX в. считают Иегуду (Бааль Сулам) и Баруха Ашлагов и профессора Михаэля Лайтмана, философа-культуролога.

Чем же вызван рост интереса к каббале на современном этапе развития человечества? В современной науке широкое распространение получают междисциплинарные исследования, работы на стыке разных областей познания. И каббала, претендующая на возможность осмыслить и освоить окружающий мир в единстве с человеком, стремится дать интегративный, целостный образ действительности, жизнедеятельности субъекта в соответствии с законами природы. При этом целостное видение реальности связывается с изменением отношения к самому себе, т.е. самоисправлением.

Прежде чем приступить к рассмотрению методики каббалы, остановимся на причинах, порождающих интерес к ней.

Современный этап развития человечества характеризуется нацеленностью на получение материальных благ, как общество массового потребления, где основной целью существования человека, смыслом жизни становится накопление богатства, получение удовольствия и наслаждения. Духовность – неотъемлемая часть человеческого бытия, атрибут личности – остается в тени как второстепенное, побочное явление в жизни субъекта. А ведь бездуховность это показатель равнодушия ко всему окружающему в этом мире – природе, родителям, коллегам, государству, принятым нормам общественной жизни, обществу в целом. Духовность предполагает любовь ко всему, что способствует совершенствованию человека и человечества.

С проявлениями бездуховности мы встречаемся во всех сферах человеческой деятельности: отсутствие духовных ценностей приводит школьников к увлечению наркотиками, неосознание ими человеческого достоинства других к жестокости во взаимоотношениях с одноклассниками, даже с учителями. Увлечение компьютерами и интернет-зависимость уводят их в виртуальный мир, где изобилуют проявления жестокости, насилия. Надругательство над человеком воспринимается молодыми людьми как обычное явление. Уход части молодого поколения в мир наркотиков, алкоголизм, сектантские организации – не показатель ли бегства от действительности?

Когда человек теряет уверенность в завтрашнем дне, он находится в состоянии депрессивного состояния. Отсюда потеря смысла жизни и проявления суицида.

Идеология, ориентирующая молодежь на карьеру, большой заработок, приобретение материальных ценностей приводит лишь к краху несбыточных идеалов и разочарованию в жизни. Дилемма иметь или быть до сих пор решается в пользу первого. Ориентиром современной идеологии является нацеливание молодежи на получение от общества всех благ, не отдавая взамен ничего.

Человек по своей природе и не эгоист, и не альтруист. В нем в равной мере уживаются противоположные начала. Но еще А.Н. Радищев, например, обращал внимание не на себялюбие человека, а на его коллективистские начала, указывая на его способности делиться с чужим горем, подать руку помощи, сострадать, сопереживать.

На современном этапе развития общества мы очень часто встречаемся с проявлениями эгоизма, жадности, агрессивности, которые приносят в мир страдания, разрушения.

В своей статье «Надежда на мир» М. Лайтман указывает, что «Наш эгоизм – это единственная разрушающая сила, которая существует в мире» [1, с. 121]. Функционирование всех живых систем он рассматривает как закономерный процесс саморегуляции, стремления к сохранению равновесия. Нарушителем этого закона природы считает человека, разумного существа, действующего вопреки замыслу творца. Законом существования всякого живого объекта полагает альтруизм. Эгоизмом называет сверхпотребности человека (кроме жизненнонеобходимых), дополнительную силу желания. Всякое живое существо, указывает он, кроме человека, не потребляет больше, чем необходимо для поддержания жизни.

Совместное выживание человека связывается с установлением такого сознания, когда человек осознает себя как интегральная часть всего мироздания, действует по принципу «один за всех» (альтруизм), наподобие согласованного действия клеток во имя целостности организма.

Если все окружающие, отмечает М. Лайтман, явно будут одобрять его за альтруистические поступки и укорять за эгоистические, то человек не сможет оставаться в рамках своего эгоистического поведения и будет вынужден работать на благо общества, дабы заслужить одобрение окружающих [1, с. 125].

Очевидна ориентация на исправление природы человеческой души опорой на разум: не диктат, не насилие приведут к повороту от получения на отдачу, а осознание того, что благополучие человека зависит от благополучия общества как целостного образования.

М. Лайтман ратует за то, чтобы каждый удостоился наград, уважения, почета, известности лишь за то благо, которое человек несет обществу. Но проблема в том, что природа негативных свойств, качеств человека, в том числе эгоизма, жестокости, есть ни что иное как отражение несовершенных форм общественных отношений, несправедливости в отношении к тому вкладу, который принес человек обществу. Больше всего она связана с несоблюдением общепринятых моральных норм отдельными людьми и правовых положений должностными лицами.

В обществе, в котором утверждается мнение о невозможности повлиять на ход общественных процессов, где права и свободы граждан воспринимаются лишь как декларации, неизбежными становятся негативные отношения к институтам власти.

Процессы дегуманизации наблюдаются даже в семейных отношениях. Разлад семьи, отчужденность супругов, родственников, родителей и детей прежде всего связаны с ориентацией людей на приобретение собственности. Такая идеология на государственном уровне ведет к государственному терроризму. Под вывеской установления демократии осуществляется массовое истребление высшей ценности мира – человека. Не показатель ли это антигуманизма в государственном масштабе? Отрадно то, что граждане таких стран все больше выражают недовольство политикой своих государств.

Общественная жизнь без нравственного развития идет не к прогрессу, а регрессу. Не случайно Н.В. Гоголь состояние действительности оценивал по состоянию человеческих судеб.

Человечество сегодня осознает, что кризис цивилизации связан с подрыванностью духовно-нравственного здоровья общества. Опора на силу в международных отношениях, решении социальных проблем, игнорирование общественного мнения в национальных вопросах, не предоставление равных возможностей для выражения своих позиций различным общественным организациям, партиям, искажение результатов волеизъявления избирателей – все это отражается в общественной психологии. С этим связаны проявления национального и религиозного радикализма.

До тех пор, пока принципы свободы и справедливости не станут реальными средствами решения назревших социальных проблем, мы постоянно бу-

дем сталкиваться с негативными явлениями в поведении людей. Надежды на возрастающую роль религии, общечеловеческих ценностей не приведут к гармоничному существованию людей. Лишь минимизация существующей несправедливости всеми средствами, которыми располагает общество, может вести нас по пути гармонизации межчеловеческих отношений между собой и природой.

Каббалисты претендуют дать ответ на вопросы «что такое человек?», «для чего он живет?», «в чем смысл его существования?». Предпринимают попытку рассмотреть его в единстве с окружающим миром. И религиозный, и атеистический экзистенциализм также нацелены на решение этих вопросов. Сторонники каббализма акцент делают на традиции, методах, направленных на самосовершенствование, самоисправление человека. Даже психологию рассматривают как часть учения каббалы. «Материалистическая психология, — пишет Г. Бальцер, — входит интегральной частью в науку каббала» [1, с. 217].

В атеистическом экзистенциализме, как известно, основное внимание уделяется творческой активности человека, ответственности его за все, что происходит вокруг него, нацеленности личности на устранение несовершенных сторон жизни, на преобразование действительности.

Возможно, «бунтующий» человек А. Камю и «альтруист»-человек М. Лайтмана — лишь разные варианты попыток устранения из жизни существующей дисгармонии в отношениях человека с миром, разгадки тайны трагической его судьбы. Если первый решение проблемы видит в совершенствовании окружающего мира, то второй — на основе самосовершенствования человека. Это напоминает нам о полемике между Л. Толстым и Вл. Соловьевым о природе зла. Истина, как известно, обнаруживается в диалектике объективного и субъективного.

Духовность каббалистами рассматривается как соблюдение главного закона мироздания «Возлюби ближнего своего как самого себя». Можно только приветствовать призыв жить по закону отдачи, альтруизма. Но реальность такова, что она развивается на основе объективных противоречий, присущих каждому социальному организму. С любовью рядом находится ненависть, хотим мы того или нет. Обе имеют реальную основу в сложившихся отношениях людей в обществе.

Возможно, когда-нибудь наши средства массовой информации — телевидение, радио, печать — будут освещать и пропагандировать жизнь людей-творцов, созидателей во всех сферах общественной жизни, вносящих огромный вклад в отечественную историю, и не будет места для пропаганды насилия, жестокости, агрессии, низменных инстинктов. Пока еще лучшее время для просмотра телепередач отводится шоу-бизнесу. Телевидение перестало быть средством воспитания и образования, а основной его функцией становится развлечение людей. В то время как передачи, волнующие большинство, затрагивающие жизненно важные проблемы, отодвигаются за полночь. Наши доблестные депутаты государственной Думы не смогли даже снять агрессивный характер рекламы на телевидении, продолжается оглушение людей. Агрессивность — характерная черта нашего времени, она вытекает из нашего образа жизни. Если

власть бессильна решать такие вопросы, народ, общественность заявляют о себе. Осознание людьми несовершенства сложившихся общественных отношений побуждает их к действиям.

Чтобы избежать такого хода событий, государство, опираясь на научные исследования, общественное сознание должно своевременно предпринять шаги по разрешению накопившихся реальных противоречий общества.

Сторонники каббалы считают, что это учение развивает в человеке тончайшее ощущение анализа правды. Человек на эмпирическом уровне интуитивно различает, где правда, а где ложь.

Еще одна характерная черта нашего времени, отрицательно влияющая на умонастроения людей, – это лицемерие. Провозглашать одно, делать другое стало обычным явлением. Трудно представить, к чему может привести жизнь по такому принципу. Растет молодое поколение, которое ощущает это. Удивляться проявлениям цинизма нет оснований. Без устранения лицемерия из нашей жизни не может быть и речи о нравственном оздоровлении общества.

Становление дикого капитализма в нашей стране породило такие негативные общественные явления, как взяточничество, коррупция, которые как раковая опухоль поражают социальный организм. Они непосредственно вытекают не из эгоистической природы человека, а являются следствием ориентации общественного сознания на овладение материальными ценностями как самоцели, реализации принципа «Цель оправдывает средства». До тех пор, пока такая идеология будет преобладающей в общественном сознании, никакие меры борьбы против коррупции не дадут результата. А поскольку такая идеология лежит в основании рыночной экономики, она не может быть заменена другой.

Основная сфера жизнедеятельности человека – трудовая. Удовлетворенность или неудовлетворенность жизнью в значительной степени связана с анализом самим человеком своей деятельности в этой сфере, осознанием своего вклада в общество, оценки этого со стороны коллектива и т.д. Существующие ныне формы и нормы оценки трудового вклада, далекие от совершенства, весьма негативно влияют на умонастроения людей, воспринимаются как несправедливость.

Переход в таких сферах, как образование, здравоохранение, на коммерческие основы приводит к тому, что место гуманного отношения к человеку начинает занимать корыстный интерес. Знание или здоровье человека становятся не самоцелью, а средством получения дохода. Главными механизмами соединения индивида с обществом, регуляторами поведения, средствами установления общественных связей и отношений выступают социальные ценности. На личностном уровне они осознаются как желания, интересы, потребности, формируется личная система ценностей, которая и является регулятором поведения.

Новая стадия развития учения каббалы направлена на ликвидацию таких явлений, как эгоизм, жадность, жестокость, агрессия, алкоголизм, наркомания и т.д. Все они рассматриваются как производное от природного эгоизма человека, преодоление которого предполагается путем изменения сознания. Это можно только приветствовать. Однако без совершенствования реальных общественных отношений это представляется невозможным. Сами же каббалисты указы-

вают на то, что потеря смысла жизни человеком исходит из реалий общественной жизни, в том числе основные причины, приводящие молодежь к увлечению наркотиками: потеря жизненных ориентиров, бездуховность, пропаганда наркотиков в обществе.

Внутренний мир человека меняется в процессе совершенствования общественной жизни. Неудовлетворенность человека тем, что не соответствует его развитию, способствует прогрессу общества в гуманистическом направлении. Переход от эгоизма к альтруизму, от получения к отдаче – это тенденция в становлении более совершенного мироустройства. Только гармонизация отношений личности и общества может способствовать этой тенденции.

Литература

1. Глобальные проблемы человека: сб. – М.: Изд-во МГУ, 2006.

Феноменология смерти в литературно-эстетическом измерении («исход» И.А. Бунина, 1918)

Р.Ф. Бекметов

В первоначальной редакции рассказ И.А. Бунина «Исход» назывался иначе – «Конец». Писатель, однако, счел нужным изменить формулировку черного заглавия. Она, как мы видим, коснулась не столько смысловой, сколько стилистической составляющей произведения. «Конец» в сравнении с «Исходом» выглядит менее торжественно, глубоко и многозначительно. Между тем именно «исход» в бунинском тексте – выразительная, символично-мистическая эмблема сложных размышлений автора о тайне человеческой смерти и формах ее восприятия. В широкой историко-биографической проекции этот рассказ можно рассматривать как выражение особых ощущений, связанных с кризисом старого жизненного уклада на фоне стихийно формирующегося (а, по сути, грозно надвигающегося) революционного миропорядка. Подобная точка зрения была распространена в отечественном позднесоветском буниноведении, и с ней в принципе нельзя не согласиться при одном важном условии: если считать, что она артикулирует возможное прочтение рассказа с учетом ближнего хронологического контекста. Вместе с тем философская и поэтическая основа бунинского произведения позволяет говорить о вневременном инварианте авторских чувств и глубинном аспекте писательских рефлексий. Кроме того, надо помнить, что кризисное состояние художественного мышления – типологическая черта большинства русских писателей начала XX в. В этом отношении «Исход» ничем не отличается от хрестоматийных «Антоновских яблок» (1900), знаменовавших календарный переход от одной, привычной, вызывающей ностальгию формы социального существования к другой, еще не до конца сложившейся. И.А. Бунин вообще – художник исторических и социокультурных переходов, а потому нет ничего удивительного в том, что «Исход» изображает предощущение катастрофичных перемен, демонстрируя их не напрямую, но в целой палитре не всегда вербализованных переживаний. Подчеркнем тем не менее, что корень

любых исторических, социальных, антропологических явлений лежит у И.А. Бунина в области метафизического откровения (трансцендентного по природе). Попробуем его распознать в деталях, искусно разбросанных по отдельным локусам новеллистического текста.

Начнем с того, что смерть в бунинском понимании включает элемент незавершенности, а именно: смерть – не только естественный итог жизни, но и своего рода окно в иное измерение, выход в абсолютное, непознанное одиночество. «Князь, – лаконично, с констатирующей интонацией пишет И.А. Бунин в первых строках рассказа, – умер перед вечером двадцать девятого августа. Умер, как и жил, – молчаливый, ото всех отчужденный» [2, с. 46; далее для удобства – без уточнения страницы по отмеченному в списке изданию]. Указание на временную «диспозицию» – августовский вечер – в конкретном случае далеко не случайно. Август – преддверие холодной осени, осень – архетип угасания природных сил; вечер же – признак наступления ночи и мрака. И то и другое – тонкая подвижность, еле уловимая смена состояний, взаимопроникающий резонанс колебаний, о котором писали еще древнегреческие мыслители, утверждая, что жизнь и смерть постоянно сопровождают друг друга. Смерти солирует тишина, покой, ожидание, напряженное отсутствие звука. Показательно, что И.А. Бунин на этом фоне плавно меняет ракурсы пространственных описаний, перемещаясь «внутренним взором» от широкого охвата природной панорамы («легкие смуглые тучки, островами раскинутые над дальними полями») к более концентрированному взгляду на рукотворные объекты, топосы, созданные усилиями человека («На широком дворе усадьбы было пусто, в доме... очень тихо»). Этот вектор движения в рассказе устойчив, обретая наибольшую силу в финальном эпизоде. Здесь ночной мир назван «светлым и прекрасным царством», манифестирующим в образе «легких теней от... белых тучек» свою загадку на земные вещи. Картина распаханной, бездонной глубины звездного небосвода сменяется «крайним окном под крышей» – местом, в котором горела свеча «у изголовья почившего князя». Таинственное небо в бунинском изображении – предмет безмолвного созерцания; в своих истоках оно первозданно; отсюда истекает к человеку жизнь и туда возвращается по прошествии отведенного срока. Аналогом так истолкованного неба служит вечный, пластичный, круговращающийся космос орфиков, пифогорейцев и неоплатоников.

Эстетика И.А. Бунина предполагает концентрацию ассоциативных моментов; иногда они лавинообразно распространяются по значимым «точкам» текста, затрагивая подробности, могущие казаться излишними. И.А. Бунин требует читателя в целостном психологическом оформлении без искусственного членения на рецептивные части. Он нуждается в полноте непосредственно-живых впечатлений, при каждом чтении воспроизводящихся заново. Так, например, продолжая линию умиротворенной пейзажной зарисовки, И.А. Бунин включает, помимо зрительного восприятия, еще и слуховое, обонятельное, тактильное. «Вечернее сухое тепло, смешанное с свежестью от реки, – отмечает он, – наполняло комнату. Солнце потухло, все поблекло. Хвоя палисадника сухо темнела на прозрачном, сверху зеленоватом... море далекого запада. Щебетала за окном какая-то птичка, и щебет ее казался очень резок». Нетрудно заме-

тить, что приведенный пассаж отражает пересечение образов в разной плоскости ощущений. И.А. Бунина, тем самым, необходимо понимать как бы изнутри. Интересно, что в мифопоэтическом плане эта вполне мирная обстановка реализует идею скрытого эсхатологического напряжения, реализуемого структурой второго предложения – «Солнце потухло, все поблекло». Провозвестником приближающегося небытия становится «щебет какой-то птички». И.А. Бунину важно подчеркнуть надрывную, нарастающую, монотонно-неприятную («резкую») тональность этого «щебета»; он становится слышен благодаря своей интенсивности; усадьба утрачивает черты гармоничного рая. Птица как природное существо раньше человека улавливает тревогу; с другой стороны, если учесть тот общеизвестный факт, что мифологическая традиция приписывает человеческой душе возможность летать во сне и после смерти («душа есть птица»), то позволительно понять «какую-то птичку» в качестве объективации посмертной судьбы человека в образно-символическом плане.

Смерть, по И.А. Бунину, включает процесс разложения, свидетельством чего являются сегменты текста с натуралистическим описанием. Они даются как средство выражения определенной установки на непознаваемость феномена конца. Во-первых, И.А. Бунин моделирует ужасное и чуть ли не мгновенное превращение цельного «я» человека в «оно», нечто внешнее, предметное, перешедшее в разряд лишнего («Склонив к плечу голову, с бьющимся сердцем, Бестужев жадно всматривался в то странное, уже холодевшее, что тонуло в постели»; «<...> мертвое лицо князя засияло, как костяное. Большие седеющие усы, разросшиеся за болезнь, уже сквозили, в глазах, не совсем закрытых, темнела какая-то жидкость...»). Во-вторых, повествователь канализирует через сознание героя-наблюдателя чувство происходящего. Бестужев, всматриваясь в умершего, пробует «собрать мысли, ужаснуться. Но ужаса не было. Была только удивленность, невозможность осмыслить, охватить происшедшее...». Ужас, казалось бы, является автоматическим ответом на смерть, но собранность субъекта, говорит писатель, задается не только комплексом внешних условий, церемониалом, регламентирующим мысли и поведение. Сложный случай иногда входит в противоречие с естественной реакцией человека; собранность субъекта определяется иными параметрами существования, запрограммировать которые нельзя. Человек проявляет себя в разнонаправленном движении сил, и совпадение их в одной произвольной точке (чужая смерть и мое чувство в настоящий момент) – скорее исключение, чем правило. Если логика мысли другого потенциально поддается пониманию, стоит только встать на его место, занять иную точку зрения, совершив над собой разумное усилие, то применительно к смерти подобный сюжет невозможен. Умереть за другого нельзя. И.А. Бунин провозглашает эту истину с художественной, а не логической убедительностью, демонстрируя ее и через внутренний монолог героя («незакавыченный», правда, представленный как авторская речь), и через форму очень пристального взгляда, пульсирующего напряженной мыслью («Бестужев, присев на подоконник, все глядел в темный угол, на постель, где лежал умерший»). Натуралистический прием у И.А. Бунина включен еще и в игру мифологических архетипов. Вспомним, что Бестужев испытывает подлинный ужас, глядя на ведро с горя-

чей водой и деревенских старух, Агафью и Евгению, приглашенных для омовения мертвого тела. Ведро с водой – предметно-ритуальный символ некой окончательности, начало последнего действия («И от этого ведра... Бестужеву вдруг стало страшно»). Старухи – образ овеществленного страха, тревоги, недоверия («Одна лила из кувшина, другая, захватив в колени подол темного платья, отжимала, встряхивая пальцы. Это было еще страшнее, эти старухи. Бестужев быстрыми шагами прошел мимо них в... сад»). В античной мифологии он реализовывался в виде Эриний – старух с распущенными волосами; назначение старух – блюсти закон кровного родства и наказывать тех, кто его нарушил. Тело преступника при этом безжалостно пожиралось.

Слово «исход» имеет ветхозаветную коннотацию. Если следовать смысловому ореолу названия, диктующему первичные ассоциации в процессе чтения, то приходится утверждать, что жизнь, по И.А. Бунину, – это плен, подобие «египетской тьмы», а смерть – освобождение, обретение «земли, обетованной человеку Богом» после долгого испытания. До некоторой степени такая ассоциация действительно верна. Неслучайно и упоминание древнего духовного стиха «на исход души из тела», распеваемого нищими около усадьбы, когда весть о смерти князя распространилась по деревне. Однако ограничиваться сказанным недостаточно, если посмотреть на содержание текста в целостном, концептуальном охвате. Ветхозаветный контекст в рассказе глубоко полемичен, а потому неоднозначен. И.А. Бунин не стыдится антиномий, ибо они лежат в фундаменте вселенского бытия; более того, они сосредоточены в самом человеке как яркие антропологические константы, поскольку мыслящий субъект – часть мироздания; он тоже – скрещение противоречий духа и вещества. Примечателен в таком отношении ночной разговор за чашкой чая; в нем определяют разные грани жизненного конца, разные типы осознания смерти. Для Агафьи смерть мучительна, и жизнь – какой бы она ни была – всегда лучше, чем переход в неизвестность. Для Григория-плотника смерть страдательна, и это детерминирует путь облегченной встречи с ней: «кабы знал, и жил бы не так, все бы имущество истребил». Последняя точка зрения исходит из того, что к смерти человек должен быть готов, но не набором отвлеченных назиданий, а действительностью поступков, предполагающих отказ от материальных благ. Но и отказ – не панацея, ибо человеком правит страх, животный, неистребимый, заложенный в бессознательной глубине. «С трепетом, не с трепетом, а умирать никому не хочется, – сказал Григорий. – Всякая козявка и та смерти боится. Тоже, значит, и у них души есть». Любопытно, что в предположениях бунинского персонажа с легкостью угадывается и православно-христианская, и буддийская парадигма миропонимания. С одной стороны, пренебрежение земными соблазнами, уводящими от божественного порядка, заслоняющими невыговариваемую суть вещей; с другой – утверждение, согласно которому и безразличие, и трепет перед смертью, и духовная практика как элемент подготовки для правильной встречи с ней – все это условные знаки страдания. Они имеют прямое отношение к тому, что связано с душой, и человек тут не одинок, будучи вовлечен в беспрестанное движение «сансарического колеса». В этом «колесе» страдают все – и те, кто наделен, подобно человеку, разумной душой, и те, чье существо-

вание определяется чувственными, нерелексивными проявлениями. Субстрат живого начала у всех одинаков. Этим положением буддийская доктрина отличается от ветхозаветной, для которой значим «социальный» и «интеллектуальный» контекст умирания. Он зафиксирован в книге Екклесиаста, по которому смерть не щадит ни богатого, ни бедного, ни умного, ни глупого; всех ожидает трагический финал. О природной широте живого здесь не говорится потому, что животная душа в Ветхом Завете противостоит разумной. Человек в монотеизме – венец божественного творения; если и рассуждать о «животности» как носительнице души, то лишь в аспекте подчинения человеку.

В бунинском ощущении смерти не обходится без любви. Высокая любовь у И.А. Бунина безответна, как смерть. В ней много загадочного, неразъясненного, болезненного. В князя была влюблена Анюта, странница, а он ей не отвечал. Она пронесла настоящую любовь через всю жизнь, а смерть князя сделало это чувство напрасным. Странница осталась с одной котомкой, князь откладывал возможность помочь ей рублем, терзаясь влюбленностью к другой женщине. После смерти выяснилось, что та, кем он пренебрег, скорбит о нем, точнее, «радуется о его кончине смертной» (радость о смерти необходимо понимать как радость по поводу избавления от всех земных мучений, как обретение новой чистоты, утраченной когда-то человеком вместе с грехопадением в раю). И эту искаженность отношений И.А. Бунин признает в качестве страшной нормы, по-философски удивляясь не тому, чего нет, а тому, что есть. Пассаж Ани о нищете в описанной ситуации служит негативным ответом размышлению Григория об отказе от материальных благ. Сам по себе отказ ничего не решает, а потому не может быть, так сказать, «целью-в-себе».

Но для И.А. Бунина важна еще одна грань любовного, косвенно переплетенная со смертью по принципу смежности; речь идет об эротизме. Эту грань писатель аккуратно, но настойчиво разбрасывает по тексту мозаичным узором. Так, сначала И.А. Бунин изображает «загорелую девочку, лет пятнадцати, но уже мать». В числе прочих, как нищая, она поет стих «на исход души из тела», и писатель подмечает в ее портрете интимную деталь – открытую грудь: «Она стояла с сонным ребенком на руках, державшим во рту сосок ее маленькой груди, и пела звонко и бесстрастно». Причем деталь дается в таком изобразительном ряду, который явно перекликается с иконой Богоматери с младенцем (естественно, отнюдь не греко-православной, а католическо-ренессансной, ориентированной на свободу в представлении человеческого тела; перед нами экфрасис). Затем в рассказе появляются «две девки», «наряженные, в новых крепких башмаках», пришедшие в усадьбу, чтобы посмотреть на мертвого князя и проститься с ним по обычаю. Писатель тонко улавливает телесную пластику женского образа, соединенную с особенным эмоциональным тоном. «Крестясь и стараясь ступать нетвердо, одна из них, вздрагивая грудями под новой розовой кофточкой, подошла к столу, отвернула простыню с лица князя. Блеск свечей упал на кофточку, испуганное лицо девки стало в этом блеске бледно и красиво, а мертвое лицо князя засияло, как костяное». По выходе, на крыльце дома именно эту «девку в розовой кофточке» попытался поймать Тишка, сын церковного сторожа, перед тем читавший псалтырь над покойником. Вырвавшись

из цепких объятий Тишки, счастливая «девка» побежала в сад; там, глядя на небо, она произнесла слова восторга, обращенные к звездной ночи. И, наконец, в финале Аня, взволнованно рассказывая печнику о своей любви к князю, демонстрирует «голую грудь» («Голая вся. <...> А я тебя в старые годы любила...»). Возникает оправданный вопрос: зачем прибегать к такому изображению? По сугубо художественным причинам? Или по мотивам концептуально-творческим? Эротическое, по И.А. Бунину, лежит в мире социальных связей, являясь знаком страсти и, значит, жизни. Оно, как и природа, указывает на неизменность бытия: ведь со смертью человека бытие не умирает; бытие продолжает жить; лишь для самого умершего смерть означает катастрофу мира. Телесное (в любовном плане – сочное, молодое, цветущее вопреки всем обстоятельствам) утверждает жизнь, наполняя ее неиссякаемостью гибких ощущений. В нем отражается совсем не христианское чувство, основанное на сознательном уничтожении тела как обиталища греха, а, скорее, индуистское, связанное с чистейшим, полнокровным приятием жизни и попыткой остановить ускользающие мгновения в ней. Эротическое у И.А. Бунина противостоит смерти, хотя и то, и другое – выражение естественности в человеке.

Предложенный анализ в итоге должен показать специфику воплощения экзистенциальных мотивов в образном слове. Нельзя сказать, что И.А. Бунин выступает здесь новатором. Русская литературная классика разрабатывала эту сферу мироощущений до него, причем в этическом свете. Однако И.А. Бунин сумел внести в художественную танатологию новые импульсы, определяемые метафизической связью человека как феноменологической единицы и вселенной как живого организма, «вечности, прорвавшейся во время» [1, 124].

Литература

1. Бердяев Н.А. Я и мир объектов (опыт философии одиночества и общения) / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ, 2003. – С. 23 – 156.
2. Бунин И.А. Исход / И.А. Бунин // Советский русский рассказ 1920-х гг. / сост., общ. ред. Е.Б. Скороспеловой. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – С. 46 – 50.

О формах ценностного самосознания человека

Ф.Х. Валитов

Анализ содержания понятий сознания и чувства собственного достоинства человека, самоуважения и самооценки показывают, что они во многом сходны в своей сущности и характеризуют осознание человеком своей ценности, и поэтому их можно также назвать ценностным самосознанием.

Многие вопросы воспитания, обучения и управления человеком невозможно решать без учета проблем сознания и чувства собственного достоинства человека, без возвышения его ценностного самосознания.

Проблемы ценностного самосознания носят комплексный характер, и здесь необходимы и возможны многие концептуальные подходы. Теория гуманизма находит свой аспект в рассмотрении человека как высшей ценности. Ак-

сиологическая теория соотносит ценностное самосознание с другими ценностями человека и общества. Много материала по данному вопросу накоплено в психологической науке, в которой в настоящее время стало актуальным разграничение своей предметной области от предмета этики [1]. Традиционно тема ценностного самосознания является разделом этической теории под названием чести и достоинства человека. Юриспруденция разрабатывает правовые способы защиты чести и достоинства человека. Теория управления человеком и обществом также не обходится без анализа проблем ценностного самосознания. Философская антропология может интегрировать, обобщать и делать свои выводы по вопросам ценностного самосознания человека.

Если задаться вопросом, в чем заключается необходимость сознания и чувства собственного достоинства человека, то можно уверенно утверждать, что с логической точки зрения она связана с инстинктом самосохранения. Действие этого инстинкта только тогда имеет смысл, если человек сознательно или бессознательно понимает и чувствует ценность своего существования. Это становится очевидным, когда человек в силу ряда психических или социальных обстоятельств утрачивает сознание и чувство своей ценности, и в силу этого может даже погибнуть, так как утрачивает смысл жизни, погружается в глубокую депрессию и апатию, утрачивает страх перед смертью.

Из теории отчуждения известно, что при определенных социальных условиях человек может воспринимать свою деятельность, ее результаты, а также всю культуру и общество в целом как враждебные себе силы, которые угрожают его жизни и здоровью, подавляют его сознание и чувства собственного достоинства. Отсюда также видно, что проблемы инстинкта самосохранения и ценностного самосознания тесно взаимосвязаны.

Как и мораль в целом, сознание собственного достоинства человека носит универсальный характер, сопровождая все формы поведения, деятельности и отношения человека с миром. Но это общее положение должно быть обосновано в каждом конкретном случае и таким образом доказано.

Ценностное самосознание человека тесно связано с совестью, под которой можно понимать не только требования, которые он предъявляет к себе, но и оценку своих свойств, своей жизни и деятельности. Слабость убеждений, их противоречивость приводят к тому, что человек не всегда следует своей совести. В связи с этим у него возникают отрицательные переживания относительно самого себя, так называемые угрызения совести, которые сводятся преимущественно к чувствам вины и стыда. Чувство вины часто порождает и сопровождается чувством стыда. Чувство вины – это понимание человеком несправедливости своих поступков и поведения, а стыд – это сознание и чувство понижения своей ценности.

Человек не может чувствовать счастье без чувства самоуважения. И таким образом, смысл жизни по необходимости должен включать стремление человека к сознанию и чувству собственного достоинства. Самоутверждение – это поступки и поведение, которые призваны поддерживать и повышать ценностное самосознание человека.

Сознание и чувство собственного достоинства человека нередко отождествляют с его самолюбием и гордостью. В обыденном сознании это допустимо, поскольку они относятся к одной предметной области. Но более детальный анализ показывает, что под гордостью следует понимать прежде всего повышенный уровень ценностного самосознания как черту характера человека или как ситуативное возрастание чувства собственного достоинства под влиянием его успешной деятельности, похвалы со стороны других людей. В любом случае в гордости преобладают не столько рациональный, сколько чувственный и даже подсознательный компоненты. По нашему мнению, – это не столько чувство собственного достоинства, сколько потребность в уважении и самоуважении. Эта потребность проявляется, когда самооценка оказывается пониженной. Поэтому оскорбить человека с развитым и адекватным сознанием собственного достоинства практически невозможно. Отсюда также следует, что в жизни чаще встречаются люди не столько с развитым сознанием собственного достоинства, сколько люди с обостренным самолюбием.

В обыденном сознании понятие чести и достоинства нередко взаимозаменяемы и используются как синонимы. Под честью нередко понимают или моральные свойства человека, или его моральные принципы. В этической теории понятия чести и достоинства разводятся и противопоставляются. Например, Г.А. Голубева под честью человека понимает уважение его другими людьми, а под достоинством – его самоуважение [2, с. 192]. Следует подчеркнуть взаимосвязь уважения и самоуважения, поскольку последнее в немалой степени формируется под влиянием оценки человека со стороны общественной среды. Чем меньше человек развит интеллектуально и социально, тем в большей степени его самооценка зависит от оценки окружающих людей. С возрастанием интеллектуальной и социальной зрелости человек способен в большей степени самостоятельно формировать свое ценностное самосознание, оценивать свои достоинства и недостатки. Однако, по-видимому, роль социальной среды в формировании сознания и чувства собственного достоинства даже для наиболее развитых людей не может быть полностью сведена к нулю.

Критерии оценки и самооценки, уважения и самоуважения во многом остаются общими, так как они опираются на понятия добра и зла, источником которых является общественное сознание, и которые человек усваивает в ходе социализации и воспитания.

Известно, что в зависимости от образа жизни и интересов в различных общественных группах происходит трансформация представлений о добре и зле, должном и недолжном, модифицируются стандарты жизни и деятельности, нормы и идеалы, в соответствии с которыми происходит оценка и самооценка человека. Отсюда следует, что наиболее общей формой ценностного самосознания является соразмерность, степень соответствия человека общепринятым в данной социальной среде нормам. Эту форму ценностного самосознания можно назвать нормативностью.

Нормативность ценностного самосознания в обыденной жизни чаще всего проявляется в стремлении к равенству, стремлении быть не хуже других людей одного и того же социального слоя. Далеко не каждый человек способен

анализировать себя на предмет своего соответствия общественным нормам и идеалам, но это сознание приходит в результате сравнения себя с другими людьми. Если свойства человека и характеристики его жизни оказываются на уровне других людей сходного образа жизни, то тем самым достигается положительное ценностное самосознание.

Человек может сознавать свою ценность через понимание и чувство своей индивидуальности, т.е. неповторимости. Такая форма сознания собственного достоинства больше характеризует человека не традиционного, а современного типа общества. В традиционном обществе в человеке больше ценилось его соответствие общепринятым нормам жизни и деятельности, ибо это сплачивало людей и не давало повода для взаимного противопоставления. Чем ближе к современности, тем больше в человеке ценится творческое мышление, которое, как правило, влияет на характер в целом и сопрягается с развитием его своеобразия. В определенных общественных слоях может формироваться культ индивидуальности, и тогда сама индивидуальность начинает восприниматься как общественная норма и любое своеобразие человека может истолковываться как ценность. Это может вести к разного рода демонстративным формам поведения и тщеславию.

Превосходство человека над другими людьми можно понимать как новизну индивидуальности, которое может быть результатом биологической наследственности, воспитания, образования и активной деятельности. Оно может выражаться в способностях, свойствах, статусе и результатах деятельности. Превосходство может сопровождаться повышенным ценностным самосознанием, если оно является результатом личных усилий, но может и не сопровождаться гордостью. Многие люди стремятся к достижениям не с целью превзойти других людей и тем самым увеличить свое самоуважение, сколько с целью жить более комфортно и интересно. Человек может понимать, что преимущество в одном отношении может сочетаться с отсутствием преимуществ в других отношениях. И, наконец, круг успешных людей может быть достаточно широким, и стало быть преимущество может быть очень относительным. Но очень нередко, когда любое превосходство ведет не только к сомнению и тщеславию, но также к излишней самоуверенности и высокомерию.

Независимость, самостоятельность и самодостаточность – это такие характеристики, которые также ведут к формированию самоуважения человека. В этих свойствах выражается способность человека без помощи других людей решать проблемы своей жизни и деятельности. Коллективизм как способность совместно решать общие проблемы также необходим и ценен в обществе и также ведет к формированию положительного ценностного самосознания человека. Индивидуализм как неспособность к сотрудничеству может вести к положительному ценностному самосознанию человека только при определенном его общественном статусе и при определенных условиях жизни и деятельности.

Обобщенно можно сказать, что все результаты деятельности человека, если они в определенной социальной среде рассматриваются как успехи и достижения, как правило, ведут к повышению его ценностного самосознания. Но и без общественной оценки человек может сравнивать результаты своей деятель-

ности с предшествующими своими результатами. И в случае прогресса он может поддерживать и повышать уровень сознания и чувства собственного достоинства.

К формированию сознания и чувства собственного достоинства ведут все свойства человека, которые в обществе рассматриваются как ценности и положительно оцениваются. Если человек недостаточно ценит то, за что его уважают другие люди, то это может происходить от несовпадения ценностных ориентиров или от его завышенного ценностного самосознания.

Сознание и чувство собственного достоинства может быть высоким, средним и низким. Это выражается в уровне притязаний человека, степени уверенности в своих способностях в осуществлении деятельности. Таким образом, уровень ценностного самосознания зависит от уровня развития способностей, опыта жизни, степени плодотворности деятельности.

Человек может чувствовать и сознавать собственное достоинство также в результате причастности к значительным событиям, социальным институтам и людям. Он может гордиться своими родственниками, друзьями, сотрудниками, знакомствами, местом работы, участием в событиях. Это особая форма ценностного самосознания, при которой могут не проявляться его особые свойства, способности и результаты деятельности.

Человек также достигает сознания своей ценности через отрицание ценностей других людей, особенностей их образа жизни, достижений и т.д. Таким образом, человек может достигнуть сознания своего превосходства или как бы выровнять свой социальный статус в сравнении с другими людьми. Такое сознание может быть адекватным или иллюзорным или даже приобретать социально и психически нездоровый характер. Шутки и насмешки, ирония и сарказм, критика и злословие – все это часто обычные средства такого рода самоутверждения.

Ценностное самосознание может быть адекватным и иллюзорным, заниженным и завышенным, включать в себя осознанные и неосознанные, рациональные и чувственные элементы, т.е. оно может быть достаточно неоднородным и противоречивым. Это зависит от особенностей психологии человека, разнообразия видов его деятельности, особенностей его воспитания и образования, и наконец, от современного уровня развития наук о духовном мире человека.

В этой работе была предпринята попытка уточнить структуру ценностного самосознания человека и углубить понимание некоторых факторов и механизмов его формирования и функционирования.

Литература

1. Психология и этика: опыт построения дискуссии. – Самара: Бахрах, 1999 – 128 с.
2. Голубева Г.А. Этика: учеб. / Г.А. Голубева. – М.: Экзамен, 2007. – 318с.

Сострадание как способ достижения многомерности и целостности человека в современном мире

Е.О. Дубровная

Человек всегда находится внутри общества, внутри социального пространства, где его окружают Другие. Свои отношения не только с людьми, но и с самим собой он выстраивает и определяет через такие понятия, как «Ближний» и «Дальний». Они являются своеобразными критериями (измерениями), в соответствии с которыми человек причисляет себя к той или иной культурной идентичности; также они являются базовыми в этических учениях.

Категории «Ближний» и «Дальний» не новы для истории культуры. Категория «Ближний» наиболее полно раскрывается в христианстве, эта тема красной нитью проходит сквозь всю христианскую философию. Ближним человеком может быть не только родственник, как это было в древние времена, когда близкими считались люди из одного племени, и не тот, кто в данный момент времени находится вблизи. Мы часто слышим другое высказывание: «близкий по духу человек». Ближний – это Другой, который, преодолев отчуждение, раскрылся для другого «я».

Об этих двух категориях говорил, например, Ницше. Он рассматривал их в контексте столкновения двух нравственных систем – «любви к ближнему» и «любви к дальнему». По мнению Ницше, «любовь к ближнему» основывается на инстинкте сострадания [1]. В данном случае необходимо иметь в виду еще и критический характер отношения Ницше к христианству.

На наш взгляд, одним из способов преодоления отчуждения между людьми (между «Другими») может считаться страдание или сострадание (пример других способов: любовь и дружба). Дальний, чуждый нам человек, именно благодаря этому чувству может стать нам близким. Уместно здесь вспомнить и библейскую притчу о добром самаритянине. В этой легенде как раз показано то, как испытываемое чувство сострадания делает ближе любого, даже на первый взгляд абсолютно чужого человека.

Как писал французский философ и драматург, представитель религиозного экзистенциализма Габриэль Марсель, сострадание всегда интенционально, направлено на Другого. В требовании взаимности при открытости Другому Марсель солидарен с такими философами, как Ясперс и Бубер, другими философами-экзистенциалистами. При внимательном изучении внутреннего опыта intersубъективности обнаруживается не только в отношениях между индивидами, но и в глубине каждого из нас. Чувство сострадания не только открывает нам путь к Другому, но и раскрывает свое собственное бытие: «Говоря философски, путь, который ведет от меня к другому, пролегает через глубины моего собственного «я» [2]. Подобный опыт intersубъективности созидателен, он указывает на овладение собой, господство над собой, поскольку воздвигает противовес естественному стремлению человека сосредоточиться на себе, замкнуться в своем одиночестве, некоторому душевному окостенению. Это опыт общения с «другим собой» в душе, с которым постоянно приходится вос-

становливать связь, контакт. В действительности все происходит между мной и мной самим (но при этом нам приходится лишний раз убедиться в нетождественности понятия «я сам»). Другими словами, любовь к ближнему позволяет достичь целостности самого человека, превращая его из «одномерного» человека в полноценную личность. Обращение к своему внутреннему миру – одна из важнейших тем философии Г. Марселя, с ней связаны проблемы подлинной рефлексии над собой, не имеющей ничего общего с психологической интроспекцией, основывающейся на душевной сосредоточенности, собранности. Но эта внутренняя собранность отнюдь не ведет к замыканию в себе: напротив, в результате ее человек оказывается более открытым другим, доступным чувству справедливости и сопричастности. Это как бы собирание воедино внутреннего опыта. Обращение к самому себе является предпосылкой всякого истинного познания, всякого нравственного действия, поскольку и то, и другое требуют избавления от предубеждения, пристрастий. Для всего этого Марсель вводит одно из центральных понятий своей философии, понятие “disponibilité”, которое можно перевести как открытость, расположенность [там же].

Поль Рикер в работе «История и истина» указывает на следующее понимание «ближнего». Он говорит о том, что ближний не является социальным объектом. Скорее, это поведение или способ присутствия [3, с. 118]. Открытость и присутствие – вот основные критерии «любви к ближнему».

Человек имеет возможность выйти за рамки себя, способность трансценденции от «я» к Другому при чувстве сострадания. Это чувство не имеет жестких временных границ, оно не обязательно разворачивается только в настоящем – «здесь и сейчас». Возможен выход за временные рамки, взгляд на настоящее через призму прошлого и будущего. Таким образом, сострадание помогает человеку достроить себя, обрести свою целостность.

Если любовь к ближнему – это умение встретить Другого по ту сторону социального опосредования, то что же есть любовь к Дальнему? Что категория «Дальний» может представлять для нас? Что несет в себе данная категория для человека? Мы можем сказать, что «Дальний» – это все, что не относится к любви к ближнему [4]. Вместе с тем и любовь к Дальнему предполагает самопожертвование – принесение в жертву всего близкого, всего, что имеешь и любишь в настоящем; она есть самопожертвование, которое просто не может быть бесплотным. «Погибающих люблю я всей моей любовью, ибо они ведут к высшему» [5]. Этот аспект самопожертвования, возможно, связывает две эти моральные установки: «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему».

Мы жертвуем удовольствием, счастьем и даже собственным существованием ради других. Жертвенный акт не может быть бессмысленным; для того, кто совершает его, он всегда осмыслен. Жертва всегда совершается на благо кого-то, а не для собственного благополучия. Из нее может произойти способность человека возвыситься до родовой сущности. Только в этом ключе мы можем говорить о понятии духовности; это способность человека мыслить на уровне человеческого рода ценой индивидуального самопожертвования, всех людей воспринимать как «ближних». О подобного рода «сообществах близких» не раз писали русские философы, захваченные и увлеченные идеей соборности.

Они говорили о целостной духовной реальности, где все члены органически, а не внешне связаны. Это всечеловеческая память, связь всех поколений. Внутри соборного единства каждая личность сохраняет свою свободу и неповторимость. Такое всеединство возможно только в том случае, если люди связаны бескорыстной и самоотверженной любовью.

Понятия «Дальний» при всей своей кажущейся негативности обладает способностью, позволяющей человеку достижения многомерности своего существования. Дальний – это Другой, который не стал нам Ближним. Дальний не прошел тот путь открытости и расположенности, необходимый для того, чтобы стать Ближним. И он для нас всегда останется чем-то неизведанным, тем, что мы никогда не сможем познать до конца, – своеобразной «вещью в себе», пользуясь терминологией Канта. В познании человека всегда остается что-то неизведанное, что держит познающего в постоянном режиме заинтересованности в Другом, а значит, в постоянном движении вперед. Встреча с Дальним, неизвестным, несет в себе возможность перерасти из мимолетной встречи в бытие, со-присутствие.

В заключение несколько слов о таком феномене современности, как «социальная сеть» в интернет-пространство. Виртуальное пространство все чаще пересекается с социальным, словно накладывается на него. Необходимо отметить, что понятия «Ближний» и «Дальний» естественно присутствуют и в виртуальном пространстве. На этом социально-виртуальном пространстве, на наш взгляд, любопытно будет взглянуть на понятия «Ближний» и «Дальний», задать вопрос: меняется ли здесь мироощущение человека по отношению к Другому?

Когда в процессе виртуального общения люди видят только «страничку» человека, а не его подлинное лицо, все труднее становится быть ближним друг к другу. В таком пространстве, на наш взгляд, крайне сложно открыться человеку, разделить с ним бытие. Но, с другой стороны, такое положение позволяет людям, несмотря на дальность расстояний, общаться так, словно они рядом. Но возможна ли в виртуальном пространстве любовь к Ближнему и к Дальнему – большой вопрос?

Литература

1. Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему / С.Л. Франк. – URL: <http://www.nietzsche.ru/look/century/frank/> (дата обращения: 29.02.2012).
2. Тавризян Г.М. Габриэль Марсель: бытие и интересубъективность / Г.М. Тавризян // История философии. – М.: ИФРАН, 1997. – № 1; также: URL: www.philosophy.ru/iphras/library/i_ph_1.html (дата обращения: 28.02.2012).
3. Рикер П. История и истина / П. Рикер. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. – 400 с.
4. Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему / С.Л. Франк. – URL: <http://www.nietzsche.ru/look/century/frank/> (дата обращения 29.02.2012).
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и не для кого / Ф. Ницше. – URL: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/zaratustra/runkovich/> (дата обращения: 29.02.2012).

Право быть несчастным?

Е.К. Комарова

*Больше всего человек обижается, если ставят под сомнение
его право быть несчастливым.
Синклер Льюис*

Отрицая возможность совершенного устройства мира, Мамардашвили писал: «В мире нет налаженных механизмов добра, которые сами бы производили добро и к которым мы сами стремились бы как к идеалу» [1, с. 127]. Далее он добавляет: «Нет хорошего общества в мире, не может быть» [1, с. 129]. Однако, несмотря на дисгармонию межличностных и социальных отношений, человек отчаянно пытается обрести счастье, которое является для него главной ценностью, смыслом жизни: «Люди, – писал Вольтер, – ищут счастья, как пьяный – свой дом, не могут найти, но знают, что оно есть» [2, с. 56]. Отстаивая свое право быть счастливым, человек пытается адаптироваться к неблагоприятным условиям социальной действительности, уверяя себя, что придет время и произойдет воздаяние за все страдания. Именно поэтому стремление любой личности к счастью отчетливо проявляется в переломные исторические моменты, внутренняя полнота и гармония дают возможность взглянуть на мир по-иному, заполняя своим мироощущением несовершенные социальные пустоты.

Каждая эпоха формировала свои представления о том, в чем заключается человеческое счастье, и эти представления составили основу различных философских традиций.

Впервые о своем праве быть счастливым заявил человек эпохи эллинизма. Эллинистический период в культуре древней Греции был крайне сложным и нестабильным. Когда полисная форма общественного устройства разрушилась, человек почувствовал себя одинокой, брошенной фигурой на фоне социального хаоса. Неизменный, привычный и надежный жизненный порядок, который создавался долгое время, рухнул в один миг. Столкнувшись с враждебной действительностью, человек задался вопросом: как выжить и сохранить самообладание в мире? Утратив внешние опоры, человек заявил о себе и своем праве быть счастливым. У людей возникло желание восполнить несовершенство мира ощущением внутреннего спокойствия. В этих условиях эллинистическая мысль шла по пути выработки рецептов достижения индивидуального счастья, избавляющего человека от внешних трудностей. Так стали оформляться философские школы, каждая из которых отвечала по-своему на вопрос: что такое счастье и как его достичь? Именно поэтому философию эллинизма называют эвдемонической, т.е. ищущей счастье [2].

Так, Аристипп, основатель школы киренаиков, исходит из того, что счастливая жизнь – это жизнь, полная удовольствий. Человеку даны от природы физические удовольствия, они вполне естественны и поэтому признаются им в качестве безусловного блага. Вкушая чувственные наслаждения, человек испытывает определенные ощущения, которые выражают специфику его личности. Поскольку все наслаждения различаются по степени интенсивности, следует

предпочесть более сильное, так как оно является безусловным благом. Пытаясь оградить человека от состояния социальной неуверенности, киренаики призвали равнодушно относиться к общественной жизни. Они исходили из того, что любое наслаждение ограничено настоящим моментом, поэтому нужно жить сегодняшним днем, не думая о том, что будет завтра [там же].

Гегезий подвел философию гедонизма к ее логическому завершению. Всякое удовольствие хранит в себе обман. Заканчиваясь, оно влечет неизбежное страдание, испытывать которое несвойственно человеческой природе. При невозможности достижения полного спектра удовольствий наступает момент нестерпимого страдания, и тогда смерть становится единственным выходом. Когда философия киренаиков стала оказывать разрушительное воздействие на человека, стало понятно, что наслаждения требуют благоразумия. Тогда в качестве оппозиции вступила эпикурейская мысль, которая видела счастье в отсутствии страданий. Понимая удовольствия как рубеж, за которым начинаются страдания, Эпикур призывал человека соизмерять удовольствия с их возможными последствиями. Умеренность во всем рассматривается мыслителем как высшее благо. По мнению этого философа, тот, кто привык к умеренности, не будет страдать.

Когда стало очевидно, что невозможно найти истинную причину человеческого счастья, Пиррон пришел к выводу, что мы не можем выводить никаких суждений о мире. Всякому нашему утверждению о предмете можно противопоставить равное ему противоречащее утверждение. Мы не можем утверждать о мире что-либо, единственный способ отношения к вещам состоит в воздержании от каких-либо суждений о них. Результатом такого воздержания является безмятежность, невозмутимость духа, которая представляет собой высшую ступень блаженства [3].

Таким образом, в условиях общественной нестабильности, когда полисная организация жизни разрушилась, оставив человека без ценностных ориентиров, человек заявил о себе миру и о своем праве быть счастливым. Пытаясь обнародовать свое законное право на счастье, человек не только адаптировался к неблагоприятным условиям действительности, но и раскрывал уникальные стороны своей личности. Так оформились такие философские традиции, как гедонизм, эвдемонизм и скептицизм.

Состояние заброшенности повторялось в истории культуры, но стремление личности к счастью оставалось неизменным. Так, средневековая мысль видела счастье в преодолении духовного невежества и стремилась узреть в душе человеческой божественную суть. Причины несчастий кроются в грешной, тварной человеческой природе, а не произрастают от Бога: «Зло – это просто отсутствие Бога. Оно похоже на темноту и холод – слово, созданное человеком чтобы описать отсутствие Бога... Зло это результат отсутствия в сердце человека Божественной любви» [4, с. 289]. Именно поэтому основа духовной жизни состоит в посвящении себя богу. Филон Александрийский утверждал, что счастье жизни состоит в том, чтобы «быть целиком и полностью скорее в Боге, чем в самих себе» [4, с. 293]. Состояние блаженства имело религиозную окраску и было неразрывно связано с верой. Человек эпохи Возрождения, поставив себя в

центр мира, достигал счастье через творчество. Главным персонажем произведений искусства того времени явился он сам, с его земной жизнью и его неотъемлемым правом на счастье.

Подобно человеку греко-римского мира, современная личность пребывает в состоянии социальной заброшенности. Брошенный на произвол судьбы человек вынужден искать свое место в мире, в котором все шатко, сомнительно и неустойчиво. З. Бауман исходит из того, что все те проблемы, которые раньше решались на уровне общества, государства, культуры, на сегодняшний день переводятся в разряд личных, а следовательно, мучительно неразрешимых. Индивидуальность, доведенная до предела, привела к человеческой замкнутости, оторренности личности от общества, к ее полному одиночеству [5].

Состояние социальной беспризорности личности начинает фиксировать философия. Все больше философская мысль направлена на описание внутреннего мира несчастной личности, которая живет в мире лишенного ценностных ориентиров. Стремление к счастью сменяется правом на несчастье.

Человеку, утверждает А. Шопенгауэр, только кажется, что жизнь есть его подлинное существование. В действительности человек «вытолкнут в жизнь» бессмертной волей: «То, от чего мы здесь абстрагируемся, позднее это, вероятно, станет несомненным для всех, есть всегда только воля, которая одна составляет другую грань мира, ибо последний, с одной стороны, всецело есть представление, а с другой стороны, всецело есть воля» [6, с. 231]. Непредугаданное движение Мировой воли наиболее полно проявляется в момент человеческого страдания: «Мы чувствуем боль, но не чувствуем безболезненности; мы чувствуем заботу, а не беззаботность, страх, а не безопасность... Что дни нашей жизни были счастливы, мы замечаем лишь тогда, когда они уступают свое место дням несчастным. Все это – потому, что только страдания и лишения могут ощущаться нами положительно и отчетливо, наоборот, благополучие нами не ощущается во всей полноте, а потому имеет чисто отрицательный характер» [6, с. 233]. Только с помощью человеческих страданий воля способна осознать саму себя, поэтому несчастный ощущает жизнь во всей ее полноте: «Чем более совершенный и сознательный уровень обнаружения мировой воли достигается, тем более трагический характер он приобретает» [там же]. А дальше А. Шопенгауэр добавляет: «Чем умнее и глубже человек, тем труднее и трагичнее его жизнь» [6, с. 235].

Экзистенциальный дискурс, дополняя философию жизни, продолжает раскрывать трагедийную природу человеческой сущности. «Человек есть в той мере человек, в какой он экзистирует», – говорит М. Хайдеггер [2, с. 56]. Экзистенциальное бытие каждой отдельной личности проявляется в момент пограничных ситуаций. Пограничные ситуации – это некие пункты, болевые точки, посредством которых человек осознает и переживает жизнь в ее диалектики сущности и существования. Мир сам по себе «безрассудно молчалив», а история абсурдна и не имеет смысла. Вобрав в себя страх и трепет, человек заполняет бессмысленную пустоту мира ценностным содержанием. В этом кроется экзистенциальная вина каждой отдельной личности; только в моменты отчая-

няя человек выстраивает свои отношения с действительностью. Именно поэтому вся тяжесть мира лежит на его плечах.

Самым интересным является то, что философская мысль, фиксируя состояние несчастья, не дает никаких рецептов избавления от него, а провозглашает несчастье в качестве нормального состояния личности. А может быть, человек больше не хочет быть счастливым? Сегодня вопрос об адаптации к реальности мало кого интересует. Современный человек, напротив, пытается обнаружить противоречия между собой и миром, которые и формируют его в качестве самостоятельного субъекта, носителя уникальных ценностей.

Современное массовое общество деперсонализирует личность, погружая ее в мир коллективной анонимности и безликости массы. Личность как уникальное и неповторимое образование теряет свою индивидуальность и подводится под некий стандарт: «Сам он, как индивидуум, есть нечто абсолютно заменяемое, чистое ничто, и именно это начинает чувствовать он, когда с течением времени утрачивает подобие» [7, с. 213]. Счастливым по-прежнему остается тот, кто смог приспособиться к условиям общества. Но у такого человека исчезает критическая оценка социального измерения, он уже не является самостоятельной личностью, говорящей от своего имени. В мире современной индустрии отдыха и развлечений трудно быть несчастным. Любая болезнь излечивается еще до того, как она возникает. А современный образовательный бизнес развивается все быстрее, давая человеку многообещающие надежды: «Чем больше тренингов вы посетите, тем быстрее научитесь отстаивать свою точку зрения и жизненную позицию». Общество потребления создает некую иллюзию безграничного счастья. И состояние несчастья становится некой болевой точкой, фиксирующей человеческое. Быть человеком, а не марионеткой, означает быть несчастным. Именно поэтому несчастье стало таким желанным состоянием личности, которое может позволить себе далеко не каждый. И неклассическая философия иррационального плана наилучшим образом это подтверждает. Она не стремится загнать человека в рамки нормативности, а рассматривает несчастье в качестве метки самобытности.

Не случайно З. Фрейд высказал точку зрения о том, что задача психоанализа сводится к тому, чтобы превратить невротика в обычного несчастного человека. Фрейдовский психоанализ не пытался избавить человека от страхов и страстей, кроющихся в потаенных уголках его бессознательного. Главная задача его метода сводилась к тому, чтобы сделать потаенные страхи осознаваемыми. Тогда человек, постигнув историю своих бедствий, сможет наилучшим образом понять сущность своей уязвленной личности: «Сам Фрейд, основатель психоанализа, предпринимал величайшие усилия для того, чтобы осветить максимально ярким светом грязь, мрак и зло теневой стороны души, чтобы мы потеряли всякое желание усматривать там что-нибудь, помимо отбросов и непристойностей» [8, с. 269].

А. Адлер рассматривает «комплекс неполноценности» в качестве нормального состояния личности. Индивидуальность каждой отдельной личности определяется ее ущербностью. Только преодолевая физический или душевный

изъян, человек достигает социальных успехов: «Быть человеком – значит обладать чувством неполноценности» [2, с. 54].

Подобно психоанализу, литература возвращает человеку вопрос о его счастье. Р.М. Рильке, комментируя притчу о Блудном сыне, дает интерпретацию, далекую от традиционного понимания. Почему Блудный сын ушел из дома? Ведь родители любили его, старались сделать его счастливым: «...они создали жизнь; существо по общей мерке, которое день и ночь одолевают любовью, надеждами и опасениями, укоризнами и хвалой» [9, с. 76]. Но он добровольно отказывается от счастливой, гармоничной жизни и выбирает для себя существование, полное трудностей. Вернувшись домой, Блудный сын не просит прощение за самовольный уход, он молит о том, «чтобы его больше не любили». Он требует, чтобы его несчастье было признано в качестве мерила его человечности. История Блудного сына – это история каждого человека, который стремится обрести подлинность.

М. Фуко, диагностируя состояние современного человека, писал: «страдание образуют обнаженную природу человека» [10, с. 87]. А дальше он продолжает: «Наступит день, когда люди перестанут понимать, что такое страдания... тогда мы установим новый язык понимания, а не будем констатировать разрыв. И все то, что сегодня мы переживали как нечто предельное, или странное, невыносимое достигнет безмятежной позитивности» [10, с. 89]. Когда мы достигаем эту безмятежную позитивность, право на несчастье постепенно теряет свою актуальность и становится определенным типом удовольствия. Если констатировать несчастье в качестве нормального состояния, то оно приобретет облик искаженного счастья, испытывать которое может лишь больная личности. Право быть несчастным должно стать тем мотивом, который способен побудить человека к действию. А. Камю считает, что современный человек подобен Сизифу, он также отчаялся, и его тяжелая судьба определена. Когда Сизиф спускается к подножию горы к скатившемуся камню, он осознает безысходность своего положения. Но философ добавляет, что, несмотря на всю абсурдность мира, «Сизифа нужно представлять себе счастливым» [11, с. 215]. У него есть камень, который становится для героя смыслом жизни, побуждающим его к действию. Этот камень выступает в качестве мерила абсурдности, осознав которую человек может преодолеть тяжесть своего бытия.

Таким образом, классическая концепция культуры исходила из того, что человек должен быть счастлив по определению. Неклассическая же мысль требует от человека постоянного усилия, обращая внимание на то, что счастье должно быть выстрадано.

Литература

1. Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен / М. Мамардашвили. – СПб.:Азбука, 2000. – 397 с.
2. Алексеев Н.В. История философии / Н.В. Алексеев. – М.:Проспект, 2005 – 240 с.
3. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективной изложении / А.Ф. Лосев. – М.:ЧаРо, 1998 – 192 с.
4. Торчинов Е.А. Религии мира / Е.А. Торчинов. – СПб.: Центр «Петербургского Востоковедения», 1998 – 384 с.

5. *Бауман З.* Текучая современность / З. Бауман. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
6. *Шопенгауэр А.* Избранные произведения / А. Шопенгауэр. – М.: Просвещение, 1996. – 477 с.
7. *Адорно Т.В.* Диалектика просвещения: философские фрагменты / Т.В. Адорно, М. Хоркхаймер. – СПб.: Медиум, 1997 – 312 с.
8. *Юнг К.Г.* Архетип и символ / К.Г. Юнг. – М.: Ренессанс СП ИВО-СиД, 1991. – 354 с.
9. *Рильке Р.М.* Записки Мальте Лауридса Бриге / Р.М. Рильке. – М., 1988. – 178 с.
10. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – М.: АСТ, 2010. – 525 с.
11. *Камю А.* Миф о Сизифе / А. Камю. – М.: Азбука-Классика, 2001. – 253 с.

Дж. Мак-Таггарт о проблеме бессмертия человека

П.А. Костин

В данной статье представлены некоторые аспекты критического анализа традиционных представлений о бессмертии человека, предпринятого британским философом профессором Кембриджского университета Дж. Мак-Таггартом (1866 – 1925), а также обозначены несколько особенностей его оригинального подхода к решению проблемы человеческого бессмертия.

Идея бессмертия, т.е. сверхъестественного продолжения существования человека, его личности, после смерти тела – одна из важнейших в христианской догматике. Мак-Таггарт, будучи атеистом, полагал, что большинство верующих ошибочно представляют себе бессмертие как продолжение земного существования, бесконечно длящееся во времени. Он также полемизировал и со свободомыслящими философами, утверждавшими, что основной характеристикой посмертного существования является время, длительность. Не будет преувеличением, если мы назовем последнюю тенденцию, оппонентом которой являлся Мак-Таггарт, одной из влиятельнейших и едва ли не ведущей в западноевропейской идеалистической философии на рубеже XIX – XX вв. Данную точку зрения отстаивали Г. Лотце, А. Бергсон и многие другие. Они абсолютизировали время и длительность в качестве атрибутов бытия, тогда как Мак-Таггарт допускал лишь вневременное существование подлинной реальности. Не только бессмертие является вневременным состоянием, но и земное существование человека настолько причастно реальности, насколько оно не зависит от времени, полагал кембриджский философ.

Какова причина формирования ошибочных суждений о бессмертии, согласно Мак-Таггарту? Эти суждения являются следствием неправомерного «перенесения» на посмертное существование ошибочных представлений о земной, «профанной» реальности как о реальности, находящейся во времени. Можно ли назвать наше восприятие событий во времени ошибочным? Британский мыслитель ответил на этот вопрос отрицательно. Ошибочными являются, разумеется, только суждения, вынесенные на основе не соответствующих действительности восприятий и представлений. Наше восприятие предметов, событий в качестве находящихся словно бы во времени – иллюзия того же поряд-

ка, что иллюзия преломления ложки в стакане воды. Отличие между этими иллюзиями состоит в том, что по поводу ложки в стакане, наполненном водой, есть способ доказать, что она только кажется преломленной, но в действительности является целой, относительно же иллюзии расположения событий во времени доказать обратное значительно труднее.

Иллюзия времени более «общая», она труднее уловима. Она наводит нас на ложные суждения более настойчиво, чем зрительные иллюзии. Мак-Таггарт проиллюстрировал это заключение следующим примером. Если мы посмотрим на предметы, к примеру, через красное стекло, то их цвет будет отличаться от настоящего цвета, однако, как правило, мы можем вернуться к истинному цвету предметов, просто отодвинув стекло. Иллюзия времени не устранима, поскольку мы воспринимаем предметы как бы во времени, а «отодвинуть» время, обойти и заглянуть «за» него нам не удастся. Однако, согласно Мак-Таггарту, такое восприятие событий, как если бы они пребывали во времени, вовсе не обязательно влечет ошибочные суждения о времени как характеристике подлинной реальности. Мыслитель указывал: не следует намеренно придерживаться ошибочного взгляда на реальность.

Мак-Таггарт утверждал, что может иметь место закон, определяющий движение от менее адекватного знания реальности к более адекватному знанию. Если бы такого закона не было, то человеку не было бы свойственно стремиться к будущему как более близкому бессмертию, более близкому вневременной реальности состоянию. Порядок появления событий во времени может определяться соотношением событий во вневременной реальности. С другой стороны, степень адекватности наших представлений о реальности может колебаться, и это ставит под сомнение существование данного закона.

Серия событий во времени для нас должна являться серией более или менее адекватных представлений о реальности. Если степень адекватности представлений о реальности возрастает, то мы приближаемся к ней как по ступеням лестницы, ведущей в вечность, к бессмертию. Но может ли вневременное находиться в конце серии все более адекватных представлений о действительности, если сама эта серия разворачивается во времени? Да, если расположение ряда событий во времени, равно как и само время, – иллюзия. Бессмертие в действительности не «приходит», не «наступает», вечность не «начинается», они *есть*. Лишь на обыденном уровне познания бессмертие представляется как возможное состояние в будущем, а время – как период, в конце которого мы достигнем вечного бессмертия; вечность с обыденной точки зрения – это конец времени.

Для британского философа единственным удовлетворительным истолкованием понятия бессмертия является интерпретация последнего как вневременного существования, а не «перехода» в вечность. Своими союзниками Мак-Таггарт считал Спинозу, Канта, Гегеля, Брэдли [1, с. 140]. Также он напоминал, что положение об ирреальности времени разделяли большинство представителей мистических учений.

Отношение к бессмертию в вечности недопустимо формулировать при помощи терминов, используемых при описании кажущихся реальными отно-

шений во времени; нельзя, к примеру, утверждать, что бессмертие есть «вечное настоящее» или «бесконечное настоящее». Основной характеристикой настоящего является то, что оно было будущим и будет прошлым. Если мы предположим вслед за кембриджским философом, что личность X после смерти может существовать и что она может существовать вечно, то суждение «Сейчас истинно, что X существует» будет истинным всегда. Мы выносим это суждение «во времени», но это не означает, что существование, о котором в нем говорится, есть существование во времени. Это суждение никоим образом не эквивалентно суждению «Истинно то, что X существует сейчас».

Мак-Таггарт был готов принять настоящее (запечатленное с помощью слов «сейчас», «теперь» и т. п.) только в качестве метафоры вечности по трем причинам. Во-первых, прошлое и будущее всегда изменяют свое положение по отношению к нам. Будущее приближается до тех пор, пока оно остается будущим, прошлое уходит все дальше. Настоящее не меняется по отношению к нам, так и вневременное не меняется по отношению к нам, не приближаясь и не удаляясь от нас. Во-вторых, настоящее рассматривается нами как более реальное, чем прошлое и будущее, настолько, что мы называем несуществующим то, что не существует в настоящем. Вечное бессмертие нам кажется настолько реальнее временного земного существования, насколько настоящее реальнее прошлого и будущего. По Мак-Таггарту, вечная реальность включает в свой состав Абсолют, «философского Бога». Чувства человека, любящего Абсолют, ближе чувствам человека, который любит существо, находящееся, пребывающее в настоящем, чем чувствам человека, который любит существо, прекратившее существовать или еще не существовавшее. В-третьих, только настоящее, а не прошлое или будущее мы, согласно Мак-Таггарту, рассматриваем как то, что способно оказывать непосредственное причинное воздействие. Будущее не может рассматриваться в качестве причины, если причинно-следственные отношения направлены от более раннего к более позднему. Прошлое может рассматриваться в качестве причины, но действующей опосредованно. Прошлое производит настоящее, поэтому может быть названо «отдаленной» причиной того, что имеет место в настоящем.

Мак-Таггарт не был вполне уверен, возможно ли доказать, что реальность вечной жизни является средоточием подлинных причин всего существующего. Верующие надеются на воссоединение с Божественной реальностью, при условии воскрешения, спасения и обретения бессмертия после Суда. Мак-Таггарт, будучи атеистом, как это уже было отмечено выше, пытался *доказать*, что воссоединение с вечной реальностью нашей «самости» после смерти тела, в общем-то возможно.

Настоящее, характеризующее существование объекта «здесь и сейчас», является «относительной» характеристикой данного объекта. Момент настоящего, не имеющий, в отличие от прошлого и будущего, длительности, как известно, по крайней мере, со времен Аристотеля, есть подвижная граница прошлого и будущего. Согласно Мак-Таггарту, понятие настоящего не может характеризовать вневременное посмертное существование, если подлинная реальность действительно вневременна.

Нет необходимости разделять наш опыт на земную, неподлинную, «часть» и посмертную, подлинно реальную «часть», относящуюся к вечности. Наш опыт в действительности един, и он – вневременной, несмотря на то, что подлинная реальность скрыта от нас «покрывалом» времени и нам кажется, что весь наш опыт располагается во времени. Доказать существование бессмертия, отталкиваясь от иллюзии времени, можно, если серии восприятий личности («самости») выстроены согласно закону возрастания степени их соответствия вневременной реальности, и высшая, последняя серия восприятий бесконечно мало отличается от вневременной, вечной реальности.

Литература

1. *McTaggart J.M.E. Philosophical Studies* / J.M.E. McTaggart. – L.: Arnold, 1934. – 292 p.

Диалектика справедливости и силы в социальном бытии человека

В.Л. Павлов, М.Ю. Савельева

Одной из базовых ценностей человеческого бытия является справедливость. Все рассуждения о справедливом и несправедливом поле своего применения имеют не содержание и форму человеческих поступков, а меру их соответствия должному – некоему принципу (закону, норме, установке, обычаю, традиции, заключенному договору и т.п.), в соответствии с которыми каждый надеется получить то, что ему причитается. Иными словами, таким полем выступает сама мера и характер выполнения возложенных (нормами морали или права) на субъектов взаимных обязательств. Для справедливости второстепенным является то, каким именно поступком один человек проявляет ее по отношению к другому и в какую форму этот поступок облачен. Главное – сам факт бытийности данного явления. Хотя это совсем не означает, что для субъектов, демонстрирующих друг другу свою взаимную расположенность, не важно, чем именно заявляет о себе справедливость и в каком облики она предстает. Чувственное и рациональное восприятие людьми справедливости, как и ее противоположности, во многом зависит и от содержания, и от формы этих образований. В этом плане можно говорить о красоте справедливости или о ее обыденности, величественности или традиционности, о неожиданности или ее ожидаемости.

Можно выделить, по меньшей мере, два основных источника, вызывающих к жизни справедливость. *Первый* средой своего обитания имеет духовный мир личности, ее мировоззрение. В огромной степени он зависит от воспитания и зиждется на сформированном у индивида убеждении, что поступать несправедливо нельзя. Здесь справедливость – зов, проявление совести. Установка на то, что жить и действовать несправедливо недопустимо – свидетельство высокой моральной культуры личности. Ее политические симпатии, уровень религиозности, национальная принадлежность, место жительства, нередко и уровень образованности тут малозначимы. Ориентация субъекта на справедливость становится неотъемлемым компонентом его мировоззрения. Он живет и дейст-

вует согласно ее принципам не потому, что так нужно, что так поступают другие, так требуют функционирующие в обществе регулятивные нормы. Это его внутренняя потребность, имеющая сложную биосоциальную природу.

Такой подход к трактовке источника справедливости вполне согласуется с базовыми положениями популярной в социологии диспозиционной концепции личности, которая рассматривает поведение индивида с позиций его готовности к действиям в социальной и природной среде, восприятию информации и событий, происходящих в окружающем мире. И действительно, то, как ведет себя человек в конкретных жизненных ситуациях, какие принимает решения и что делает, зависит не в последнюю очередь от степени его готовности делать это и внутренней ориентации (установки) на вполне определенные ценности. Если у индивида сформирована установка на справедливость, то последняя приобретает для него статус ценности, защита и утверждение которой рассматриваются как крайне важное, жизненно значимое дело. Установка является ядром диспозиции субъекта, которая в свою очередь рассматривается как его готовность, склонность, расположенность к чему-либо. Довольно рельефно заявляют о себе две особенности установки на справедливость. Во-первых, она принадлежит к так называемому высшему уровню диспозиций (всего таких уровней три – высший, средний и низший), имеющему мировоззренческую направленность и определяющую общую стратегию поведения субъекта. Во-вторых, эта установка пронизывает своим влиянием и два других уровня диспозиции, имманентно обуславливая присутствие справедливости во всех актах человеческого поведения. Иными словами, она обладает чертой некоей всеобщности.

Понятно, что у человека нет особого гена справедливости. Но желание справедливости – его естественное состояние, соответствующее собственно человеческой природе. По мнению Сократа, «ни один человек... на вопрос, хотел ли бы он быть справедливым или несправедливым, не выберет несправедливости» [1, с. 30]. Справедливость – одна из важнейших человеческих добродетелей. Аристотель полагал, что «...добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению... мы в них совершенствуемся» [2, с. 78]. Поэтому так важно средствами воспитания и образования всячески упрочивать на уровне каждого индивида убеждение в необходимости жить и действовать честно и справедливо. Это тем более значимо, что заставить, принудить индивида поступать справедливо, если он этого не желает, очень сложно, в большинстве случаев невозможно. Справедливость по убеждению и зову совести – самый искренний способ продемонстрировать другому человеку свое отношение к нему, подчеркнуть его достижения, заслуги и значимость.

Одной из сущностных черт справедливости, о которой идет речь, является то, что она во всех случаях имеет ярко выраженный личностный характер. Ведь духовный мир каждого индивида, его мировоззрение уникальны и неповторимы. Любое убеждение всегда глубоко личностно. Говорить об этом духовном образовании относительно объединений людей, даже самых малочисленных, можно весьма условно. Несомненно, существует множество факторов, в том числе мировоззренческого плана, объединяющих людей в малые и боль-

шие группы, делающих их целостностью, субъектом познания и практики, силой, продуцирующей справедливость или ее противоположность, но источник справедливости в данном случае будет лишен той личностной чистоты, о которой шла речь выше. На уровне различных социальных объединений, как и общества в целом, функционирует множество других побудительных сил, заявляющих о себе в контексте бытия (небытия) справедливости.

Второй источник справедливости имеет внешний по отношению к человеку характер. Территория его бытия – мир норм, правил поведения, культивируемых в обществе в целом и различных объединениях людей (семья, коллектив, класс, этнос, политическая партия, конфессия и т.д.). Общество как надиндивидуальное образование не может нормально развиваться, не выстраивая свою жизнедеятельность на принципах справедливости. Чем больше и шире представлен данный феномен в социуме, тем меньше в нем социального напряжения и конфликтов. Существует прямая связь между справедливостью и эффективностью функционирования социальных институтов. В означенной ситуации справедливость задается извне – как постулат, норма, императив. Она имманентно присутствует, в большей или меньшей мере, в нормативной базе морали и права, обычаях и традициях, существующих в обществе. Следование их требованиям – непереносимое условие того, что ты пребываешь в содержательном поле данного образования. Главное – не нарушать соответствующие предписания, и тогда имеешь возможность «...быть справедливым самому с собой...» [1, с. 324] и по отношению к другим людям. Соблюдать справедливость здесь можно, не обязательно имея внутреннюю установку на данную ценность. Основанием для соответствующих поступков человека могут быть страх перед наказанием за невыполнение возложенных на него обязательств, материальное вознаграждение, корыстная заинтересованность, желание выслужиться и многое др.

Справедливость, исходящая из рассматриваемого источника, имеет во многом принудительный характер. В ее основе всегда лежит сила законов, возложенных на субъекта обязательств, религиозной догмы, знания и т.п. За этой силой может стоять что угодно или кто угодно. Но именно она выступает в роли своеобразной пружины, запускающей действие справедливости. Это справедливость, но совершенно иного рода, чем та, которая вызывается к жизни личными убеждениями субъекта. В ней нередко присутствует формализм, определенная алгоритмичность, казенная сухость. Она может быть лишена эмоциональной возвышенности, искренности и душевной теплоты. Но без нее общество обойтись не может, как не может обойтись без силы вообще, власти, принуждения, порядка. Важно, чтобы она была. И чтобы в данной справедливости были минимально представлены ее слабые стороны.

Справедливость и сила – социальные феномены, имеющие во многом противоположные характеристики. Одновременно они заинтересованы друг в друге. И, как правило, пытаются использовать возможности и преимущества своего антипода в собственных целях. Точкой пересечения справедливости и силы выступают желания субъекта. Это чувство «сплавляет» два названных образования в единое целое. Чтобы реализовать желания, нужна сила. В содержа-

тельном отношении спектр желаний предельно разнообразен. В какой мере он коррелируется со справедливостью – зависит непосредственно от субъекта.

В контексте обмена людьми информацией, ведущего как к взаимопониманию, так и непониманию друг друга, существенную роль играет дискурс. И для справедливости, и для силы важно, чтобы их не только слышали, но и понимали мотивы функционирования. В первую очередь в этом заинтересована сила. Особенно актуально это в ситуациях, где от принятых решений зависит судьба людей – в медицине, политике, праве и других сферах. Дискурс справедливости и дискурс силы имеют свою специфику прежде всего в плане содержания используемых аргументов и преследуемых целей. Дискурс силы призван оправдать ее применение, показать положительные стороны данного образования. Дискурс справедливости в этом не нуждается, его призвание – демонстрация жизненной важности, пользы, привлекательности соответствующего феномена. На эту особенность обоих дискурсов в свое время обращал внимание еще И. Кант. Их специфика стала предметом специального исследования французского философа и литературоведа Р. Барта. Дискурс силы во многом осуществляется средствами идеологии, которая в разные времена и в разных странах имеет различную меру присутствия в обществе и разную степень влияния на его жизнь. Дискурс справедливости – это, как правило, моральное воспитание, система образования и деятельность церкви. Довольно рельефно он представлен в философии и общественном мнении.

В условиях тотального противостояния двух общественно-политических систем – социализма и капитализма – ведущими средствами решения экономических, политических, социальных и других проблем были средства силы. Феномен справедливости в этой ситуации играл хоть и важную, но не ведущую роль. Кстати, он весьма эффективно использовался в пропагандистской и воспитательной работе как с одной, так и с другой стороны. Но в своем стратегическом проявлении был подчинен в целом интересам идеологии. В современных условиях можно говорить о возрастании роли дискурса справедливости в формировании общественно-политической и нравственной картины мира, усилении его влияния на выработку социальных ориентиров функционирования конкретных обществ и государств, трансформацию смысложизненных ценностей бытия индивидов и их различных объединений.

При этом не стоит забывать, что люди в своих поступках движимы всегда вполне конкретными потребностями, интересами, желаниями. Пытаясь достичь компромисса с другими индивидами, в том числе относительно использования силы и соблюдения норм справедливости, они действуют в пределах определенной меры. Нарушить ее – значит сделать необоснованную уступку другому, поступить во вред своим интересам, отступить от взятых на себя обязательств. Любой компромисс – это взаимное соблюдение обеими сторонами, участвующими в обмене информацией и являющимися нередко носителями разных видов дискурса – силы или справедливости, некой пропорции интересов и обязательств. При поиске компромисса, даже если в нем очень заинтересованы договаривающиеся субъекты, всегда существует тот рубеж, переступить который ни одна из сторон не желает, а часто и не может. Потому-то нередки случаи, когда

дискурс заканчивается не компромиссом, а обострением противостояния (взглядов, подходов, парадигм) или силовым вариантом решения проблемы. Именно так обстоит дело уже не один десяток лет в отношениях между Северной и Южной Кореей, Израилем и арабским миром, США и Кубой.

Классовая и социальная борьба, в том числе за справедливость, все больше смещается в плоскость теоретических дискуссий. Очень часто преимущество в ней получает тот, кто имеет возможность свободно излагать свои мысли, т.е. кто не ограничен – финансово, организационно, политически – в доступе к средствам массовой информации. Как следствие, правым нередко становится не тот, кто ратует за справедливость, а кто располагает силой, позволяющей общаться с аудиторией. Таким путем происходит навязывание широким массам различных идеологий, стереотипов, установок, не в последнюю очередь весьма отдалённых от справедливости. В дискурсе справедливости и силы побеждает, как правило, сила власти. С ее помощью «...и посредством рассуждения сила наделяется правом и справедливостью...» [3, с. 83]. К сожалению, желание доказать, что сильное – справедливо, все чаще заявляет о себе в обществе, особенно в сфере политики. Но от этого сила не становится лучше и гуманнее. Справедливость не та характеристика, которую можно внешним способом внести куда-либо, в силу в том числе. Если справедливость отсутствует, ее нельзя даже при самом большом желании принудительно навязывать ни одному из проявлений человеческой активности. Можно сколько угодно говорить о справедливости силы, приукрашивать последнюю с помощью различных эпитетов, но если она опредмечивает себя вопреки справедливости, спрятать это даже за самой изящной словесной эквилибристикой не удастся.

Полемизируя о соотношении справедливости и силы, люди нередко забывают, что сила имманентно присутствует и в самой справедливости. Ничто так не влияет на сознание и поведение человека, как реальное проявление справедливости. Она вызывает энтузиазм и стимулирует волю для свершения задуманного. Торжествуя, справедливость демонстрирует своим оппонентам, противникам и приверженцам преимущества гуманизма, потенциал человеколюбия, собственную жизнеутверждающую направленность. Сила справедливости в том, что она вдохновляет и поддерживает людей, делает их лучшими, более искренними и открытыми для окружающих. Ощувив на себе справедливость со стороны других, невольно хочешь ответить им тем же. Справедливость сильна добром, которое она созидает.

В разговоре о справедливости нельзя обойти вниманием вопрос о весьма непростых отношениях этого образования с идеологией. Идеология – неотъемлемый компонент общества, отличающегося выраженной социальной структурированностью. Причем, чем выше уровень последней, тем разнообразнее, богаче спектр идеологических конструкций, функционирующих в социуме, – классовых, национальных, религиозных и др. Отличительная особенность идеологии как духовного образования – выражение и защита интересов больших групп людей. Чтобы эффективно влиять на сознание масс, привлекать на свою сторону как можно большее число индивидов, идеология (и те социальные силы, которым она служит) всегда пытается представить себя поборником

справедливости. И здесь совершенно не важно, чьи интересы представляет конкретное идеологическое образование. Во всех без исключения случаях всевозможные идеологические построения всячески демонстрируют свою приверженность справедливости. Даже тогда, когда воплощают в себе интересы антагонистических социальных сил. Не случайно к данной социальной ценности апеллируют и коммунистическая идеология, и идеология фашизма. Правда, справедливость они понимают и трактуют по-разному. Свое видение справедливости имеют националисты самых разных мастей и те, кто является сторонником интернационализма и глобализации.

Идеология объективно вынуждена апеллировать к справедливости, ибо последняя – выражение естественного права человека как существа, не способного адекватно реализовать себя вне свободы и справедливости. Другое дело, какую цель преследует конкретная идеология, провозглашающая себя поборницей и защитницей данной ценности, – узкокорыстную, или она действительно искренне заинтересована в активном воплощении в жизнь справедливости. Можно привести множество примеров, когда феномен справедливости подвергается в идеологии деформации, теряет свое истинное лицо и приобретает черты мифа. Такая мифологизация справедливости не на пользу ни ей самой, ни идеологии. В означенной ситуации люди теряют веру в возможность воплотить справедливость на практике. Она становится для них элементом несбыточной мечты. Нередко именно так использует справедливость в своих интересах власть, особенно если она груба и цинична. Идеологии, отличающиеся позитивностью и прогрессивностью, являются истинными глашатаями справедливости. Она выступает неотъемлемым компонентом их смыслового ядра. В случаях, когда речь идет об идеологиях правящих социальных сил, это способствует облагораживанию власти, приданию ей соответствующего морального облика.

В идеологическом противостоянии справедливость становится, к сожалению, заложницей идеологии. Последняя использует ее во многом как приманку, которая позволяет не только увеличить степень популярности своих идей в обществе, но нередко и дезавуировать их подлинный смысл, противоречащий на самом деле истинной сути справедливости. Поскольку вопросы об истинности идеологии и мере соответствия ее положений и выводов требованиям социального прогресса являются в высшей степени сложными и далеко не всегда имеют однозначные ответы, феномен справедливости, равно как и феномены свободы и равенства, всегда будут пользоваться в идеологическом пространстве повышенным спросом.

Идеология в современном обществе – это не только программы политических партий, могущественный поток пропагандистской информации во время различных предвыборных кампаний, возвания и лозунги в колоннах бастующих, проповеди в храмах и послания церковных иерархов. Во многом – это «...язык большой прессы, массовой культуры, рекламы и т.п.» [3, с. 81]. В последнем случае идеологический контекст целенаправленно или исподволь, открыто или завуалировано присутствует, если не во всех, то в очень многих блоках информации. Не обязательно в чистом, рафинированном виде. Он, как правило, обильно «сдобрен» суждениями о благе, истине, заботе о физическом,

психическом и моральном здоровье людей, качестве их жизни, необходимости борьбы с бюрократией и коррупцией, торжестве демократии и неуклонной реализации принципов справедливости. Тем самым идеология быстрее и легче усваивается людьми, не всегда вызывая у них желание критически осмыслить услышанное, увиденное, прочитанное.

Литература

1. *Аристотель*. Большая этика / Аристотель; общ. ред. А.И. Доватура // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 295 – 374.
2. *Аристотель*. Никомахова этика / Аристотель; общ. ред. А.И. Доватура // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53 – 293.
3. *Марков Б.В.* Философская антропология: очерки истории и теории / Б.В. Марков. – СПб.: Лань, 1997. – 381 с.

Трансформации человека

Н.С. Рыбаков

Маркс писал, что мы должны знать, что такое человеческая природа и как она модифицируется в каждую историческую эпоху. Вопрос о человеческой природе чрезвычайно актуален, и ответ о ее модификации в разные исторические эпохи существенно зависел от того, как она понималась, какой модельный ряд выстраивался мыслителями. Вопрос о модификациях человеческой природы по-разному встает и внутри самих исторических эпох.

Если в Средневековье человек рассматривался как образ и подобие Бога, вопрос об изменении человеческой природы едва ли ставился во всей его полноте, хотя уже в рамках религиозного мировоззрения и духовных практик речь заходила о преобразовании человека, в частности о восхождении его по ступеням совершенства, например в «Лестнице» Иоанна Лествичника. В Новое время после создания Дарвином эволюционного учения вопрос о естественной эволюции человека становится узловым пунктом дискуссий между учеными и богословами. Ушедший XX в., а вслед за ним и наступивший XXI в. вносят новые оттенки в понимание этой сложнейшей и деликатнейшей проблемы.

10 февраля 2012 г., в день памяти А.С. Пушкина, по TV-каналу «Питер-5» в информационной передаче «Сейчас» прозвучало сенсационное сообщение, что ученые якобы в ближайшие 2 – 3 года способны клонировать маленького Пушкина и наблюдать за его развитием. Пикантность ситуации в том, что если в прежние эпохи человек либо не посягал на то, что доступно лишь Всевышнему, либо трепетно воображал, что когда-нибудь, в далеком будущем, он сможет приблизиться к таинственному акту творения, то в наши дни он уже не только не сомневается в своих возможностях, не вспоминая при этом о Боге, но и высчитывает, насколько клон будет схожим с оригиналом как физически, так и духовно, интеллектуально. Акт божественного творения человека, таинственный процесс рождения человека человеком – все это в условиях усиливающегося господства человека не только над природой-натурой, но и над собствен-

ной антропологической природой переходит в статус технэ – умения сконструировать и прагматически целесообразно воспроизвести человека как рядовой и утилитарный механизм (организм), более-менее совершенный или требующий технико-биологической доводки.

Всевозможные изменения, модификации и иные превращения исследователи обозначили звучным термином «трансформация», далеко не всегда поясняя, что же под ним понимается. Но прижился термин повсеместно, от экономики до политики, от образования до искусства, возникла методология, известная как трансформационный анализ, которую ученые пытаются применить в самых разных ситуациях. Возьмем и мы термин «трансформация» в значении преобразования и попробуем обозначить контуры трансформаций человека в современную эпоху, отчетливо осознавая, что наша попытка окажется неполной.

Что есть «трансформация человека»? Где, как, по каким параметрам ее отслеживать? Является ли она одномерным действием, однолинейно и однонаправленно протекающим, или же это объемный, многомерный, разнонаправленный процесс? О какой трансформации должна идти речь: о моно- или мульти-? Человек вовлечен одновременно в разные и независимые трансформационные процессы, которые – каждый на свой лад – «упаковывают» его в одноповерхностную топологическую фигуру, подобную листу Мёбиуса. Зачем нужны трансформации человека самому человеку, какова в том цель? Убеждение в несовершенстве собственной природы? Трансформация – это преобразование. Где проходит водораздел между постоянно и спонтанно идущими изменениями, сохраняющими идентичность и самость человека, и теми радикальными превращениями, которые являют миру нечто совсем невиданное, даже не нового человека, а его иного, идущего на смену – постчеловека? На эти вопросы стремятся ответить многие философы [1; 2; 3; 4 и др.].

Обращаясь к обсуждению проблемы, подчеркнем, что мы различаем понятия «сущность» и «природа» человека. Сущность – главное, доминирующее, то, без чего человек не может быть именно человеком. Природа – все многообразное содержание, что образует полноту, а вместе с тем органичность и целостность бытия человека, что «расцветивает» его сущность, придавая ей различные красочные оттенки и разнообразные лики. Когда речь идет о трансформациях человека, следует уточнять, что они должны рассматриваться через призму сущности и через призму природы человека и в проекции друг на друга.

Итак, сущность человека. Рискаю оказаться банальным и устаревшим с позиции тех, кто ратует за инновационный концептуальный прорыв в этой сфере, констатируем, что сущность человека социальна и останется таковой при всех попытках новейших открытий в этой области. О социальности в смысле совместности человеческой жизни писал С.Л. Франк. О том, что сущность человека есть ансамбль общественных отношений, знал когда-то любой советский студент, изучавший в вузе марксистско-ленинскую философию. За последние 20 лет противников подобного понимания сущности человека прибавилось. Некоторые философы вообще «додумались» до отрицания у человека сущности, хотя проблема фактически так и осталась на прежнем уровне.

О трудностях в понимании социального говорилось в одной из наших статей [5]. Понятно, что заявлением о социальной сущности человека имеющиеся здесь концептуальные трудности еще не сняты. Скажем, если сущность человека есть совокупность всех общественных отношений, а самих отношений в социуме насчитывается превеликое множество, возникает вопрос об эмпирической интерпретации данного утверждения: как это возможно? Ответ же должен быть скорее отрицательным, нежели положительным. Ведь далеко не очевидно, что г-н N, живя в одном месте, вступает в какие-то там отношения с г-ном M, живущим в другом месте: они могут и вообще не подозревать о существовании друг друга. Потому в ансамбле общественных отношений должно наличествовать доминантное отношение, на которое «нанизываются» все остальные. Оно связано с понятием типа социальности, которое мы находим у Маркса, выделявшем а) стихийный первобытный коллективизм, отношения б) личной зависимости (полной и частичной), в) вещной зависимости и г) свободной индивидуальности. Это понятие характеризует как динамику, так и исторические модификации социальности. Потому резонно говорить об дрейфе социальной сущности человека, доводя его до современных трансформаций, до радикальных заявлений о ее исчезновении. Однако исчезает не сущность человека, а тот предел, до которого до сих пор распространялась мысль философов.

Формирующееся с середины XX в. информационное общество по типу социальности продолжает отношения вещной зависимости с одним отличием: посредником в отношениях между субъектами становится не вещь как товар, а информация, т.е. складываются отношения информационной зависимости. Сохраняя формально структуру отношений вещной зависимости, они принципиально отличаются от последних: чувственно-сверхчувственные вещи замещаются идеально-семантическими феноменами, принципиально недоступными чувственному восприятию.

Отношения информационной зависимости иначе организуют жизнь человека, меняя пространство и время его бытия. Возникает зависимость индивида от потоков информации, способов ее передачи, распределения, обмена и подачи. Он переподчиняется анонимному и могущественному информационному полю, через которое осуществляется регулирование отношений между индивидами. Эти отношения снимают дифференциацию индивидов по социальному положению, появляется новый тип неравенства людей – информационный. Зависимость от данного поля усиливается у всех индивидов, индивидуальность человека гасится, делается излишней. В итоге индивид становится неотличим от других, он превращается в псевдоиндивида. Не случайно большинство блогеров входит в Интернет не под своим именем, а берет себе анонимный ник.

Сущность человека, будучи социальной, подвержена изменениям. Идея типов социальности позволяет поставить вопрос о трансформациях сущности человека во всей полноте, привязывая его к динамике социума. Еще более остро звучит тема трансформации человека при рассмотрении его природы.

Природа человека множественна, содержит разнообразные элементы – это не оспаривается фактически никем из мыслителей. Но интерпретируется

это обстоятельство различно, следствия из него выводятся зачастую прямо противоположные.

Говоря об иерархической структуре человека, Б.П. Вышеславцев подчеркивает, что тот несет в себе все ступени космического бытия. [6, с. 283 – 286]. Можно привести десятки и сотни свидетельств в пользу подобной позиции, вопрос, тем не менее, будет упираться в главное: сколько бы элементов ни включала в себя человеческая природа, как в них разобраться, привести в какую-либо систему, с чего начинать рассмотрение?

Идем ли мы вслед за Б.П. Вышеславцевым по ступеням иерархии от физико-химической энергии до мистической самости, говорим ли о рядоположенности элементов человеческой природы, – везде на передний план выходит мысль об особой миссии человека в мире. Она заключается в том, что человек «соединяет в себе **все** сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности – **жизни**, и, по крайней мере, в том, что касается сущностных сфер, **вся** природа приходит в нем к концентрированному **единству** своего бытия». [7, с. 37]. Идея единства бытия человека и становится той начальной точкой, отправляясь от которой надо исследовать природу человека и ее трансформации. Единство бытия человека означает, что на арене брэнного существования он выступает как неделимая, нераздельная единица, как нечто цельное. Лишь при условии изначальной цельности человека допустимо вести речь о множественности его природы, о многомерности, дробимости, фрактальности, о разнообразных дифференциациях и модификациях, случающихся с человеком в развертывании его собственного существования.

Существует ли предел дифференциации? Ведь до поры до времени она являет собой невинное изменение, но по достижении некоего предела становится такой трансформацией, после которой возврат индивида в нормальное состояние становится невозможным. О распыляющемся, постчеловеческом Я, в литературе говорится много и с разными подробностями [8]. О беспредельной изменчивости, пластичности самой природы человека, по мнению С.С. Хоружего, свидетельствует современный антропологический опыт [9, с. 38 – 39]. Он, правда, пишет, что в современных условиях вопрос об отыскании неизменного сущностного центра человека оказывается сомнительным, и предлагает иное решение, но мы полагаем, что пока еще рано говорить об исчерпании идеи сущностного центра.

Опираясь на идею природы человека [10; 11; 12], подчеркнем, что наиболее наглядной и распространенной является позиция древнецерковной антропологии, согласно которой в состав природы человека входят дух, душа и тело. Вопрос о количестве частей природы человека – это вопрос о полноте ее представления данным числом частей, вопрос о необходимости каждой из них и достаточности их для выражения концентрированного единства его бытия.

Человеческая природа вбирает в себя содержание неорганического и органического миров, мира социального, в нее входят психика, сознание, способности к постижению скрытых смыслов бытия, потому идея триединства не является поверхностной. Напротив, она обладает высокой эвристичностью. Она свидетельствует: цельным является такой человек, все части которого функ-

функционируют совместно. Если они подавляют друг друга, если функционируют раздельно, то гармонии меж ними не получится. Основной систатический закон христианской антропологии гласит, что они должны функционировать совместно, не подавляя друг друга, не поглощаясь и не смешиваясь.

В реальном бытии этот закон выполнить весьма сложно. Каждый член человеческой тримерии тоже имеет сложное строение. Для осуществления цельности человека необходимо, чтобы внутри каждой из частей также установилась гармония, чтобы их совместное функционирование шло синергично. Как только между частями тримерии возникает рассогласование, цельность человека деформируется, а то и вовсе разрушается. Понятно, всегда найдутся факторы, препятствующие сохранению гармонии. Потому для поддержания собственной цельности человек должен постоянно прилагать значительные усилия.

С учетом сказанного уточним понятие цельного человека: цельным является такой человек, у которого синергично функционируют не только все части его тримерии (природы), но и реализуется гармония внутри каждой его части. Цельный человек является идеалом, утопией, без которой, однако, человеческая жизнь утрачивает смысл.

Достижение цельности есть чрезвычайно сложный процесс. Практически степень цельности зависит от многих обстоятельств, и каждый человек в действительности представляет индивида с той или иной степенью ее воплощения. Гармонизацию частей человеческой природы необходимо осуществлять систематически и целенаправленно, причем христианство считает, что существует некий центр, откуда эта координация осуществляется. Таким центром оказывается сердце человека. В разных религиях существует учение о мистике сердца, слабо освоенное в отечественной философской литературе.

Перейдем к обозначению линий трансформации природы человека, связанных с тремя частями природы человека, намечающихся в антропологических практиках современности.

Начнем с тела человека. Оно наиболее сложно и множественно по своему составу, через него явлено все многообразие мира. Сущность тела человека есть и сущность природы вообще. Трансформации тела, начиная с безобидного культуризма, известного ныне под именем бодибилдинга, распространяющейся пластической хирургии и заканчивая изменением пола, – вот далеко не полный перечень физических преобразований, которые становятся все более массовыми, но последствия от которых в процессе векторных трансформаций природы человека в целом пока еще трудно предсказуемы. Манипуляции с телом не могут не сказаться на природе человека в целом и его мировоззрении, ибо физические изменения неизбежно ведут к изменениям душевным и духовным.

Душа – другая составляющая человеческой природы. В ней выделяют ум малый, желание и чувство. Каждый из этих элементов преобразуется на свой лад: ум малый трансформируется через систему образования; желание – через формирование влечения и вожделения; чувство – через разжигание страстей, эмоций и аффектов, в чем преуспели СМИ. Эти трансформации могут реализовываться как независимо и спонтанно, так и целенаправленно, системно. На-

сколько глубока, бездонна душевная жизнь, свидетельствуют труды Петра Дамаскина, насчитавшего около трехсот страстей и свыше двухсот добродетелей. Каждую из них возможно изменять отдельно, можно группами. С помощью имеющихся практик и психотехник душевную жизнь человека трансформировать можно до бесконечности.

Дух ассоциируется со свободой, безграничностью, подвижностью, активностью, высшей разумностью, вечностью, бессмертием. В его состав входят ум, духовный, воля и сила. Воля направляет действие, на ее основе человек принимает решение действовать или отказаться от действия. Исполнение действия зависит от приложения силы, без нее ни ум, ни воля не могут проявиться и реализоваться. Цельность духа заключается в гармонии совместного действия его частей. Без этого он деформируется и распадается. Направления трансформации духа диктуются его составом: изъятие из духа интеллектуального начала; нейтрализация воли; переориентация силового действия и его деконцентрация. Человек, лишенный духа, превращается либо в оболочку человека, которую можно наполнить чем угодно, либо в управляемую бессловесную скотину.

Литература

1. Юдин Б. Природа человека: конструктивизм против натурализма / Б. Юдин // Высшее образование в России. – 2005. – № 5. – С. 113 – 121.
2. Нариньяни А.С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего / А.С. Нариньяни // Вопросы философии. – 2008. – № 4. – С. 3 – 17.
3. Хоружий С.С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии / С.С. Хоружий // Хоружий С.С. Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10 – 31.
4. Гуревич П.С. Феномен деантропологизации человека / П.С. Гуревич // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 19 – 31.
5. Рыбаков Н.С. Трансформации социального / Н.С. Рыбаков // Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции. – Казань: Казан. ун-т, 2011. – С. 517 – 526.
6. Вышеславцев Б.П. Что такое я сам? / Б.П. Вышеславцев // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 283 – 286.
7. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 37.
8. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности / Г.Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2002. – 677 с.
9. Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 2003. – № 1.
10. Рыбаков Н.С. Методологический аспект идеи цельного человека (мультидисциплинарный подход: pro et contra) / Н.С. Рыбаков // Полигнозис. – М., 1999. – № 1. – С. 52 – 67.
11. Рыбаков Н.С. Обретение цельности / Н.С. Рыбаков // Развитие личности в системе непрерывного гуманитарного образования: материалы научно-практической конференции. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2001. – С. 5 – 18.
12. Рыбаков Н.С. Элементы древнецерковного учения о человеке / Н.С. Рыбаков // Апология русской философии: сб. статей. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2005. – С. 384 – 408.

Антропологическая экспликация совести

В.Ш. Сабиров

Чтобы построить основательную теорию совести, необходимо понять ее место в антропологической структуре человека. В строгом смысле слова совесть есть атрибутивное свойство человека и только человека. «Совести, как и морали, нет внизу, в природном мире, – пишет А.А. Гусейнов. – И ее нет наверху, в идеально завершенном мире. Внизу ее еще нет. Вверху ее уже нет. Утверждать, что совестью обладают животные или что ею обладают боги – значит утверждать бессмыслицу. Она является сугубо человеческим качеством не в том смысле, что она присуща людям, а в том смысле, что только при наличии этого качества мы можем говорить о человеке как о человеке, личности» [1, с. 110]. В этой связи возникает проблема *антропологического статуса совести*: чем же она является и какое место занимает в сложной структуре человека? На наш взгляд, такая постановка вопроса совершенно необходима, ибо в противном случае все рассуждения о совести носят сугубо умозрительный и отвлеченный характер.

Оттолкнемся в своих рассуждениях от высказывания о. Павла Флоренского: «Разум не коробка или иное какое *геометрическое* вместилище своего содержания, в которое можно вложить что угодно; он и не мельница, которая размелет как зерно, так и мусор, т.е. не система *механических*, всегда себе равных осуществлений, *применимых* одинаково к любому материалу и при любых условиях. Нет, он есть нечто *живое* и целестремительное, *орган* живого существа, *modus* взаимоотношения познающего и познаваемого, т.е. *связи бытия*. Понятно, что он не может функционировать всегда одинаково, ибо *сам он*, его “как”, определяется его предметом, его “что”. Свойства разума – свойства гибкие и пластические, осуществляемые так или иначе в зависимости от напряженности жизнедеятельности его. Следовательно, задача гносеолога не в том, чтобы открыть природу разума *вне* его отношения к какому бы то ни было объекту знания, вне функционирования, ибо задача эта по существу неопределенная, а в том, чтобы узнать: когда, при каких условиях разум делается воистину разумом, когда он имеет высшее свое проявление, – когда он *цветет* и благоухает» [2, с. 136]. В этом высказывании выдающегося русского мыслителя заложена целая методология исследования феноменов сознания, включая и совесть. Отметим некоторые принципиально важные для нас положения.

П.А. Флоренский говорит о *разуме как органе живого существа*, и здесь его мысль перекликается с учением известного отечественного физиолога и богослова А.А. Ухтомского, который ввел в научный обиход понятие функциональных органов¹, существующих наряду с морфологическими, т.е.

¹ Термин, введенный А.А. Ухтомским, сейчас глубоко и последовательно обосновывается В.П. Зинченко. Сам Ухтомский писал: «С именем “органа” мы привыкли связывать представление о морфологически сложившемся, статически постоянном образовании. Это совершенно не обязательно. Органом может быть всякое временное сочетание сил, способ-

физическими органами человека. С нашей точки зрения, совесть действительно представляет собой один из функциональных органов человека, который актуализируется в виде разнообразных эмоционально-психологических (душевных) переживаний разной степени глубины и интенсивности в зависимости от обстоятельств его жизни.

Здесь важно подчеркнуть, что совесть – это именно орган души человека, если иметь в виду его (человека) духовно-душевно-телесный структурный состав. В этом плане не совсем правильно приписывать совести исключительно духовное значение, как это делал, например, Н.А. Бердяев: «И совесть может судить о Боге только потому, что она есть орган восприятия Бога» [3, с. 150]. В данном случае мыслитель мистифицирует совесть и искажает ее существо. Орган восприятия Бога – сердце, которое отнюдь не тождественно совести. Сердце – функциональный орган именно духовной жизни человека, поскольку оно прозревает скрытые метафизические пласты бытия мира, истории и человеческой жизни. Пророки и святые – люди с обостренной совестью, но все же никак не совесть открывает им сверхчувственные стороны жизни, и не в совести дается человеку откровение о Высшей Истине. В противоположность сердцу, которое целиком и полностью устремлено в горний мир, совесть есть функциональный орган прежде всего душевной жизни, хотя одухотворение совести является чрезвычайно важной задачей нравственного возвышения человека. В идеале, конечно, совесть должна быть устремлена вверх, к Высшей Истине, но в своем действительном бытии она по большей части все же сориентирована на отношения с людьми.

Конечно, совесть духовна в том плане, что в теле человека нельзя найти материального, физического, органа, “ответственного” за совесть. Если совесть есть и она духовна, то и человек – прежде всего духовное, т.е. сверхматериальное, существо, ибо совесть побуждает человека к самотрансценденции, исхождению вовне, самоотверженности, отречению от своей самости во имя других людей, идей и, наконец, Бога – абсолютного и высочайшего совершенства. Совесть позволяет человеку задуматься о том, что его сущность находится вне его, т.е. за пределами эмпирического существования. Тем не менее духовный человек и совестливый человек – отнюдь не одно и то же. Духовный человек служит Истине, а совестливый человек, как было показано выше, может быть и слугой дьявола. Знаменательны в этом смысле слова Евангелия: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» [4, Мф. 5; 8], в то время как, по глубочайшему суждению А. Швейцера, «чистая совесть есть изобретение дьявола» [5, с. 223].

Действительно, стоит только праведнику признаться себе в том, что он достиг предельной чистоты совести, как тут же начинается его духовное падение, ибо такого рода признание означает духовную и нравственную деградацию человека. Подлинно духовный человек одновременно чист сердцем и нищ духом, он сознает себя перед лицом всесовершенного Бога грешным и несовер-

ное осуществить определенное достижение». Цит. по: Зинченко В.П. Гипотеза о происхождении учения А.А. Ухтомского о доминанте // Человек. 2000. № 3. С. 11.

шенным существом. Этот парадокс как раз и объясняется тем, что совесть есть прежде всего душевный феномен. С одной стороны, она придает теплоту и гуманность отношения человека ко всему земному – к людям, детям, животным, природе. С другой стороны, если в совести берет верх эмоционально-чувственный, аффективный момент, скажем, гипертрофированная жалость к страданиям людей или жажда справедливого воздаяния, то неизбежны и ее психологические абберации (типичный пример – герой великого романа Ф.М. Достоевского Иван Карамазов). Н.А. Бердяев совершенно справедливо писал: «Устами Ивана Карамазова Достоевский произносит суд над позитивными теориями прогресса и над утопиями грядущей гармонии, воздвигнутой на страданиях и слезах предшествующих поколений. Весь прогресс человечества и все грядущее его совершенное устройство ничего не стоят перед несчастной судьбой каждого человека, самого последнего из смертных. В этом есть христианская правда. Но острие вопроса, поставленного Иваном, совсем не в этом. Он ставит вопрос свой не как христианин, верующий в божественный смысл жизни, а как атеист и нигилист, отрицающий божественный смысл жизни, видящий лишь бессмыслицу и неправду с ограниченной человеческой точки зрения. Это – бунт против божественного миропорядка, непринятие человеческой судьбы, определенной Божьим промыслом. Это – распря человека с Богом, нежелание принять страдание и жертвы, постигнуть смысл нашей жизни как искупление. Весь бунтующий ход мыслей Ивана Карамазова есть проявление крайнего рационализма, есть отрицание тайны человеческой судьбы, непостижимой в пределах и границах этого отрывка земной, эмпирической жизни. Рационально постигнуть в пределах земной жизни, почему был замучен невинный ребенок, невозможно. Самая постановка такого вопроса – атеистична и безбожна. Вера в Бога и в божественный миропорядок есть вера в глубокий, сокровенный смысл всех страданий и испытаний, выпадающих на долю всякого существа в его земном странствовании. Утереть слезинку ребенку и облегчить его страдания есть дело любви. Но пафос Ивана не любовь, а бунт... В основе вопроса Ивана Карамазова лежит какая-то ложная русская чувствительность и сантиментальность, ложное сострадание к человеку, доведенное до ненависти к Богу и божественному смыслу мировой жизни. Русские сплошь и рядом бывают нигилистами-бунтарями из ложного морализма. Русский делает историю Богу из-за слезинки ребенка, возвращает билет, отрицает все ценности и святыни, он не выносит страданий, не хочет жертв. Но он же ничего не сделает реально, чтобы слез было меньше, он увеличивает количество пролитых слез, он делает революцию, которая вся основана на неисчислимых слезах и страданиях. В нигилистическом морализме русского человека нет нравственного закала характера, нет нравственной суровости перед лицом ужасов жизни, нет жертвоспособности и отречения от произвола. Русский нигилист-моралист думает, что он любит человека и сострадает человеку более, чем Бог, что он исправит замысел Божий о человеке и мире» [6, с. 224 – 225].

При этом совесть не может не иметь и телесно-материального воплощения. Она отражается во внешнем облике человека, его мимике и жестах¹. И конечно, обнаруживается в конкретных поступках человека. Не имеющая же реального закрепления в делах и человеческих качествах совесть есть явление химерическое, самообман индивида, полагающего себя нравственным, достойным, порядочным и т.д., но никоим образом не имеющего этих свойств в действительности. В этой связи возникает очень важный в антропологическом плане вопрос: а существуют ли вообще бессовестные люди, т.е. является ли совесть атрибутом всех без исключения людей, или же она есть некий духовно-нравственный дар, отпущенный лишь избранным?

Есть все основания полагать, что человек, систематически поступающий бессовестно, как правило, не воспримет и не примет упрек в бессовестности и, напротив, будет убеждать других, что как раз у него имеется совесть и при том, разумеется, чистая. То, что даже бессовестный человек любой ценой отстаивает свою правоту, как бы вопреки всему утверждает свою систему ценностей, тем самым парадоксальным образом подчеркивает значимость и непререкаемость именно совести. И действительно: в жизни нередко случается так, что даже для, казалось бы, «абсолютно бессовестного» человека совесть несомненно имеет свое всеобщее значение, а следовательно, все же в каком-то извращенном виде несомненно наличествует и у него. Это еще один удивительный парадокс совести, приоткрывающий глубину и неоднозначность нравственного мира человека и сложность, многомерность его морального бытия.

Еще одна глубокая тайна совести заключается в том, что она может проснуться даже у самого безнравственного человека, поскольку иногда и он способен на поступок, преодолевающий его эгоизм и нравственную опустошенность. Это прекрасно понимал Ф.М. Достоевский. Так, в «Преступлении и наказании» помощь погибающим детям Мармеладова приходит с самой неожиданной стороны – от негодяя и развратника Свидригайлова. Другая не менее глубокая и драматичная история пробуждения совести – не в качестве единичного нравственного акта, но в виде мучительных переживаний – представлена в романе «Бесы». Один из главных героев произведения – Н.В. Ставрогин – в своей исповеди передает муки неожиданно проснувшейся совести, являющейся ему в образе совращенной им девочки-подростка Матрешы, покончившей с собой из-за этого оскорбления: «Нет – мне невыносим только один этот образ, и именно

¹ «Никто не поведал об этом миру лучше Ф.М. Достоевского. С точки зрения автора «Преступления и наказания», соматизация совести проявляется в нерасторжимом союзе с «натурой». Под «натурой» писатель понимал человеческую плоть, функционирование которой определяется главенством принципа добра. И в этом смысле «натура» не подчиняется самому человеку, когда тот пытается лгать, поступать против совести, она все-таки находит способ выразить знаки правды посредством нервно-психических реакций самого тела. Именно об этом со знанием дела рассуждает один из героев романа – следователь Порфирий Петрович: «Он-то, положим, и солжет, т.е. человек-то-с, частный случай-с... и солжет отлично... да в самом-то интересном, в самом скандальнейшем месте и упадет в обморок... Солгал-то он бесподобно, а на натуру-то не сумел рассчитать... Зеркало натура, зеркало-с, самое прозрачное-с! Смотри в него и любуйся, вот чего-с» (*Грибак Л.П., Кордобский О.С. Совесть – эволюционно-сложившийся вид аутогипноза // Человек. 2003. № 4. С. 43*).

на пороге, с своим поднятым и грозящим мне кулачком, один только ее тогдашний вид, только одна тогдашняя минута, только это кивание головой... Не само представляется, а я его сам вызываю и не могу не вызывать, хотя и не могу с этим жить» [7, с. 22]. Удивительно, что Ставрогин, совершивший множество преступлений, в том числе и убийств, по сути, остается к ним равнодушным, и только этот грязный проступок пробуждает в нем нравственные переживания исключительной силы и значения, разом потрясающие все его существо и радикально изменяющие его жизнь.

Все описанные драматические коллизии действия совести дают основание утверждать, что в ней обнаруживается некая онтологическая глубина, не только психологическое, феноменологическое или антропологическое, но и бытийное содержание. По-видимому, существует и особая онтологическая закономерность, укорененная в самой структуре бытия, обуславливающая неумолимое экзистенциальное присутствие совести.

Литература

1. Гусейнов А.А. О совести (слово в одной полемике) / А.А. Гусейнов // Человек. – 1995. – № 4.
2. Флоренский П.А. Разум и диалектика / П.А. Флоренский // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. – М., 1995. – Т. 2.
3. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов.
5. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.
6. Бердяев Н.А. Духи русской революции / Н.А. Бердяев // Вехи. Из глубины. – М., 1991.
7. Достоевский Ф.М. Бесы. / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – Л., 1974. – Т. 11.

Ошибка, хобби и скука как alter ego Человека Целеполагающего

А.М. Сафин, А.М. Сафина

Данная статья представляет собой некоторую рефлексию по поводу ошибки как антропологического феномена, ее онтологического статуса. Человеческая жизнь есть постоянное движение, на деле осуществляемое через постановку цели и стремление к ее достижению. Но эта деятельность неизбежно попадает в странные «ножницы». С одной стороны, при достижении желанной цели человек испытывает чувство удовлетворения и гордости. Однако последние по непонятной причине сопровождаются странным чувством неловкости от собственной неискренности: откуда-то появляется ощущение, что живешь по сценарию. Успех приносит в лучшем случае чувство выполненного долга, но не чувство непосредственной, «настоящей» радости. Сама *ожидаемость* результата убивает радость его достижения. С другой стороны, когда человек не достигает цели и это недостижение оценивается им негативно (так как от этого представля-

ется зависимой его дальнейшая жизнь), рождается невыносимое чувство сожаления. «Поступить _ Правильно _ Нельзя _ Ошибиться» – где выход из этой головоломки? Ошибка – особое завихрение (заикливание) времени, его движение по кругу. Сможем ли мы найти некоторые экзистенциально-темпоральные люфты, в которые можно уйти от неизбежности успеха и ошибки?

Мы знаем, не ошибается лишь тот, кто ничего не делает. Ошибка укоренена в самой природе человека, а именно его способности к целеполаганию.

Цель – предполагаемый (идеальный) результат еще не совершенной деятельности. Даже если цель сугубо личная, сама способность целеполагания имеет априори социальную природу. Поставить цель – значит выйти за пределы конечного индивидуального опыта в область социально-исторической практики (Б. Поршнев, В. Вильчек). Поэтому цель всегда вписывает человеческую деятельность в некоторые универсальные социальные структуры, историческую систему ценностей. Постановка цели проистекает из априорной уверенности в определенном (ожидаемом, предполагаемом) устройстве мира. По этой причине целеполагание и есть один из способов конструирования, упорядочивания, освоения (сделать своим) мира человеком. Как заметил Л. Витгенштейн, мир сам по себе не имеет ни цели, ни смысла. Однако для того, чтобы выжить в чужом, равнодушном мире, человек вынужден его очеловечить. Человек обретает собственную онтологическую значимость как уникальное существо мироздания лишь посредством своих же собственных действий по упрощению реальности, ее центрированию относительно себя. Чем бы ни закончилось такое противостояние человека и мира (субъекта и объекта), сам его прецедент говорит о многом. Из этого сконструированного порядка рождается человеческое время, воспринимаемое как последовательность взаимосвязанных моментов: «Лишь цель и смысл сообщают временной последовательности глубину и объем. Именно они ткнут полотно времени» [2, с. 88]. Именно цель задает человеческой жизни связность, поступательное движение. При этом, однако, само целеполагание форматирует время, задает ему линейный, однонаправленный характер. Исходя из своих собственных целей человек наполняет время-вместилище делами-заботами, помещая себя в них же («Я весь в делах»). Посредством этого складывается иллюзия овладения временем, миром, подконтрольности событий. Именно эта уверенность и оставляет основу субъектности.

Заметим, есть только одно время, которым мы можем распоряжаться, которое действительно подконтрольно человеку – это прошлое. Настоящим распоряжаться очень трудно в силу его неожиданности, непредсказуемости, отсутствия готовых рецептов оперирования им (если же эти рецепты есть, то тогда это «не по-настоящему» настоящее). Несмотря на то, что цель – образ будущего действия, она всегда в прошлом: практически в смысловом и эмоциональном отношении мы его уже пережили, узнали, освоили (сделали в сознании совершившимся). В силу этого получение *ожидаемого* результата не может принести настоящую радость (и радость настоящего) – в первозданности эмоциональной чистоты и непосредственности. Событие исчерпано, вычерпано еще до его свершения. Поэтому-то, думается, человек бессознательно стремится отсрочить

момент достижения цели, а достигнув ее, тут же ставит новую, еще более дерзновенную и масштабную.

Кроме того, достижение цели парадоксальным образом выхолащивает экзистенциальное содержимое человека: полная объективация личных представлений о мире, субъективных желаний делает человека абсолютно прозрачным, понятным, неприятно-предсказуемым, вывернутым на всеобщее обозрение. Деятельность – один из способов объясниться с миром, сделать себя понимаемым для окружающих, одна из форм коммуникации. Но полная понятность человека для окружающих смертельна: она говорит о том, что человеку больше нечего сказать (сделать) миру. Человек должен что-то оставить для себя. К счастью, предельная реализация собственных замыслов так же невозможна, как и полное понимание (абсолютное духовное единение), ибо это стало бы свидетельством ограниченности, исчерпанности человека («исписался», дошел до дна своего Я). От такой исчерпанности спасает именно ошибка.

Ошибка – несоответствие действий поставленной цели. Отход от ожидаемого результата дает человеку возможность открытия нового жизненного пути, является пространством для творчества. Если этот путь принимается в качестве полноценной альтернативы, Эго сворачивает на него и делает его своим Настоящим, своей реальностью. Тогда ошибки объявляются счастливыми, и, по большому счету, не признаются в качестве ошибок. Более интересным представляется другой вариант, когда Эго душой и мыслями остается «там», у подножия поставленной цели, приковано к собственному замыслу. Это и рождает чувство сожаления, утраты, ведь актуальное состояние человека – пустое, ничемное, Настоящей является только нереализованная цель. Благодаря переживанию чувства ошибки цель (еще несовершенное действие, не актуальное бытие) обретает статус Настоящего, подлинного, правильного, а актуальное (наличное, здесь-и-сейчас) состояние рассматривается как ущербное недо-бытие, онтологический недостаток и недостаточность (как зло в понимании Августина – недостаток добра).

Заметим, ошибка не субстанциальный, а перформативный феномен, выражающий волю человека, а не внешнее положение вещей. Ошибка невозможна вне ее сознания и соответствующей оценки. Каков же смысл такой странной экзистенциальной переориентации с сущего на должное (желаемое)? Признание определенных ценностей в качестве ошибочных, принятие вины на себя – последний радикальный способ отстоять позицию субъектности. Человек может нести ответственность только за то, что он сам совершил. В случае ошибки становится верной обратная формулировка: то, за что человек принимает ответственность – результат его собственных действий. Человек готов пожертвовать радостью непосредственного бытия в отчаянной попытке сохранить веру в контролируемость событий, предсказуемость результатов. Ошибка – последнее доказательство антропомерности мира, его принципиальной способности воспринимать человеческие действия, отвечать на них, даже сопротивляться им. Это последний, отчаянный способ удостоверения человека в уникальности собственного положения в космосе.

В то же время расплатой за это является чувство децентрированности человека: он захвачен целью, руководим ею. Она весомее его актуального состояния. Цель сковывает человека, отсюда чувство *подавленности* и *угнетенности*. Центрация настоящего на нереализованном будущем, которое уже должно было бы (по плану) стать прошлым, заставляет человека двигаться по кругу, экзистенциально заикликает Эго. Прошлого-цель не выпускает человека, откуда он не реализует ее актуально. Так, герой к/ф «День сурка» вынужден был проживать один и тот же день до тех пор, пока не сделал всего, что должен был (покуда не выполнил экзистенциальный план).

Существует только два феномена, которые могут служить выходом из данной ситуации. Один из них хобби-игра – время, потраченное лишь на самого себя: собирание, коллекционирование, самосовершенствование – все, что приносит релаксацию, является своего рода отдохновением от необходимости целедостижения. Причем необходимо, чтобы это были социально не институционализированные, не захваченные обществом формы деятельности. Целесообразность, практическая польза таких занятий – лишь видимость. Ценность игры и хобби как раз в противоположном: они обесценивают целеполагание как таковое. Само целеполагание и движение к цели перестает рассматриваться здесь как способ освоения мира. Цель относительна, она существует только внутри хобби, но само по себе это занятие не имеет ни смысла, ни цели. От успеха или неуспеха этой деятельности ничего не зависит. Биологические и социальные форматы устанавливаются на заре человечества, их соблюдение дает славу, богатство, престиж. В противоположность этому личностные форматы были долгое время маргинальны в силу коренной заинтересованности социума в ценностной унификации сознания своих членов. Подобная неустановленность (здесь каждый сам устанавливает цели, последовательности их достижений) превращает эту сферу человеческого существования в «экзистенциальную отдушину» [2, с. 88]. Хобби учит человека относиться к жизни несерьезно, как к игре, *овладевать своим временем*, делать его независимым от дел: важно, что это время человек посвящает самому себе, а деятельность, наполняющая это время, может быть какой угодно.

Другое решение – скука, тоска, тяготица – заключается в доведении целеполагания до предела-абсурда. Нужно реализовать все цели, и тогда они перестанут быть интересными, перестанут захватывать человека. В таком случае человеческая жизнь начинает повторяться, превращаться в рутину. Нет никаких новых переживаний – только чувство несвежести, затертости событий. Страх перед скукой и повторением, как показывает И. Бродский, – экзистенциальный [1]. Повторение жизненных событий показывает тщетность всех человеческих усилий: мир живет по своим законам, он абсолютно равнодушен по отношению к человеку. Вся человеческая жизнь – лишь суэта, мельтешение на фоне Вечности. Скука – ворота, через которые Вечность врывается в скромное пространство человеческой жизни. Это космическое Время демонстрирует человеку его собственную ничтожность, зрящность, мгновенность. «Причина, по которой скука заслуживает такого пристального внимания, в том, что она представляет чистое, неразведенное время во всем его повторяющемся, избыточном,

монотонном великолепии. Скука – это, так сказать, ваше окно на время, на те его свойства, которые мы склонны игнорировать до такой степени, что это уже грозит душевному равновесию. Короче говоря, это ваше окно на бесконечность времени, то есть на вашу незначительность в нем» [1]. Отсюда экзистенциальный Страх. Единственный способ побороть этот страх – поддаться ему, открыть себя Вечности, отпустить, оставить всяческие попытки освоить время, контролировать, прогнозировать. Словом, в силах человека лишь позволить себе быть настолько незначительным, чтобы не придавать своим целям и ошибкам слишком большого значения.

Таким образом, ошибка неизбежна и в то же время необходима (незаменима). Во-первых, она показывает возможность альтернативного бытия (осуществляет «ветвление» бытия). Во-вторых, она доказывает, что в человеке всегда есть некоторый потенциал, неэксплицируемый остаток, который сопротивляется актуализации. За счет этого становится очевидным, что актуальная человеческая жизнь (к счастью) не укладывается в прокрустово ложе социального опыта и рационального прогнозирования. Эта интуиция дает росток для столь (слишком) человеческих феноменов, как хобби-игра и скука.

Литература

1. *Бродский И.* Похвала скуке / И. Бродский. – URL: <http://lib.ru/BRODSKIJ/skuka.txt>
2. *Красиков В.И.* Конструирование онтологий. Эфемериды / В.И. Красиков. – М.: Водолей Publishers, 2007. – 304 с.

Ф.М. Достоевский о «выделке в человека» и русской «широкости»

О.С. Соина

Как известно, И. Кант элиминировал из этики учение о человеке и настаивал на этом как на принципиальном положении. Достоевский же поступает прямо противоположным образом, и здесь, сам того не подозревая, он выступает как величайший оппонент Канта. Этика Достоевского глубоко связана с тем, что мы называем анализом человеческой природы.

Нам представляется, что антропологические воззрения великого писателя могут быть адекватно истолкованы только в контексте очень значительной, духовно и философски многомерной идеи «выделки в человека», общие контуры которой начали обозначаться в его творчестве еще в 60-е гг. XIX столетия, в мучительный для Достоевского послекаторжный период утрат, скорбей и надежд на лучшую жизнь. Весьма сложная по своему содержательному «наполнению», вначале она предстает как мысль об онтологической *незавершенности* человеческой природы, занимающей вследствие грехопадения *переходное* положение между крайними формами морального зла и абсолютным духовным совершенством, персонифицированным в Богочеловеке Иисусе Христе.

«...Сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека. Тут дисциплина» [1, с. 47], – заявил Достоевский в одном из выпусков «Дневника писателя» и тут же счел возможным пояснить, что под «дисциплиной» здесь

понимается не моральная или административная дрессура, не соответствие поведения человека той или иной идеологии, но нечто совсем иное, находящееся как бы вне правил и нормативов обычной общественной жизни. «...Мыслители провозглашают общие законы, т.е. такие правила, что все вдруг сделаются счастливыми, безо всякой выделки, только бы эти правила поступили. Да если б этот идеал и возможен был, то с *недоделанными* людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные» [там же]. Решающим свойством этой *дисциплины* становится восстановление способности человека различать добро и зло («...что хорошо и что дурно – вот ведь чего, главное, мы не знаем») [там же], т.е., в сущности, духовной основы его личности. Являясь не средством принуждения, но неким обуздывающим началом, возможностью подчиняться и выбирать, эта дисциплина как особая аскеза в миру требует от человека вообще и русского интеллигента в частности благоговейной покорности авторитетам, составляющим суть и смысл любой зрелой культуры. Именно смирение перед ними (вспомним знаменитый призыв из Пушкинской речи: «смирись, гордый человек!»), предполагающее отказ от намерения подчинить их своей воле, своему идейному замыслу, а также готовность умалиться до них естественно и свободно, без гордости и самомнения, отвечает глубинному содержанию христианского домостроительства, божественному кенозису, открывающему свою славу через уничижение и скорбь. «...Истощание только еще больше являет Божество Сына для всех тех, кто умеет узнавать величие в уничижении, богатство в оскудевании, свободу в послушании, – указывает Вл. Лосский. – Потому что только очами веры можем мы узнавать личность – не только Личность Божественную, но и всякую личность человеческую, сообразную Богу» [2, с. 190].

Согласно принципиальному положению православной аскетики в условиях земного бытия природа человека, т.е. характер со всеми его устремлениями, обозначаемыми общим термином «страсти», как правило, довлеет над его личностью. Потакая желаниям эмпирического человека («власти вещей и привычек», как говорит у Достоевского старец Зосима), воля порабощает личность, подчиняя ее собственной же низшей природе и, таким образом, отнимает у нее возможность стать самой собой. Будучи образом и подобием Божиим, личность человека онтологически выше его естества, однако парадоксальным образом вынуждена быть у него в подчинении до тех пор, пока его воля не отречется от служения своей природе. Поднявшийся же над своей природной волей («одолевший» ее) человек способен подняться и над своей страстной природой («овладеть» ею) и потому уже не ставит ни во что преимущества мирского порядка (сословность, богатство, образованность, интеллект и пр.), некогда питавшие и поддерживавшие его гордость. Само собой разумеется, что это овладение человеком своей природной сущностью предполагает отнюдь не подавление ее особенных качеств, но как бы волевое *дисциплинирование* их согласно степеням духовной значительности. Как справедливо заметил еще Б.М. Энгельгардт, «стать совершенным должен был тот слишком широкий человек, об уничтожении которого так скорбел Митя Карамазов, и стать им, не отрекаясь от жизни, не на путях самоистязания, но на путях преображения всего себя через достижение чистоты и духовности своих желаний и полной внутренней свободы» [3, с. 104].

Как видно, здесь проблема «выделки в человека» с логической неизбежностью переходит у Ф.М. Достоевского в проблему русской «широкости» как особого ментального свойства, присущего многим русским и придающего специфический колорит отечественным нравам и моральному сознанию. Не укладываясь ни в какие внешние формы (поведение, быт, привычки и пр.), «широкость» есть чрезвычайно сложный, быть может, даже уникальный в своем роде способ самоощущения и самовыражения человека, поражающий исключительной открытостью его всем самым смелым возможностям, которые встречаются ему в эмпирическом и трансцендентном бытии: Богу и дьяволу, добру и злу, добродетели и пороку, любви и ненависти и пр. Эти антиномические колебания натуры человека, свидетельствуя об исключительно большом диапазоне его душевных переживаний, в то же время указывают на крайнюю дезорганизованность его духовного мира, где решительно всем стихиям предоставлено и время, и место: «...тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут» [4, с. 105]. Являясь негативным выражением жизненной силы, «широкость», как и всякая избыточность, воспроизводит в России дискретное состояние культуры. Не успев исчерпать себя, одни формы жизни чрезвычайно быстро сменяются другими, оставляя человека в полном смысле слова наедине с самим собой: вне устойчивых социальных институтов, моральных и гражданских понятий, семьи и религии. Не веря ни во что, кроме очередной «идеи», отечественный интеллигент практикует крайне опасный вид «широкости» – интеллектуальное доктринерство, сутью и смыслом которого становится безудержное социальное экспериментаторство вплоть до откровенно пропагандируемого разрушения России. Неподражаемо описанное Достоевским в «Бесах», оно привлекло к себе внимание многих отечественных мыслителей. Но, пожалуй, наиболее ядовито высказался по его поводу В.В. Розанов, не позволивший обольстить себя никакими «идейными» прожектами: «Страна поворачивается по нужде, по голоду, по холоду, по завоеванию ее соседями (Петр Великий), по бессилию или избытку силы: но она не «поворачивается» ни ради какой книги, пусть самой истинной и великолепной: п.ч. что же это за чудовищный деспотизм и чудовищное книжничество, если бы народы «бежали» сюда и «бежали» туда, когда «написана такая-то книга...» [5, с. 271].

О душевной «широкости» русских наиболее точно сказал В. Шубарт, показавший, как из эмоциональной разбросанности возникают ресентиментные переживания, а из избытка чувств – жестокость: «В русском человеке контрасты – один к другому впритык, и их жесткое трение раздирает душу до ран. Тут грубость рядом с нежностью сердца, жестокость рядом с сентиментальностью, чувственность рядом с аскезой, греховность рядом со святостью. ...Русский – это каскад чувств. Одна эмоция внезапно и беспричинно переходит в другую, противоположную. Как много русских песен и танцев, в которых резко сменяют друг друга веселье и грусть! ...Смена крайностей придает русскому характеру нечто капризно-женственное. Это облегчает обращение к Богу, но одновременно – и вероотступничество, и измену» [6, с. 84 – 85].

Весьма привлекательная в художественном творчестве, такая «широкость» есть враг житейской устойчивости, серьезных человеческих отношений

и всего того, что зовется делом, поступком, любовью. К ее-то преодолению и призывает писатель отечественного интеллигента: «найди себя в себе», т.е. отыщи свою основную эмоцию, свою настоящую страсть, свой главный жизненный нерв, наконец, – и поймешь (хотя бы через скорбь и страдание) свое подлинное душевное ядро и останешься ему верным в самых тяжелых испытаниях. Знающий же свою душу поймет душевное строение своего народа в горе и радости и разделит их с ним естественно и свободно.

Ф.М. Достоевский, по существу, был одним из немногих, кто понимал, что усвоение каждым народом тех или иных моральных понятий глубоко опосредовано его ментальным складом и потому не может быть внедрено «сверху» как некая единая «цивилизующая» программа. Так, в области «различия добра и зла» русский (к сожалению или к счастью) не может руководствоваться ни утилитарными соображениями, ни безусловностью долга, ни идеей универсального морального закона, какими бы значительными они не казались другим народам. Устойчивость нравственных понятий поддерживается здесь только на духовном уровне (коль скоро есть Абсолютный Идеал на небе, значит, как бы вопреки всему существует и возможность подражать ему на земле – святостью, воинской доблестью, гражданским подвигом, семейными и личными добродетелями). Следовательно, знаменитое обращение писателя к отечественному интеллигенту «подчини себя себе» означает: подчини свою моральную широкость своему же собственному духовному идеалу и научись различать добро и зло, как это делал народ, воспринявший великие традиции восточного христианства. «Вы потеряли различие зла и добра, потому что перестали свой народ узнавать» [8, с. 98], – заявляет Шатов Ставрогину и пророчествует: «Идет новое поколение прямо из сердца народного...» [9, с. 98], дел и поступков которого ни одному из «русских скитальцев» не дано будет «узнать» в реальности...

Преодолевший «широкость» моральную стоит перед еще более сложной задачей – преодоления «широкости» духовной. Представляя собой весьма распространенное явление, духовная «широкость» есть одновременное подчинение человека двум поляризованным духовным инстанциям – духовности *восходящей*, ведущей в божественные сферы, и духовности *нисходящей*, опускающей сознание и волю человека к inferнальным мирам. Согласно христианской апологетике, подобное состояние духа есть свидетельство его распада, и в известном смысле оно может быть квалифицировано как особый вид болезни, крайне тяжелой по своим жизненным последствиям. «Перенести я притом не могу, – исповедуетсЯ Алеше Митя Карамазов, – что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы» [4, с. 106].

Принимая весьма причудливые формы, духовная «широкость» отнюдь не является антиномическим состоянием сознания, колеблющимся между Богом и Дьяволом с непременным *выбором* либо той, либо другой духовной альтернативы. Наоборот, человеческий дух здесь ведет себя как истинный диалектик, как хитрец-философ, не утверждающий ничего в полной мере и не отрицающей

ничего слишком радикально, а значит, сослужающий двум различным господам по мере надобности. От всех призывов «разобраться в себе» («Какое соглашение между Христом и Велиаром? – читаем у апостола Павла. – ...Какая совместность храма Божия с идолами?») [9, 2 Кор. 6; 15,16] он решительно уклоняется и кончает тем, что практикует откровенное идолопоклонство, избирая в качестве божества продукты человеческого разума. Именно в обоготворении кумиров отечественный интеллигент не знает себе равных, о чем с горьким сарказмом писал М. Волошин:

На дне души мы презираем Запад,
Но мы оттуда в поисках богов
Выкрадываем Гегелей и Марксов,
Чтоб, взгромоздив на варварский Олимп,
Куриль в их честь стираксою и серой
И головы рубить родным Богам,
А год спустя – заморского болвана
Тащить к реке, привязанным к хвосту [10, с. 249].

Как никто другой из своих современников Достоевский предчувствовал, что именно этот тип «широкости» станет первопричиной целого цикла социокультурных катастроф, которые суждено будет пережить России в XX столетии. Недисциплинированная, хаотичная, мятущаяся духовность «русского скитальца» роковым образом повлияет на судьбу страны, ибо следуя ей, он не только изменяет своему историческому предназначению, но и искажает пути родной культуры, лишая ее традиций, норм и устоев, а главное – преемственности во всех областях человеческих отношений. Подменяя высшее низшим и путая духовность с идейностью, он обесценивает продукты своей творческой деятельности, а вместе с ними свой статус в обществе и свое человеческое достоинство. Растянутое на долговременную историческую перспективу такое положение дел рискует стать нестерпимым, если, по глубочайшему убеждению Достоевского, отечественный интеллигент не «овладеет», наконец, необъятным пространством своего же собственного духа. Согласно основаниям православной аскетики такое «овладение собой» есть медленное, упорное, неуклонное до категоризма оформление духа волей, воспитание у него способности *избирать* и *служить*, снисходить и повиноваться.

Достоевский был убежден в том, что человек не способен к выработке неких должных оснований своего существования до тех пор, пока не изменит свой антропологический состав, т.е. не переделает свою личность. И только после этого, т.е. после изменения нравственной природы, у него действительно может появиться полноценная этическая теория и серьезные нравственные убеждения, но не наоборот. У плохого (т.е. «невыделанного») человека, говоря обыденным языком, не может быть хорошей морали и уж тем более устойчивых моральных представлений. По существу, они способны возникнуть только у личности, прошедшей особый процесс духовного становления, и в этом смысле моральность как таковая, быть может, даже антропологическая способность к ней есть следствие некой сложной духовной «дрессуры» (т.е. все той же «выделки»). До тех пор, пока человек не сможет перегореть и переплавиться духовно, он не бу-

дет готов к восприятию этических ценностей и в соответствии с ними определенных социально-гражданских понятий, норм и убеждений.

Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1878 г. / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – Л., 1985. – Т. 25.
2. *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Вл. Лосский // Мистическое богословие. – Киев. 1991.
3. *Энгельгардт Б.М.* Идеологический роман Достоевского / Б.М. Энгельгардт // Достоевский: статьи и материалы. – М. – Л., 1922.
4. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – Л., 1976. – Т. 14.
5. *Розанов В.В.* Мимолетное / В.В. Розанов // Русская идея / сост. М.А. Маслин. – М., 1992.
6. *Шубарт В.* Европа и душа Востока / В. Шубарт. – М., 1997.
7. *Достоевский Ф.М.* Пушкин: очерк / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – Л., 1984. – Т. 26.
8. *Достоевский Ф.М.* Бесы / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – Л., 1974. – Т. 10.
9. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов.
10. *Волошин М.* Россия / М. Волошин // Волошин М. Стихотворения и поэмы. – Екатеринбург, 1992.

Антропологическое измерение свободы и ответственности

Л.С. Соловьева

Проблема соотношения свободы и ответственности, без сомнения, может быть названа одной из самых важных философских проблем, поскольку она затрагивает наиболее значимые аспекты человеческого существования и его отличия от других существ. Пожалуй, связь с ответственностью и есть одно из самых сложных в определении сути человеческой свободы.

Одно из распространенных положений в истории философии, высказанное еще Аристотелем, гласит: используя свободу, человек делает выбор, а значит, ответствен за происходящее. Несвободный человек не выбирает путь и не отвечает за свои поступки. Только свободный человек отвечает за себя, своих близких, свою страну, свой выбор и свои ценности. Именно наличие выбора, по мнению большинства мыслителей, актуализирует ответственность человека за совершенный поступок.

Итак, свободный человек принимает решения по собственной воле. Однако насколько эти решения и сама свободная деятельность человека согласуются с волей и деятельностью других людей, групповыми и общественными интересами? Так свобода и ответственность личности становятся двумя взаимосвязанными и взаимообуславливающими друг друга характеристиками ее бытия. Исключение любой из них лишает личность целостности.

Как отмечал В. Виндельбанд, «повсюду свобода и ответственность являются заменяющими друг друга понятиями» [1, с. 513]. Следовательно, их про-

тивопоставление не может быть справедливым и оправданным, поскольку свобода противоположная ответственности означает вседозволенность, насилие над другой личностью и неуважение к обществу. Такая “свобода” не обладает позитивной социальной значимостью, ибо противоречит своему общественному назначению. Более того, «свобода, если ее реализация не сопряжена с ответственностью, угрожает выродиться в простой произвол» [2, с. 67].

На наш взгляд, подлинная свобода уже содержит в себе ответственность – ответственность человека за свободно совершенное им действие, а также самоограничение свободы перед лицом закона, свободы, достоинства и ценности другого человека. Здесь, по выражению В.А. Кувакина, имеет место «“заключение договора” между свободой и ответственностью» [3, с. 205]. Но это вовсе не умаляет ценности свободы. Напротив, взаимоопределение ответственности и свободы очищает последнюю от возможных негативных, разрушительных путей ее реализации.

Там, где нет свободы выбора, возможности поступать иначе, там не может быть и ответственности за совершенный поступок. Когда объективные условия однозначны и не оставляют человеку места для собственного решения, тогда вся вина должна быть перенесена с человека на условия; такой человек неответствен и невменяем. С другой стороны, как отмечал А. Шопенгауэр, именно ответственность, основанная на непоколебимой уверенности в том, что только мы сами, и никто иной, являемся авторами наших действий, служит «единственным данным, позволяющим заключить о моральной свободе» [4, с. 117]. Это позволяет сделать вывод о диалектической связи свободы и ответственности.

Нам представляется весьма интересным рассуждение Г.Л. Тульчинского о существовании не только прямой (свобода порождает ответственность), но и обратной взаимосвязи (свобода есть результат вменения ответственности) [5] между этими личностными характеристиками. Там, где человек свободен, он и только он отвечает за свои действия. Но и ответственен человек только там и тогда, где и когда он свободен. В ситуации свободы человек и к другим людям с необходимостью относится как к свободным. Ведь как можно стать свободнее? Только относясь к другим, как к таким же свободным личностям, соотнося свои интересы с их интересами, вступив с ними во взаимно свободные, т.е. ответственные, отношения. Сделать это помимо воли других невозможно, ведь, как отмечает М. Фридман, «свобода обретает ценность только в отношениях между людьми: для Робинзона Крузо, сидящего на пустынном острове без Пятницы, она лишена всякого смысла» [6, с. 35 – 36]. Следовательно, необходимо учесть их интересы, сочетая, переплетая их со своими, и сплетая тем самым ткань реальных отношений. Свободу человеку приносит только обращенность к нему других, спрос со стороны других на его труд, способности и т.д. Отвечая на этот спрос, человек берет на себя новую ответственность и становится свободнее.

Мы полагаем, что следствием развития тезиса об обусловленности свободы ответственностью должно стать понимание необходимости не только установления такого рода отношений между людьми, но и формирование нового типа связи во взаимодействии человека и природы. Его основой должен стать

переход от бездумного потребления к гармоничному взаимодействию. Обладая свободой, человек способен быть автором новых событий в мире. Но разве не сказывается содержание этих событий и на самой человеческой свободе?

Игнорирование указанного момента может привести к тому, что предрекаемая учеными экологическая катастрофа обернется катастрофой антропологической. Если допустить, что причина экологических бедствий кроется в ошибках, допущенных человечеством, а именно в выборе ошибочных ориентиров, то нужно признать, что следствием этих ошибок окажется не только ущерб, нанесенный природе, но и ущерб человеческой сущности. Отсюда мы делаем вывод об актуальности не только защиты природы, но и экологии человека, человеческого духа.

В связи с вышесказанным первостепенной задачей представляется понимание того, как человеку остаться человеком в духовном смысле этого слова, существом не только разумным, но и сознающим, т.е. совестливым (а значит, ответственным). Если зачатки разума в той или иной мере присущи и животным, то сознание и осознание себя как существа свободного и ответственного — только человеку. В утрате последних и будет заключаться антропологическая катастрофа, означающая, что человек не состоялся. Предупредить ее может только способность сознавать значение и последствия собственных действий.

Осознание ответственности мы рассматриваем как специфический способ связи человека и мира. Разрушение этой связи чревато уничтожением самой жизни. Укрепление же ее, напротив, способствует расширению человеческих возможностей, а значит, и раздвигает границы свободы человека.

Ответственность человека как существа разумного определена уже самим фактом его существования. Именно путем интеллектуального усилия он способен узреть всю глубину, содержание своей ответственности, а тем самым и меру свободы.

В наибольшей степени взаимосвязь свободы и ответственности прослеживается на базе нравственности. Принуждение к доброте бессмысленно, а вот злым человек становится под давлением обстоятельств. По существу целенаправленное воспроизводство и обогащение свободы новым содержанием осуществляются с прицелом на некий нравственный ориентир, идеал, важнейшей частью которого выступает именно ответственность.

Содержание свободы в значительной степени раскрывается в выборе личностью определенной нормативно-ценностной позиции. «Человек, совершающий поступок, отвергая какие-либо сложившиеся нормы и ценности, непременно утверждает другие нормы и ценности. Если он и отрицает при этом определенную культуру, то лишь ради какой-то другой, не менее определенной культуры» [7, с. 91]. Внутренний духовный мир человека в значительной степени определяет его свободу. Конкретными детерминантами при этом выступают уровень самосознания, культуры, духовные ценности и ценностные мотивации, идеалы, интересы, потребности, индивидуальные психические особенности (воля, характер, темперамент, чувства) и др.

Итак, мы исходим из того, что свобода, являясь атрибутом полноценной жизни человека, немыслима без минимума нравственности. Зачастую именно

морально-нравственные мотивы выступают импульсами его свободного выбора и целенаправленной деятельности. В этой связи представляется интересным определение свободы, предложенное В.М. Артемовым. «Свобода есть многоаспектное самоутверждение человека как в мысли, так и в действии, реальная способность изменять себя, других, наличные обстоятельства в соответствии с собственными желаниями, знаниями объективной данности (необходимости) и ценностными предпочтениями (приоритетами)» [8, с. 17]. Свобода, таким образом, предстает как фактор развития не только отдельной личности, но и общества, и всей культуры человечества, как благотворный источник разнообразия.

Нравственность характеризует степень внутренней чистоты человека, определяющей его поступки согласно совести и свободной воле. По нашему мнению, нравственность вообще немыслима без свободы воли совершающего моральные поступки человека. Более того, именно личностное восприятие свободы (степень абсолютизации собственной свободы, признание ценности свободы других, уровень осознания взаимосвязи личной свободы и ответственности) может рассматриваться в качестве одного из критериев нравственности.

Ответственность в ее взаимоотношении со свободой, далее, следует рассматривать не только как моральную категорию, связанную с нравственной дисциплиной человека, но и как «категорию духовного порядка: ответственность как способность (в силу духовной зрелости, состоятельности) давать ответ – в благодарность за дар, талант, любовь, все то, что было вложено в человека и способствовало формированию его уникальности, самобытности» [9, с. 173]. Именно так обнаруживает себя ответственность в творческой деятельности человека. Более того, подлинное творчество есть одновременно акт свободы и акт ответственности, сфера их абсолютного слияния.

Вместе с тем, говоря об ответственности, часто имеют в виду лишь юридическую санкцию. В результате игнорируются личная инициатива и внутренний фактор ответственности как таковой. Субъект деятельности в этом случае берется лишь как объект чьей-то воли или властного давления извне. В действительности же быть ответственным за тот или иной поступок – значит признать себя его автором и принять его последствия.

Подобно тому, как хаос внутренне тяготеет к порядку, свобода, особенно если брать достаточно зрелый уровень ее развития, внутренне нуждается в позитивном содержании. В данном случае не обойтись без выношенных самими людьми ответственных решений, добровольно принимаемых на себя обязательств перед кем-либо. В противном случае рано или поздно происходит откат назад, даже потеря самого интереса к свободе.

Только философски ориентированное самопознание, самоопределение, нахождение индивидом фундамента ответственности в самом себе могут в конечном счете обеспечить хотя бы относительную гармонию между личными интересами и общественными, в том числе правовыми, требованиями. Кроме того, игнорирование тесной связи свободы и ответственности на базе нравственности означает оправдание несправедливости, ибо допускает разного рода манипуляции с людьми внутри некоего приемлемого для немногих искусственного целого.

Как отмечают А.Л. Журавлев и А.Б. Купрейченко, свобода и ответственность, находясь в тесной взаимной связи, имеют особое значение для самоопределения человека [10]. Объясняется это тем, что, во-первых, свобода и ответственность являются важнейшими условиями настоящего, реального самоопределения. Во-вторых, свобода и ответственность есть важнейший результат жизненного самоопределения, по которому может оцениваться его эффективность, действенность или продуктивность. В-третьих, через свободу и ответственность обеспечивается единство сознания. Лишь при его наличии возможна ответственность за поступки, которая немыслима в том случае, если сознание распадается на не связанные друг с другом фрагменты, а прошлое не связывается с настоящим и будущим. Феномены же самосознания, составляя сущностные компоненты самоопределения через те же свободу и ответственность, обеспечивают единство процесса самоопределения.

В результате осознанного и осмысленного самоопределения жизнь конкретного человека реально становится свободной и ответственной (или безответственной) в зависимости от направления поиска, содержания выбора, характера предпочтения конкретного жизненного пути. Иными словами, каждый человек свободен и ответствен настолько, насколько позволяют ему его наличные внутренние ресурсы, жизненный опыт, стиль мышления и т.д.

Человека нельзя вынудить быть свободным, невозможно навязать ему и ответственность. Отсутствие какого-либо диктата – обязательное условие свободы, а значит, и ответственности. Ответственность, вмененная «сверху», административно, в приказном порядке – фикция. Она, как совершенно справедливо считает Г.Л. Тульчинский, «может только произрастать из глубины сердца, как осознание своего не-алиби-в-бытии, как ответственность за свою свободу, за свои решения» [11, с. 34]. Но решения эти должны быть исключительно самостоятельными. Прежде чем что-либо совершить, человек должен осознать свои интересы, цели, возможности, понять, что и в какой степени зависит именно от него и тем самым осознать свою зону свободы, а значит, и ответственности. Утратив свободу и ответственность, человек теряет и *человеческое* в себе, превращается в рабочую силу.

Итак, делая собственный выбор на основании самостоятельных решений, человек должен принять на себя и ответственность за свои действия как перед самим собой, так и перед другими людьми. С другой стороны, человек может быть свободен, только принимая на себя ответственность за совершенный поступок, поскольку в конечном счете всегда можно поступить иначе. Таким образом, ответственность не мыслима в отсутствии свободы, но и основанием свободы, а тем более расширения ее границ выступает ответственность.

Литература

1. Виндельбанд В. О свободе воли / В. Виндельбанд // Виндельбанд В. Дух и история: избранное. – М.: Юрист, 1995. – С. 508 – 654.
2. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
3. Кувакин В.А. Твой рай и ад: человечность и бесчеловечность человека (философия, психология и стиль мышления гуманизма) / В.А. Кувакин. – СПб.: Алетейя; М.: Логос, 1998. – 360 с.

4. *Шопенгауэр А.* О свободе воли / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 45 – 124.
5. *Тульчинский Г.Л.* Слово и тело постмодернизма: от феноменологии невменяемости к метафизике свободы / Г.Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 35 – 53.
6. *Фридман М.* Капитализм и свобода / М. Фридман. – М.: Новое издательство, 2006. – 240 с.
7. *Тульчинский Г.Л.* Разум, воля, успех: о философии поступка / Г.Л. Тульчинский. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1990. – 216 с.
8. *Артемов В.М.* Ценности нового века: свобода и нравственность / В.М. Артемов // Философский пароход: материалы XXI Всемирного философского конгресса «Философия лицом к мировым проблемам». Стамбул, 10 – 17 августа 2003 г. Доклады российских участников. – Краснодар – Москва, 2004. – С. 16 – 20.
9. *Кузнецова М.А.* Творчество как атрибут человеческого бытия / М.А. Кузнецова. – Волгоград – М.: Глобус, 2009. – 192 с.
10. *Журавлев А.Л.* Структура и детерминация экономического самоопределения личности / А.Л. Журавлев, А.Б. Купрейченко // Человек – наука – гуманизм: к 80-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова. – М.: Наука, 2009. – С. 731 – 746.
11. *Тульчинский Г.Л.* Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы / Г.Л. Тульчинский. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. – 412 с.

Идея сверхчеловека в русской философской мысли конца XIX – начала XX в.

И.Н. Тихонова

С давних времен человечество размышляло о путях совершенствования человека, об его стремлениях к «вершине» и достижению гармонического расцвета творческих сил. Оценивались пределы человеческих возможностей. В образах мифологических богатырей и гигантов уже угадывалось понятие сверхчеловека, которое стало формироваться гораздо позднее. Возникла точка зрения, согласно которой человеку изначально присуще стремление к преодолению пределов своих способностей и границы своего существования. Это начало рассматриваться как его сущностное свойство.

Понятие сверхчеловека имеет много смысловых значений и оттенков. Большой интерес к проблеме сверхчеловека и дискуссии вокруг нее вызвал Фридрих Ницше. Его идеи «эстетического освобождения», поиски новой морали, переоценки традиционных ценностей широко распространились в философской и литературной среде в конце XIX – начала XX в. В Западной Европе, а затем и в России провозвестником сверхчеловека в творчестве Ницше выступает его Заратустра: «Смотрите, – закликает он, – я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек – смысл земли!» [1, с. 301]. Главным источником идеи сверхчеловека явился провозглашенный Ницше бунт против Бога и христианства. Концепт сверхчеловека был ориентирован на переоценку моральных ценностей, отказ от традиционной морали, переход к новой морали, которая «по ту сторону добра и зла». Бог умер, и его место должен занять сверхчеловек. Таким образом, сверхчеловек у Ницше обретает во многом демонические черты. «Ока-

завшись «по ту сторону добра и зла» и одержимый желанием власти и победы в борьбе, он скорее выглядит воинствующим разрушителем земных порядков, чем созидателем нового мира, хотя Ницше и стремился приписать ему черты творца» [2, с. 129]. Сверхчеловек Ницше – бунтарь-одиночка, восставший против серости, обыденности жизни, ратующий за обновление культурных ценностей и норм морали, купающийся в стихии своих страстей, больше несет угрозу миру, человечеству и ведет к отрицанию преемственности человеческой эволюции. Противоречивая фигура сверхчеловека занимала умы русских философов конца XIX – начала XX в.

Перед русской философской мыслью в России встала задача «органического синтеза всего, что было высказано в отдельных построениях предыдущих мыслителей, но синтеза именно в форме системы» [3, с. 448]. Стала происходить более четкая и последовательная поляризация философской мысли. Русский идеализм возжелал иметь прочную религиозную основу, и в качестве таковой он выбрал несколько обновленное христианство. Первым это сделал В.С. Соловьев, построивший религиозно-философскую систему Всеединства. Идея сверхчеловека получила в его трудах своеобразную трактовку как идея о Богочеловеке – это «единство божественного и природного, воплощенное в идеальном человеке» [4, с. 627]. Соловьев уделял первостепенное внимание проблеме сверхчеловеческого начала. Следует отметить, что он резко разделял понятия человекобога и богочеловека. Разница между этими понятиями, по мнению Соловьева, заключается в том, что человекобог имеет отрицательный смысл, а богочеловек – положительный. Первый отрицает Бога, чтобы встать на его место, а второй утверждает Бога и стремится к соединению с ним.

Идея сверхчеловека привлекла Соловьева, по собственному его выражению, прежде всего своею «истинностью»: «Разве не прав несчастный Ницше, когда утверждает, что все достоинство, вся ценность человека в том, что он больше чем человек, что он переход к чему-то другому, высшему?» [4, с. 629]. Соловьев приветствовал во взглядах Ницше выражение, хотя и искаженное, человеческого стремления выйти за пределы сугубо заземленного обыденного существования.

Сверхчеловеку Ницше Соловьев противопоставил Богочеловека Иисуса Христа, победившего смерть телесным воскрешением. Однако, принимая саму идею сверхчеловека и подчеркивая заслугу Ницше в привлечении широкого внимания общественности к проблеме сверхчеловеческого начала, Соловьев принципиально иначе трактовал саму суть вопроса. Для русского философа задача восхождения к сверхчеловеческому мыслилась как «перерастание собирательным человечеством своей наличной действительности» [4, с. 629] на пути к грядущему бессмертию и его переход к качественно иному состоянию. «Одно и то же слово совмещает в себе и ложь, и правду этой удивительной доктрины. Все дело в том, как мы понимаем, как мы произносим слово «сверхчеловек». Звучит в нем голос ограниченного и пустого притязания или голос глубокого самосознания, открытого для лучших возможностей и предваряющего бесконечную будущность» [4, с. 628 – 629]. Конечно, Соловьев не мог принять доктрины сверхчеловека Ницше, имевшей очевидный богоборческий характер, но

он увидел в ней положительное зерно, способное вырасти в учение о сверхчеловеке, имеющее интеллектуальную и гуманистическую ценность. Соловьев связывал претворение идеала сверхчеловека в действительность со становлением Богочеловечества.

О важности идеала сверхчеловека говорил и другой представитель русской философской мысли Н.Ф. Федоров, который считал, что «сверхчеловечество может быть и величайшим пороком и величайшей добродетелью» [5, с. 557]. Первый вариант будет возможен, если сверхчеловечество будет состоять из ницшеанских потомков человека, нуждающихся в подчиненных и врагах, закаливающих свою волю в сражениях; второй – если его образуют будущие равноправные и совершенные сверхлюди, отказавшиеся от всяких сражений, объединенные великим общим делом борьбы со смертью и за обращение стихийных сил природы в регулируемые и управляемые, достигшие физического бессмертия. «Сверхчеловек Федорова – это суперсущество... способное обновлять и видоизменять свое тело, наделяя его какими-то новыми функциями. Это бессмертный деятель, победивший пространство и время и занятый реализацией проекта воскрешения своих умерших предков» [2, с. 129]. В конечном счете у Федорова сверхчеловек – это целеустремленная и нравственная личность, использующая свои сверхспособности для укрепления общечеловеческой солидарности, сохранения высоких человеческих ценностей и утверждения бессмертия человечества.

Идея сверхчеловека занимала одно из ведущих мест и в произведениях Д.С. Мережковского, будучи воспринятой писателем по преимуществу как религиозно-философская проблема. «Сверхчеловек – это последняя точка, самая острая вершина великого горного кряжа европейской философии с ее вековыми корнями возмущившейся, уединенной и обособленной личности. Дальше некуда идти: обрыв и бездна, падение или полет: путь сверхчеловеческий – религия» [6, с. 8 – 9]. Отношение к концепции ницшеанского сверхчеловека менялось в ходе творчества Мережковского. В начальный период своей литературной деятельности он был сторонником философии Ницше. Мережковский воспринимал ее как учение индивидуализма, воплощающего себя в искусстве, культуре и красоте, а самого философа оценивал как провозвестника новой духовности. Гораздо позднее, переосмысливая духовный опыт немецкого философа, посвятившего себя поиску новых человеческих ценностей, Мережковский постепенно отходит от концепции ницшеанского сверхчеловека. В результате напряженного духовного поиска Мережковский пришел к христианству с конечным признанием сверхчеловеком Иисуса Христа.

Н.А. Бердяев, создатель нового направления в отечественной религиозной философии, проникнутого экстатическим восторгом свободы и творчества, видел в сверхчеловеке некий образ духовного совершенства. По существу, Бердяев более всего моралист-романтик: для него важнее всего «выразить» себя, «проявить себя», отделить себя от других. Возможно, поэтому Бердяев всегда «бунтует» против «обыденщины». «Всю мою жизнь я был бунтарем», – признается он [7, с. 78]. Бердяеву был близок аристократизм Ницше, его одинокое бунтарство и свободолюбие. В то же время он считал, что немецкий философ

не понял спрятанной за церковными догмами сути христианства, встав на путь отрицания Бога и человека. «Его мучила творческая жажда, и он не нашел ее религиозного оправдания. Он восстал на Бога, потому что сознанию его Бог не допускает творчества» [8, с. 156]. По мнению Бердяева, Бог наоборот зовет человека к творчеству, призывает его к активному участию в преобразении мира.

Другой ницшеанец, поэт-символист А. Белый, ценивший немецкого философа прежде всего как художника, наиболее полно раскрывшего преимущества «телеологического символизма», в очерке, посвященном творчеству Ницше, утверждал: «Сомнительно видеть в биологической личности сверхчеловека; еще сомнительнее, чтобы это была коллективная личность человечества. Скорее, это принцип, слово, логос или норма развития, разрисованная всеми яркими атрибутами личности. Это икона Ницше. Учение Ницше о личности ни теория, ни психология; еще менее это эстетика или наука. Всего более это мораль, объяснимая в свете теории ценностей – теории символизма» [9, с. 182].

Таким образом, сверхчеловек Ницше в таком контексте воспринимался не как разрушитель культуры и веры, а, напротив, как хранитель аристократических ценностей духа, доступных лишь индивиду, но не обществу, классу или роду.

В основном отношение философов начала XX в. к взглядам Ницше было крайне настороженным, поскольку мировоззрение многих из них как раз и опиралось на те ценности, к переоценке которых звал автор «Заратустры». Они не могли согласиться с тем, что в их эпоху, в их время традиционные ценности европейской, а следовательно, и русской культуры и цивилизации потеряли свое прежнее значение.

Для деятелей «серебряного века» русской культуры, принимающих Ницше в качестве новатора, последний предстал в двух ипостасях: как выдающийся художник слова и проповедник новой культуры и морали. Эти деятели стремились дать наследию Ницше новую трактовку.

В русской религиозной мысли было много противоречивых мнений и высказываний. Эти противоречия скрыты в самом феномене духовного Ренессанса русской культуры на рубеже веков. Концепция сверхчеловека получила у русских мыслителей другое, нежели это было принято в западной философии того времени, прочтение. Акцент был сделан на превращение сверхчеловека из богоборца в богочеловека, его бунтарская, богоборческая ипостась сохранилась в русской культуре.

На заре XX столетия идея сверхчеловека была популярна и среди русских марксистов (М. Горький, А. Луначарский, С. Вольский и др.), интерпретировавших идеал Ницше как образец героической личности, сильного лидера, служащего человечеству и ведущего народные массы за собой в мир совершенных людей.

От человекобога к Богочеловеку – таков русский путь сверхчеловека Ницше. Меняются акценты и интерпретации, но созданный Ницше миф о сверхчеловеке прочно вошел в контекст отечественной культуры, став специфической проблемой российского философствования. На рубеже XX – XXI вв.,

как и сто лет назад, проблема сверхчеловеческого начала, на наш взгляд, актуальна для российской философии.

Литература

1. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла: сочинения. – М.: Харьков, 1999. – С. 295 – 556.
2. *Хайруллин К.Х.* Идея сверхчеловека в русском космизме / К.Х. Хайруллин. – Известия КГАСУ. – 2006. – № 1 (5). – С. 129 – 131.
3. *Зеньковский В.* История русской философии / В. Зеньковский. – М.: Академический Проект; Паритет, 2001. – 880 с.
4. *Соловьев В.* Идея сверхчеловека / В. Соловьев // В.С. Соловьев. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 626 – 635.
5. *Фёдоров Н.Ф.* Сочинения / Н.Ф. Фёдоров. – М.: Мысль, 1982. – 711 с.
6. *Мережковский Д.* Полное собрание сочинений: в 24 т. / Д. Мережковский. – М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1914. – Т. 9. – 152 с.
7. *Бердяев Н.А.* Самопознание: опыт философской автобиографии / Н.А. Бердяев. – М.: Мир книги – Литература, 2006 – 416 с.
8. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
9. *Белый А.Ф.* Ницше / А.Ф. Белый // Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – 200 с.

Антропологический аспект творчества Н. Гоголя

К.Х. Хайруллин

Будьте не мертвые, а живые души.

Н. Гоголь

Наполняйте души, а не мошну.

Сенека

В этом году исполнилось 160 лет со дня смерти Николая Васильевича Гоголя (1809 – 1852), великого русско-украинского писателя, автора бессмертных «Ревизора» и «Мертвых душ». На мой взгляд, художественное и идейное наследие классика литературы весьма актуально и заслуживает своего анализа с философско-антропологической точки зрения. Гоголь талантливо высмеивал и бичевал чиновничью и помещичью Россию XIX в. В то же время он не хотел революций и призывал к духовному обновлению, христианскому братанию людей разных сословий. Думается, творчество Гоголя интересно и поучительно рассмотреть через призму реалий сегодняшнего дня.

Следует признать, что близнецы некоторых гоголевских персонажей живут и здравствуют и сейчас. Например, пирамиды типа «МММ» и фирмы-однодневки вполне могут быть отнесены к проявлениям современной чичиковщины, а уменье бюрократии «пустить пыль в глаза» – к проявлениям хлестаковщины. Чиновники любят угождать начальству и брать взятки так же, как и в гоголевские времена. Морально-психологическая обстановка в России остается желать лучшего, и остро ощущается дефицит честности, доверия и справедливости. Об этом говорит то, что, например, наша страна в мире зани-

мают одно из первых мест по самоубийствам среди подростков (как известно, дети очень чувствительны к отсутствию внимания, добра и справедливости), а по благотворительности пребывает во второй сотне среди всех стран.

Хотелось, чтобы гоголевский нравственный завет потомкам, взятый в качестве одного из эпиграфов данной статьи, был услышан. Прав был Гоголь в том, что рано или поздно наступает время, когда человек обращается к своей душе, своей совести и оценивает праведность или не праведность линии своей жизни, характер и последствия свершенных деяний и поступков. Проблема нравственного оздоровления жизни нашего общества стоит на повестке дня.

Существует огромная гоголиана, как отечественная, так и зарубежная [см., напр., 1]. Много написано о языке, стиле, художественных методах Гоголя, его поэтике, этике и еще каких-то иных особенностях гоголевских творений. Затрагиваются и религиозно-философские искания Гоголя. Однако мало говорить об антропологии Гоголя, и на ней мы остановим свое внимание. Разумеется, речь не идет о том, что Гоголь создал свою антропологию как целостное учение о человеке. Писатель такой задачи не ставил. Но в гоголевском творчестве присутствует антропологический подход, причем религиозно-философского характера. В чем же он проявляется? Приведем несколько цитат из гоголевских произведений.

Гоголь изначально понимал то, что хорошим писателем и мудрым подвижником добра и правды, каковыми он хотел быть, нельзя без глубокого и всестороннего знания человеческой жизни и души. Он подчеркивал в «Выбранных местах из переписки с друзьями»: «Дело мое – *душа и прочное дело жизни*» [2, с. 140] и далее в «Авторской исповеди»: «Я обратил внимание на узнавание тех вечных законов, которыми движется человек и человечество вообще. Книги законодателей, душеведцев и наблюдателей за природой человека стали моим чтением. Все, где только выражалось познание людей и души человека... меня занимало, и на этой дороге... я пришел ко Христу, увидевши, что в нем ключ к душе человека и что еще никто из душезнателей не всходил на ту высоту познания душевного, на которой, стоял он» [2, с. 211]. Гоголь отмечал и важность самопознания: «Я наблюдал над собой как учитель над учеником, не в книжном учении, но и в простом нравственном, глядя на себя самого как на школьника» [там же]. Писатель вопрошал о смысле человеческого бытия и пытался уяснить его в общей форме.

Много путешествуя, Гоголь любил общаться с жителями разных мест, представителями разных национальностей и профессий, людьми из простого народа и высших слоев общества. Собирая материал для своих будущих произведений, писатель стремился глубже понять внутренний мир людей, мотивы и стимулы их поведения. Короче говоря, Гоголь ставил перед собой антропологическую задачу и пытался ее по-своему решать. Он хорошо понимал сложность и противоречивость человеческой натуры и в своих произведениях представлял ее недостатки, грехи, пороки в преувеличенном виде с целью их осмеяния, осуждения и деятельного преодоления. Четко звучит и гоголевский призыв: в деле борьбы с пороками и грехами людям надо начинать с себя самих.

Как известно, сборный труд Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями», в которой писатель выступил как религиозно-нравственной проповедник и пророк, не был принят российской читающей публикой, подвергнувшись сокрушительной критике. После прочтения этого труда В.Г. Белинский послал ставшим знаменитым гневное письмо Гоголю, в котором он назвал последнего «проповедником кнута, апостолом невежества, поборником обскурантизма и мракобесия» [3, с. 616]. Белинский заложил сомнительную традицию противопоставления Гоголя как гениального художника и как слабого мыслителя, с которой трудно согласиться. Не принимая ярлыков, навешанных на писателя, все же следует признать, что критика Белинского была во многом справедлива. Прав был «пламенный Виссарион» в том, что России того времени нужны не столько проповеди и молитвы, сколько пробуждение в народе человеческого достоинства, права и законы, отменяющие самодержавно-крепостнический строй. Но неправ был Белинский в своем утверждении атеистического характера русского народа и в огульном отрицании значимой роли религии в культурной жизни. Собственно говоря, Белинский подразумевал, что обращение с религиозно-нравственной проповедью к народу такого великого писателя, как Гоголь, ничего, кроме вреда, не принесет.

Резкие слова по поводу христианских призывов и предложений Гоголя, высказывал и Н.А. Бердяев: «Гоголь в своем рвении религиозно-нравственного учительства предложил теократическую утопию, патриархальную идиллию. Он хочет преобразовать Россию посредством добродетельных генерал-губернаторов и генерал-губернаторш. Сверху донизу сохраняется авторитарный строй, сохраняется и крепостное право... Утопия Гоголя низменная и рабья» [4, с. 108].

Действительно Гоголь в указанном труде предлагал патриархальный идеальный домострой, который не мог воплотиться в жизнь. Но оценка утопии Гоголя как низменной и рабьей представляется не совсем справедливой. Можно спросить Бердяева (что, конечно, невозможно): а что, революции, реформы сверху невозможны? Ни Белинский, ни Бердяев, ни какие-то другие критики Гоголя не обратили внимания на антропологическую подоснову религиозно-нравственных соображений писателя, которая имеет вневременной и надисторический характер. А учет этой подосновы освещает гоголевское творчество в ином свете. Фактически в своих произведениях Гоголь обращается к человеку как родовому существу, к его душе, в глубине которой присутствует божественное начало. Гоголь хочет, чтобы каждый человек повернулся внутрь своей души и через веру во Христа занялся собственным самовоспитанием и самосовершенствованием. Призыв к религиозно-нравственному очищению и преобразованию касается всех, и здесь неважно кто ты есть: губернатор или чиновник, помещик или мужик, мастеровой или слуга, губернаторша или крестьянка, швея или домработница. По мнению Гоголя, «... на всяком месте можно сделать много добра» [2, с. 229], и главное – захотеть этого и стремиться стать лучше и сознательнее.

Разница между Белинским и Гоголем заключалась в том, что первый хотел усовершенствовать общественный строй, а второй – человеческую лич-

ность. Гоголь применил антропологический, а не социологический, не конкретно-исторический подход к человеку. Пусть он абстрактен и всеобщ, но, думается, имеет право на существование. Важность этого подхода подтверждается тем обстоятельством, что смена культурно-исторических условий и социального положения людей отнюдь не меняет их внутренней сути, не ведет автоматически к преодолению их пороков и недостатков.

Гоголь стремился к диалогу с читателем и обоснованно опасался того, что его произведения не так поймут. Он очень не хотел, чтобы его считали только комическим и сатирическим писателем, и люди не замечали идейной сути и направленности его «Мертвых душ» и других повестей и пьес. Гоголь полагал, что надо писать увлекательно, интересно, но главное – поучительно и воспитательно. Последнее особенно явно проявилось в зрелый период его творчества. Потребность объясниться с читателем привела Гоголя к публикации «Выбранных мест из переписки с друзьями» и написанию «Авторской исповеди», которая появилась в печати только после смерти писателя. В этих произведениях Гоголь приоткрывал, говоря современным языком, стратегическую цель своего литературного творчества: его произведения должны служить преобразению человеческой жизни в духе христианских идеалов.

Гоголь верил в преобразующую мощь слова, литературы, искусства вообще. Ему был присущ своего рода магический идеализм. Гоголь допускал или даже мистически ощущал присутствие тайных светлых и темных, добрых и злых сил, способных активно влиять на все происходящее в мире. Исходя из этого, писатель делал вывод о том, что искусство обладает магией и своей художественно-духовной силой направляет людские души к просветлению и преобразению и вообще изменяет мир. Судя по гоголевским произведениям, в творческой духовной «лаборатории» автора активно действовали древние архетипы коллективного бессознательного («мать – земля», «душа», «тьма» и др.), направляя его воображение в соответствующее русло. По моему мнению, в сознании Гоголя проявлялась его мифологическая подоснова, и не случайно страшные и уродливые персонажи потустороннего мира часто врываются на страницы его произведения. Разыгрывается фантасмагория с ужасными превращениями и приключениями, нашедшая концентрированное выражение в повести «Вий». Впрочем, истории с носом майора Ковалева и шинелью мелкого чиновника Башмачкина тоже можно отнести к числу странных фантастических произведений. Чертовщина стала атрибутом гоголевского творчества, придав ему мистико-фантастический характер. Можно утверждать, что в душе Гоголя наряду с христианскими идеями и установками жили и соседствовали языческие образы и представления.

Встает вопрос: почему в гоголевских произведениях сильно преобладают отрицательные персонажи? Бердяев объяснял это тем, что Гоголь будто был не способен увидеть положительное начало в человеке и изобразить в нем Божий образ. «У Гоголя нет человеческих образов, а есть лишь морды и рожи, лишь чудовища...» [5, с. 225]. С такой точкой зрения Бердяева трудно согласиться. Разве можно к числу «морд и рож» отнести художника Пискарева из «Невского проспекта», Пульхерию Ивановну и Афанасия Ивановича из «Старосветских

помещиков», некоторых персонажей других гоголевских творений. Судя по сохранившимся главам II тома «Мертвых душ», там появляется достаточное количество лиц, которых можно отнести к положительным героям: Уленька, Тенетников, Бетрищев, Муразов, князь и др.

По свидетельству П.В. Анненкова, «Гоголь ненавидел идеальничанье в искусстве» [6, с. 50] и считал, что полностью положительные герои тех или иных сочинений очень часто получаются ходульными, плоскими, нежизненными и неинтересными для читателя. Сосредотачивая свои творческие усилия на создании отрицательных уродливых и страшных персонажей, Гоголь стремился через них активно воздействовать на читателя и реализовать свою стратегическую цель, о которой я говорил выше. Этим и объясняется большое количество таких «героев» в гоголевских произведениях.

А что они, в первую очередь, вызывают у читателя или зрителя, если речь идет о театральной постановке и пьесы, прежде всего «Ревизора»? Смех и страх. Эти две ситуативные эмоции, одна из которых со знаком «плюс», а другая со знаком «минус», как полагал Гоголь, могут потрясать человеческую душу и вести к ее перестройке. Страх и смех могут быть разными. Бывает смех радостный, легкий, связанный с юмором, и смех осуждающий, очистительный, связанный с сатирой, смех сквозь слезы человека над самим собой.

Главный враг Гоголя – это пошлость, скрывающая ничтожность и фальшивость человека. Ее надо разоблачать, высмеивать, осуждать. Пошлость должна вызывать чувства стыда, угрызания совести, и даже, наконец, страх. Последний варьируется в широком диапазоне своих проявлений: опасении, боязни, тревоге, испуге, панике, ужасе. Гоголь хотел, чтобы финал «Ревизора», когда все действующие лица замирают в страхе из-за сообщения о том, что едет настоящий ревизор, действовал на зрителей в двух аспектах. Во-первых, зрители должны были прозревать, как в зеркале узнавать себя в осмеянных ими персонажах и переживать некое потрясение. Во-вторых, они должны ощущать страх, идущий со сцены, и в какой-то мере осознать приезд таинственного ревизора как грозное вмешательство высшей силы, несущей неизбежное возмездие за царящее в мире зло [1, с. 150]. И здесь религиозные чувства и соображения Гоголя выступали на передний план.

Как глубоко и искренне верующий человек Гоголь был убежден в том, что без религии, без церкви невозможно очищение и преображение человеческой души и силу и возможности их абсолютизировал. Вера – вот главное средство борьбы с человеческими грехами и пороками и спасения душ. То, что трагикомические и сатирические художественные произведения Гоголь дополнил страстными христианскими проповедями и поучениями в своих религиозных сочинениях, становится вполне понятным. Мысленно вырисовывается треугольник, в который Гоголь помещал душу. Его верхний угол образует вера, а нижние – смех и страх.

Именно в площади этого треугольника Гоголь главным образом и пытался оказать свое воспитательное воздействие на человека, его чувства и ум.

Страх нередко наполнял душу самого писателя. Он опасался приступов болезни (у Гоголя были серьезные проблемы со здоровьем), боялся смерти,

утери творческих способностей, испытывал тревогу перед будущим и еще чем-то для него непонятным и таинственным. Но главный страх Гоголя – это «Страшный суд», посмертное воздаяние за земные грехи. Подлинный ревизор – это тот, кто ждет каждого человека у гроба и спросит у него за все содеянное в жизни. Этот потусторонний ревизор может отвлечь человека от свершения дурных поступков и поставить его на путь их исправления.

Таким образом, в треугольнике Гоголя смех облегчает, очищает душу, делает ее самокритичной, страх божьей кары удерживает душу от греховных желаний и страстей, а вера в Бога спасает душу, делает ее целомудренной и прекрасной, наполняет ее любовью и милосердием.

Очевидно, неправомерной стала давняя традиция противопоставления художественного творчества Гоголя и его проповедничества. По существу одно дополняет другое, и вместе они образуют единое целое. Хотя сам Гоголь признал критику «Выбранных мест из переписки с друзьями» в целом справедливой. В письме к В.А. Жуковскому он писал: «В самом деле. Не мое дело поучать проповедью. Искусство и без того уже поучение. Мое дело говорить *живыми образами*, а не рассуждениями. Я должен выставить *жизнь* лицом, а не трактовать о жизни» [2, с. 381].

Представляет огромный интерес биография и личность Гоголя, несущая в себе столь сложное и чрезвычайно противоречивое сочетание черт характера [7]. Не останавливая внимания на этом из-за ограниченного объема статьи, очертим лишь образ бытия Гоголя в культуре в следующих словах: творец и труженик, писатель и мыслитель, проповедник и пророк, мученик и жертва собственной сверхзадачи.

Что же касается последней характеристики, то следует сказать, что Гоголь часто мучился несоответствием написанных сочинений своим авторским замыслам, переделывал тексты, но нередко и сжигал их. В своем стремлении к совершенству писатель не мог остановиться и впадал в крайнее нервное напряжение. Незадолго до своей смерти Гоголь пришел к трагическому выводу о том, что сверхзадачу жизни – завершение поэмы «Мертвые души» – он решить уже не сможет. Нервное потрясение у него вызвало кончина жены друга писателя А.С. Хомякова, цветущей молодой женщины, ждущей ребенка. Гоголь решил, что теперь его очередь умереть.

Он сжег рукопись II тома «Мертвых душ», впал в прострацию, непрерывно читал молитвы и в плену религиозно-мистических ведений заморил себя голодом. Гоголь видел умерших родственников и друзей. Слышал их голоса. Ему представлялась лестница, будто спущенная с небес ангелами для его восхождения в рай. Писатель захотел умереть, хотя очень боялся смерти. Врачи не смогли установить болезнь, от которой он умер.

Трудно было Гоголю и потому, что он был первопроходцем и новатором в русской литературе и религиозной философии. Новое, как известно, нередко воспринимается враждебно, и его не встречают должным образом.

В целом Гоголя можно считать предтечей нового религиозного создания, о котором во весь голос заговорили только в начале XX в., и отнести его к ро-

дона начальникам русской религиозно-философской и литературно-художественной антропологии.

Галерея литературных героев, созданных Гоголем, давно и прочно вошла в сокровищницу русской художественной культуры. Но вот значение Гоголя как мыслителя, на мой взгляд, до сих пор не нашло достойного философского отражения. Не случайно, что Гоголь так и не занял своего места на страницах современных учебных пособий по русской философии, причем даже самых объемных и полных [см., напр., 8].

Литература

1. Гоголь как явление мировой литературы: по материалам международной научной конференции. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – 400 с.
2. *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений: в 6 т. / Н.В. Гоголь. – М.: ГИХЛ, 1953. – Избранные статьи и письма. – 486 с.
3. *Белинский В.Г.* Избранные сочинения / В.Г. Белинский. – М.: ГИХЛ, 1947. – 672 с.
4. *Бердяев Н.А.* Русская идея / Н.А. Бердяев // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб.: Наука, 1992. – С. 35 – 258.
5. *Бердяев Н.А.* Духи русской революции / Н.А. Бердяев // Вехи. Из глубины – М.: Правда 1991. – С. 250 - 289.
6. *Анненков П.В.* Литературные воспоминания / П.В. Анненков. – М.: Правда, 1989. – 688 с.
7. *Золотусский И.П.* Гоголь / И.П. Золотусский. – М.: Молодая гвардия, 2009. – Сер.: ЖЗЛ. – 486 с.
8. История русской философии: учеб. / под ред. М.А. Маслина – М.: КДУ, 2008. – 640 с.

Социальность и асоциальность экзистенции

Н.С. Шиловская

Традиционно экзистенция классического западного экзистенциализма асоциальна. Она вырывает человека из социума и превращает его в атомарное бытие. Неслучайна в этом контексте судьба предтечи экзистенциализма XX в. Кьеркегора. Если бы не странное кьеркегоровское детство – не деспотичный отец, не поощрявший общения мальчика с ровесниками (как известно, отец запирает ребенка дома, не позволяя гулять с другими детьми, водил мальчика по комнатам, чтобы тот представил те улицы, по которым он якобы бежит со сверстниками), не уход от Регины Ольсен и добровольное социальное отщепенство, не вызов-эпатаж социуму – не было бы кьеркегоровской экзистенции, стоящей на пороге страха и трепета.

Западный человек, который смотрит на мир экзистенциально, становится посторонним социальному, замыкается в границах собственной экзистенции-бытия. Например, у Сартра человек «является бытием, посредством которого существуют ценности» [1, с. 921]. Общественное может вызывать ощущение Тошноты. Бытие в глазах экзистирующего человека становится скользким, липким, враждебным. Это липкость обнаженных корней каштана в парке, собственного тела, камешков, бросаемых в море. «Тошнота, – говорит Рокантен, –

не во мне: я чувствую ее там, на этой стене, на этих подтяжках, повсюду вокруг меня. Она составляет одно целое с этим кафе, а я внутри» [2, с. 33]. Не случайна и сартровская сентенция, убравшая христианскую двойственность земного и потустороннего: «Так вот что такое – ад. Никогда бы не подумал! Вспомните: сера, костер, раскаленные решетки. Что за шутки! Нет нужды в решетках, ад – это другие» [1, с. 9].

Другой представитель западного экзистенциализма, Камю, ставя вопрос о самоубийстве в качестве основного философского вопроса, говорит о том, что «поначалу роль общества здесь (при самоубийстве) не велика. Червь сидит в сердце человека, там его и нужно искать» [3, с. 25]. Когда у Камю человек просыпается утром, едет в трамвае, проводит четыре часа в конторе, обедает, ужинает, и так продолжается в понедельник, вторник, среду и т.п., то он и сам есть бытие. Переживание экзистенциального абсурда у Камю есть переживание в границах собственного индивидуального бытия, в плоскости собственного мышления. Пограничная ситуация абсурда вырывает человека из сферы социального бытия, социальное остается только фоном, на котором человек поднимает в гору тяжелый камень абсурда. Тогда и реализуется экзистенциальный посыл «существование предшествует сущности»: человек вместо механического социального существования обретает экзистенцию-бытие.

Экзистенция и бытие

Асоциальность западной экзистенции не всегда означает разрыв экзистенции и бытия в целом, что ярко представлено хайдеггеровским онтологическим экзистенциализмом. Экзистенция у Хайдеггера есть не просто личностное бытие, это и бытие в целом, это синкретизм индивидуального и целого, это тождество субъекта и объекта. Экзистенциальная пограничная ситуация – не столько глубинное переживание собственного бытия, это трещина, образованная в самом бытии, переживание бытия вообще, бытие-к-смерти в целом, это «страх и трепет» всего бытия.

Социальное же предстает как механически-рутинное и не подлинно бытийное. Социальное вырывает человека из подлинности бытия, мешает проникнуть в его пусть и надтреснутую сущность. Социальное становится покрывалом, майей, своего рода вселенской иллюзией, кажимостью, которую необходимо сбросить. Социальное есть существование, но не экзистенциальная сущность: социальное как существование предшествует экзистенции как сущности, поэтому экзистирующий человек выпадает из социального пространства, но не из пространства бытия. Экзистенциализм Хайдеггера провозгласил себя «заботой о бытии», но не заботой о социальном. Экзистенциализм – это некое «забвение» социального.

Отсюда, возможно, своеобразный парадокс экзистенциализма: философская глубина экзистенциальной интуиции, ее проникновение в основы бытия (как человеческого, так и бытия вокруг), ее поразительная тонкость как в ощущении единства с бытием, так и его абсурдной обреченности – и подчас полная социальная и при этом совершенно необъяснимая слепота. Как, например, Хайдеггер со своей потрясающей философской чуткостью вступил в национал-социалистическую партию? Почему он увидел практическую реализацию своих

философских идей в фашизме? По каким причинам он смотрел на фашизм искаженно, вдруг посчитав, что реализацией его заветной архаичности станет политическая программа гитлеровского национал-социализма, что последний (т.е. Гитлер) якобы ратует за его (хайдеггеровского) крестьянина как «пастуха бытия». Аналогично асоциальным и социально слепым оказался и Сартр: это и его безумная история жизни с Симоной де Бовуар, и то, что он, как известно, настолько проникся советским социализмом, что не принял XX съезда партии, заявив, что он, дескать, разрушил мировую веру в коммунизм.

Социоцентризм русской ментальности и экзистенция социального

Совершенно иные мировоззренческие основания у русского типа культуры. В отечественной культуре, не вырастившей и не пережившей ренессансного гуманизма, бытие не приобретает западного субъектно-индивидуалистического духа. Русская ментальность прежде всего социоцентрична. Русский человек есть, вопреки западному, в большей степени по-марксистски бытие общественное и общественно-зависимое, нежели личностно-индивидуальное. Русскому человеку чуждо атомарное бытие человека западного. Он представляет собой бытие, поскольку является частью социального бытия: русский человек есть бытие как часть целого. Если западный тип ментальности основан на индивидуализме, то русский неслучайно на соборности. Однако социоцентричность отечественной культуры не означает невозможность на русской почве экзистенциализма.

Естественно концептуально оформленного экзистенциализма, как это было на Западе, в отечественной философской традиции не сложилось. Если западный экзистенциализм представлял собой одно из «мейнстримовских» направлений в философии XX в., то русский экзистенциализм (если говорить о культуре XX в.) в силу идеологических причин скрытый, «андеграундовый». Время западного экзистенциализма в нашей стране совпало с советским этапом развития. Советская культура, пропагандировавшая принципы соцреализма в искусстве, явно социоориентирована, посему экзистенциальное, если оно имело место в рамках советской культуры, спрятано в социальном, и само социальное становится экзистенциальным.

Русский экзистенциализм поэтому в определенном смысле синкретичен: он растворен в социоцентризме отечественного мышления. В русской культуре и философии экзистенциальное не отделилось от социального, экзистенциальное и социальное нерасчленены, социальное оказывается экзистенциальным и экзистенциальное присутствует в социальном, что с позиции западноевропейского типа мышления является оксюмороном.

В западном экзистенциализме экзистенция личностно переживает через пограничную ситуацию страха, заботы, тревоги, смерти и т.п. У нас, напротив, пограничная экзистенциальная ситуация зачастую социальна, так как сам человек есть общество. Например, экзистенциализм-персонализм Н.А. Бердяева сосредоточен вокруг проблем жизни, смерти, любви человека. Н.А. Бердяев даже отказывается от соборности – основной категории русской ментальности, поскольку она как раз растворяет в себе личностное. Однако, отказываясь от соборности, философ заменяет ее коммюнитарностью, которая, по сути, является

соборностью. В этом контексте небезынтересно западное восприятие творчества Ф.М. Достоевского, который для русского читателя, несомненно, экзистенциален. Совершенно иная западная трактовка проблематики его романов. Так, Чеслав Милош не рассмотрел в «Преступлении и наказании» ничего экзистенциального, он прочитал его как чисто социальный роман: Раскольников, дескать, меняется не внутренне-экзистенциально, а под воздействием социума: «давайте не будем забывать, что Раскольников «разрывается» не из-за мук совести, но из-за социального давления. Он раскаивается лишь потому, что смотрит на себя глазами общества, и, конечно, только гений мог увидеть преступника, который сдается именно по этой причине, а не из нравственных побуждений. Потом, в Сибири, Раскольников преображается, но это уже другая история. Поэтому я бы не согласился с Анной Ахматовой в том, что Достоевский изобразил преступника, терзаемого в первую очередь нравственными сомнениями» [4, с. 480 – 481].

Быт как бытие и экзистенция быта

Сначала небольшое отступление. Экзистенциализм – это почти единственное не чисто философское направление философии. Языком экзистенциализма в Европе стала говорить не только философия, но прежде всего литература, а потом и все искусство в целом. В отечественной культуре, повторимся еще раз, теоретически оформленного экзистенциализма не сложилось, русский экзистенциализм в большей степени литературно-философский, посему русскую экзистенцию можно искать именно в литературных текстах XX в.

В отечественной традиции бытие, как говорилось, не стало личностью, бытие обернулось бытом. Здесь быт бытиен, а бытие вещественно. Бытие может обладать запахом, шероховатостью, оно растворяется в вещи. У экзистенции поэтому появляется возможность быть укорененной в бытии-быте. Ярким примером синкретизма быта-бытия и экзистенциального переживания в советской культуре XX в. является поэзия Лианозовской группы. Еще в 30-е гг. XX в. стоявший у истоков лианозовцев Ян Сатуновский сказал: «Да, бедность, бедность; // низость, гнилость бараков; // серость, // сырость смертная; // и вечный страх: а ну, как... // да, бедность, так».

Экзистенциальный страх растворен в социальной бедности, низости и гнилости бараков, серость есть и экзистенциальная смертная серость, и серость социального бытия, гнилость и серость не только снаружи, но и экзистенциально внутри.

Экзистенциальная скука может быть вместе с тем и социальной: «Двое спорят у сарая, / а один уж лезет в драку. // Выходной. Начало мая. // Скучно жителям барака» (И. Холин).

Скука есть не квинтэссенция индивидуального бытия, скука превращается в коллективное переживание – «скучно жителям барака», укорененное в повседневности быта-бытия. Сама жизнь механична, рутинна, скучна и абсурдна (в точности как у Камю): «Рыба. Икра. Вина. // За витриной продавщица Инна. // Вечером иная картина: // Комната, // Стол, // Диван. // Муж пьян... // Утром снова витрина: // Рыба. Икра. Вина (И. Холин)». Или вот другое стихотворение Холина: «Жизнь прошла, как во сне, // Завод, // Магазин, // Барак. // Муж // По-

гиб на войне. // Работала, не покладая рук. // Надежды // Возлагала на сына – // Все же мужчина: // Вырастет, // Начнет помогать...// Вырос, // Стал выпивать. // Заявил: // – На мать наплевать».

У лианозовцев не только быт бытиен, но и сама личность из бытия превращается в быт: «Разве Я и объявление по обмену жилплощади не одно и то же», – говорит Холин.

Экзистенция-в-быте характерна не только для советской литературы, но и для современной постсоветской. Примером может служить последняя, вышедшая в 2010 г., книга лауреата множества литературных премий Юрия Буйды «Жунгли». Жунгли – это поселок за кольцевой автодорогой, входивший в состав Москвы. Название вовсе не случайно – это действительно настоящие джунгли. Прежде всего это джунгли бытовые: пятиэтажки с потеками гудрона, десяток приземистых бараков, множество каких-то покосившихся хибар. «Не удивлюсь, если встречу здесь у вас Осаму бен Ладана», – говорит участковый поселка [5, с. 58]. Как в зарослях нормальных джунглей водятся диковинные звери-птицы, так и околomosковские населены подчас чудесными обитателями. Небытовое ветхого быта сконцентрировалось в странных именах жителей поселка: мальчик Франц-Фердинанд, Камелия (это цветок, объясняет всем ее отец), Цецилия Ценциппер, Гальперия, Брат Февраль и т.п. Однако диковинны не только имена поселчан. В до боли знакомом ветхом и скудном советском быте заштатного городишка присутствует джунглевская экзотика: в пасхальном яйце с надписью «Христос Воскрес» обнаруживается крошечная тушка Ленина, а у Франца Фердинанда оказывается не только необычным имя, но и внешность – на спине мальчика, на лопатках, полуметровые отростки-крылья. Между тем необычное так же уродливо, как и обычно бытовое. Вроде бы крылья Франца явно с христианской аллюзией, но на самом деле мальчик – не прекрасный ангел: отростки настолько уродливы, что пугают осматривающую мальчика докторшу. Пятнадцатилетняя девочка с красиво-цветочным именем Камелия внешне оказывается рубенсовским сто с лишним килограммовым Вакхом. Однако в Жунглях не только быт, но и нравы джунглей. Его обитатели совсем лишены целомудрия, многие не в ладах с законом.

Между тем в этом бытовом абсурде очевиден экзистенциальный намек. Наверное, неслучайно директор детского дома Голенищев заставляет туповатого Засоса Зафесова прилюдно, под общий хохот, выговаривать слово «экзистенциализм». В «Жунглях» наличествует чисто экзистенциальная пограничная ситуация смерти, бытие Жунглей есть бытие на пороге сметри: после очередного полета разбивается Франц-Фердинанд, маленькие дети играют в покойников, с улыбкой закапывая себя в землю, на местной живодерне не только умирают животные, но исчезают и люди, убивают директора детдома Ивана Ильича Голенищева (имя которого опять же с намеком на смертельно больного толстовского Ивана Ильича), от несчастного случая умирает его мать – поселок населен смертью, смерть в Жунглях становится безграничной. Однако именно этот гнилой поселковый быт, внешняя и внутренняя убогость жителей, бесконечность смертей становятся моментом экзистирования. В трещине быта и круговороте смерти человек вдруг видит собственную сущность: «Брат Февраль...

протянул руку – гнилая дверь вдруг обрушилась, осев облаком пыли, и в его руке осталась только дверная ручка... Но лицо старика... стало другим... как будто смысл вернулся в его жизнь, хотя и не похоже, что это доставило ему радость... спустя несколько месяцев на него наткнулись... Брат Февраль лежал у стены... и сжимал в правой руке медную дверную ручку. Чем же он поразил меня настолько, что я до сих пор не могу забыть об этом старике?.. Что-то же важное там было, что-то такое, что наполняло жизнь человеческую смыслом... память о том, что здесь что-то было, страшная, может быть, память, память с болью, ну что-то, без чего человек не может жить в мглистых глубинах зла и оставаться человеком» [там же, с. 344 – 345].

Литература

1. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. – М.: АСТ Москва, 2009. – 925 с.
2. *Сартр Ж.-П.* Тошнота / Ж.-П. Сартр. – СПб.: Азбука, 1997. – 255 с.
3. *Камю А.* Миф о Сизифе / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 23 – 101.
4. *Бродский И.* Погоня за реальностью: еседа с Чеславом Милошем / И. Бродский // Бродский И. Книга интервью. – М.: Захаров, 2010. – С. 476 – 499.
5. *Буйда Ю.В.* Жунгли / Ю.В. Буйда.. – М.: Эксмо, 2010. – 384 с.

4. ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Многомерность, полнота и целостность человека: проблема социально-гуманитарного познания

О.Д. Агапов

Тема многомерности, полноты и целостности человеческого бытия (в связке и раздельно) встает, как правило, наиболее остро в ситуации, когда в определенный период своей жизни / жизни общества мы обнаруживаем одномерность, бедность / нищету и фрагментарность / атомарность существования человека. С.С. Хоружий в одной из своих статей обращает наше внимание на то, что в каждую эпоху ведется напряженная борьба за понижение или повышение статуса человеческого бытия. Линия *редукции* человека / человеческого рода к одной сущности наблюдается в каждой крупной антропологической формации, в каждой культурно-исторической цивилизации. Редукция человеческой природы во многом связана не только с конкретными интересами политической и иной элиты, но и с принятием исторически изменчивого социокультурного положения дел за абсолютную форму. Общеизвестно, что смысловые интенции истории «затухают» в общественных отношениях, поглощаются ими, становятся приземленными. Получается парадоксальная ситуация – общество, всем обязанное истории, оказывается неблагодарным к ней, изгоняя ее из своего центра на периферию, стремясь всю энергию исторического творчества направить в иное русло, русло повседневности, этот «плавильный тигель» устремлений человеческого рода. С другой стороны, история именно в обществе, в его организации и существовании каждого из его многочисленных институтов дана в своей конкретности и наглядности, в своей полноте («конец истории»).

В контексте XIX – XX вв. мы можем наблюдать, как минимум, две попытки редукции человеческой природы. В первом случае это формирование тоталитарной антропологической парадигмы между Первой мировой (1914 – 1918 гг.) и Второй мировой (1939 – 1945 гг.) войнами, а во втором случае это становление постчеловеческой (анти)антропологической парадигмы в контексте трансформаций научно-технической революции 60 – 70 гг. XX в. Вместе с тем, к чести гуманистов, по крайней мере, доминирование тоталитарных интенций и идей в антропологии было сломлено / преодолено экзистенциализмом. Судьба человека / человеческого рода в техногенной реальности – по-прежнему вопрос вопросов. И поэтому, на наш взгляд, опыт экзистенциальной философии может быть нам полезен для деконструкции мифов технократов / постантропологов.

Первый шаг к деконструкции тоталитарной антропологической парадигмы был сделан экзистенциализмом путем признания многомерности человеческого бытия, духовной реальности, реальности Бога. В конечном итоге экзистенциализм стал поворотом от идеологии секуляризма к осмыслению правды и истины религии, прежде всего христианства. Библейская картина мира антропоцентрична, соединение Бога с человеком во Христе несет дальнейшее усиление

ние антропоцентричности без потери онтологического понимания единства между Богом, человеком и всей сотворенной природой. Христианский антропоцентризм «сочетает выделенность человека с общностью бытийной судьбы твари, и это сочетание означает не что иное, как *ответственность* человека за общую судьбу мироздания» [1, с. 242].

В христианстве линия на повышение статуса человека / бытия человеческого рода очерчивается вполне отчетливо, поскольку: «1) Человек составляет онтологическое единство с миром, Универсумом, как тварь, сотворенное бытие, которое в целом как таковое отделено онтологической дистанцией, разрывом от бытия нетварного, Божественного; 2) хотя человек един с Миром, он выделен в нем, занимает в нем центральное и верховное положение, имеет данную Богом власть над ним; 3) хотя человек отделен от Бога, он сохраняет с Ним постоянную и обоюдную связь, духовную и экзистенциальную, и эта связь Бога и человека – решающий элемент в судьбе всего Мира, всей твари». Вся реальность бытия формируется онтологической осью Бог – Человек, а отношение между ними предельно содержательно, динамично и драматично. Множественность отношений, имеющих место в системе «природа – общество – человек», укладывается в вопрос отношений между Богом и человеком. Для христианской картины мира характерны три ключевых принципа: 1) антропоцентризм; 2) динамизм, процессуальность; 3) энергийность. В целокупности они образуют онто-трансцензус понимания бытия. Человек в этой картине не часть, а **средоточие**, собирающее фокус и Nexus, начало и агент связности тварного бытия, а его мышление не есть эпифеномен, а «структурная парадигма и онтологический принцип». Исполнение назначения и судьбы тварного существа совершается «*в человеке, чрез человека и человеком*» [1, с. 244].

Христианство, таким образом, дает описание метафизической динамики бытия, позволяющее преодолеть космоцентричный, натурфилософский образ мира как сущего в тоталитарной антропологической парадигме. Акт Творения завершается созданием человека, и его грехопадение не отменяет его бытийного статуса, а крестная смерть Христа еще больше подчеркивает его бытийное предназначение. Другой вопрос, что в ситуации падшести у человека есть *выбор*: оставаться в рамках конечного сущего или совершить онтологическую трансформацию, трансцендирование из модуса сущего. Цель и способ жизни человека в христианстве предстает как процесс **обожения** – «актуальное претворение человеческой природы в Божественную». Божественно – мировой процесс представляется как ряд связанных онтологических событий: *творение – падение – Боговоплощение – обожение*.

Вместе с тем важно осознавать, что описанная онтологическая динамика разворачивается в жизни каждого человека. Динамика **обожения** обозначается в христианском православном дискурсе как *синергия*, где энергия рассматривалась не через эссенциальную аристотелевскую интерпретацию (характерная черта западноевропейской теологии), а через энергийную, данную Гр. Паламой. В онтологическом плане обожение выступает как «*метаисторический* телос глобальной динамики», а в антропологическом – как «*метаантропологический* телос стратегии духовной практики». Бытийственные интенции устремлены

здесь Богу, а сам процесс есть открытая система, где Божественная энергия выступает как «онтологически внеположный источник энергии». Синергия предстает как личностное общение, не имеющая предзаданной телеологии.

Итак, синергийная / исихастская парадигма в философии XX в. стала конституироваться в трудах о. Г. Флоровского, В.Н. Лосского, о. И. Мейендорфа в 1920 – 1930 гг. в условиях вынужденной эмиграции, и продолжилась в 1990-е гг. – нач. XXI в. деятельностью Института синергийной антропологии и Центра синергийной антропологии [2, с. 13 – 20]. Синергийная антропология предлагает нам сегодня целостную неклассическую модель человека, основные положения которой формировались последние тридцать лет в трудах С.С. Хоружего, О.И. Генисаретского, В.В. Биbihина, Ф.Е. Василюка, Н.Л. Мусхелишвили, Ю.А. Шрейдера. Теоретико-методологическим основанием, объединившим столь разных исследователей, стало изучение духовных практик и реконструкция большого наследия Гр. Паламы. В итоге за последние десять лет стала обретать все более четкие очертания общая модель человека, его широкого спектра проявлений, составляющих и содержание Антропологической Границы.

Синергийная антропология по отношению к социально-гуманитарному дискурсу совершает *антропологический переворот*, сущность которого состоит в том, что социальное «на поверку» оказывается производной от антропологического желания человека манифестировать свое бытие, разомкнуть к иному свое телесное (корпускулярное) существование [3, с. 49]. Общество, культура, история, цивилизация предстают как *человекосоразмерные размерности*, все бытие которых буквально держится на усилиях тех, *кто способен* реализовать их как свою собственную антропологическую практику (традицию). Наличие социальных структур и институций не может стать непреодолимым препятствием для тех, кто предстоит трансцендентальному, кто способен размыкать себя к иному, строить онтогенез. Напротив, имеющиеся в социуме традиции, поля, формы и размерности выступают как свидетельство неизбежности человеческого рода и многообразия способов (органов) его бытия. Таким образом, первое, что делает синергийная антропология, это возвращает в гуманитарный дискурс человека/человеческий род. И не только возвращает, но и утверждает его как весьма сложную и динамическую реальность, способную к преобразованию структуры бытия, как минимум, в трех формах: энергийной, эссенциальной, виртуальной. При всем многообразии ипостасей бытия человеческого рода он реален, ибо множество энергий человека вовлекаются и выстраиваются в единую холистскую стратегию его *(пре)бытия* в сущем.

Вместе с тем возвращение и утверждение человека в синергийной антропологии мало похоже на реанимацию классического субъекта деятельности, прежде всего тем, что устраняется представление о реализации некой предзаданной человеческой сущности. По С.С. Хоружему, когда синергийная антропология выступает как ядро эпистемы, то сразу становится понятной производящая, генеративная роль самого человека в гуманитарном знании, проясняется факт того, что любой дискурс конституируется им самим, создавая своеобразный *эпистемологический / герменевтический круг*, опирающийся на совокуп-

ность эпифеноменов антропологической реальности, явно не вмещающих широкой палитры антропологических проявлений.

Именно поэтому социальное бытие открывается нам как *сфера / область* открытого / непредзаданного *антропологического опыта*. Целокупная реальность бытия формируется онтологической осью Бог – Человек, а отношение между ними предельно содержательно, динамично и драматично. Социальные институты являются *точками* институализации человеческих импульсов и энергий, *моментами* кристаллизации всех возможных в сущем энергий. Поэтому главным в синергийном дискурсе будет вопрос, *куда и как* воплощается высвобождаемая человеческим родом энергия сущего. С.С. Хоружий дает априори сценарии примерно трех основных (плюс смешанные типы) антропологических стратегий: духовные практики, паттерны безумия, виртуальные практики [1, с. 47]. Таким образом, синергийная антропология задает контуры динамической концепции бытия, позволяя преодолеть эссенциальный / натурфилософский образ мира как сущего, преобладающего в античности. Дискурс энергий *размыкает* восприятие реальности, характерное для классической онтологии и создающее основу одномерного (авторитарно-тоталитарного) мышления о социальном. Эссенциальный дискурс фактически призывал исходить из принципа реальности, понимаемой как примат различных природных сущностей, что естественно вело к установлению *диктатуры натурализма* (гео-био-психодетерминизм) в осмыслении человеческого бытия.

Итак, на месте единого онтологического наличного бытия мы, благодаря синергийной антропологии, обнаруживаем три различных онтологических (разной степени проявления) горизонта: события трансцендирования, события наличествования и виртуальные события, образующие в своей совокупности сложное измерение *бытия-действия*. Социальное бытие пронизано антропологическими ситуациями и практиками, отличающимися друг от друга различными типами воплощения. Бытие человека изначально ответственно: «Оно отнюдь не в том, чтобы дать простор тенденциям человеческого господства, но в том, что долг человека – служить разумным центрирующим началом во всем масштабе Большой Системы, гармонизирующим отношения всех трех сфер (Человек – Природа – Техника) и открывающим для всего их единства возможность, перспективу бытийного трансцендирования» [1, с. 258].

Социальное бытие личностно, где каждый «тварный индивид – бытие промежуточное, наделенное лишь начатком, залогом бытия и личности (ипостаси) и лишь имеющее обрести определенный бытийный статус в бифуркационной бытийной динамике свободы, реализующий некоторую *метаантропологическую перспективу*» [1, с. 260]. Личностное бытие вбирает в себя интенции социальных образований, преломляет и очищает их, придавая бытийный статус. Социальное – результат творческой синергии: божественного дара и человеческой открытости, где импульсы / страсти человеческого бытия преображаются. Синергия человеческой и божественной энергий *держится* на любви. Человеческое отношение к божественному – свободное служение, поскольку «не бунт, а служение облагораживает человека; достоинство свободного человека требует, чтобы он вел себя не как строптивый раб, а как человек, почтен-

ный высоким саном. Его духовная установка определена... свободным и радостным сознанием своей внутренней солидарности с верховной инстанцией и ценностью, которой он служит» [4, с. 311].

Исходя из принципа свободного служения бытие человека / человеческого рода – как пространство *между* центрируется проблемой идентичности. При первом приближении идентичность конституирует три порядка реальности: соматический (организм стремится сохранить свою цельность в постоянном взаимодействии с внешним миром), психологический (сознание как интеграция внешнего и внутреннего опыта), социальный (фактура и характер связей) [1, с. 77 – 80].

Идентификация может быть разной по своим основаниям. В истории человеческого рода широко распространены предметная (ведущая к овещнению / объективации) и статусно-ролевая идентификации. Однако синергичная антропология полагает за человеком *энергичную идентификацию*, указующую на недостаточность и ущербность идентичности, связанной с социальными статусами и ролями, собственностью, государственно-национальными образованиями. Вещные и статусные идентичности привязывают к себе, задавая одномерную антропологическую реальность, существенно сужая и тем самым извращая бытийственный горизонт человека. Складывающаяся парадигма энергичной идентификации обращает внимание на внеположный исток божественной энергии. В христианстве нет отвращения к наличной природе человека (как в гностицизме), но есть призыв к «превосхождению естества»: «Нужно не просто раскрыть человеческую природу, но пойти дальше, не согласившись с ней, трансформировать ее. И добиться этого лишь своими, естественными, средствами человек не может; тут требуется другой источник энергии» [1, с. 129]. Главное на этом пути – увидеть духовную традицию, не свернуть в паттерны безумия или виртуальные недоовоплощения.

Дискурс синергичной антропологии способствует «раскрытию» энергичного концепта общества, его конкретно-исторической конфигурации в единстве интенций, замыслов и воплощений.

Литература

1. Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
2. Генисаретский О.И. Синергичная антропология: вехи развития / О.И. Генисаретский, С.С. Хоружий // Человек. RU: гуманитарный альманах. – Новосибирск, 2007. – С. 13 – 20.
3. Хоружий С.С. Расставим антроповехи! / С.С. Хоружий. – М.: Изд-во ИСА, 2006. – С. 49.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – С. 311 – 312.

Философия многомерного человека

Л.Н. Богатая

Вполне возможно, что лет через десять название публикации «Философия многомерного человека» сможет вызвать у специалиста только улыбку, потому что многомерность человека и мира станет для всех совершенно очевидным фактом. Сегодня же мы находимся в такой удивительной ситуации, когда с огромной скоростью происходят глобальные мировоззренческие изменения. И в складывающихся условиях очень важно удерживаться «на волне», а для этого необходимо суметь сфокусировать взгляд на том, что поможет быстрее перейти в некоторое особое состояние, с которого начнется этап принципиально нового развития человека.

При этом достаточно естественно задать вопрос: что это за *объекты*, на которых желательно концентрировать внимание?

Перед тем, как искать ответ на поставленный вопрос, следует заметить, что весьма характерной чертой современности являются попытки не просто поиска именованного переживаемого этапа культурного развития, следующего за классическим, неклассическим, постнеклассическим, а обнаружение существующих парадигмальных трендов. Эти тренды пытаются зафиксировать путем именованной новой становящейся парадигмы. В результате возникают такие названия, как *коммуникативная парадигма* (В.И. Аршинов), *сетевая парадигма* (М. Кастельс), *парадигма антропологического размыкания* (С.С. Хоружий). Важно особо обратить внимание на то, что фундаментом той или иной парадигмы являются *ключевые термины*, вокруг которых разворачивается парадигмальная конструкция. Выявление подобных ключевых терминов для современной культурной ситуации, поиск их взаимосвязей, взаимозависимостей, на наш взгляд, во многом может способствовать прояснению происходящих парадигмальных изменений. Именно эти объекты (термины) и призваны стать центрами исследовательского внимания. С учетом особого культурного статуса обозначенных объектов для них можно предложить специальное именование – *термины парадигмального основания* – или иначе – *ключевые термины формирующейся парадигмы*. При этом в методологическом плане необходимо подчеркнуть следующий момент: достаточно естественно предположить, что разворачивание парадигмы начинается именно с обнаружения первоначально одного, двух ключевых терминов, осаждающихся в последствии в названии парадигмы. Чаще всего именно эти термины затем формируют более широкое терминологическое парадигмальное поле. Именно эти две стадии терминологической развертки – 1) *обнаружение первоначальных ключевых терминов*, 2) *формирование терминологического поля* – и определяют характер последующего концептуального разворачивания терминов или, иначе, превращение термина в концепт в процессе его культурного циркулирования (более подробно тема соотношения термина, концепта, понятия представлена в монографии [1, с. 222 – 235]).

Стадию становления парадигмы можно различать по *степени концептуализации*, которую можно понимать как превращения ряда *терминов* в *концепты* (под концептом мы понимаем слово, с которым соотносится целый ряд смыслов, этому слову соответствующих).

Таким образом, исследование парадигмы может иметь особый срез, связанный с изучением уже не ее *терминологического*, а *концептуального* основания.

На наш взгляд, проявление современной парадигмы находится на этапе обнаружения ключевых терминов и их соотнесения в контексте обнаруживаемого парадигмального терминологического фона.

Введение представлений о *парадигмальном терминологическом фоне* является чрезвычайно важным моментом в методологическом плане и требует специальных толкований.

Ключевые термины всегда появляются на фоне терминов других, которые также претендуют на то, чтобы иметь статус ключевых. Более того, существуют постоянные перемещения в направлениях «*ключевые термины*» – «*термины фона*». Эти перемещения осуществляются как результат исследовательских интеллектуальных напряжений. Достаточно естественно предположить наличие факта статистического взвешивания, результатом которого и становится обнаружение тех или иных парадигмальных трендов.

Если теперь перейти от методологических обобщений к реалиям современной культурной ситуации, то в качестве ключевого термина становящейся парадигмы можно предложить к рассмотрению термин *многомерность*, а в качестве ближайшего терминологического окружения рассматривать *синергию*, что же касается терминологического фона, то к нему достаточно естественно отнести термины *глобализация*, *глокализация*, *сеть*, *коммуникация* и, возможно, ряд других. Определенным подтверждением методологической идеи по поводу возможной циркуляции терминов в направлении «*ключевые термины*» – «*термины фона*» можно привести существующие в современном интеллектуальном пространстве выражений «*глобализационная парадигма*», «*сетевая парадигма*», «*коммуникативная парадигма*».

Главной целью данной публикации является рассмотрение *синергии* как ключевого элемента *парадигмы антропологического размыкания*, представления о которой введены и развиваются С.С. Хоружим, а также исследование возможностей взаимоотношения пары терминов *синергия* – *многомерность*, претендующих на ключевую роль в терминологическом конституировании современных парадигмальных трендов.

Исследовательские ситуации *плюральности* и *многомерности*. *Плюральный* и *многомерный* объекты исследования

Вероятно, в жизни любого исследователя периодически возникают достаточно интересные ситуации, суть которых состоит в том, что в ходе тех или иных размышлений актуализируются вопросы, долгое время не получающие ответа. Постепенно подобные вопросы передвигаются на периферию общего исследовательского поля, создавая постоянно действующее подсознательное напряжение. В какой-то момент подобным вопросом для автора стал вопрос о роли термина *синергия* в широко развернувшемся в последней четверти XX в.

синергетическом движении. Помнятся даже дни настойчивого вчитывания во фрагменты текстов П. Флоренского о *синергии* и, как оказалось, тщетные попытки найти у корифеев синергетического движения хоть какие-либо следы *этимологических* прояснений ключевого термина синергетики. К схожим выводам приходит и С.С. Хоружий. В частности, он отмечает: «Сам Герман Хакен обычно характеризует предметную сферу синергетики крайне общими формулами, как то «наука о кооперации», «теория взаимодействия», «изучение общих законов в системах, состоящих из отдельных частей», феномены «совместной активности, совместной энергии» и т.п. ...В орбиту синергетики обычно включают теорию диссипативных структур, теорию самоорганизации, теорию детерминистского хаоса, теорию фракталов и даже теорию сложности» [2, с. 28]. И при этом никаких следов серьезных этимологических исследований самого термина *синергия* не проводится.

В настоящее время актуализировалась новая, достаточно близкая исследовательская проблема. В первых упоминаниях о *многомерности*, которые принадлежали российскому исследователю В.Л. Алтухову, размышления о многомерности осуществлялись с помощью термина *ипостась*, совершенно очевидно уводящего в сторону восточной патристики. Тем самым практически одновременно в современном философском и научном дискурсах ключевые позиции заняли термины, являвшиеся средоточием патристических дебатов Отцов Восточной церкви: *синергия* и *ипостась*.

Элементарные попытки осмысления той особой методологической ситуации, в которой формировались патристические исследования, приводят к мысли о том, что становление христианской догматики проходило в условиях *принципиальной двухдискурсности*. Один дискурс формировался на основе греческих философских текстов, второй был связан с библейским, христологическим корпусами исследований. Отмеченную двухдискурсность можно было бы назвать прецедентом зарождающейся междисциплинарности, однако подобное соотнесение, скорее всего, невозможно. Религия и философия это не просто различные дисциплины, а принципиально отличающиеся способы освоения мира. В то время как термин *междисциплинарность* указывает на соотнесение довольно близких научных дискурсов. На этом этапе размышлений появляется возможность и целесообразность введения представлений о *ситуации плюральности* и *ситуации многомерности*.

Под *ситуацией плюральности* достаточно естественно понимать такую исследовательскую ситуацию, при которой в поле гносеологического обозрения одновременно попадают несколько дискурсов отличных друг от друга, но это отличие не является *принципиальным* или *онтологическим*. Междисциплинарный подход фактически призван изучать развитие подобных плюральных исследовательских ситуаций.

Что же касается *ситуаций многомерности*, то это такие ситуации, в которых исследователь одновременно обозревает, соотносит объекты различной онтологической природы, что вызывает очевидные гносеологические затруднения. В подобное затруднение и попали Отцы Церкви, вынужденные работать с дискурсами принципиально различной природы. Именно поэтому первые опы-

ты и методологические находки освоения многомерности следует искать именно в исследовательских шельфах восточной и западной патристики.

От *ситуаций плюральности* и *многомерности* достаточно естественно перейти к введению представлений о *многомерных* и *плюральных объектах*. Чтобы пояснить целесообразность подобных достаточно тонких методологических различений необходимо отметить следующее. К примеру, *плюральная гносеологическая ситуация* может вести к формированию *плюрального объекта исследования* в том случае, если исследователем освоен междисциплинарный методологический инструментарий. Однако отмеченная ситуация может иметь и другой разворот. Неосвоенность междисциплинарной методологии может способствовать тому, что первоначально схватываемая множественность так и не превращается в *плюральный гносеологический объект*, а вновь распадается на некоторые «отдельности», частные образования. Гносеологические усилия исследователя оказываются недостаточными для того, чтобы сформировать плюральный объект исследования. Аналогичные размышления могут быть представлены и по поводу *многомерного объекта*: многомерная исследовательская ситуация может быть зафиксирована, но многомерный гносеологический акт оперирования многомерным объектом так и не состояться по причине многомерной методологической некомпетентности. Именно по этой причине задача развития многомерной методологии становится особенно актуальной. И для ее решения особую важность обретают осмысления складывающихся парадигмальных установок, ключевых парадигмальных терминов.

Синергия в контексте парадигмы «антропологического размыкания»

Как уже было отмечено выше, С.С. Хоружий предлагает современную парадигму именовать «*парадигмой антропологического размыкая*». Соответствующие идеи были зафиксированы и представлены в его статье «Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы». Работа была опубликована в одном из последних номеров журнала «Вопросы философии» [2].

Как известно, греческий термин Synergia означает *соработничество, согласованное действие*. Как отмечает С.С. Хоружий, «Словарь греческой патристики» Лампе добавляет еще два значения вышеуказанному слову, а именно *помощь, содействие* [2, с. 21]. Наиболее интересным и важным для понимания синергии является то, что представления о синергии возникали и развивались при исследовании взаимодействия элементов принципиально различных иерархических уровней, а именно человека и Бога. Отцы Восточной церкви толковали синергию как *соработничество* человека и Бога.

С.С. Хоружий подчеркивает, что термин *синергия* «рождается в греческой патристике и раннехристианской аскетике и обладает особою природой, в которой соединяются богословское и практическое, т.е. опытное и антропологическое измерения» [2, с. 20 – 21]. Существенное развитие учение о синергии обретает в поздневизантийской культуре и затем, после определенного забвения, вызванного крушением Византийской империи, интерес к этому термину вновь возвращается к XVIII – XIX вв. С середины же XX в. слово «тщательно

реконструировалось на современной богословско-философской основе, а затем получило дальнейшее развитие» [2, с. 20 – 21].

Своеобразным ключом к пониманию представлений о синергии является патристические толкования *энергии*.

В работе авторитетного современного исследователя восточной патристики И. Мейендорфа приведено следующее замечание: «Отношение двух энергий во Христе составляет онтологическую основу синергии» [цит. по 2, с. 22]. Таким образом, понять синергию возможно только путем понимания патристического толкования энергии.

Как известно, существенное развитие представления об энергии получили в каппадокийской традиции. Но при этом следует заметить вслед за еще одним очень известным исследователем восточной патристики В. Лурией, что «из первых трех книг Василия Протия Евномия становится достаточно ясно, что он подразумевает под «энергией», но ни там, ни в других дошедших до нас произведениях св. Василия нет прямого, если угодно, школьного определения» [3, с. 91]. Одно из ранних определений энергии связывают с творчеством Григория Нисского: «Энергия есть какое-либо движение сущности... движение же есть изменение первоначального» [3, с. 91]. Подобный способ определения *энергии* как *движения* восходит еще к Аристотелю (Метафизика 1X, 6, 1046 в 18 – 17), где Аристотель различает «действие» («энергию», лат. Actus) и «способность» (или «возможность» – δύναμις, лат. Potential, в русской богословской литературе обычно переводится «сила») [3, с. 91]. Благодаря *энергии*, согласно учениям Отцов Церкви, и появляется возможность соединения человека с Богом. Именно энергии дают всякие представления о Боге. Взаимодействие человека с Богом осуществляется путем взаимодействия двух энергий. При этом важно понимать следующее: «соединение человеческих и Божественных энергий не следует мыслить как соединение человеческой и Божественной сущности» [2, с. 22].

Если теперь вернуться к синергии, то *синергия* не просто объединяет божественную и человеческую энергии, но реализует их взаимодействие.

Естественно, чрезвычайно интересным вопросом остается то, каким именно образом это взаимодействие осуществляется. К сожалению, поиски ответа на этот вопрос, вероятно, все еще впереди, пока же можно только говорить об *активности*, которая в этом взаимодействии принадлежит человеку. С.С. Хоружий пишет: «В своем отношении к Богу человек не должен оставаться пассивным, и его энергии, его свободная воля должны сотрудничать с Божией благодатью, присутствующей в мире. В отличие от этого на Западе как католическая, так и протестантская теология отвергают идею свободного сотрудничества воли человека с Божией благодатью. Отвергают они и принцип синергии как таковой, так что этот принцип остается принадлежностью лишь православной традиции, и долгое время он служил одним из главных пунктов, разделявших Восточно-христианскую и Западно-христианскую мысль. Теперь, однако, ситуация несколько изменяется, поскольку западная теология, эволюционируя, начинает постепенно занимать более примирительные позиции по отношению к идее синергии» [2, с. 21]. Не вдаваясь в исследование причин и след-

ствий различия толкования *синергии* в восточной и западной традициях, хочется наметить основные направления более глубокого исследования синергии.

Путем осмысления синергии С.С. Хоружий приходит к мысли о «размыкании», раскрытии человека, через которое и происходит его конституирование: «То, что достигается в синергии для человека, может быть описано как его открытие или же размыкание навстречу Божественной энергии, принадлежащей иному онтологическому горизонту» [2, с. 23]. И далее: «Синергия есть онтологическое размыкание навстречу личному бытию, она может рассматриваться как парадигма конституции человека, отвечающая его конституированию в личность, понимаемую как Божественная Ипостась» [2, с. 23 – 24]. Соединение человека с иным горизонтом бытия С.С. Хоружий называет *онтологическим трансцендированием человека*. В синергии же происходит процесс онтологического размыкания человека.

Представления о многомерности в контексте идеи антропологического размыкания

Размышления С.С. Хоружего осуществляются исключительно в контексте прояснения идеи антропологического размыкания, понимаемой как открытость человека божественному и получение преображения в результате этого «размыкания». В акте размыкания имеет место сопряжение двух онтологических уровней – *человеческого* и *божественного*. На наш взгляд, идея антропологического размыкания может быть весьма эффективно интегрирована с идеей многомерности.

Широкое обращение во многих современных работах к обсуждению *многомерности*, к сожалению, пока не дало ни одного более или менее ясного определения того, что же следует понимать под многомерностью. Чаще всего термин многомерность используется при обсуждении плюральных ситуаций, что приводит к еще большему запутыванию. Поэтому возникает необходимость формулировки пусть даже самых предварительных определений многомерности. На наш взгляд, под *многомерностью* следует понимать способность гносеологического субъекта одновременного **осознанно** воспринимать как минимум два различных онтологических уровня. Каждый из этих уровней обладает собственной *мерой* или особым законом, системой законов, с помощью которого раскрывается онтологическая природа данного уровня. Каждый из онтологических уровней имеет свою меру, свои законы, свои сути. Сопричастие человека в его гносеологических актах тем или иным онтологическим уровням дает ему возможность не только постижения законов различных иерархических уровней, но и самопреображения, достигаемого в этих постижениях.

Многомерное уровневое различие становится возможным только на определенном этапе развития человека как гносеологического субъекта. При этом важно заметить, что сам факт существования религий с их особой ролью в развертывании культур свидетельствует о том, что *многомерность*, понимаемая как факт принятия существования хотя бы двух онтологических уровней – человеческого и божественного, является способом осознания мира, имманентно присущим человеку. Разделение мира на человеческое и божественное является первым и фундаментальным прецедентом многомерного различия. И потому

сегодня, при обращении к многомерности на новом уровне развертывания гносеологических возможностей человечества, весь бесценный опыт теологических освоений оказывается особо востребованным.

Сегодня человек начинает осознавать свою многомерность. И именно поэтому именование *многомерный человек* становится абсолютно правомерным. И если еще пять, десять лет тому назад человечество понимало, что выходит на принципиально новый уровень актуализирующейся **сложности**, которую даже предлагали и предлагают иначе именовать – *complexity*, *сложностность*, *сверхсложность*, то сегодня вскрывается уже иное понимание: разобраться во всей развертывающейся сверхсложности фактически невозможно без понимания *многомерности* и освоения *многомерной методологии*.

Кратко обобщая сказанное, можно сформулировать следующие выводы.

1. Современное человечество переживает этап проявления новой парадигмы. Эта парадигма обнаруживает себя в первую очередь ключевыми терминами. На наш взгляд, в качестве подобных терминов целесообразно рассматривать термины *многомерность*, *синергия*. К терминологическому фону тяготеют *глобализация*, *глокализация*, *свехсложность*, *сеть*, *коммуникация* и др.

2. В самом первом приближении *многомерность* можно понимать как способность гносеологического субъекта к одновременному удержанию в сознании с целью последующего освоения как минимум двух принципиально различных онтологических уровней, каждый из которых обладает собственной мерой, особыми законами уровневого развертывания.

3. Гносеологическая многомерность является следствием онтологической уровневости, иерархичности. Однако, несмотря на то, что представления об онтологической уровневости существуют с момента первых осознанных попыток осмысления человеком мира, *многомерность* как способность человеком сознательного уровневого различения и переживания в ходе этих процессов самотрансформаций является вновь открывающимся феноменом.

4. Раскрытие человеческих способностей к многомерному различению многие века формировалось под воздействием первого фундаментального многомерного опыта, а именно взаимодействия *человека с Богом*. Развитие человеческой мысли в результате теологических, христологических погружений фактически подготавливало к возможности многомерных восприятий.

5. В освоении многомерности фундаментальную роль следует отвести представлениям о *синергии*, *энергии*. В акте синергии осуществляется факт *сопричастия* онтологических уровней. Если воспользоваться терминологией, предложенной С.С. Хоружим, то можно говорить об акте антропологического или уровневого размыкания. Человек выходит за пределы частично освоенного онтологического уровня, осуществляя соединение с онтологическим уровнем принципиально другой природы.

6. Многомерное уровневое развертывание человека способствует раскрытию его многомерных возможностей путем освоения законов новых мерностей.

Литература

1. *Богатая Л.Н.* На пути к многомерному мышлению / Л.Н. Богатая. – Одесса: Печатный дом, 2010. – 372 с.
2. *Хоружий С.С.* Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы / С. Хоружий // Вопросы философии. – 2011. – № 12. – С. 19 - 37.
3. *Лурье В.М.* История Византийской философии. Формативный период / В.М. Лурье. – СПб.: Аxiōma, 2006. – 553 с.

О старом и новом в антропологической реальности новоевропейской мифологии

А.И. Воронов

Всякая истина в наш просвещенный век относительна, говорит себе естествоиспытатель, которому вторят множество образованных людей. Нет смысла говорить об абсолютной истине, ибо ее нельзя достичь посредством относительного, открываемого фактами науки. И тогда получается, что сами принципы, которые мы кладем в основу системы знаний, являются предметом не научного «дохода», но банальной веры, т.е. мифологии. И уж если мифология неизгладимо присутствует в научном знании, то в философских парадигмах она пребывает сущностно и неизбежно. Таким образом, каждый человек, живущий на земле, – метафизик независимо от того, очевидно это для человека или нет.

Вспомним, например, как истово европеец избавлялся от схоластики в философии и иезуитства в аскетике, устраивая свой проект бытия. Сакральные начала переходили в ранг культуры, ставились на полки музеев, и из бытия испарялось личностное переживание Сущего. Следствием сего стал феномен востребованности «сказок» для взрослых, из которых в свою очередь вырос феномен «книжной чувственности», корни которого наиболее очевидны уже в работах Франциска Ассизского и Игнатия Лойолы. Беда людей, размышлял по этому поводу Лейбниц, состоит в том, что сам разум им надоедает, и появляются химеры, которые привлекают тем, что содержат в себе нечто чудесное. Иначе говоря, разумные романы рациональной парадигмы наскучивают, и человек вновь решает вернуться к волшебным сказкам.

Проектом первой антропологической сказки Европы стал романтизм. Вырос он из ощущения неустойчивости мира и уже несуществующей иерархии ценностей. Еще в своем начале, которое располагалось в колыбели средневековых карнавалов, через смеховое начало гуманизм подвергал сакральный мир пародии, смеху и, как следствие, отвержению. М. Бахтин, работая над текстами Рабле, отмечал, что здесь традиционная духовность разлагалась через циничный смех. И вот, «вдруг», стало страшно и уныло в настоящем и человек стал заполнять пустоту реальности своими романтическими фантазиями: так в родовых муках созрел романтизм, столетия погодя – Голливуд.

Потом пришел реализм, его не спутаешь с размытостью либерализма. Хотя поначалу метафоры либеральной культуры обладали серьезным позитивным

смыслом. Но люди перетолковали понятия: «вечные ценности» все более стали заменяться «общечеловеческими», которые легче изменить, ибо с ними легче (внутренне) договориться. Во вселенной реалиста все четко и ясно за исключением того, что наиболее требует четкости и ясности, – начала и конца всякой вещи. И тогда, с необходимостью, в мир постучалась очередная мифология – витализм, который опять провозгласил движение к «духовному», «таинственному».

Здесь уместно вспомнить слова Ионеску, посвященные Кафке, но так подходящие для нашей темы: «...если человек потерял путеводную нить (в жизненном лабиринте), то только потому, что больше не хотел за нее держаться» [1, с. 61]. Вот и ныне мы возбужденно смотрим «Аватар» и строим технику виртуальной реальности не потому только, что мы «*homo sapiens*», но и потому, что проблемы внешние суть проекции проблем внутренних: мы не хотим принимать старую мифологию аристотелевской или библейской истины. Уже нет извечного спора между Иерусалимом и Афинами: современному человеку нужен «новый бог».

Сегодня есть много признаков того, что обозначенная выше мифология будет продолжена, ибо нигилизм еще не прошел всех своих ступеней. Ведь не даром же Ницше написал, что лишь тогда мы можем почувствовать свое освобождение от прежних мифологических конструкций, когда не будет больше ответа на вопрос – почему? Потому что не будет цели. Но современный мир все еще к чему-то стремится. Следовательно, должен наступить некий «новый век». Этот век не станет окончанием самого нигилизма, но будет иметь невиданное его углубление. Может быть, это будет еще одна, очередная маска, скрывающая одно и то же лицо – мы не знаем. Представляется, что гуманный либерализм, научный прогресс, или даже самые абсурдистские начала экзистенциализма не будут иметь к новой мифологии никакого отношения. Чтобы потрясти мир, чтобы увлечь за собой податливые умы людей, должно быть придумано нечто необыкновенное.

Вспоминается идея Нильса Бора о том, что теория должна быть достаточно безумной, чтобы стать истинной. Видимо, и новая мифология должна будет прозвенеть чем-то подобным. Вся дальнейшая социальная мысль, с необходимостью, должна строиться на рекламе пустоты, оставшейся после «смерти Бога». «Ничто» должно быть чудесно уже одной своей идеей: оно целостно и оно абсурдно, оно может мозаично распадаться и его невозможно убить, ...потому что его нет.

Не это ли чудесная программа плюрализма будущего, в котором нет никаких опор, где каждый прав более, нежели об этом могли мечтать софисты. В этой новой Вселенной есть самое главное, в ней убита всякая истина, здесь личность может по-настоящему ощущать свое величие и свободу от всего. Этой идеей был заморожен не только Бакунин.

Сейчас мы не знаем, каков будет человек, погруженный в эту новую мифологию, сохранится ли он. Но уже сейчас мы видим средства этого: это снова и прежде всего насилие. С этой точки зрения все более крепчающий терроризм уже не представляется просто борьбой людей, которые отстаивают свои права.

Создается ощущение, что предумышленно и даже не на уровне мировых правительств, а где-то там (вспоминая Этуша в «Кавказской пленнице»: «...но не в нашем районе»), в метафизических пространствах, происходит процесс мобилизации человека, уже лишённого корней и целостности, человека, тяготеющего только к власти и движению, сутью которого является состояние, когда нормальные человеческие чувства будут представлять сплошное нервное возбуждение. Портрет этого мутанта прост: это человек, не имеющий корней, а следовательно, и прошлого; это «художник» открытый любому откровению «свыше», для которого мир лишь лаборатория, где его самые мрачные идеи всегда могут воплотиться; это невероятно упрощенный человек, новый варвар, принимающий только элементарные идеи и презиравший всех тех, кто дерзнет говорить о чем-то «сложном».

Разочарованность не лучше самообмана, она может загнать человека в безумие, но может и пробудить.

Современного человека трудно чем-то удивить. Наш современник уже плохо образован, и с этим все больше проблем; пока еще не совсем безнравственен, но с этим тоже все больше проблем. И нет проблемы лишь с одним — с мыслью о том, что с современным миром что-то не так. Последние столетия Европа жила антропологическими иллюзиями: романтизма и гуманизма, либеральности и реализма, стремящегося в витализм. Вероятно, новая, скорее всего, оккультная, антропология станет новой ступенью расширяющегося социального сознания Европы, в которую с неизбежностью метафизически будет втянута и Россия. Есть явные проблески того, что данная оккультная мифология мира «new age» даст новые еще более сильные и увлекающие людские умы идеи, которые будут способны создать новые «дивные» формы экстремистского сознания, на фоне которых прежние будут вспоминаться скорее с ностальгической нежностью.

Современный человек в своей антропологической динамике уже не похож не только на человека XIX в., но даже середины XX. Экстремальные и виртуальные практики, на вершине которых стоит суицидальный терроризм, стали расширяться и тиражироваться. К слову сказать, традиционные философские теории и концепции, создававшиеся европейскими мыслителями, не в силах предложить сколь-нибудь рациональный выход из этой «книги перемен». Традиционно, со времен Аристотеля, человек рассматривался как субъект, носитель определенной внутренней сущности [2, с. 101], которая в свою очередь в реальной жизни раскрывала человеческую личность через ряд компонент поведения: правовую, хозяйственную и пр. И вдруг современный мир увидел, что эта схема больше не работает, с человеком происходит нечто; т.е. классическая европейская антропология больше не отражает реальность эпохи.

Разумеется, свято место пусто не бывает, и поэтому, когда все позиции новоевропейской философии были выработаны, человек обратился к иным онтологическим практикам — появилась мода на оккультный Восток, где, как кажется современникам, обретается привлекательная восточная духовность с интригующими сознание антропологическими практиками.

Понятно, что примитивизм, искажающий и вульгаризирующий восточные практики, существует, но серьезные исследования открывают мир «останавливающегося сознания» у европейских мыслителей, впрягающихся в ментальные рамки оккультных восточных практик. Имеется в виду следующее: исходный язык данных практик настолько отличен от языка человека европейской философии, что говорить о каком-то симбиозе и культурном взаимопроникновении не приходится. К миру данных антропологий можно примкнуть, но плодотворно воспользоваться его «ментальными чудесами» человеку европейской культуры не удастся, ибо для базовых компонент этих культур практические понятия не сводимы и взаимозакрываются, ибо не переводимы.

Итак, что же мы можем извлечь из доступного нам, но хорошо забытого в европейском самосознании? Во-первых, новые антропологические уроки, восходящие к работам Григория Паламы, где человеку не приписывается никакой определенной сущности, которая по определению его же, человека, и ограничивает, т.е. данный подход, в отличие от средневековой схоластики, формировавшей западный менталитет, не говорит о каких-то идеальных чертах и свойствах человека, собственно не приписывает человеку изначально какой-то сущности, как у Аристотеля. Это другая антропология, ее можно называть энергийной антропологией, по определению Сергея Хоружего [3, с. 323]. Здесь человек не закупорен в шоры определенного закона, раз и навсегда данного, здесь личность, ее духовное поле как бы разомкнуты для инобытия, что дает ресурс огромного маневра в плане горизонта собственного бытия вплоть до предельных его проявлений. И вот парадокс: даже предельные проявления данной антропологической практики не порождают ни виртуальности сознания, ни суицидальных террористических наклонностей; и это во-вторых, и это значимо.

Здесь человек энергийный открыт «иному», причем это иное весьма пластично: это и Бог, и возможность очень по разному видеть и смотреть на себя самого. Если рассмотреть этот конструктив с точки зрения теоремы Гёделя «о неполноте», то парадигма энергийного человека и его *иного* представляется шире и перспективнее классических антропологий, созданных после времен Возрождения. Следовательно, *иным* для такого *homo sapiens* будет и его бессознательное, которое открывается новым антропологическим горизонтом. Реализуя себя на этих пажитях, индивид открывает для себя оппозиционную пару «реальное – виртуальное», которая наравне с психоанализом «распаковывает» некую совокупность человеческих проявлений, начиная от всяческих комплексов и неврозов, доходя до измененных состояний сознания. Эта антропология способна открыть и показать невообразимые уголки человека, способного быть любым; и это возможность видеть человека в целом, не утверждая априори его идеальных черт, что, несомненно, дает новому философскому сознанию богатейшую пищу для новых, плодотворных исследований, размышлений, выводов.

Во всяком случае мы получаем еще одну парадигму наряду с сугубо схоластическими, секулярными или оккультными виртуальными практиками современности. Таким образом, выдвижение или заявление нового антропологического горизонта не загоняет в подполье старые парадигмы, но разве что чуть

потесняет их в том антропологическом хаосе, образующем такое понятийное существо, как человек. Но именно из-за того, что современное существо – человек – испытывает глубокую экзистенциальную растерянность и дезориентацию, проснувшись однажды утром, страшно сказать, уже в третьем тысячелетии, это же существо – человек – ищет средств и лекарств от этого беспредельного одиночества; и не только открытие генома человека, но извлечение новой антропологии старых времен для новых философских дискурсов этому человеку так важны и значимы.

Литература

1. Роуз С. Сборник трудов / С. Роуз. – М.: Валаамское общество Америки, 1998. – 618 с.
2. Аристотель. Собрание сочинений / Аристотель. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
3. Хоружий С. О старом и новом / С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.

Русская религиозная философия, русская литература и экзистенциализм в поиске смысла жизни

В.В. Гришин

В начале XX в. проблема смысла жизни оказывается как никогда остро актуальной как в философии, так и в литературе. Это не случайно и вполне объяснимо. Тяжелая экономическая ситуация после Первой мировой войны, политический кризис и уже появившиеся симптомы надвигающихся грозных событий подорвали веру в разумность человечества, просвещение и прогресс. Историческая подоплека философской рефлексии проблемы смысла жизни привела к неразрывности ее связи со смыслом истории.

Наиболее известным философским сочинением о смысле жизни в XX в. явилась одноименная работа С.Л. Франка. Между тем эта же тема прослеживается и в другой не менее известной философской книге XX в., вышедшей примерно в то же самое время, – «Бытии и времени» М. Хайдеггера. Поэтому представляется небезынтересным сравнить франковский и хайдеггеровский подходы к проблеме смысла жизни.

С. Франк созвучен М. Хайдеггеру в том, что философия не призвана изменять мир. Для истории это значит, что она (история) развивается по своим внутренним законам, или просто бытийствует. Но выводы о смысле жизни они сделали разные.

У М. Хайдеггера смысл жизни в самой жизни, в вот-бытии и во времени. Хайдеггеровский экзистенциализм при этом не отказался от признания исторического процесса, только он не столько рационально познается, сколько переживается изнутри. С. Франк, напротив, отказывает человеку в возможности открыть смысл жизни в самой жизни, сопрягая его (смысл) с христианскими, трансцендентными ценностями и идеалами. Но попытка отказать земной истории в смысле и, как следствие, в возможности изменения общества вступают в явное противоречие с теми христианскими источниками, которые приводит

С. Франк. Например, в одной из евангельских притч, упоминаемых в «Смысле жизни», апостол Петр на вопрос жителей Иерусалима о том, как им жить, отвечает: «Покайтесь и креститесь». И когда они последовали его совету покаяния и крещения, произошло то, что С. Франк неожиданно игнорирует: люди изменились. Изменились в том, что стали веселиться, совместно преламывать хлеб и вкушать пищу, ходить друг к другу в гости. Иначе говоря, поменялись отношения между людьми. Тут позиция С. Франка уязвима, но понятна. Он находится в той исторической реальности, когда христианство оказалось на спаде, а само историческое бытие в кризисе. С. Франк не задается вопросом, почему кризисные признаки проявились именно в христианских странах. Но ответ мы найдем у Августина. Только этот ответ с существенной оговоркой: Августин, разумеется, говорил не о кризисе XX в., а о кризисе поздней античности, но при этом он подметил суть кризиса, актуальную и для XX в.). Итак, Августин опровергал обвинения против язычников, что, дескать, христиане виновны в падении Римской империи. Франк также не связывает причины кризиса с христианством. Отсюда, вернемся опять к Августину, он (Августин) порывает с историей, а его переход в экзистенциальные размышления есть по сути бегство от действительности. Августин и Франк не замечают тех объективных причин, которые привели обоих к отказу от истории: их время рушится, и нет больше надежды на всеобщую социальную гармонию. История бессмысленна.

Смысл жизни в истории снова появляется в христианстве уже тогда, когда церковь твердо стоит на ногах, здесь бытие обретает ценность. В Средние века это происходит в философии Фомы Аквинского, которая апеллирует к разуму человека, следовательно, не только к трансцендентному, но и земному. Примирение с бытием, таким образом, в некоторой степени происходит.

По мере роста могущества и богатства церкви постепенно намечается отход от приоритета бедности в духовной жизни. Аргументация церкви о защите богатства была грубой и явно фальшивой. Например, вспомним утверждение средневековой церкви о том, что Христос якобы проповедовал защиту собственности и призывал церковь к обогащению. Во время господства католицизма идеи Августина, напротив, уходят в тень – в монашеские ордена, библиотеки.

В эпоху Возрождения время преподносит христианству новые испытания, и идеи Августина снова оказываются востребованными, но уже протестантизмом. Религия в эпоху Ренессанса уходит от только что наметившегося шага в сторону земного и возвращается к изначальным трансцендентным ценностям. Например, отношение христианства к истории зависит от того, как история соотносится с христианством.

Суть христианства не только в преображении человека, но и всего общества. Когда этот проект в истории проваливается, возникает мысль о том, что в истории нет смысла, его нет и в бытии, в посюстороннем мире. Однако как только кризис проходит – история обретает смысл, и жизнь человека становится ценной в посюстороннем бытии. Между тем игра религиозных мыслителей со временем, историей дорого обходится обществу. Например, ожидание конца света в России в XV в. привело страну к голоду из-за того, что крестьяне отказались сеять хлеб.

Подводя итог вышесказанному, отметим, что С. Франк уводит человека в себя, человек в результате теряет мир. Франк, как в свое время Августин, признает гибель старого мира, но не признает возникновение нового. Гибель своего времени оба связывали с гибелью всего времени.

Философия М. Хайдеггера также не оптимистична по отношению к истории. Однако она и не пессимистична. Человек всегда имеет шанс найти смысл жизни в самой жизни. Он (смысл) соединяет человека с бытием и предполагает на основе этого соединения выйти на уровень коэкзистенции. Коэкзистенциальное переживание есть переживание тревоги, скуки, ужаса, т.е. тех пограничных ситуаций, в которых высвечивается классическая экзистенция. Однако в отличие от экзистенции это переживания не отдельного человека, а совместные человеческие переживания, когда люди одинаково переживают пограничное состояние.

Между тем сам выход из пограничной ситуации не однозначен, этот «путь блужданий, которым идет человек, нельзя представить себе как нечто, равномерно простирающееся возле человека, наподобие ямы, в которую он иногда попадает; блуждание принадлежит к внутренней конституции бытийности, в которую допущен исторический человек» [1, с. 23 – 24]. Религиозные философы, например К. Ясперс, увидели в яме, в ничто, путь к богу, атеисты Ж.-П. Сартр и А. Камю – абсолютную свободу. С другой стороны, интерес и тех, и других к жизни не выходит за рамки вот-бытия, не переходит, как в религии, в трансцендентность. И религиозный, и атеистический экзистенциализм сделал человека через переживание им пограничной ситуации сильным, что является гуманистической стороной экзистенциализма. Однако они ввели некий дуализм, разорвав историю и человека. В экзистенциализме человек развивается или существует независимо от другого. Осознание этого дуализма будет постоянно мучить экзистенциальных философов, они периодически будут прорываться в историческое бытие, несмотря на свои убеждения, и снова уходить в себя, поскольку любой их выход в историю завершался провалом, как, например, случилось с Хайдеггером.

Если философия попыталась разрешить вопрос смысла жизни, поиск которого особенно обострялся в кризисное время, то русская литература (например, А.И. Куприн, М. Горький, А.П.Чехов) нашла простые ответы на этот сложный вопрос. Каждый писатель прошел свой жизненный путь в гуще исторических событий. Так, М. Горький пешком исходил Русь, побывал в Европе, общался со знаменитыми людьми своего времени. Именно через чувственный опыт зарождаются ответы, которые отличаются от философских абстрактных умозаключений. Гуманистический пафос не ангажирован и не является ключевым в произведениях русских классиков. Гуманизм вплетен в народное миропонимание, как в рассказах М. Горького, экзистенциально высвечен, например, у А.И. Куприна, умозаключен в рассуждениях интеллигенции у А.П.Чехова.

В рассказе М. Горького «Отшельник» старец, чьи идеи в какой-то степени созвучны идеям Оригена, выражает народное понимание веры и смысла жизни: «Бог не злодей людям, а сердечный друг, только с ним, по доброте его, так случилось: растаял он в слезной жизни нашей, как сахар в воде, а вода сорная, вода

грязная, и не стало нам чуть его, не чуем, не слышим вкуса божия в жизни нашей. А все-таки он во всем мире пролит и в каждой душе живет чистейшей искрой, и надо, говорит, нам искать бога в человеке, собирать его во единый ком, а как соберется господь всех душ живых во всей силе своей – тогда придет к нему сатана и скажет: велик ты, господи, и силен безмерно, не знал я этого прости, пожалуйста! А теперь – не хочу больше бороться с тобой, возьми меня на службу себе» [2, с. 70 – 71]. Разумеется, позиция М. Горького не совпадает с позицией его героя. М. Горький писал «Отшельника» в ту пору, когда для него становилась все более очевидной реакционная сущность этих «гонимых», когда ненависть и презрение окончательно вытеснили из его души сострадание к ним. Разоблачая вредоносную сущность утешительства, М. Горький подтверждал свою верность высоким принципам социалистического гуманизма. Идеологизированная и уничижительная критика идет вразрез с принципом историзма, противопоставляя принципы гуманизма и историзма друг другу. М. Горький ничего не разоблачал, а с фотографической точностью описывал жизнь народа, которую он хорошо знал. Ценности человека – в реальной жизни, при этом каждый должен внести свою лепту в ее улучшение. Поэтому и Лука из пьесы «На дне», и «отшельник» необходимы больному обществу, они являются истинными народными гуманистами наряду с теми, кто готов преобразить все общество. У каждого своя миссия. Прав П.В. Басинский: «Позиция Горького разумна. Смерть, мысли о ней не должны мешать человеку совершенствоваться – прочь эти мысли и да здравствует жизнь! Эта позиция противоположна христианской, где мысль о смерти занимает центральное место. «Помни о смерти», о том, что предстоит после нее, и это организует твою жизнь, направив ее в религиозное русло» [3, с. 254].

Рассказ «Отшельник» написан по автобиографическим воспоминаниям М. Горького почти в те же годы, что и «Смысл жизни» С. Франка, и также в эмиграции. Неслучайно в то время появилось слишком много «буревестников» и слишком мало утешителей. Сам М. Горький всю жизнь метался между двумя типами своих героев, не одному не отдавая предпочтения. Единственно, что он, безусловно, не принимал, так это мещанство. Неслучайно «Отшельник» заканчивается вопросом и многоточием: «Я смотрел на старика и думал: «Это святой человек, обладающий сокровищем безмерной любви к миру?»» Вспомнил хроменькую, пестро одетую девушку с печальными глазами, и вся жизнь представилась мне в образе этой девушки: стоит она перед каким-то маленьким, уродливым богом, а он умеет только любить, всю чарующую силу любви своей возлагает в одно слова утешения: «Милая...»».

А.И. Куприн полностью отходит от религиозного мировоззрения, с другой стороны, и действительность его также не привлекает. Герои его рассказов, как правило, пессимисты и неудачники, но с надеждой, хотя подчас и слабой, смотрят в светлое будущее. Вот как рассуждает герой рассказа «Леночка»: «Нет, жизнь все-таки мудра, и надо подчиняться ее законам. И, кроме того, жизнь прекрасна. Она – вечное воскресение из мертвых. Вот мы уйдем с вами, разрушимся, исчезнем, но из нашего ума, вдохновения и таланта вырастут, как из праха, новая Леночка и новый Коля Волницын...» [4, с. 410 – 411]. То, что

герой одинок и не имеет детей, предполагает его веру в человеческое братство. А.И. Куприн видит смысл жизни в самой жизни, в ее непрерывном потоке, надеясь, что в будущем человечество будет счастливо.

А.П. Чехов в русле сложившейся традиции русской реалистической литературы критически относится к наличествующему бытию. Все его герои ощущают духовный разлом между своим поиском счастья и пониманием его недостижимости не только в настоящем, но и в ближайшем будущем. Экзистенциальная скука, поглотившая всех чеховских героев, не приводит, вопреки утверждению М. Хайдеггера, к примирению с бытием, наоборот, усиливает разрыв с ним, оставляя химерическую надежду на неопределенное будущее. Бытие, которое порождает «неврастеников, кисляев, отступников», не может через такой человеческий материал качественно преобразиться, но и жить бессмысленно для чеховских героев неприемлемо. Отсюда бесконечные созерцательные рассуждения о намерениях активно действовать: «Жить дается один раз, и хочется прожить ее бодро, осмысленно, красиво. Хочется играть видную, самостоятельную, благородную роль, хочется делать историю, чтобы те же поколения не имели право сказать про каждого из нас: то было ничтожество, или еще хуже того...» [5, с. 273]. И это бесконечное «хочется», и ни одной попытки реально действовать, так как действие уже скомпрометировано теми предприимчивыми дельцами, которые ради прибыли готовы на уничтожение бытия. Отсюда постоянное порождение то болтливых мечтателей, то спивающихся альтруистов, то тех бесстрастных циников (например, в «Рассказе неизвестного человека» один из главных героев, граф Орлов, является неким прообразом персонажа повести А. Камю «Посторонний»), которые в экзистенциальной литературе XX в. будут доминировать, особенно в произведениях А. Камю и Ж.-П. Сартра.

А.П. Чехов обвиняет во всех неурядицах России крестьянина (повесть «Мужики»). Он не верит ни в рабочих, ни в буржуазию: «Взглянешь на фабрику где-нибудь в захолустье – тихо, смирно, но если взглянуть во внутрь, какое непроходимое невежество хозяев, тупой эгоизм, какое безнадежное состояние рабочих, дрязги, водка, вши» [6, с. 478].

Юмор А.П. Чехова – это экзистенциальное переживание вот-бытия, в котором все симулятивное разрушается, открывая человеку подлинную реальность. «Тогда человек станет лучше, когда вы покажете ему, каков он есть» – вот смысл творчества Чехова. В социальном плане, как верно отмечает В. Иванов, Чехов «исполнил важный заказ последнего времени – сведение к абсурду нашей загнившей и затосковавшей действительности, исполнил заказ этот при долгом сопротивлении заказчиков, не разобравшихся сначала, что этот писатель говорит им нужнейшее и полезнейшее...» [7, с. 64]. Философия А.П. Чехова жизнеутверждающая, недаром П. Флоренский, будучи в ссылке на Соловках, в одном из писем советует дочери жить по-чеховски, т.е. ценить радость каждого дня, каждого мгновения.

Литература

1. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М.: Высш. шк, 1991.

2. Горький М. Собрание сочинений / М. Горький. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. – Т. 10.
3. Басинский П.В. Горький / П.В. Басинский. – М.: Молодая гвардия, 2006.
4. Куприн А.И. Собрание сочинений / А.И. Куприн. – М., 1958. – Т. 4.
5. Чехов А.П. Собрание сочинений / А.П. Чехов. – М., 1962. – Т. 7.
6. Чехов А.П. Собрание сочинений / А.П. Чехов. – М., 1963. – Т. 10.
7. Иванов В.И. Родное и вселенское / В.И. Иванов. – М.: Республика, 1994.

Е.П. Блаватская и ее теософское учение как объект рецепции в среде русского интеллектуального сообщества в последней четверти XIX – начале XX в.

И.В. Кононов

В интеллектуальной среде русского общества в конце XIX – начале XX в. произошли существенные культурные сдвиги: думающий россиянин уже не желал существовать только в этно-конфессиональных рамках христианского православия, пытался детерминировать базовые постулаты церковных канонов, найти их первоисточники, размышлял над их происхождением. Литературно-философское пространство русскоязычного культурного пласта наполняется «проклятыми вопросами». «Кто я», «зачем я», «откуда мы» становятся тем актуальнее для каждого члена этого сообщества, чем шире открываются возможности создания альтернативных социокультурных, религиозных и этнических сообществ. Социальная, общекультурная, политическая и персональная рефлексия становится частью бытийности. Формы проявления ее разнообразны: от марксизма до богоискательства и символизма.

Общекультурный фон русской жизни этого периода, несмотря на давний и пристальный интерес множества исследователей к нему не только в России, но и за рубежом, все еще далек от полноты обозрения его палитры. Одна из фигур, выделяющихся на этом фоне, – Елена Петровна Блаватская. В России ее воспринимали в первую очередь как «спиритку» вплоть до начала XX в., а с середины 80-х гг. XIX в. еще и как мошенницу «от спиритизма». Особенно мнение о ней как о фальсификаторе и шарлатанке утвердилось после выхода в 1892 г. статьи Всеволода Сергеевича Соловьева «Современная жрица Изиды» [1].

В немалой степени такое мнение о Е.П. Блаватской в социокультурной среде приостановило на 30 лет проникновение в Россию теософии – «синтеза науки, религии и философии». Между тем среди зарубежных теософов были известные ученые, общественные и политические деятели, крупные бизнесмены: Т. Эдисон, химик и физик У. Крукс. «Тайная Доктрина» Е.П. Блаватской была настольной книгой А. Эйнштейна [2]. В некотором смысле можно считать последователями теософии антропософа поэта В. Волошина, поэтов-символистов русского серебряного века. Из теософии и оккультизма Блаватской выросла Агни-йога К.Н. и Е.И. Рерих. В Лондоне с 1870-х гг. по сей день работает «Общество психических исследований», с деятельностью которого в отношении Блаватской связаны наиболее драматические события.

Что же такое спиритизм, против которого выступала и сама Блаватская? Спиритизм, согласно автору этого термина Алану Кардеку [3], – это философско-религиозная доктрина, основанная на идее реинкарнации и утверждении, что души людей между инкарнациями находятся в невидимом «параллельном» мире. С душами, населяющим этот мир, можно контактировать посредством особых практик – спиритических сеансов, получивших в России название «столоверчение». Во время проведения спиритического сеанса центральная фигура, медиум, может, впад в особое экстатическое состояние, отвечать на вопросы участников якобы от имени известных исторических личностей или усопших знакомых и родственников спрашивающего.

С середины 70-х гг. XIX в. в научной среде предпринимались попытки изучения явлений, возникающих на спиритических сеансах. В 1875 г. в России под руководством Д.И. Менделеева начала работу «Комиссия для изучения медиумических явлений». Членами комиссии были А.М. Бутлеров, Н.П. Вагнер, А.Н. Аксаков. Члены комиссии не пришли к единому мнению, однако авторитет ее руководителя Д.И. Менделеева, не воспринимавшего всерьез эти опыты, оказал решающее влияние. Определив, что в явлениях нет научного интереса, комиссия положила конец изучению явления [4; 5]. Как к трюкачеству относился к спиритическим сеансам Ф.М. Достоевский [6]. С этих позиций к медиумизму относился и Л.Н. Толстой [7]. Критика со стороны верующих основывалась на том, что проявление неведомой силы не может исходить от Бога, следовательно, она от дьявола.

В России же спиритические сеансы в 70-е – 90-е годы XIX столетия обычное и весьма популярное занятие, причем интерес к теософии в этот период почти отсутствовал. Интеллектуальная среда воспринимала только личность Блаватской, до 1886 г., как «спиритку» и «замечательную русскую женщину», а позже – еще и как «международную авантюристку и мошенницу». Общественная рецепция лежит в плоскости персоны безотносительно к содержанию ее идей. Литературно-артистическая богема практиковала спиритические забавы на протяжении многих лет [8]. В середине 1880-х гг. были особенно популярны заметки, присылаемые из Парижа известным писателем Всеволодом Сергеевичем Соловьевым, где он свидетельствует о многих «чудесных» явлениях, происходивших вокруг Блаватской [9]. Все «демонстрации» похожи на эффекты, неоднократно наблюдаемые, видимо, самим Вс. Соловьевым на спиритических сеансах в России [8]. Вне всяких сомнений, Елена Петровна объясняла некорректность сравнения природы ее «чудес» с явлениями на сеансах спиритов, рассказывала, почему занятия спиритизмом вредны и опасны [10, т. II, с. 145 – 146]. Тем не менее через год после смерти Е.П. Блаватской в 1891 г. Вс. Соловьев публикует серию статей под общим названием «Современная жрица Изиды» [1], в которой опровергает достоверность виденных им фактов и обвиняет покойную оккультистку в мошенничестве.

Тем не менее Блаватская гордилась своей принадлежностью к оккультизму. В ее трактовке оккультизм – это система знаний, накопленная человечеством за всю историю своего существования и передаваемая посредством различных религиозных учений, зашифрованная главным образом в эзотерической

части этих учений. Любая религиозная система, с точки зрения Блаватской, от примитивного шаманизма до христианства состоит из экзотерической доктрины, предназначенной для «простых смертных», и эзотерической доктрины, предназначенной для узкого круга «хранителей-посвященных». Эзотерическая часть всех религий, по мнению основательницы теософского общества, имеет единую основу, общие базовые постулаты.

Демонстрация феноменов – возможностей оккультистки – принесли неслыханную популярность Блаватской и ее теософскому учению в США, Индии и в европейском светском обществе. Выход в свет «Разоблаченной Изиды» Е.П. Блаватской в 1877 г. [10] стал интеллектуальной бомбой, разорвавшейся в мировом сообществе спиритов, любителей таинств и мистики. Научный мир отреагировал полемикой по существу содержания этой работы. Большая часть труда (том II) посвящена критике основ мировых религий – христианства (в первую очередь католицизма), иудаизма, буддизма, индуизма, других известных и не очень систем верований и спиритизма (медиумизма). Автор, указывая на общность базовых понятий и единственность эзотерического источника, находит искажения в трактовках их секретных доктрин для каждой религиозной системы и, как следствие, в их экзотерической части. При этом Блаватская утверждает, что максимально приближенной к эзотерической, оккультной, сокровенной основе, а следовательно, наиболее истинной и наименее искаженной религиозной системой является буддизм.

Такие заявления не могли не вызвать ответную реакцию в христианском мире, в первую очередь в католической его части. В правящих кругах Британии как суверена буддистской Индии она также вызвала серьезное раздражение в силу того, что указала на духовную зрелость и большую духовную правоту аборигенного населения, которое власти считали дикарями. Популярность Блаватской в религиозной сфере легко могла превратиться в политическое лидерство. Основательница теософского общества сразу же стала объектом внимания местных властей как возможный шпион «вероятного противника» – Российской империи [2, с. 231 – 246]. Британские власти совместно с иезуитами предприняли весьма удачную попытку по дискредитации лидера Теософского общества (ТО) [11, с. 217 – 226]. В конце 1885 г. Обществом для психических исследований были опубликованы материалы исследования феноменов, продемонстрированных Е.П. Блаватской [11, с. 217 – 226]. Из этих материалов следовало, что все феномены были подделкой. Скандальный процесс не только низложил Блаватскую, но и отвлек внимание от самой сути теософского учения. Общество стали покидать многие члены, некоторые руководители национальных отделений воспользовались случаем заявили о самостоятельности своих организаций. Началась обычная борьба за власть внутри ТО [11].

Обвинения в мошенничестве сделали ее «чудеса» недейственным инструментом поддержания авторитета лидера. Блаватская предпринимает отчаянные попытки сохранить организацию. Средством вернуть доверие почитателей и внимание к теме стал новый монументальный труд – «Тайная Доктрина» [12]. Первый том вышел в свет спустя два с половиной года после публикации отчета ОПИ. «Тайная Доктрина» подводила фундамент под положения «Разобла-

ченной Изиды». Одновременно труд, да и сам процесс его написания должны были сакрализировать теософское учение. Ссылка на некую древнюю книгу, которую могут увидеть только посвященные самого высокого ранга, сложность текста для восприятия, обилие образов, символов и понятий, используемых в масонской литературе и каббалистических трудах должны были вернуть доверие теософствующей общественности и к самому теософскому учению, и к его создателю. В Европе так отчасти и случилось, а в России это произошло гораздо позже – спустя 17 лет после смерти основательницы Теософского общества.

В 1908 г. произошло новое открытие Блаватской и ее теософии, когда А.А. Каменская, впечатленная и вдохновленная идеями теософии, утвердившись в Европе, принялась за создание Российского теософского общества [14], благодаря чему идеями Блаватской заинтересовалась широкая интеллектуальная общественность. За несколько лет число постоянных членов выросло до 450 человек. В печати началось обсуждение содержания учения, его положений, степени его соответствия православным канонам, его «научности» и философии. Общественный дискурс принял философско-религиозное и научное направление. Сторонниками и «неофитами» тайной доктрины стали писатели, поэты, философы, даже военные [8]. В то же время выходит ряд критических материалов как с позиций православия уличающих учение теософов в нарушении православного канона и сектантстве, так и в связи с ситуацией, сложившейся в руководстве международным ТО: противоречиями, перешедшими в стадию противостояния между Р. Штейнером и А. Безант [14].

Попытки создания отделения ТО в России предпринимались и самой Блаватской. В письме к тетке, датированном 1877 г., накануне отъезда в Индию, задолго до скандала и обвинений в мошенничестве, она изложила свое кредо, готовя, так сказать, «почву» для создания российского отделения теософского общества. Впрочем, возможно, просто оправдывалась от обвинений за нападки на христианство перед близкими ей людьми. В 1884 – 1885 гг., когда к ней в Париж приезжали ее родственники – тетка Н.А. Фадеева, сестра В.П. Желиховская с дочерьми, она, видимо, еще раз пыталась наделить представительскими полномочиями Н.А. Фадееву для создания российского отделения. Но дальше любопытства и переживаний за успех и судьбу племянницы дело не пошло [13].

Вполне вероятно в этой связи, что очередным кандидатом на «пост лидера» российских теософов Блаватской рассматривался Вс.С. Соловьев. Во Франции и Германии он длительное время провел вблизи Блаватской, наблюдая ее «чудеса» и пытаясь постичь оккультные тайны. Но излишняя настойчивость, некоторая «нечистоплотность» Вс. Соловьева в личных делах и его надменность заставили Блаватскую отказаться от этой идеи. Впоследствии его интриги против Блаватской в России рассорили ее родственниц – сестру и дочерей сестры со многими членами круга их общения в Петербурге и другими родственниками [11, с. 191]. В результате в России при жизни Е.П. Блаватской не было опубликовано ни одного эзотерического произведения, а о ней упорно держалось мнение как об «известной мошеннице» или в лучшем случае «соотечественнице-спиритке». Интриги католических священников, британского правительства, создавшие дурную славу Е.П. Блаватской, и предательство Вс.С. Со-

ловьева как заключительный аккорд закрыли вход в страну теософской идеологии. Все внимание общества было сосредоточено на персоне Блаватской и на внешней стороне ее феноменов, а не на ее учении.

В то же время вне поля интересов российского интеллектуального сообщества оставалась суть сравнительного анализа мировых религий Е.П. Блаватской, что могло бы стать объединяющим началом между различными конфессиями, социальными группами, национальностями и государствами. Идеология, проповедующая равенство между религиями, национальностями и классами, где религия рассматривалась как носитель общечеловеческого знания, как протонаука, осталась не востребованной. Осталась за полем изучения и анализа еще одна возможность на пути поиска выхода из духовного кризиса. Еще одна возможность удовлетворения потребности в понимании взаимосвязи догматов христианской веры с наукой не была использована. Только спустя почти 40 лет из России вышла новая этика Рерихов, основанная на принципах теософии Блаватской.

Литература

1. Соловьев Вс.С. Современная жрица Изида / Вс.С. Соловьев // Русский вестник, 1892.
2. Крэнстон С. Е.П. Блаватская. Жизнь и творчество основательницы современного теософского движения / С. Крэнстон, У. Кэрри. – Рига – Москва: ЛИГАТМА, 1996. – 720 с.
3. Аллан К. Книга духов / К. Аллан. – Париж, 1863 // Спиритуалистическая философия. – URL: <http://www.theosophy.ru/lib/spir-ogl.htm> (дата обращения 02.02.2012).
4. Менделеев Д.И. Материалы для суждения о спиритизме / Д.И. Менделеев. – СПб., 1876.
5. Аксаков А. Разоблачения: история медиумической комиссии Физического общества при С.-Петербургском университете с приложением протоколов и прочих документов / А. Аксаков. – СПб., 1883.
6. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. / Ф.М. Достоевский. – URL: http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0480.shtml (дата обращения 02.02.2012).
7. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений / Л.Н. Толстой. – М. – Л., 1933. – Т. 27. – С. 647 – 648.
8. Брусилов А.А. Мои Воспоминания / А.А. Брусилов. – М., 2001. – 464 с.
9. Соловьев Вс.С. Современная жрица Изида / Вс.С. Соловьев // Русский вестник, 1884.
10. Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида. Ключ к тайнам древней и современной науки и теологии / Е.П. Блаватская. – М., 1994. – Т. 1 – 2.
11. Блаватская Е.П. Письма А.П. Синнету / Е.П. Блаватская. – М., 1997. – 528 с.
12. Блаватская Е.П. Тайная Доктрина (синтез науки, религии и философии) / Е.П. Блаватская. – Смоленск: ТОК, 1994. – Т. 1 – 2.
13. Блаватская Е.П. Письма / Е.П. Блаватская. – М., 1995. – С. 191 – 257.
14. Кудрявцев К.Д. Что такое Теософия и Теософское общество. С приложением неизданного письма Е.П. Блаватской и передника, «посвященного» масонам / К.Д. Кудрявцев. – 2-е изд., перераб., доп. – СПб., 1914.

Многомерность человеческого бытия

И.Д. Невважай

Долгое время в отечественной философии доминировала теория, согласно которой человек есть биосоциальное существо, что сильно ограничивает понимание современного человека и возможности решения актуальных экзистенциальных проблем. Необходимо учитывать разнообразные измерения человеческого бытия. Основой предлагаемого мной подхода является анализ трех модальностей человеческого бытия как необходимого, возможного и должного. При этом человек оказывается триединством «натурального», «прагматического» и «религиозного» аспектов.

Хорошо известны знаменитые кантовские вопросы, которые, как он считал, прежде всего, интересуют человека. Это, во-первых, вопрос «что я могу знать?», во-вторых, «на что я могу надеяться?» и третий вопрос – «что я должен делать?». Если мы найдем ответы на них, то нам станет доступен ответ на главный вопрос: «Что такое человек?». Имея в виду перспективу поиска ответа на последний вопрос, я хотел бы обсудить возможности природы человека.

Для решения поставленной задачи я предлагаю обратиться к кантовской классификации законов. Первый тип законов – это законы необходимости: все происходящее обусловлено, в частности причинно обусловлено. Кант называл их законами природы, и они говорят о том, что реально и необходимо происходит в мире. В той мере, в какой человек принадлежит природе, он подчинен ее законам. Но деятельность человека определяется также «прагматическими» законами, говорящими о том, что и как следует делать, чтобы достичь определенных целей, например: счастья, благополучия, равенства, справедливости и т.д. Прагматические законы это законы целесообразности. Но собственно человеческими законами, т.е. законами, которые создаются самими людьми, являются, как считал Кант, законы свободы или законы морали. Законы морали, согласно Канту, говорят о том, что *должно* делать, если воля свободна, если есть Бог и есть загробный мир. Эти законы говорят о том, что я должен делать как свободное, безусловное бытие. Это законы целеполагания. Определяя принципиальное отличие законов свободы и законов природы, Кант писал: «Разум дает... законы, которые суть императивы, т.е. объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит» [1, с. 659 – 660]. Фразой «хотя, быть может, никогда не происходит» Кант, возможно, хотел подчеркнуть, что законы свободы реализуются не автоматически, а лишь благодаря усилиям, совершаемым людьми. Такого рода законы существуют благодаря многочисленным актам повторения, воспроизводства их в жизни людей. Должное тогда выступает как искусственное правило, норма поведения и как цель, которые каждый человек сам для себя определяет. Понятие «должного» характеризует сферу любых «практических» актов – нравственных, прагматических, познавательных и т.д.

Таким образом, человеческое бытие оказывается «разложенным» на три компоненты, которые условно можно назвать человеком «религиозным», человеком «прагматическим» и человеком «натуральным». Обратим внимание на внутреннюю связь трех вопросов, которые, как считал Кант, решает в своей жизни каждый человек, с рассмотренной выше классификацией законов. Поиск ответа на вопрос «что я могу знать?» есть дело познания. Знание, выражаемое дескриптивными суждениями, несет информацию об объективной реальности, которой мы принадлежим фактически. Человек «натуральный» – это человек, который знает себя как вещь, подчиненную законам природы независимо от своей субъективности и свободы. Ответы на второй вопрос – «на что я могу надеяться?» – это вопрос прагматики. Здесь ответы даются в форме суждений, которые имеют характер предписаний (прескриптивные суждения). Они говорят о том, что мне надо делать, если я хочу достичь известных целей. Таким образом, сфера прагматики, в частности техники, есть сфера законов возможных, разрешенных действий. Поэтому к области техники мы относим не только машины, автоматы, но и биотехники, политические и правовые техники. Ответы на третий вопрос – «что я должен делать?» – принадлежат сфере безусловного, какой принадлежат религиозные и связанные с ними нравственные абсолютные ценности. Такого рода ответы даются в форме не просто прескриптивных суждений, но и, что гораздо важнее, суждений перформативных, т.е. суждений, которые собственно и являются действиями: я должен клясться, я должен обещать, я должен быть ответственным, я должен творить добро и т.д. Причем сами эти действия неотделимы от акта говорения и его осознания. Перформатив свидетельствуют о том делании, которое осуществляется ради него самого, такое действие содержит в себе цель, т.е. является целеполагающим. С подобными суждениями мы сталкиваемся в области религии, где целый ряд фундаментальных догм формулируется в виде суждений, которые, на мой взгляд, являются не описаниями каких-то внешних событий, а тем, в чем мы сами оказываемся и актерами, и авторами, и зрителями. В данном контексте я, употребляя термин перформатив, имею в виду любую знаковую деятельность, связанную не только с естественным языком или речью. В этом смысле перформативные действия являются само-целевыми. Они совершаются с целью, которая состоит в том, чтобы их совершить.

Итак, экзистенциальное пространство человека имеет три размерности: должное, возможное и сущее. Первая – сфера должного – есть та размерность экзистенциального пространства, в которой существуют символические предметы, благодаря которым человек производит и воспроизводит в себе социально значимые качества. Быть человеком – это долг, обязанность человека как перед самим собой, так и перед другими людьми. Почему здесь я говорю о долге? Да просто потому, что быть человеком – это не «естественное» состояние, а искусственно произведенное и поддерживаемое благодаря повторяющимся действиям. Этим я выражаю убеждение в том, что от природы человек не является чем-то заданным, т.е. не является ни моральным, ни правовым, ни познающим и т.д. субъектом. Данная сфера должного есть одновременно сфера свободы. То, что выделяет человека из мира природы, – это как раз способность

творить законы, по которым существуют человеческие личности. В этом смысле, например, законы морали – это законы свободы, и они могут существовать только за пределами мира природной необходимости и закономерностей. Человека в модусе должного я называю «религиозным», но не в традиционном смысле как верующего в Бога, а как обозначение той принципиальной особенности человека, которая состоит в необходимости формирования собственных человеческих качеств за счет воспроизводства смыслов символических трансцендентных существований, выраженных в законах свободы, которые сотворены самим же человеком.

Поэтому я считаю необходимым рассматривать нормативность в качестве принципа человеческого бытия. Нормативность, долг связаны с трансцендированием. Человеческое существование не просто не детерминировано внешними причинами и обстоятельствами, его бытие не определено автоматизмами природных программ, но человек должен совершать собственные усилия, чтобы быть. Воспроизводство структур поведения – основа общественного бытия. Повторение превращает первичное «усилие» по созданию норматива в общую норму.

Видимо, в человеке есть некая сила, которая толкает его к трансцендированию и создает нормативные формы бытия. Эта сила не является каким-то конкретным основанием, имеющим место в наличной окружающей индивида действительности и с необходимостью порождающим новую реальность. Я думаю, что эта сила есть свобода и заключена она в невозможности человека существовать в действительности в соответствие с необходимостью ее требований. Невозможность человека удовлетворять требованиям существующей действительности требует дистанцирования от нее и выхода в новое измерение человеческого бытия [2]. Свобода здесь есть, скорее, отсутствие препятствий, запретов на возникновение нечего нового. Незапрещенное может быть, оно может случиться. Но для его возникновения необходимо определенное усилие спонтанного творения, на которое способен человек. Благодаря этому усилию возникает нечего новое в области знания, поступка, оценки. Сказанное о свободе также означает, что то, что мы считаем нормативным, например честность, добро, любовь и т.п. отличаются от ненормативного (отрицающего определенную нормативность) – лжи, зла или ненависти – тем, что последние всегда имеют причины, а первые – никогда. Разве должны существовать какие-нибудь причины для того, чтобы быть честным и добрым? У них нет причин. А у лжи, зла, преступления всегда есть причины. Это соответствует отстаиваемому пониманию человеческого бытия как укорененного в сфере свободы. Нечеловеческий (в данном случае в значении «дочеловеческий») способ существования принадлежит царству необходимости и потому объясняется с помощью причин. Так, например, в рамках весьма популярного социобиологического подхода представители естественных наук стремятся доказать, что такие человеческие качества, как совесть, доброта, сочувствие и справедливость, есть результат биологической эволюции, показывая, что это выгодно в биологическом смысле, ибо благородство и справедливость давали людям преимущество в процессе выживания [3]. С моей точки зрения, подобные попытки объективно научно

объяснить возникновение человеческих норм оцениваются как методологически некорректные, хотя и совершаемые с благими намерениями убедить нас в том, что нормы морали не случайны и произвольны, а необходимы и обусловлены природными условиями.

Личностное действие не выводимо из того, как принято действовать в данном обществе, и совершилось не потому, что в данной культуре так принято поступать. То, что мы называем личностным деянием не имеет никаких условных оснований, оно, напротив, безусловно. Наше личностное существование формируется в зависимости от нашей способности применять и расшифровывать некие символические предметы. Скажем, в христианстве личностное бытие рассматривается как такое, которое складывается в зависимости от того, как расшифрован символ жизни и тела Христа. Как подчеркивал М.К. Мамардашвили, личностные структуры не есть структуры нашей индивидуальности [4]. В той мере, в какой мы поступаем личностно, мы не индивидуальны. Например, Будду или какого-нибудь индийского мудреца можно узнать только в той мере, в какой он сам выделился в качестве личности, т.е. не индуса. Личностные действия трансцендируют любые конкретные порядки. Поэтому данный тип личностного бытия я называю трансцендирующим, или «религиозным». Человеческие установления таковы, что они не существуют без того, чтобы в каждый данный момент не находились люди, способные поступать личностно, т.е. способных воспроизводить такие установления, как, например, моральный закон, юридический закон, законы мышления и т.д. А если нет этих личностей или хотя бы одной такой личности, то эти установления не воспроизводятся, т.е. человеческий мир умирает. За другого человека невозможно что-то понять, невозможно прожить его жизнь, сделать его личностью.

Человек, который живет в пространстве возможностей, в пространстве того, что разрешено, относится к созданным искусственным условиям своего существования как к анонимным, «естественным» и существующим именно для использования им. Разрешенность, дозволенность чего-то является формой власти. Кантовский вопрос – «На что я могу надеяться?» получает ответ – «На все», или «На что угодно». Подобная установка сознания и является настоящей угрозой человечеству. Потому что тезис «все может быть», или «все возможно», означает утверждение беззакония, беспредельности, неопределенности в бытии человека.

Человек «натуральный» – это существо, осознающее законность (но не правомерность!) своего существования. Он осознает соразмерность и подчиненность своего бытия объективным законам природы. Законы необходимости как законы того, что не может не происходить, говорят человеку о невозможности жить вопреки этим законам, о невозможности их отрицания. Правда, эти законы ничего не говорят о том, как надо или можно существовать в таком мире. Из второго закона Ньютона не следует, как лучше передвигаться в пространстве, например, жилища. В частности, из этого закона нельзя вывести то, что наилучший способ перемещения тяжестей в поле тяготения Земли связан с использованием колеса.

Человек «натуральный» – это человек, имеющий представления о себе как части природы. Наука нужна ему для того чтобы, с одной стороны, знать каковы возможности нашей объективной природы, а с другой стороны, знать, чего мы не должны делать вопреки этой природе, что запрещено самой природой.

Целеполагание и нормотворчество – удел не «прагматического», а «религиозного» человека. Человек «религиозный» создает правила общего с другими людьми совместного существования. Он вырабатывает правила признания бытия другого человека. Необходимо развенчивать смысл прагматики как единственной реальности, ради создания и овладения которой человек живет. Не все вопросы бытия человека есть лишь «дело техники». Разбожествление мира есть результат атомизации, индивидуализации человеческой жизни, есть следствие непризнания человеческой свободы как безусловного условия человеческого бытия. Преодоление отчуждения человека от собственной сущности начинается с осознания необходимости совместного человеческого существования как условия индивидуальной человеческой жизни. Поэтому хотя техника и дает нам средства общения, но они не могут заменить само общение с другим. Мобильные телефоны делают нас физически, но не духовно ближе друг другу.

Сегодня мы имеем кризис целее- и смыслополагания. Одна из серьезнейших проблем – это то, что всякая деятельность превращается в технологическую. Связано это с тем, что все цели и смыслы кажутся уже определенными и раз и навсегда заданными. Задача лишь в выработке средств и правил для их достижения. Актуальная задача сегодня состоит в том, чтобы люди стали сами заниматься целеполаганием и нормообразованием. Но что должно их подвигнуть к этому? Если не доводы разума, то невозможность быть человеком «прагматичным». Необходимо преодолевать в себе человека, который считает, что «все может быть», «все обусловлено» и поэтому «никто никому ничего не должен». Главное помнить, что человек определен идеей долга перед другими и самим собой. Лишь человек «религиозный», а не «прагматический» является основой и источником автономии человека.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3.
2. *Невважай И.Д.* Свобода и знание / И.Д. Невважай. – Саратов: Изд-во СГАП, 1995. – 204 с.
3. *Эфроимсон В.П.* Генетика этики и эстетики / В.П. Эфроимсон. – СПб.: Талисман, 1995. – 288 с..
4. *Мамардашвили М.К.* Философия и личность / М.К. Мамардашвили // Человек. – 1994. – № 5. – С. 5 – 19.

Современная православная антропология о происхождении и образе человека

Е.А. Ситническая, Н.Е. Пеннер

В отличие от общества, которое до недавнего времени не было предметом самостоятельного исследования в русском православии, проблема человека

всегда занимала в нем видное место. У православной антропологии очень солидный возраст, по существу, соответствующий возрасту христианского богословия. Но за первые три века христианства, как отмечает православный теолог К. Григорьев, она сделала весьма незначительные успехи [1, с. 4]. Следует также отметить, что до недавнего времени антропология не входила в набор богословских дисциплин, составляющих систему богословия, как-то апологетика, экзегетика, гомилетика и др. Отсутствовал и специально выделенный раздел «Антропология» в справочных православных изданиях [2] вплоть до новой «Православной энциклопедии», публикуемой с 2000 г. Только во II томе последней (2001 г.) он, наконец, появляется. Антропология характеризуется в нем именно как раздел богословия, посвященный раскрытию учения церкви о человеке.

Но одного официального упоминания антропологии в таком качестве даже в столь солидном издании, выходящем под патронатом Московской патриархии, еще недостаточно для превращения ее из «не сформулированной» и «не разработанной как самостоятельная дисциплина» (так характеризует ее состояние на всем протяжении становления православного богословия священник А. Лоргус) в целостное православное учение о человеке. Мнению А. Лоргуса как специалиста можно доверять: на сегодня это один из видных православных богословов, автор «Книги о Церкви», выдержавшей несколько изданий, книги «Православная антропология. Курс лекций» и нескольких статей по психологии и антропологии. Богослужебную деятельность он сочетает с работой в Российском православном университете Святого Апостола Иоанна Богослова, являясь деканом факультета психологии.

Насущной задачей для русского православия А. Лоргус считает формирование одновременно древней (существовавшей в недрах отечественного богословия) и новой дисциплины (формируемой сейчас в академических рамках). По его мнению, антропология не может быть безрелигиозной. Антропология безрелигиозная есть, по сути, антропология бесчеловечная. «Не только церковно-конфессиальная, но и научная антропология должна быть связана с религиозным бытием человека и религиозной действительностью как метафизической реальностью космоса» [3]. Наше время, полагает А. Лоргус, предъявляет к антропологии повышенный интерес, и это неслучайно.

В самом общем виде доводы А. Лоргуса таковы: острая актуальность темы человека для культуры и общества, интерес к ней представителей распространенных восточных культов, предлагающих «темные» практики воздействия на различные системы человека, распространение магии, колдовства, экстрасенсорных практик. В этих условиях голос православной церкви «ожидаем и необходим» [3, с. 6], тем более, что за него подчас выдается нечто иное. К тому же неясно, почему Церковь отвергает упомянутые точки зрения и практики.

Проблема развития православной антропологии признается А. Лоргусом очень острой, порой болезненной, особенно, когда антропология вступает в диалог со светскими науками и инославными учеными. Особое внимание уделяется взаимоотношениям православной антропологии с философией. Но это, как и многое другое, – предмет особого разговора. Наша задача – уяснить трак-

товку некоторых проблем антропологии самими представителями современного православного богословия.

В круг этих проблем А. Лоргус включает следующие: происхождение, цель, смысл жизни, смерть, спасение человека, а также учение о теле, плоти, об уме, о сердце, отчасти о тех формах социальной жизни и деятельности человека, которые интересуют Церковь.

Знакомству со всеми вопросами в современной богословской интерпретации можно предпослать замечание, что каких-либо кардинальных изменений в этом разделе православного богословия не происходит, ибо все современные рассуждения зиждутся на старых основаниях. Новшества можно усмотреть лишь в смещении акцентов, некоторых непринципиальных дополнениях, отказе от отдельных устаревших утверждений и т.д.

А. Лоргус указывает на то, что служит основаниями для православной антропологии: во-первых, это толкования Священного Писания, во-вторых, святоотеческое богословие, разработанное отцами и учителями Церкви и, как известно, входящее в Священное Предание; в-третьих, это святоотеческий опыт: пастырский и монашеский. По мнению А. Лоргуса, аскетические труды имеют иногда даже большее значение для православной антропологии, чем труды богословов.

Найти же подтверждения небольшим новациям в «основаниях» антропологии всегда возможно, ибо сами основания подчас противоречивы. И это объяснимо. Проблемы, толкования которых в них содержатся, – по существу, сродни философским проблемам (это признает и А. Лоргус), а значит, допускают неоднозначные решения. Поэтому не существует единодушия в подходе к ним авторов книг Священного Писания, как и авторов произведений, входящих в Священное Предание. Достаточно сослаться хотя бы на «несовпадения» в содержании нравственных заповедей в Ветхом и Новом Завете или на разный подход к проблеме грехопадения и спасения у Макария Египетского (Великого) – IV в н.э. и Исаака Сирина (Сириянина) VII в н.э. – Сирия. Святоотеческую литературу и аскетический опыт оставили в наследство нашему времени люди, жившие в разное время (Церковь называет в основном II – VIII вв. н.э.), разных странах, разных социально-исторических и политических условиях, выполнявшие различные социальные роли, наконец, писавшие на разных языках. Последнее немаловажно, так как имеются неточности и несоответствия оригиналам старых переводов, и сегодня перед РПЦ стоит серьезнейшая проблема подготовки квалифицированных переводчиков, способных привести первоисточники в порядок. Этот вопрос был темой специальной богословской в рамках РПЦ конференции в 2008 г. [4].

Все вышесказанное относится к рассмотрению православными антропологами важнейшей исходной проблемы антропологии – проблемы происхождения человека. В целом, в православии она по-прежнему решается с позиций креационизма. Что человек сотворен богом подтверждается ссылкой на Божественное откровение (Быт 2.7). «Православная антропология не приемлет положения о происхождении человека из животного мира, как бы это сейчас не завуалировалось под поэтапность творения, читаем в «Православной антропо-

логии» А. Лоргуса. При этом утверждается, что человек был создан богом «целостной и сознательной личностью, хотя и несовершенной в нравственном отношении» [3, с. 13]. Вместе с тем А. Лоргус не отрицает возможности ассимиляции многих данных эволюционных дисциплин в православную антропологию, дающих ученым право говорить, что человек всегда был человеком разумным.

Особый акцент сегодня делается на отличии творения человека от всех других творений и исключительности отношения к человеку Бога. В числе обоснований этого в «Православной энциклопедии» есть упоминание о предварительном божественном совете Пресвятой Троицы, выводимое из множественного числа глагола «сотворим», используемого в данной связи, и утверждение, что факт сотворения человека последним в ряду прочих созданий якобы «являет его царственное достоинство и предназначение» [5, с. 700].

По отношению к человеку сегодня употребляются самые лестные эпитеты, большинство из которых позаимствовано из все тех же оснований антропологии. Человек, состоящий из души и тела именуется миром (Максим Исповедник). В других первоисточниках встречается термин «микрокосм». В нем приведены в единство невидимая и видимая природа. Кстати, из-за воззрений отцов и учителей Церкви часто проглядывают знакомые положения и термины античной философии, упоминания о которой богословами современного поколения в целом традиционно недружелюбны, хотя и не отрицается, что античная философия старше христианства и много дала богословию. Но при этом богословие традиционно ставится выше нее, так как это мудрость от Бога.

Но все-таки самым главным «подлинным» достоинством человека объявляется не то, что роднит его с миром, а то, что его от мира отличает: сотворенность по образу Божию и его живая антиномичность. «Он тварен, но вместе с тем призван стать нетварным по благодати» (слова св. Григория Паламы). А это подтверждает то, что ему не чужды божественные свойства. Это и ум, и дух, и бессмертие. Но главное, на чем вслед за отцами и учителями Церкви акцентируют внимание современные антропологи, – свобода человека от необходимости и его неподчинение владычеству природы, способности «самоопределяться по своему усмотрению». Еще одна важная способность, на что опять-таки указывали отцы и учителя Церкви (св. Григорий Нисский, Немезий Эмесский), является проявлением сообразности человека своему Творцу – способность творить, созидать, познавать. Это величайший дар Бога человеку.

Наконец, в новой «Православной энциклопедии» особо акцентируется сегодня такая печать сообразности человека Творцу, как то, что он словесен, «логосен». Имеется в виду трактовка в Евангелии от Иоанна образа Слова – Логоса – как Христа. Человек же является тварным подобием Христа. «В человеке как образе Логоса, с одной стороны, и микрокосма – с другой, таинственно сосредоточены все Божественные логосы, открывающиеся в творении. В человеке решаются судьбы мира, исполняется воля Божия о нем, открываются цель творения, ибо он, будучи призван к обожению, должен совершить соединение с Богом всей твари», – пишет автор статьи «Антропология» в «Православной энциклопедии» священник Владимир Шмалый [5, с. 701].

Что касается «состава» (строения) человека, то на этот счет по существу равноправными сегодня являются две точки зрения – дихотомия (двухчастность: тело и душа) и трихотомия (трехчастность: тело, душа и дух). Новая энциклопедия информирует, что эти две концепции сосуществовали в православии и ранее, но не конфликтуя, а трихономисты часто оказывались на позициях дихотомистов, признавая дух частью души и отождествляли его с умом. Но сегодня существуют и другие трактовки духа, о чем – ниже. Не вдаваясь в подробности творения тела человека (есть разные точки зрения на материал, из которого Бог его творил), заметим, что богословы сегодня делают акцент на том, что оно необыкновенно сложно, совершенно и гармонично. Распространенную точку зрения, которая видит в теле зло и стремится преодолеть тело, называют спиритуалистической, а проникновение ее в христианский аскетизм – «крайностью». Тело не просто оболочка, но в этом мире оно выразитель существенных действий души и духа и «в будущем веке тело будет с нами, но только преображенное, одухотворенное» [6, с. 2], – пишет игумен Петр Мещеринов.

Представления о душе в современной православной антропологии в целом также традиционны, но и здесь есть некоторые дискуссионные моменты.

Если с «одушевлением первого человека» все более или менее ясно, то однозначного ответа на вопрос, каково происхождение каждой новой души, нет. Суть вопроса в том, творится ли каждая новая душа богом или особенности души наследуются от родителей? Вкладывается ли Творцом новая душа при зачатии ребенка? Это является, по мнению А. Лоргуса, важнейшим вопросом антропологического исследования. Сегодня церковь вынуждена признать, что по вопросу о происхождении души две гипотезы – наследственная и творение при зачатии – так и остаются гипотезами. Еще одна гипотеза, имеющая корни в индийской философии, – метемпсихоза, или переселения души от одного человеческого существа в другое, осужденная еще на V Вселенском соборе, по-прежнему считается ложной.

Сегодняшние антропологи акцентируют внимание на нематериальности, бестелесности души, «забывая», что ее «невещественность» тоже пришлось провозглашать одному из Вселенских соборов, так как в христианстве долгое время бытовали представления о телесности души, о чем свидетельствовали отцы церкви. Эта нематериальная душа несет в себе якобы важнейшее качество богоподобия – бессмертие. К этой также хорошо известной ее характеристике А. Лоргус делает уточнение: душа бессмертна, но не вечна, потому что у вечного существа нет начала и нет конца. У души есть начало – творение.

В традициях православной антропологии прошлых веков антропологи сегодня подчеркивают высшее положение души в теле, отмечают ее организующую роль, приводящую весь состав человека в полное согласие и единство, подчеркивают, что она обозначает всего человека, а не является его частью, она – жизненное начало в человеке и т.д.

Что касается строения души, ее сторон, функций, они также обозначались в Священном Писании, в Священном Предании и других основаниях антропологии. Сегодня авторы, используя эти источники, составляют схемы строения души, выделяют ее уровни, повторяют давно сложившиеся понятия, как, на-

пример, «сердце», пытаются охарактеризовать место и роль в этих построениях человеческого духа и соотнести его с Божьим духом. Например, П. Мещеринов характеризует дух как силу, вдохнутую Богом «в лице человека, при завершении сотворения его. Сочетавшись с душою, он несравненно возвысил ее над всякою другою душою. Сам же дух проявляет себя в человеке трояко: в виде страха божия, совести и жажды Бога» [6, с. 5]. А. Лоргус учение о духе человека и Духе Божьем ставит в центр всей гносеологии, отмечая, что синергия их «и есть вдохновение и открытие, откровение и интуиция» [3, с. 18]. Но и по поводу психики А. Лоргус отграничивает православную точку зрения от материалистической. Между тем время требует их сближения, ибо религиозное и материалистическое мировоззрение могут взаимодополнять и обогащать друг друга, не исключая и не перечеркивая одно другое.

Характеристика образа человека православными антропологами будет неполной, если не упомянуть об их рассуждениях о внешнем проявлении образа Божьего в человеке. Этот вопрос тоже считается сегодня принципиально важным для антропологии. Точка зрения А. Лоргуса такова: церковь всегда запрещала изображения Бога – отца в виде умудренного старца с седой бородой. Святые отцы никогда не воспринимали Бога в конкретных образах, а наличие частых подобных его воплощений – лишь художественная традиция и обыденные представления.

Интересны интерпретации современными антропологами причин и последствий грехопадения (достаточно сослаться на рассуждения В. Шмалля о динамическом характере образа Божия в человеке, вследствие чего человек необходимо изменчив, а это подразумевает и возможность добра смениться злом) [5, с. 700] и, конечно, проблем сотериологии – объективной как христологии и субъективной как антропологии. Но это тема другой статьи.

Литература

1. Григорьев К. Немезий, епископ Емесский, и его сочинение о природе человека / К. Григорьев // Сборник сочинений студентов Казанской академии. – Казань, 1900. – Вып. 1.
2. Христианство: энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993 – 1995. – Т. I – III.
3. Лоргус А. Православная антропология: курс лекций / А. Лоргус. – М.: Граф-Пресс, 2003. – Вып. I. – С. 5 – 23.
4. Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета // ЖМП. – 2008. – № 11. – С. 82 – 89.
5. Православная энциклопедия. – М.: Православная энциклопедия, 2001. – Т. II. – 700 с.
6. Мещеринов П. Беседы о вере и церкви / П. Мещеринов // Даниловский благовестник. – М., 2004. – С. 7.

Мистическое познание в контексте целерациональности

Е.Н. Собољникова

Философское осмысление рациональности шло в последовательности, обратной исторической, – от рациональности науки к рациональности мифа.

Поскольку мистический опыт по времени явно древнее науки, то рассмотрение специфики его рациональности целесообразно начать именно с неклассических версий рациональности, а затем постепенно двигаться к классической версии – в прямой исторической последовательности. Движение от одного полюса к другому вполне оправданно, ибо, как будет показано ниже, мистический опыт в известной мере оказал влияние на становление светской философии и науки.

Если употреблять понятие рациональности в том смысле, что сформировалось в светской философии и науке, то под термином «рациональное» понимается знание, обусловленное разумом, доступное пониманию, логически непротиворечивое и соответствующее принятым каким-либо сообществом правилам [1]. Наряду с этим существует несколько относительно самостоятельных контекстов употребления термина «рациональность». Например, когда речь идет о рациональности, понимаемой как метод исследования или норматив для оценки и проверки научных утверждений, разработанный в трудах Р. Декарта, Г.В. Лейбница, Г.В.Ф. Гегеля. Данное понимание рациональности связано с логически обоснованным, теоретически осознанным, систематизированным знанием предмета, дискурсивные мысли о котором изложены строго в понятиях. Данное понимание рациональности лежит в русле традиционных требований, сформированных в науке как соответствия логическим следствиям аргументам из принятых посылок, характеризующееся доказуемостью; координирующее и комбинирующее отдельные знания в некую систематическую общую связь.

Выделяют наличие и других аспектов рациональности, выходящих за рамки традиционных описаний науки. Изменение конкретных проявлений рациональности связывается прежде всего с многомерностью, многоуровневостью феномена осознания и наличием символического, ненаглядного характера постижения реальности; отказом от определенности в доскональном смысле; относительной разделенностью материального и идеального; нелинейностью стиля мышления; динамичностью бытия, на основе которого возможно онтологическое конструирование и синтез. Современная философия определяет рациональное в достаточно широком – онтологическом – аспекте как «закономерность, правильность, порядок, сообразность, лежащие в основании бытия» [2]. Рациональность, полагает К.В. Рутманис – это «соизмерение человека в бытии сущего», уникальное пространство, в котором человек одновременно находится и в мире вещей и коренится в действительности сознания. Человеческая сущность обретает свою определенность в ограничении сферой открытого и наличного для нее сущего через принадлежность к этой сфере [3]. Таким образом, рациональное можно трактовать не только как логически осознанное, теоретически обоснованное, систематизированное, универсальное знание предмета, но и как знание «соответствия образцам», как соразмерность рамкам определенной деятельности и соотношенность с ней [4].

Если для первой (классической) модели осмысленность теоретических абстракций обусловлена контекстом и вне его не существует, то для второй (неклассической) модели характерен сам факт наличия эталонов, которым необходимо следовать, хотя сами по себе данные эталоны могут иметь иррациональный характер. Более того, для классической модели характерна проблема

выбора единственного истинного описания, для неклассической проблема единственного описания не стояла, наличие многообразных представлений в ее рамках не проверялись на истинность относительно друг друга в силу их принципиального различия.

Неклассическая модель рациональности включает несколько основных аспектов: 1) рациональность связывается с системой норм и правил, принятых в обществе для достижения определенных целей, что включает в себя и познавательный и социальный моменты в их единстве (целерациональность); 2) рациональное определяется как элемент человеческой культуры, выступающий проявлением того общего, что рассматривается как проявление разумной деятельности человека (культурологический аспект); 3) рациональность понимается как способ мышления эпохи, обусловленный историческими и социальными особенностями формирования процесса познания; 4) рациональность определяется в связи с положительными ценностями, благодаря которым человек определяет свою деятельность, причем сами ценности понимаются как наиболее важные проявления разумности (аксиологический аспект); 5) рациональность понимается как характеристика человеческой психики, получающая свое выражение в интеллекте, мышлении, самосознании, рефлексии (психологический аспект) [5]. Следовательно, специфика такой модели рациональности состоит прежде всего в том, что отношения между людьми строятся в соответствии с некоторой системой ценностей, неизбежность которой гарантирована мифологической или религиозной традицией.

Рациональное как intersubъективное будет включать в себя механизмы понимания как способа освоения действительности; способы обоснования, доказательства, объяснения. «Внешней» оболочкой механизма данной рациональности будут являться способы структурирования, передачи и закрепления знаний, навыков, умений, причем в самых разнообразных формах (как вербальных, так и невербальных) [6]. Данная структура рациональности не предполагает строго теоретического способа передачи знаний, поскольку включает целый массив допонятийного осмысления единства бытия, только затем получающее выражение в языковой форме. Границами такой рациональности в данном случае будет являться не языковая выразимость, что было характерно для научной (классической) рациональности, а общее понимание смысла, в какой бы символической он ни заключался.

Представляется важным отметить следующие аспекты в понимании неклассической рациональности: как характеристики целерационального действия, в основе которого лежат ориентация на цель и поиск адекватных средств для ее реализации (цель, мотив, совокупность операций, посредством которых она осуществляется, результаты деятельности). и как ценностно-рационального действия, основанного на вере в безусловную (эстетическую, религиозную и т.д.) ценность определенного поведения независимо от того, к чему оно приведет (в этом случае рациональны будут лишь средства). Ценностно-рациональная ориентация действия, по М. Веберу, отличается «осознанным определением своей направленности и последовательно планируемой ориентации на нее» [7].

Ярким примером ценностно-рационального действия субъекта являются мистика, магия и миф. Если в древности миф приводил к нерасчлененности и отождествлению субъекта и объекта, то в современном мире это происходит или должно происходить через соединение дифференцированных областей познания с другими формами духовного освоения бытия.

Определенные отношения в обществе, поведение людей, их мечты и надежды, обретающие благодаря мифологической оболочке императивный характер, бесспорно, в основе своей рациональны [8]. Так же и мистический опыт обладает инкорпорированным в его структуру рациональным знанием, поскольку ему присущи как определенная целеполагающая деятельность, совокупность специфических норм, идеалов и постулатов, что и выступает способом передачи интерсубъективного смысла событий и переживаний в культурную традицию общества. По этому поводу, П.С. Гуревич замечает: «Вероятно, разум перестает быть определяющей характеристикой рационального. Эта особая «организованность», «логичность» противостоит уже бесструктурности, хаотичности, принципиальной невыразимости» [9]. Интериоризационность, традиционность и синкретичность архаического, мифопоэтического мышления являются проявлением первых шагов рефлексии. К. Леви-Строс, стремясь выразить абстрактную способность архаического мышления, вводит понятие «бриколажа» как особой формы решения практических и познавательных задач. Мифу свойственна целая система понятий и опыта, объемлющая всю жизненную реальность («священное», «благочестие», «святость», «жертва», «божество», «архе», «нуминозное»). Одна из основных черт мифа, согласно М. Элиаде, состоит в том, что в прасобытии, рассматриваемом в качестве нуминозного, видят не просто прошлое, а реальное настоящее, постоянно и идентично повторяющееся. Это не что иное как проявление «архе», которое понимается как законосообразное протекание и возникновение событий божественного происхождения. «Архе», или «архетип», по существу, элемент традиции, воспроизводимый в опыте и мышлении последующих поколений.

Специфической чертой мифологического мышления является определенная тяга к причинному объяснению событий. Л. Леви-Брюль указывает на существование совершенно особого понимания причинности в мифе, основывающейся на принципе «после того, значит вследствие того». Возникновение существ и явлений – результат магического действия, которое при определенных условиях передается от одного к другому в форме соприкосновения или симпатии, переноса действия на расстояние и т.д. Говорить об особом мышлении в данном контексте можно хотя бы потому, что все знания возникают на основе «партиципации» (сопричастности) между существами или предметами и ассоциированными коллективными представлениями.

Я.Э. Голосовкер, исследуя логику мифа, выделяет особое понимание причинности в мифе: 1) в мифе причинная последовательность вневременная, поскольку не имеет необходимости в каких-либо переменах в предшествующих обстоятельствах; 2) причинная последовательность в мифе основывается на принципе «из ничего возникает все», так как реальный мир уникален, единственен, все реальное пронизано нуминозным, то любое событие может стать основой всякого

иного изменения. Миф в своей основе – это «явность тайного и тайна явного», это «знание-не-до-конца», постоянная возможность вариативности, открытия нового. Сравнивая мифическую причинность с научной, К. Леви-Строс убеждается, что она «отличается от науки не столько незнанием или пренебрежением детерминизмом, сколько требованием более властного и более прямолинейного детерминизма, который наука может счесть безрассудным» [11].

Одной из особенностей мифологического мышления является признание абсолютности качеств и функций, главных его субъектов. Это предполагает следование особой логике – «логике чудесного». «Логика чудесного» отличается от научной возведением «абсурдности» всего существующего в качестве определенного закона. Например, действие нуминозного признается как «предвосхищение основания», что не допустимо в логике формальной. Следует признать, что своеобразная логика мифа основана на передаче важности определенного смысла, т.е. интерсубъективности, а не просто логики здравого смысла или формальной логике. Целерациональность мифологического мышления обосновывается тем фактом, что научная рациональность, обычно противопоставляемая первой, ничуть ни рациональнее, чем мифологическая.

Возможность выделения коллективных архетипов в мифологическом мышлении, выделения основных понятий и образов с последующей классификацией их, признание особых «логических законов» дает возможность обосновать положение о существовании рациональности в самых первых попытках рефлексии человека. Это допускает интерпретацию мифа как одного из рациональных способов обретения единства на основе передачи интерсубъективных смыслов в культуру. Б.А. Парахонский замечает: «Эпистемологическая концепция мифологического сознания предполагает такую организацию мира знания, которая ориентирована, прежде всего, на некую ценностно-смысловую структуру, через которую, в свою очередь, осмыслению подвергаются все остальные реалии. Ценность же – субъективная характеристика принадлежности вещи миру человека. Она регулирует поведение и мышление людей, делает поступки человека осмысленными с точки зрения универсального ценностно-смыслового космоса» [12]. И не случайно главная функция мифа заключается, по мнению Б. Малиновского, не в объяснении или подтверждении чего-либо, а в способности «связывать между собой смыслы различных верований» [13].

Подобным приобщением к единству бытия путем передачи интерсубъективных образов в культуру является и религиозный опыт, и мистика. Если попытаться отойти от привычной дихотомии в определении мистики «рациональное – иррациональное», станет очевидно, что мистику нельзя загонять в рамки привычной терминологии, поскольку цель мистика не в выражении данного опыта, а скорее, в опытном переживании его. Интенсивное напряжение внутреннего чувства, способного привести к погружению в Божество, может быть уподоблено тому, о котором даосы провозглашают, что «знающий не говорит, говорящий не знает» [14], а христианские мистики полагают, что «в этом состоянии прекращается язык и познание», поскольку «Бог невыразим никаким именем» [14]. Невыразимость мистического опыта неоплатоник Ямвлих объяснял так: «...не мысль связывает теургов с богами: в таком случае, что препятст-

вовало бы людям, занимающимся теоретической философией, вступать в теургическое единение с Богами?» [15]. Достаточно точно характеризует специфику осмысления мистического опыта А.В. Смирнов: «Любое такое высказывание будет означать, что Богу положен какой-то предел, а Божественная сущность не имеет пределов. Онтологическая беспредельность Бога влечет для мистиков эпистемологическую неопределенность» [16].

Декларируемая позиция мистиков о невыразимости их опыта несколько не противоречит существующим попыткам рационализировать эти состояния посредством философского его осмысления. Находясь в кульминации своих переживаний мистик действительно умолкает, прикасаясь к таинственному и запредельному, но, как только интенсивность чувства охладевает, появляется непреодолимое желание выразить данный опыт для тех, кто еще не переживал такого состояния. Фиксацию мистических переживаний в понятиях можно трактовать как процесс, движение к достижению новой основы для мистического проникновения в трансцендентное. Мистическому мировоззрению присущ особый способ целерационального осмысления знаний, для которого традиционная схема новоевропейского рационализма «объект – субъект – средство познания» недействительна. Объект в мистическом опыте внутрисложен субъекту. Мистическое познание понимается как процесс, в котором нуминозная субстанция, пронизывающая участвующий в познании объект, влияет на познающего и наполняет его. Таким образом, достигается такое тождество, в котором исчезают и познающий, и познаваемое, оставляя лишь единое универсальное. Если в античности было принято понимать работу сознания как некую связь между субъектом и объектом, оставляющим отметины на «чистом листе» разума, то в философии Средневековья, основанной на осмыслении мистического опыта, предполагалось, что сознание включает в себя имплицитно все вещи и состояния как идеи. В этом плане мистическое знание возникает как бы из глубин самого сознания.

Таким образом, мистическая духовная традиция обладает собственным типом рациональности, построенной на интуиции и специфической структурности. Не случайно современные исследователи подчеркивают особый прогностический потенциал, присущий мистике и религии, мировоззренческую уплотненность и изначальное стремление к осмыслению единства всех вещей. К такому типу рациональности более приложимы внелогические критерии, такие как красота, нравственная основа, простота и интуитивная целостность построения. Тип рациональности, к которому принадлежит и мистика, включает в себя вполне рациональные установки, связанные с отношением адепта к системе религиозных авторитетов (канон священных текстов и др.) или с решением «практической» цели – достижения им высшего блага [17]. Поэтому, с точки зрения Дж. Кларка, не будет противоречия в том, чтобы включить мистику в сферу особой высшей рациональности, связанной с ощущениями счастья, свободы, с использованием особых этических и религиозных и философских категорий [18].

Исследование мистического опыта в контексте философского знания предполагает выявление механизма рационального познания трансцендентного.

Рациональное познание скрытых реальностей строится по формуле: эталонный объект (репрезентант) – схема действия с эталоном – экстраполяция частного знания об эталоне на более широкую предметную область или на всю реальность. Применяя данную модель познания к анализу рационального осмысления религиозных объектов, можно утверждать что Абсолютное, к которому стремятся мистики, выступает в качестве репрезентанта (объекта познания), а схема действия с данным объектом будет включать в себя непосредственное интуитивное проникновение в объект и рефлексии при помощи указанных ранее операционных форм (моделирования, индукции, дедукции, аналогии и т.п.). Возможность рефлексии над мистическими переживаниями обуславливает ее экстраполяцию в различных областях знания, в том числе и в философском.

Исследование специфики рациональной составляющей в мистическом опыте ведет к более гибкому пониманию понятия «рациональность», поскольку осмысление проблемы рациональности проходило в рамках трех основных подходов: когнитивно-нормативного, социально-целевого и эстетико-ценностного. Если в когнитивно-нормативном подходе понятие рациональности связано с гносеологическими процедурами, научным знанием и познающим мышлением, то в рамках социально-целевого и эстетико-ценностного подхода рациональность применяется к анализу человеческого поведения в социуме, функционированию общественного организма, ориентации при помощи нравственно-аксиологических понятий.

Таким образом, целерациональность мистического и мифологического познания характеризуется следующими положениями: во-первых, познание выступает как ощущение своей исходной, глубинной сопричастности Богу; во-вторых, мистическое знание выступает предметом не только теоретического, беспристрастного познания духовных сущностей в бессубъектно-объективной форме, а как знание-переживание, знание-общение; в-третьих, мистическое знание не исчерпывается чисто теоретическими суждениями об объективной природе духовной реальности, поскольку смысл его в большей степени нравственно-практический; в-четвертых, в основе данной рациональности лежит признание универсального смысла бытия, всеобъемлющей связанности всех вещей, что делает процесс познания не прогрессирующим, а изначально целостным.

Литература

1. Философский энциклопедический словарь. – М., 1998. – С. 732.
2. *Мартишина Н.И.* Когнитивные основания паранауки / Н.И. Мартишина. – Омск, ОмГТУ, 1996.
3. *Рутманис К.В.* Идея рациональности в философии / К.В. Рутманис. – Рига, 1990. – С. 76.
4. *Терехов М.П.* О рациональности и формах рациональности: рукопись / М.П. Терехов // Деп. в ИНИОН АН СССР. – № 31133 от 9.09.1987. – С. 3 – 7.
5. *Мамонова М.А.* Запад и Восток: традиции и новации рациональности мышления / М.А. Мамонова. – М., МГУ, 1991. – С. 41.
6. *Вебер М.* Основные социологические понятия / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения. – М., Прогресс, 1990. – С. 628.
7. *Елсуков А.Н.* Познание и миф / А.Н. Елсуков. – Минск, Университетское, 1984. – С. 137 – 138.

8. *Гуревич П.С.* Поиск новой рациональности / П.С. Гуревич // Рациональность как предмет философского анализа. – С. 210.
9. Мистирия Дао. Мир «Дао дэ дзина». – М., Сфера, 1995.
10. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление / К. Леви-Строс. – М., Республика, 1994. – С. 120 – 122.
11. *Парахонский Б.А.* Протофилософское сознание и реальность мифа / Б.А. Парахонский // Философия и ее место в культуре. – Новосибирск, Наука, 1990. – С. 73 – 74.
12. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия / Б. Малиновский // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. – М., 1994. – С. 95.
13. Библия. 1.Кор. 14; 2 Кор. 12:2 – 4.
14. *Ямвлих.* О египетских мистериях / Ямвлих. – М., Изд-во ХГС, 1995. – С. 80 – 99.
15. *Смирнов А.В.* Философия Н. Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма / А.В. Смирнов. – М., Наука, 1993. – С. 156 – 157.
16. *Шохин В.К.* Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки / В.К. Шохин // Рационалистическая традиция и современность. – М., Наука, 1988. – С. 12.
17. *Порус В.Н.* Как говорить о бессмертном / В.Н. Порус // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. – М., Республика, 1994. – С. 285.

5. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СВЕТЕ РАЗВИТИЯ НАУКИ

Паранаука как экзистенциальная проблема современного человека

А.А. Андреев

Под паранаукой будет пониматься определение, данное Н.И. Мартишиной. Паранаука – это совокупность концепций, базирующихся на ненормативных интерпретациях рациональных в своей основе исходных положений, где воспроизводятся специфические признаки научного знания при замещении ряда критериев научности противоположными ориентациями [1, с. 21].

Процессы возникновения и распространения паранаук существуют во многих государствах современного мира. Причинами этого могут быть глобальные кризисы, формирование массовой культуры, усиление значимости научно-технического прогресса в жизни людей, отсутствие или слабость государственной идеологии и мировоззренческих ориентиров в обществе, ослабление роли духовных и нравственных ценностей. Совокупность данных факторов создает определенные жизненные ситуации, в которых формируются мировоззрение и настроение людей, их жизненные цели и смысл существования. Характерной особенностью современного человека становится поиск новых способов преодоления экзистенциальных кризисов, удовлетворения духовных и материальных потребностей. Поэтому в обществе появляется интерес к новым и необычным формам знания. Становятся популярными паранаучные теории и эзотерические учения. Активизируются девиантные формы культуры, которые помимо своей способности давать ответы на экзистенциальные вопросы часто порождают мировоззренческие искажения и идеологические противоречия, формируют ложные убеждения, мифы и стереотипы.

Паранаука имеет экзистенциальные основания в современной духовной культуре, поскольку она помогает человеку преодолевать экзистенциальные кризисы, способна формировать смысл жизни, быть духовным стержнем личности, мировоззренческим ориентиром, новой идеологией или картиной мира. В рамках паранаучной идеологии человек получает возможность избавиться от чувства отчужденности, одиночества, монотонности и однообразия повседневности, душевной пустоты и бессмысленности жизни, пессимизма и нигилизма. В современном обществе паранаука выполняет психотерапевтическую функцию, которая помогает людям легче переносить проблемы и недостатки реальной жизни, избавляться от депрессий, неврозов и комплексов. Паранаучные теории способны сделать жизнь человека интересной, разнообразной и эмоционально насыщенной. Таким образом, паранаука способна формировать мировоззрение и бытие человека. В этом состоит ее экзистенциальный и онтологический смысл.

В контексте учения Эриха Фромма увлечение паранаучными теориями может объясняться как попытка преодоления человеком образовавшейся в ходе развития общества огромной дистанции между свободой и безопасностью. По

мнению Фромма, в каждом историческом периоде происходило развитие человеческой индивидуальности по мере того, как люди боролись за достижение своей личной свободы [3, с. 40]. Но достижение независимости и свободы выбора привело к утрате чувства безопасности и появления ощущения личной незначимости. Чем больше свободы и независимости получал человек, тем сильнее он отдалялся от собственного общества и тем больше появлялось отчуждение между людьми. Поэтому современное западное общество пришло к дилемме, при которой достигнутая свобода от жестких социальных, политических, экономических и религиозных ограничений потребовала компенсации в виде чувства безопасности и принадлежности к социуму. Данная ситуация породила множество трудностей в существовании человека. Выходом из такой ситуации для многих людей стало увлечение девиантными формами культуры, к которым относятся паранаучные теории, идеологии экстремистских и радикальных политических групп, учения религиозных сект, творческие направления, противоречащие эстетическим и моральным ценностям.

Также паранаука имеет отношение к экзистенциальным потребностям человека, о которых говорил Эрих Фромм.

Во-первых, это потребность в установлении связей с внешним миром. Паранаука способна удовлетворять эту потребность путем посвящения человека в свой «особенный мир» либо путем приобщения к отдельным социальным группам или общинам.

Во-вторых, это потребность в преодолении своей пассивной животной природы, чтобы стать активным и творческим созидателем своей жизни. Под созиданием может пониматься занятие искусством, наукой, религией или процесс воспитания детей. Созидание позволяет людям подняться над случайностью и пассивностью их существования и достичь чувства свободы и собственной значимости. Паранаука предлагает человеку свой особенный путь самосовершенствования, приобретения жизненного и духовного опыта, свои методы воспитания, обучения и развития личности. Процесс созидания, предлагаемый разными паранауками, осуществляется в рамках системы ценностей и идеологии этих паранаук.

В-третьих, это потребность в корнях, основах, в чувстве стабильности и прочности. Паранаука способна давать человеку такую «иллюзорную» жизненную основу. В зависимости от того, какие цели ставят перед собой те или иные паранауки и на каких идеях они основываются, человек, знакомясь с ними, может найти для себя психологическую и духовную стабильность, которая на какое-то время сформирует чувство надежности и прочности.

В-четвертых, это потребность в идентичности. Все люди испытывают внутреннюю потребность тождества с самими собой, благодаря которой они чувствуют свою непохожесть на других и осознают себя. Паранаука способна удовлетворять потребность в идентичности. Примером являются паранауки, направленные на самопознание и изучение своего внутреннего мира. К ним относятся трансперсональная психология, дианетика, сайентология. Основатели и представители паранаук часто заявляют об уникальности и неповторимости своей личности. В то же время многие паранаучные учения могут приводить к

разрушению идентичности человека, если они используют методы манипуляции сознанием.

В-пятых, потребность в системе взглядов и преданности. Людям необходима стабильная и постоянная основа для объяснения сложности мира. Такой основой является объективный и рациональный взгляд на природу и общество. Рациональный подход необходим для сохранения физического и психического здоровья, он позволяет человеку воспринимать и познавать реальность, целенаправленно и осознанно действовать. Паранаука способна давать рациональное объяснение любым явлениям, вопросам и проблемам. Наукообразность паранучных учений обеспечивает доступное понимание, легкое и быстрое восприятие.

Фромм отмечал потребность человека в объекте преданности, посвящении себя кому-то или чему-то, в чем заключался бы смысл жизни. Объектом преданности может быть какая-нибудь высшая цель или Бог. Каждая паранучная теория имеет свою высшую цель, к которой стремится человек. Паранучные теории предлагают свои стимулы и мотивы для творческого и духовного роста человека.

Среди множества парануч одной из самых популярных в современной западной культуре является трансперсональная психология, в которой усматривается попытка сближения западной и восточной культур. Отмечается, что восточное сознание не создает ничего похожего на квазинауку, она является изобретением западного интеллекта [2, с. 238]. Религиозную функцию на Востоке выполняют религиозные или философско-мировоззренческие доктрины. Любая крупная восточная мировоззренческая доктрина – буддизм, индуизм, даосизм – выступает одновременно и некоторым знанием (философской концепцией), и системой религиозных верований, и схемой практических действий в повседневной жизнедеятельности человека. В рамках этих религиозно-мировоззренческих доктрин находят реализацию все три «сущностные силы», структурные составляющие сознания – когнитивная, эмоциональная и волевая [2, с. 238].

В западной культуре эта цельность когнитивного, эмоционального и волевого была утрачена еще в эпоху Модерна [2, с. 239]. Разрыв эмоционального, волевого и когнитивного в собственной культуре рождает интерес современного западного человека к восточным мистическим учениям. Свою духовную цельность западный человек пытается найти на Востоке. Неудача собственных попыток осуществить синтез знания и веры, эмоций и интеллекта подталкивает его к поиску таких синтезов в других культурно-цивилизационных традициях. Воспитанный в идеалах «чистого знания», разочарованный в традиционном типе религиозности, системах властно-волевого управления западной цивилизации западный человек ищет на Востоке новый тип духовности, прежде всего новые формы религиозности, в которых могла бы реализоваться его эмоциональная потребность веры. На этом пути оказывается привлекательной наукообразная форма парапсихологии или трансперсональной психологии, в которых усматривается возможность синтеза восточной и западной культур [2, с. 239].

Таким образом, паранаука является экзистенциальной проблемой современного человека, поскольку она имеет экзистенциальные основания, которые

были сформированы в культуре различных государств находящихся на разных ступенях экономического, технологического и демократического развития.

Литература

1. *Мартишина Н.И.* Наука и паранаука в духовной жизни современного человека / Н.И. Мартишина. – Омск: Издательство ОмГТУ, 1997. – 178 с.
2. Наука и квазинаука / Найдыш В.М., Гнатик Е.Н., Данилов В.Н. и др.; под ред. В.М. Найдыша. – М.: Альфа-М, 2008. – 320 с.
3. *Фромм Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм; общ. ред. и послесл. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1989. – 272 с.

Конфуз «многомерного» человека

Л.М. Богатова

Рассуждая о тенденциях консюмеризма, которые стремительно набирали силу в 1960-х гг. в западной культуре, Г. Маркузе обозначил субъекта развернувшихся негативных процессов – «одномерного человека», что со временем стало выразительной теоретической коннотацией, передающей ограниченность, ущербную односторонность человека, превращаемого западной культурой в частичную функцию потребления. Одномерность человека стала антитезой идеалу антропологической многомерности, нацеливающей человека на раскрытие себя во всей полноте своих сущностных родовых сил, представление себя в мире в своем многомерном, истинно человеческом качестве.

При всей привлекательности идеи многомерности человека, жизнедеятельность которого может разворачиваться по меркам абсолютно любого вида, возникает ряд вопросов, решение которых имеет принципиальное значение для трактовки многих антропологических проблем, занимающих отнюдь не периферийные позиции в общей логике концептуального анализа. Человек представляет собой уникальное явление, некий перспективный центр «всего, что есть в мире». Соразмерность человека с миром задается его соприсутствием, по крайней мере, в двух самостоятельных и во многих отношениях конфликтующих между собой измерениях – природе и культуре. Человек выступает «мерой всех вещей», находящихся за пределами его бытия, и одновременно осваивает, вмещает в себя мир по меркам своей видовой уникальности, примеривает его на себя. Однако стремления человека к бытийной многомерности в предельно полном объеме в силу определенных причин в рамках социума недостижимы, человеческая безмерность как проявление тотальной свободы – эфемерна. Свобода человека жестко санкционирована и строго ограничена через нормативно-ценностные механизмы культуры, которая резко суживает, секвестрирует некоторые проявления многомерности человека, предзаданные самой природой. В этой связи возникает вопрос относительно наличия неких границ, объективно заданных пределов, которые применимы к разнообразным проявлениям антропологической многомерности. Иными словами, со всей определенностью можно поставить проблему: во всех ли без исключения сферах человеческого бытия

приемлема и допустима «многомерность» или же в некоторых своих бытийных проявлениях человеку предпочтительнее оставаться «одномерным».

Рассмотрение феномена антропологической многомерности в указанном ракурсе вызывает интерес к одной из самых закрытых, интимных сфер жизнедеятельности человека, окутанной некой романтической тайной, а именно к отношениям между полами. В пространстве культуры отношения между мужчиной и женщиной выходят далеко за рамки природно-родовой целесообразности продолжения рода, эти отношения конституируются по меркам определенной конкретно-исторической ситуации. Сексуальная сфера человека представляет собой наиболее конфликтное образование, поскольку единяет, охватывает собой природную инстинктивность и сформированные культурой механизмы ее реализации. Исследование диалектики природно-биологических и социокультурных факторов, детерминирующих характер половых взаимоотношений у человека, выводит на проблему принципиальной важности, а именно: до каких пределов может простираться безграничность свободы «многомерного» человека в сексуальной сфере и по каким причинам происходит резкое ограничение, обеднение многообразия форм половых отношений со стороны культуры.

Постановка этих вопросов связана с изучением довольно деликатной темы в современных гендерных исследованиях, которую в определенном отношении можно обозначить не иначе как антропологический конфуз, поскольку отношения подобного рода в природе встречаются довольно редко и являются скорее исключением, которое природа по не понятным для науки причинам сделала для человека.

Антропологическая форма сексуальности представляет собой во многих отношениях многомерный феномен, который имеет ряд своеобразных характеристик, что позволяет рассматривать сексуальность человека как исключительное, особняком стоящее явление. Одной из отличительных особенностей сексуального поведения человека является его чрезвычайно поливариативный характер. В ходе антропосоциогенеза человек, в отличие от других видов, не получил строгих регламентаций ни в отношении объекта полового влечения, ни в отношении способов его удовлетворения. Следует признать, что однополюсные отношения как феминного, так и маскулинного типа неизменно сопровождали культуру на всем протяжении ее развития и отношение к «неназываемому пороку» всегда было не только резко отрицательным, но и откровенно репрессивным. Европейская культура, выросшая на духовных ценностях христианской идеологии, крайне жестко, с применением суровых карательных санкций и мер, относилась к гомосексуальным связям, расценивая «непродуктивные» формы соития, не ведущие к богоугодному делу деторождения, как греховные, порочные, грязные, постыдные и недостойные человека. На всем протяжении своего развития культура урезонивала, порой деспотично укрощала «разгул телесных страстей», что по сути дела являло собой не что иное, как проявление природной многомерности человека, сложившейся в ходе антропологического эволюционного генеза.

Однако процессы демократизации и либерализации, охватившие культуру в XX в., реальное утверждение прав и свобод личности на самовыражение, а

также интенсивные междисциплинарные исследования природы гомосексуальности и рост популярности психоаналитических методов изучения психосексуальных личностных состояний во многом предопределили позитивные сдвиги в общественном сознании в отношении лиц с нетрадиционной сексуальной ориентацией. Оказалось, что гомосексуальные отношения являются достаточно распространенной формой полового поведения человека и по данным ряда статистических исследований не являются настолько редкими, чтобы получить такое обозначение как «меньшинства».

Европейская культура, взяв на вооружение принципы толерантности и уважения суверенитета каждой личности, кардинально изменила свое отношение к тому, что она так долго и настойчиво определяла как «извращение». Резко критические, категоричные оценки, выносимые, как правило, в брезгливо-пренебрежительной манере, постепенно стали уступать место более сдержанному, рассудительному и спокойному. И на сегодняшний день без преувеличения можно сказать, что западный мир, выйдя на выраж постмодернизма, вплотную приблизился к достижению максимально возможного плюрализма в одном из самых интимных «срезов» человеческих взаимоотношений.

Действительно, никогда ранее, на всех предыдущих этапах европейской истории, не наблюдалось такого наплыва разнообразия сексуальных субкультур, никогда прежде наряду с гетеросексуальными отношениями, единственно санкционированными культурой, не сосуществовали на равных гомосексуальные. Только по мере погружения в состояние постмодерна западная культура, разрушая привычные гендерные стереотипы и упраздняя любые демаркации в сфере половых различий, впервые за всю историю своего существования, «впустила» в свои пространства, как оказалось, отнюдь не малочисленные «сексуальные меньшинства», постепенно переставая относиться к ним как к изгоям. В настоящее время на вполне легальных основаниях существуют различные объединения, союзы, партии, движения, открыто выражающие и отстаивающие права и интересы представителей гей-лесби меньшинств. В ряде европейских стран приняты законопроекты о легализации однополых браков¹. Широко развернулась индустрия лесби-геевской поп-культуры, появляются новомодные, эпатирующие публику стили и жанры в современном кинематографе, театре, литературе, которые в откровенной манере обращаются к теме социально-психологической адаптации и самореализации гомосексуалистов в мире, который, несмотря ни на что, все еще не понимает, не принимает и относится к ним с предубеждением.

¹ Первой европейской страной, которая в 1989 г. узаконила однополые браки, была Дания. Затем ее примеру последовали Норвегия (1993 г.), Швеция (1994 г.), Голландия (2000 г.), Бельгия (2002 г.), Германия (2002 г.), Канада (2005 г.). Первый однополый брак в Испании был зарегистрирован в 2007 г., что, правда, вызвало шквал протеста со стороны католической общественности. Первые шаги к принятию законопроекта об однополых браках предпринимаются сейчас в Израиле. Бурные дебаты по вопросу легализации однополых браков в настоящее время идут во Франции и США, где из 50 штатов, гей-лесбийские союзы получили юридическую санкцию пока только в одном – Массачусетс.

Выйдя из «подполья», сексуальные меньшинства значительно обогатили своим присутствием гендерный интерьер постмодерна и существенно дополнили общую картину инвариантного разнообразия в сфере сексуальных отношений. Отказ постмодерна от стандартизированного психосексуального единообразия, подчиненного строгим организующим принципам, и стремление к максимальному полоролевому плюрализму стирают и без того зыбкую грань между «нормой» и «половой аберрацией», уравнивают между собой абсолютно любые сексуальные ориентации, признавая каждую из них равноценной и равнозначной. В этом отношении весьма примечательно появление в феминистских исследованиях иллюстративных образов, которые наглядно выражают устремленность западной культуры к многомерности и многополярности в сексуальной сфере. Так, обращая внимание на постмодернистские предпочтения к неупорядоченному многообразию самовыражений, Ш. Берн, в частности, пишет: «Идея «плавильной печи», которой является культура, где происходит «переплавка» женщин в мужчин, и наоборот, уже вышла из моды. Вместо метафоры «плавильной печи» появилась метафора «салатницы», которая отражает, что разные сексуальные субкультуры могут смешиваться, сохраняя при этом свой уникальный вкус. Модель культуры как «салатницы» поддерживает и ценит сексуальное разнообразие» [1].

Происходящие изменения, связанные с легализацией однополых отношений и обретением правового статуса гомосексуальных семейно-брачных союзов, являются прямым следствием одной из самых «мирных» революций современности – сексуальной, разрушительные последствия которой для структур патриархально-моногамного типа трудно переоценить. Достигнув своего пика в 1960-е гг., сексуальная революция коренным образом изменила гендерные диспозиции западной культуры. Легализация ранее латентных гомосексуальных отношений не только внесла разнообразие в содержание половой сферы, основанной на традиционной поляризации «мужского» и «женского», но и создала наиболее благоприятные условия для формирования гендерной структуры принципиально нового *плюрального типа*, который характеризуется чрезвычайным разнообразием полоролевых диспозиций и отсутствием строгих демаркаций, сконструированных культурой.

Плюральность половой сферы является одной из важнейших характеристик постмодерна и неизбежно приводит к кардинальным изменениям гендерного «облика» человека постклассической культуры. Своеобразие современной социокультурной ситуации во многом определяется тем обстоятельством, что, принимая любые формы сексуальной самоидентификации и самовыражения личности, безмерно расширяя свободу человека в сфере половых отношений, санкционируя их «тотальную» плюральность, постмодерн несомненно создаст новую концепцию пола, и, соответственно, человека.

В ситуации постмодерна человек пребывает в «сценическом» пространстве, которое организуется не только под воздействием социокультурных детерминант в виде морально-этических, религиозных и правовых регулятивов, но и под мощнейшим давлением со стороны «природной власти пола». Принимая разнотипные стратегии сексуального поведения, которые ранее неизменно

отторгала культура, постмодерн становится пространством колоссального расширения свободы человека в сфере пола, наиболее благоприятной средой для «раскрепощения плоти». С определенной степенью уверенности можно утверждать, что уникальность современной ситуации определяется тем, что плюральный характер сферы половых отношений создает реальные возможности для гармонизации, приведения в соответствие природных и социокультурных составляющих пола, которые на протяжении исторического развития нередко были разорваны и в пределах человеческой бытийности могли находиться в конфронтации между собой. Только в ситуации постмодерна человеку представилась уникальная возможность открыто заявить о своих сексуальных предпочтениях и не смущаться одного из самых «неприличных конфузов» – гомосексуальных отношений, к которым человек был подведен самой природой, наделенный настолько «многомерной» сексуальностью, что последняя оказалась несоразмерной с культурой и в конечном итоге вытесненной в некоторых своих проявлениях за ее пределы.

Обозначенные процессы получают неоднозначную оценку не только со стороны обыденного сознания, но и со стороны специалистов разных областей научного знания. Амплитуда разброса мнений в отношении легализации гомосексуальных союзов достаточно широка: от крайних степеней социальной идиосинкразии до непомерной эйфории. Одни полагают, что западный мир все глубже погружается в состояние полной деморализации и духовного разложения, другие углядывают в происходящих переменах торжество ценностей гуманизма и практическое воплощение прав и свобод личности на самовыражение. Поляризация оценок лишний раз свидетельствует о глубине и сложности происходящих в гендерной сфере перемен.

В этой связи заметим, что явно недостаточно довольствоваться расхожей оценкой постмодерна в качестве кризисного состояния западной культуры, в ходе которого бытийная целостность человека дробится и разрушается, что превращает его в уродливую «одномерность». На наш взгляд, ситуация не является столь однозначной, поскольку антропологический кризис постмодерна, как впрочем и любой другой, вряд ли правомерно рассматривать в качестве абсолютной деструкции. Кризис – это необходимый момент развития, переход в качественно новое, во многом неожиданное состояние, продуктивность которого раскрывается и обнаруживается не сразу, а постепенно и поэтапно. Анализ современных гендерных отношений во всей пестроте их многообразия подводит к некоторым заключениям, которые могут иметь принципиальное теоретико-методологическое значение не только для выявления генеральных стратегий дальнейшего антропологического развития, но и для переосмысления некоторых характеристик постмодерна.

Среди наиболее значимых в теоретическом отношении проблем, рассмотрение которых позволит раскрыть феномен антропологической многомерности в определенном смысле в новом ракурсе, укажем на следующие.

Во-первых, заслуживает отдельного рассмотрения вопрос о *содержательной* стороне феномена антропологической многомерности, а именно является ли сексуальная сфера одним из ее неотъемлемых составных компонентов,

и если да, то в какой степени сексуальная свобода приемлема, т.е. валидна для многомерного человека, пребывающего в ситуации постмодерна.

Во-вторых, является ли плюральность гендерного пространства благоприятной социокультурной средой для разворачивания человека во всей полноте его многомерности. Возникает настоятельная потребность выяснить насколько гендерная плюральность *соразмерна* с антропологической многомерностью, которая выступает как некий идеал, нацеливающий человека на раскрытие себя во всей полноте сущностных, родовых сил без всяких на то исключений.

В-третьих, один из ключевых аспектов проблемы, на наш взгляд, состоит в том, способствует ли плюральность в сфере половых отношений в качестве одного из достижений постмодерна *гармонизации* между природными (психосексуальными) и социокультурными аспектами антропологической многомерности. Иными словами, со всей определенностью можно поставить вопрос: приведут ли произошедшие изменения в сфере взаимоотношения полов к снятию «извечного» противоречия между «природой» и «культурой» заключенного в пределах бытия конкретного, «живого» человека, и является ли легализация гомосексуальных отношений отдаляющим или, напротив, приближающим фактором к идеалу «многомерного» человека.

Безусловно, представлен далеко не полный перечень проблем, имеющих непосредственное отношение к исследованию «многомерного» человека в новой социокультурной ситуации. В рамках приведенного сюжета выделены лишь те, которые, по мнению автора, в определенном смысле задают общую логику философского исследования феномена антропологической многомерности в ситуации постмодерна и в силу чрезвычайной актуальности могут стать предметом первоочередного рассмотрения.

Подводя некоторые предварительные итоги, следует указать на то существенное обстоятельство, что в пространстве постмодерна создается образ «другого» человека, облик которого вступает в явный диссонанс с антропологическими представлениями классической культуры. Очевидно, мы являемся свидетелями процессов явного нарастания «мерности» человека, безграничного расширения свободы его ино-бытийности. Человек постмодерна многомерен «безмерно». Он раскрывает себя в новых «измерениях», которые позволяют проникнуть в некое антропологическое «зазеркалье», откуда на нас взирает другой, незнакомый, *по иному* «многомерный» человек.

Литература

1. Берн III. Гендерная психология / III. Берн. – М., 2001. – С. 120.

К обоснованию гипотезы о возрастной периодизации интеллектуальной эволюции человечества

Р.С. Гаджиев

Известно, что изучению проблем антропосоциогенеза уделяли большое внимание многие крупные мыслители Нового времени и современной эпохи. В этом контексте вызывает особый интерес проблема интеллектуальной эволюции человечества, являющаяся темой наших многолетних исследований. На основе изучения археологического, этнографического, палеоантропологического и другого научного материала нам удалось выяснить, что в процессе интеллектуального развития человечества в образе жизни людей поэтапно происходили глобальные изменения. Причем эти перемены происходили параллельно и независимо друг от друга в разных уголках земли. Изучение этих вопросов укрепили наши выводы относительно гипотезы о возрастной периодизации интеллектуальной эволюции человечества [8, с. 132]. В настоящей статье предпринимается попытка изложения сути наших исследований и обоснования выдвинутой нами гипотезы.

Методологической основой нашего исследования является сравнительный анализ интеллектуального развития индивида и вида, т.е. процессов, происходящих в онтогенезе и филогенезе. Как известно, впервые сравнительный анализ интеллектуального развития между онтогенезом и филогенезом был проведен американским психологом и основателем педологии С. Холлом. На основе проводимых экспериментальных работ и биогенетического закона Э. Геккеля Холл пришел к выводу, что онтогенетическое развитие психики ребенка повторяет все стадии филогенетического развития психики человека. Холл был сторонником преформизма и на этой основе считал, что последовательность и содержание этапов развития заданы генетически и поэтому ребенок не может уклониться и миновать какую-то стадию своего развития. Это главное открытие Холла получило название теории рекапитуляции. Впоследствии эта теория была развита учениками Холла, в частности У. Гетчинсоном и его последователями (Э. Мейман). Были у Холла и последователи, не принимающие некоторые принципиальные положения этой теории, например видный швейцарский ученый Э. Клапаред. Современный исследователь детской психологии Т. Марцинковская пишет: «Клапаред считал, что известное сходство между филогенетическим и онтогенетическим развитием психики существует не потому, что в психике ребенка заложены стадии развития вида и древние инстинкты, которые тот должен изживать (как это предполагает теория рекапитуляции), *но потому, что существует общая логика развития психики в филогенезе и онтогенезе*. Именно эта общая логика развития определяет сходство процессов (но не их тождество!). Поэтому не существует фатальной предопределенности в развитии ребенка, и внешние факторы (в том числе обучение) могут ускорить его ход и даже частично изменить направление» [12, с. 91 – 93]. Отождествляя мышление с психическим развитием, Клапаред выделил четыре этапа в психическом развитии ребенка, где критерием деления был переход от одного типа мышления к

другому. Идеи и достижения Клаппареда были развиты его известным учеником, крупным психологом Ж. Пиаже, который выделяет следующие стадии в развитии мышления: сенсомоторную (чувственно-двигательную); стадию дооперационального интеллекта; стадию конкретных операций и стадию формальных операций [15, с. 177]. В советской психологической школе сравнительный анализ онтогенеза с филогенезом был проведен выдающимся психологом Л. Выготским. Он писал: «Говоря о культурном развитии ребенка, мы имеем в виду процесс, соответствующий психическому развитию, совершавшемуся в процессе исторического развития человечества» [7, с. 233].

Нами же впервые в науке был применен обратный метод, т.е. процесс интеллектуального развития человечества изучен на основе онтогенеза, а более конкретно, на основе вышеупомянутой теории Ж. Пиаже. Проводимые теоретические исследования дают основание говорить, что выделенные Пиаже периоды развития мышления в онтогенезе определенно соответствуют переломным этапам интеллектуального развития человечества. В частности, переломным этапом развития можно считать эпоху солютре (когда человечеству исполнилось «7» лет, т.е. $39 - «7» \times 3 = 18$ тысяч лет тому назад), когда впервые на стенах пещер появляются рисунки, отражающие не единичные предметы, а их отношения (например, женщина и зверь). Далее в конце мадлена (15 тысяч лет тому назад, когда человечеству исполнилось «8» лет»), создаются гравюры, отражающие перспективное изображение (предположительно, начиная с этого времени постепенно формируется восприятие одномерного и изотропного пространства). С появлением пространственного мышления (имеется в виду восприятие одномерного, изотропного пространства вместо так называемого «маршрутного» по Леруа-Гурану) в эпоху мезолита (12 тысяч лет тому назад) первобытные общества переходят к активному образу жизни. Развивается рыболовство, люди стремятся к индивидуальной охоте и поэтому изобретают лук, стрелы и многое другое (микролитическая техника). Наконец, первобытные люди делают первые шаги для перехода от собирательства к воспроизводящему хозяйству. Переход в основном происходит уже в эпоху неолита в VII тыс. до н.э., что соответствует «10» годам интеллектуального развития человечества. С «11» лет (т.е. с IV тыс. до н.э., в эпоху древнейших цивилизаций) появляются первые личности (цари, фараоны и верховные жрецы); в «12» лет (т.е. I тыс. до н.э.) проявляет себя так называемая осевая эпоха Ясперса (когда «сознание осознавало сознание»). Эта та эпоха, когда появляются пророки, мудрецы и философы. Соответственно онтогенезу эти возрастные периоды являются переломными и для интеллектуального развития человечества. Появляется рефлексивное мышление человечества в филогенезе, подобно становлению формального мышления в онтогенезе. Однако из вышесказанного не следует, что нами игнорируется исторический процесс или же развитие человеческого общества, как это характерно для идеалистов. Конечно, без социокультурных отношений людей, без общества не произошло бы интеллектуального развития человечества. Однако духовной фактор, интеллектуальные задатки являются тем внутренним потенциалом и движущей силой, на основе которых и разворачивается исторический процесс.

Прежде чем перейти к конкретному рассмотрению ключевых положений гипотезы, сформулируем основные результаты всей исследовательской работы:

1. Человечество (имеется в виду неолит) как духовное единство со времени своего появления на свет интеллектуально развивается.

2. Интеллектуальное развитие носит имманентный характер и происходит с определенной закономерностью.

3. Эта закономерность определяется на основе периодизации интеллектуальной эволюции человечества.

4. Периодизация проводится на основе сравнительного изучения онтогенеза и филогенеза.

5. Аналогично онтогенезу в филогенетическом процессе можно выделить возрастные периоды интеллектуального развития нашего биологического вида.

6. Многолетние исследования дают основание говорить, что человечество в своем интеллектуальном развитии через каждые три тысячи лет взрослеет на «1» год, подобно происходящему в онтогенезе.

7. Учитывая, что *Homo sapiens* (т.е. неолит) как единый вид сформировался приблизительно 39 тысяч лет назад, нетрудно установить, что сейчас человечество находится на пороге становления своего «четырнадцатилетнего» возраста.

Из каких главных научных источников и исследований выводятся наши основные суждения по поводу вышеизложенных положений и тезисов? Начнем с вопроса становления неолита. Как известно из фундаментальных исследований [9; 10, с. 99; 22, с. 62] и учебников [2, с. 47; 3, с. 40] советского и постсоветского периодов, неолит зародился примерно 40 тысяч лет тому назад. Однако полностью этот процесс, т.е. эпоха становления человечества или же начало верхнепалеолитической культуры, было исследовано Л.Б. Вишняцким в его докторской диссертации [6]. Из его автореферата и других работ [5] удастся выяснить, что 39 тысяч лет тому назад в разных уголках мира независимо друг от друга и синхронно (что особенно удивительно!) появляется человечество и вместе с ним культура верхнего палеолита. Под человечеством мы понимаем духовное единство, носителем которого является неолит. Интересно, что первые палеолитические рисунки появляются примерно 30 тысяч лет тому назад, когда интеллектуальное развитие человечества соответствовало его «трех-летнему» возрасту. Подробные сведения о первых рисунках палеолита были получены в основном из фундаментальных работ З.А. Абрамовой [1] и А.Д. Столяр [17]. Следует отметить, что теория о динамике развития палеолитического искусства, развиваемая А.Д. Столяром, определенно соответствует некоторым положениям выдвигаемой нами гипотезы, основанной на теории Ж. Пиаже. В частности, перемены, произошедшие в искусстве палеолита в эпоху солютре (примерно 20 тысяч лет тому назад), определенно объясняются тем, что в то время человечеству исполнилось «7» лет. Это то возрастное время, когда в онтогенезе интеллектуальное развитие индивида вступает в фазу проявления конкретных операций, а именно когда ребенок овладевает способностью строить отношения одновременно между двумя предметами и делать из этого правильные логические выводы (т.е. появляются обратимые операции, согласно

Пиаже). Подобно вышеизложенному суждению, в филогенезе в эпоху солютре выступают уже не единичные изображения, как это было раньше, а рисунки, отображающие отношения между двумя предметами. Очень важным фактором является и то, что в раннепервобытную эпоху развития общества происходили параллельные события в разных уголках Евразии, отмечаемые многими известными исследователями. Во многом определенная синхронность происходящих событий дала возможность археологам выделять в верхнепалеолитическую эпоху такие последовательные периоды развития, как Ориньяк, Солютре и Мадлен (имеется в виду не однообразие, а схожесть типов создаваемых орудий труда и форм произведений искусства, что дает возможность использовать эти эпохи в качестве абсолютных хронологий). В частности, о параллельности возникновения так называемых «палеолитических Венер» в ориньякский период (22 – 20 тысячелетий тому назад) рассказывает академик А.П. Окладников [13, с. 73]. В своих исследованиях о параллельности развития культур в верхнем палеолите рассказывают такие известные археологи, как Г.П. Григорьев [9, с. 118 – 119] и А.П. Черныш [19, с. 188]. Сравнивая рисунки палеолитической пещеры Ласко (Франция) и Каповой пещеры (Башкортостан), А.А. Формозов приходит к мысли, что синхронность происходящих процессов исходит из единой психики человека [21, с. 25], что соответствует нашему пониманию закономерностей интеллектуального развития человечества. На вопросе о синхронности возникновения палеолитических изображений акцентирует свое внимание Абрамова [1, с.154].

Однако следует отметить, что параллельность событий в социокультурной жизнедеятельности первобытных общин, обитающих в различных и отдаленных регионах мира, и, в целом, в образе жизни людей того времени, наиболее явно и выпукло выступает в эпоху мезолита. Остановимся на этом важном вопросе более обстоятельно. Известно, что зачатки земледелия приблизительно одновременно возникли в разных уголках мира, хотя используемые типы орудий, образ жизни, климатические условия, а также флора и фауна в этих регионах (имеется в виду Передняя Азия, Юго-Восточная Азия и Мезоамерика) существенно отличались. Эти вопросы исследованы А.П. Чернышом [20, с. 150], П.И. Борисовским [4, с. 159], В.П. Кабо В.П. [11, с. 255], Л.А. Файнбергом [10, с. 132]. Спрашивается: какими экономическими, социальными, экологическими или же другими внешними факторами, а также их комплексным воздействием можно объяснить параллельность происходивших глобальных событий в эпоху мезолита? А ведь именно в эту эпоху (примерно X – VIII тыс. до н.э.) в разных регионах мира синхронно и независимо друг от друга происходили и другие не менее значимые события. Появились наскальные изображения с многофигурными композициями (чего не было в верхнем палеолите), как например массовые сцены охоты, где рисунки носили схематичный облик, выражая уже не статику, а динамику происходящих событий. Об этих изменениях в искусстве в своем труде подробно говорит А.А. Формозов [21, с. 53 – 62]. Люди перешли к индивидуальной охоте, чего не было в эпоху верхнего палеолита, когда общины действовали исключительно коллективно. И это подтверждается тем, что именно в эпоху мезолита получили распространение лук и стрелы, появились

рыболовные костяные крючки и одноместные лодки, выдолбленные из цельного куска дерева. Буквально все ученые едины во мнении, что в эпоху мезолита основательно изменился образ жизни людей. Спрашивается, почему за долгие тысячелетия плейстоцена (примерно 30 тысяч лет) в жизнедеятельности людей не происходили изложенные выше события, а начиная примерно с голоцена, образ жизни первобытных общин резко изменился? Со всей ответственностью хотелось бы сказать, что никакими внешними факторами невозможно объяснить суть параллельно происходящих событий, кроме одного – внутреннего, духовного, а точнее, интеллектуального!

Спустя три тысячи лет после начала мезолита в мире происходят новые не менее значимые изменения в образе жизни людей, что дает основание известному английскому археологу Г. Чайлду говорить о неолитической революции. Именно в эпоху неолита происходит переход первобытных общин из присваивающего хозяйства к воспроизводящей деятельности. Отличительные особенности неолита выделим словами известного этнографа В.А. Шнирельмана: «Общины теперь стали значительно крупнее... материальная культура обогатилась множеством новых элементов, что в известной мере вызывалось углублением процессов трудовой специализации и становлением ремесла... Центральной становилась концепция вертикального родства, совершенствовалась система власти, основные черты религии стали определяться культом предков» [10, с. 236]. Именно в эту эпоху расширяются межобщинные связи. Исторический опыт показывает, что оставшиеся в стороне от межобщинных связей первобытные коллективы в дальнейшем отстают в своем развитии от передовой части человечества и ныне являются всего лишь аборигенами. Следует отметить, что переход к производящему хозяйству, происходивший в эпоху неолита, характеризуется параллельностью событий [10, с. 263]. Шнирельман особо указывает, что происходящие качественные изменения в образе жизни людей не зависели от типа хозяйства [10, с. 238 – 244]. Иными словами, процессы, характеризующие эпоху неолита, наблюдались одновременно как у земледельцев и скотоводов, так и у охотников и рыболовов. О параллельности происходивших процессов говорят не только археологи, этнографы и историки, но и представители фундаментальных наук. В частности, лауреат Нобелевской премии И. Пригожин пишет: «Меня всегда изумляло, что бифуркация неолита возникла повсюду примерно в один период около десяти тысяч лет назад, но явилась она в разных формах на Среднем Востоке, в Китае или доколумбовой Америке» [16, с. 24 – 28]. Еще раз хотелось бы отметить, что происходившие глобальные изменения могут найти решение на основе выдвинутой гипотезы. А согласно ей, в эпоху неолита человечеству было «10» лет. Зная интеллектуальные способности и возможности 10-летних детей, можно понять процессы, происходившие в эпоху неолита. Для этого достаточно обратиться к диссертационной работе А.А. Шемшурина, посвященной развитию рефлексивных способностей младших подростков [23].

Проходит три тысячи лет после неолитической революции, и появляются первые цивилизации человечества. Возникают первые государства и соответственно выступают первые лица страны – фараоны, цари, а также верховные

жрецы. Именно в эту эпоху создаются эпосы с народными героями. Появляется письменность, развиваются науки. Следует отметить, что все известные качественные изменения, происходившие в образе жизни людей в эпоху первых цивилизаций, происходили синхронно. Об этом пишут такие известные философы и ученые, как К. Ясперс [24, с. 42 – 44], Л. Оппенгейм [14, с. 26], С.А. Токарев [18, с. 332] Какими внешними факторами (экономическими, социальными и т.д.) можно объяснить параллельность происходивших событий? По нашему убеждению, в основе синхронно происходивших изменений в эпоху первых цивилизаций стоял духовный, а точнее, интеллектуальный фактор. В этот период человечеству в его интеллектуальном развитии исполнилось «11» лет. Это тот возраст в онтогенезе, когда у ребенка появляется формальное мышление, когда, говоря словами Пиаже, «субъект становится способен рассуждать гипотетико-дедуктивно, т.е. на основе одних общих посылок без необходимой связи с реальностью или собственными убеждениями, иными словами, отдаваясь необходимости самого рассуждения в виду одной его формы, в противоположность согласованию выводов с результатами опыта» [15, с. 202]. Если перенести эти интеллектуальные способности в процесс филогенеза, то можно будет понять, почему зародилась письменность и появилась наука, а также почему параллельно и независимо друг от друга возникли первые личности человечества в разных уголках мира. Однако появление личности в ту эпоху было редким явлением. Это было только лишь начало процесса и полное проявление его произошло только в I тысячелетии до н.э.

Прошли еще три тысячи лет. Произошли новые параллельные события, что дало основание К. Ясперсу выделить так называемую «осевую эпоху». Обратимся к мыслям самого философа: «Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление» [24, с. 33]. Далее он отмечает: «Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением» [24, с. 34]. К. Ясперс пытается дать объяснение переменам осевого времени: «Самое простое объяснение явлений осевого времени может быть как будто бы дано в конечном итоге посредством сведения их к общим социальным условиям, благоприятным для духовного творчества мелких государств и маленьких городов, время политической раздробленности и повсеместной борьбы... Все эти социологические соображения очень значимы и способны служить основой методологического исследования, однако в конечном счете они лишь проливают свет на фактические данные, но не дают объяснения их причин, ибо все эти факты сами являются составной частью духовного феномена осевого времени» [24, с. 47]. В итоге он приходит к такому заключению: «Никто не может полностью понять, что здесь произошло: как возникла ось мировой истории!» [24, с. 48]. Если исходить из гипотезы возрастной периодизации интеллектуальной эволюции человечества, то можно было бы дать ответ на вышепоставленный вопрос К. Ясперса. Уже было отмечено ранее, что в I тысячелетии до н.э. человечеству исполнилось «12» лет. Это как раз тот возраст, когда рефлексивное мышление включается в полную силу и за счет этого у индивида впервые формируется его относительно-устойчивая личность. Это то время, когда подросток может возразить, действовать, исходя

из своего уже осознанного решения, и быть самостоятельным в своих поступках. Аналогично этому в филогенезе появляются первые пророки, философы, мудрецы, т.е. личности, умеющие мыслить критически – именно то, чего не могло быть ранее.

Проходит еще три тысячи лет, и человечество переживает процесс глобализации. Этот процесс характеризуется не только экономическим, информационным и иным аспектом. Прежде всего, получает развитие процесс духовного сближения людей разных национальностей, рас и вероисповеданий. Процесс глобализации также характеризуется новизной, т.е. тем, чего не было ранее. Ведь человечеству приблизительно «13» лет, и оно постепенно выходит из своего детства, осознавая себя, свое единство. Глобализация – это имманентное явление, порожденное стремлением к духовному объединению человечества. Это всего лишь начало процесса, но процесса естественного и, по всей видимости, необратимого!

Литература

1. *Абрамова З.А.* Изображение человека в палеолитическом искусстве Евразии / З.А. Абрамова. – М.: Наука, 1966. – 224 с.
2. *Алексеев В.П.* История первобытного общества: учеб. для вузов / В.П. Алексеев, А.И. Першиц. – М.: Высшая школа, 1990. – 351 с.
3. Антропология. – М.: Владос, 2003. – 272 с.
4. *Борисковский П.И.* Древний каменный век Южной и Юго-Восточной Азии / П.И. Борисковский. – М.: Наука, 1972. – 175 с.
5. *Вишняцкий Л.Б.* Верхнепалеолитическая революция: география, хронология, причины / Л.Б. Вишняцкий // STRATUM plus. – 2000. – № 1. – С. 245 – 272.
6. *Вишняцкий Л.Б.* Культурная динамика в середине позднего плейстоцена и переход к верхнему палеолиту: автореф. дис. ... докт. ист. наук / Л.Б. Вишняцкий. – СПб, 2006. – 37 с.
7. *Выгодский Л.С.* Психология развития человека / Л.С. Выгодский. – М.: Смысл, 2004. – 1136 с.
8. *Гаджиев Р.С.* Проблема смысла жизни / Р.С. Гаджиев. – Баку: Текнур, 2007. – 158 с.
9. *Григорьев Г.П.* Начало верхнего палеолита и происхождение Homo Sapiens / Г.П. Григорьев. – Л.: Наука, 1968. – 175 с.
10. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / под ред. акад. Ю.В. Бромлея. – М.: Наука, 1986. – 574 с.
11. *Кабо В.П.* Первобытная доземледельческая община / В.П. Кабо. – М.: Наука, 1986. – 304 с.
12. *Марцинковская Т.Д.* История детской психологии: учеб. для студ. педагогических вузов / Т.Д. Марцинковская. – М.: ВЛАДОС, 1998. – 272 с.
13. *Окладников А.П.* Утро искусства / А.П. Окладников. – Л.: Искусство, 1967. – 136 с.
14. *Оппенгейм А.* Древняя Месопотамия / А. Оппенгейм. – М.: Наука, 1990. – 319 с.
15. *Пиаже Ж.* Избранные психологические труды / Ж. Пиаже. – М.: Просвещение, 1969. – 659 с.
16. *Пригожин И.Р.* Сетевое общество / И.Р. Пригожин // Социологические исследования. – 2009. – № 1. – С. 24 – 28.
17. *Столяр А.Д.* Происхождение изобразительного искусства / А.Д. Столяр. – М.: Искусство, 1985. – 298 с.
18. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1976. – 575 с.

19. *Черныш А.П.* Об абсолютном возрасте палеолитических памятников Приднестровья / А.П. Черныш // Стратиграфия и периодизация палеолита Восточной и Центральной Европы. – М.: Наука, 1965. – 232 с.
20. *Черныш А.П.* К вопросу о соотношении границ палеолит-мезолит и плейстоцен-голоцен и особенности развития материальной культуры и природной среды Прикарпатья / А.П. Черныш // Первобытный человек, его материальная культура и природная среда в плейстоцене и голоцене. – М.: Изд-во Института географии АН СССР, 1974. – 315 с.
21. *Формозов А.А.* Памятники первобытного искусства на территории СССР / А.А. Формозов. – М.: Наука, 1980. – 136 с.
22. *Фоули Р.* Еще один неповторимый вид: экологические аспекты эволюции человека / Р. Фоули. – М.: Мир, 1990. – 368 с.
23. *Шемшурин А.А.* Развитие рефлексивных способностей младших подростков: автореф. дис. ... канд. психол. наук / А.А. Шемшурин. – URL: <http://www.childpsy.ru/dissertations/id/20153>
24. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

Перспективы модификации человека: доводы pro et contra

И.В. Гордеева

Одно из неотъемлемых свойств всех высокоорганизованных существ – любопытство, стремление к постижению окружающего мира – в наибольшей степени выражено у представителей человеческого рода. Но если для животных интерес к окружающей обстановке ограничивается лишь практическими потребностями настоящего момента, то способность Homo sapiens к прогностическому восприятию событий порождает никогда не угасающий интерес к будущему, как личностному, так и коллективному. В результате устойчивого и регулярного спроса на предсказание грядущих катаклизмов никогда не было недостатка во всевозможных доморощенных экстрасенсах и астрологах, в то время как серьезные футурологические прогнозы, опирающиеся на результаты междисциплинарных научных исследований, являются достижением лишь последних десятилетий. Среди вышеупомянутых прогнозов, затрагивающих различные аспекты социально-экономического, политического, культурного развития глобализирующегося человечества на ближайшую перспективу, не последнее место занимают попытки оценить перспективы трансформации самого человека. Так, Е.Н. Гнатик пишет о возникающем в связи со стремительным развитием биотехнологий соблазне «планомерного генетического совершенствования природой созданного антропологического материала, приспособлявая его к все новым социальным нагрузкам» [1, с. 128]. И.Т. Фролов, рассуждая о перспективах человека, с крайней осторожностью относился к «открываемым наукой возможностям направленного воздействия на человека, его наследственность, т.е. в конечном счете – изменения его природы» [2]. Данная тема исследований представляет повышенный интерес из-за своей неоднозначности, дискуссионности и обилия спекуляций в околonaучной среде. В связи с этим возникает необходимость разобраться в сути вопроса более конкретно.

Сама по себе идея трансформации *Homo sapiens* в некое более совершенное существо не является оригинальной. В самом деле, если исходить из стохастического и непрерывного характера дарвиновской биологической эволюции, то можно заключить, что человек в принципе не может быть финальным звеном в цепи бесконечного развития живых организмов. В.И. Вернадский, говоря о путях формирования ноосферы [3], подчеркивал, что эволюция жизни не может прерваться, остановиться на человеке, будучи непрекращающимся многоступенчатым процессом, сопровождающимся в животном мире постоянно возрастающей цефализацией. В 1950 – 1960-е гг. в среде специалистов в области анатомии и физиологии человека всерьез обсуждались перспективы постепенной трансформации наших отдаленных потомков через несколько сотен тысячелетий в неких фантастических уродцев с непропорционально большой головой, полным отсутствием грудной клетки и зубов и т.д. Подобные шокирующие иллюстрации перспектив рода человеческого на протяжении непродолжительного времени вызывали общественный резонанс, привлекая внимание читающей публики, но интерес к ним быстро угас, так как эмпирические данные, накопленные к тому времени палеоантропологией, равно как и развитие представлений о механизмах работы эволюционного процесса свидетельствовали против данной гипотезы. Тем не менее спустя несколько десятилетий вопрос о биологической судьбе человечества вновь оказался актуальным и встал на повестке дня. На сей раз речь уже идет не о естественной длительной эволюции, но об искусственном преобразовании человеческого организма с заранее заданными целями и в очень сжатые в историческом понимании сроки. Таким образом, новее звучание получают евгенические идеи об «улучшении человеческой природы»: резком увеличении продолжительности жизни вплоть до достижения личного бессмертия, устранении причин многих наследственных заболеваний, усовершенствований одних черт характера и устранении из популяции других – социально неприемлемых или нежелательных. В принципе развивающиеся биотехнологии и новейшие достижения в области геной инженерии позволяют осуществлять манипуляции с геномом человека уже в настоящее время. В подобных условиях перспективы генетических модификаций нашего вида в ближайшие десятилетия уже не выглядят гипертрофированно фантастичными, однако вызывают не только оптимистические ожидания, но и целый ряд закономерных возражений как религиозного и морально-этического, так и чисто научного характера.

С точки зрения представителей традиционных конфессий, человеческое тело есть результат Божественного творения, следовательно, любые попытки усовершенствовать то, что создано Всевышним творцом, заранее обречены на неудачу, так как превзойти Всемогущего создателя, равно как и полностью постигнуть его замысел, смертный человек в принципе не в состоянии. В рамках данного подхода к проблеме достижение физического бессмертия не только не реализуемо, но и кощунственно, так как человек самонадеянно пытается уравнивать в правах собственную личность с Богом или же превзойти его, пытаясь по своему усмотрению вмешиваться в естественный ход земных событий и процессов. По словам Ф. Фукуямы, «геной инженерия рассматривает человека не

как чудесный акт божественного творения, но как сумму ряда материальных причин, которые человек может понять и на них воздействовать. Все эт.е. неуважение к достоинству человека, а значит – нарушение воли Бога» [4]. Однако подобные возражения в век стремительно развивающегося научно-технического прогресса и непрекращающейся потребительской гонки уже мало кого могут смутить. Научный прогресс остановить невозможно в принципе, а поскольку естественные науки, начиная с эпохи позднего Возрождения, постепенно освободились от религиозной опеки, то надеяться, что возражения священников и теологов хотя бы незначительным образом скорректируют направление существующих научных программ, не приходится.

С морально-этической точки зрения проблема включает сразу несколько существенных моментов. Во-первых, сам факт перспектив конструирования ребенка с заранее заданными и желательными личностными характеристиками является дискуссионной даже с юридической точки зрения. В подобных ситуациях речь уже идет о праве родителей (или лиц, обладающих аналогичными полномочиями) решать за будущую личность не только вопрос о том, родиться ей или нет, но и какой именно личностью ребенку предстоит стать (включая выбор пола, внешние данные, способности и пр.), фактически лишая природу права на вариации в этом отношении. Проблема состоит не только в том, что власть родителей над судьбой ребенка неоправданно гипертрофируется, но и в потенциальной возможности снижения естественного разнообразия человеческих популяций, так как очевидно, что определенные личностные качества имеют, с точки зрения большинства населения, безусловный приоритет. Сложность ситуации, однако, заключается в том, что именно максимальное разнообразие является неотъемлемым условием устойчивости любой сложной неравновесной системы, следовательно, снижение вариабельности в человеческих популяциях, уже наблюдающееся в условиях стремительно развивающейся глобализации, может спровоцировать необратимые процессы, стремительно выводящие ситуацию из-под контроля.

Во-вторых, распространившиеся в последние годы в научно-популярной литературе рассуждения о генетической предопределенности целого ряда черт характера, таких как агрессивность, склонность (или несклонность) к предпринимательской деятельности, супружеская неверность и пр., также закономерно вызывают целый ряд вопросов. Если действительно все фундаментальные личностные особенности наследственно детерминированы, то места для свободы воли уже не остается и человек уподобляется некоей «биополимерной машине» с заранее заданной генетической программой. Таким образом, биология вновь воскрешает классический лапласовский принцип детерминизма, а любые антиобщественные и откровенно аморальные поступки получают некую «индугенцию». С другой стороны, подобные воззрения делают грань между живой и разумной материей еще более размытой, так как полная генетическая обусловленность поведения постепенно стирает какие бы то ни было этологические различия между человеком и животными. Действительно, руководствуясь данным подходом, легко допустить, что человек со всеми его атрибутами не более

чем «хищная голая обезьяна», не имеющая других целей, кроме сохранения и постоянного воспроизводства собственного вида.

В-третьих, существует мнение о потенциальной возможности модификаций человека таким образом, чтобы обеспечить последнему автономное от биосферы и одновременно комфортное существование. Ситуация может выглядеть следующим образом. Первый этап, наблюдаемый уже в настоящее время, – трансплантация органов с целью продления жизни и сохранения активного долголетия. Далее, так как донорского материала катастрофически не хватает для удовлетворения имеющихся потребностей, медицина будет вынуждена переключаться на замену природных органов их аналогами синтетического происхождения. Следующий этап – потенциальная возможность трансформаций формы и технологий функционирования органов в соответствии с конкретными потребностями и, наконец, полный и окончательный переход разумных существ к желаемому облику и образу жизни, включая возможность автотрофного питания и существования в бескислородной атмосфере [5]. Подобные существа, даже номинально называясь людьми, по сути своей являться таковыми уже не будут. Так как именно наша биологическая компонента обеспечивает зависимость человека от протекающих в биосфере процессов и заставляет считаться с законами природы, то очевидно, что упомянутые выше «людены», не нуждаясь более в биосфере, не будут заинтересованы и в сохранении последней, которая может постепенно деградировать без какого-либо ущерба для «нового человечества». Наконец, в-четвертых, высокой целью всех гуманистов является безусловное избавление человечества от страданий. Однако не следует забывать, что причинами страданий могут стать не только голод, нищета и болезни, но и исключительно человеческие эмоции, например, сочувствие к ближнему и любовь (в том числе к своим детям). Если методами современных биотехнологий можно усовершенствовать человеческую природу до такой степени, чтобы избавить людей от всех страданий, то не трансформируются ли разумные существа в своего рода бездушных монстров, лишенных всевозможных эмоций и в конечном счете несчастных, хотя и не осознающих этого, ибо только эмоционально окрашенное восприятие действительности позволяет человеку почувствовать свою сопричастность миру.

Наконец, если подходить к перспективам модификации человека с чисто научной точки зрения, то и здесь можно отметить несколько негативных моментов. Дело в том, что изучение человеческого организма нередко строится по методологии классической механики, когда отдельные элементы сложной системы рассматриваются как дискретные единицы, без учета взаимодействий между ними и на основе однозначных причинно-следственных связей. Редукционистский подход, изживаемый постнеклассической физикой, продолжает превалировать в современной биологии. Именно в данном контексте высказываются специалисты о «генах ожирения», «генах алкоголизма», «генах агрессивности» и пр. В действительности моногенное наследование какого-либо признака – скорее исключение, нежели правило. Гораздо чаще наблюдается плеiotропное действие генов, их взаимодействие и другие более сложные эффекты. Широкую известность получили работы Д.К. Беляева, осуществлявшиеся на базе ИЦиГ СО РАН по

селекции на неагрессивное поведение черно-бурых лисиц. Несмотря на то, что отбор осуществлялся только по одному признаку, у потомства через несколько поколений стали проявляться новые характеристики: вислоухость, закрученный хвост и низкое качество меха. Таким образом, в полном соответствии со словами Ф. Энгельса, ученые получили в первую очередь ожидаемый результат, а во вторую – совершенно неожиданные последствия. Как отмечает Фукуяма, «в наследственности, как в окружающей среде, нельзя сделать что-то одно. Когда ген меняется в результате мутации или заменяется другим, очень вероятно возникновение побочных... неприятных эффектов. Во многих случаях медицинская техника предлагает нам сделку с дьяволом: продление жизни – но со снижением умственных способностей; избавление от депрессии – но и от творческой силы духа...» [4, с. 156].

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы. Во-первых, сама возможность искусственной модификации человеческой природы, несмотря на определенную привлекательность, представляется маловероятной. Во-вторых, даже при наличии технических возможностей подобного процесса результаты последнего неоднозначны и не до конца предсказуемы. В-третьих, необходимо тщательное изучение данного вопроса как с религиозно-этических, так и с естественнонаучных позиций не с целью предотвращения прогресса в соответствующей области знания, но чтобы иметь возможность предусмотреть различные сценарии развития событий и быть к ним по возможности подготовленными. Время покажет, какие из футурологических прогнозов оказались ближе всего к истине, а какие представляли собой всего лишь пример «несбывшихся надежд, развенчанных иллюзий и не оправдавшихся опасений».

Литература

1. *Гнатик Е.Н.* Генетика человека: былое и грядущее / Е.Н. Гнатик. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 280 с.
2. *Юдин Б.Г.* Еще раз о перспективах человека / Б.Г. Юдин // Наука. Общество. Человек сб. науч. тр. / под ред. В.С. Степина. – М.: Наука, 2004. – С. 238 – 253.
3. *Вернадский В.И.* Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. – М.: Рольф, 2002. – 576 с.
4. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма. – М.: Изд-во АСТ, 2004. – 349 с.
5. *Шевяков Г.С.* Человек и его судьба / Г.С. Шевяков. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 272 с.

Основные закономерности соматического роста человека

Г.П. Меньчиков

Современная неоклассическая философия и ее раздел неоклассическая антропология уже не смешивают «сущность человека» и «природу человека», не подменяют одно другим. Под сущностью человека она понимает, что человек есть субъект-объект культуры или культурное существо [1], но не отвлекается и от его природного начала – телоса [2], главным образом врожденного, т.е. подчиняющегося генетическому контролю.

Целью данной статьи является показать, что все, как известно, развивается, однако развивается *неравномерно*, т.е. существует всеобщий *закон неравномерного развития различных частей целого* (закон фрактальности). В этом одна из причин сложности и неудобности бытия мироздания, особенно различных «разрывов» в бытии и сути так непросто эксплицируемых переходных «мостиков» (explanatory gap) в этих разрывах [3; 4]. В связи с этим данный закон подтверждается и в *закономерностях соматического роста человеческого существа*¹. Опираясь на факты, добытые антропометрией [5], попытаемся в меру сил артикулировать и обосновать некоторые из них.

1. *Закон дифференциального роста человека*. Речь идет о том, что различные ткани и области человеческого тела растут неравномерно, с различной, а не одинаковой скоростью. Например, факты показывают, что в перинатальном росте максимальная скорость роста плода характерна для первых четырех месяцев внутриутробного развития. Данный закон проявляет себя в более частных законах индивидуального соматического роста человека.

Закон канализирования роста или гомеореза. В гомеорезе речь идет о поддержании постоянства в развивающихся системах. В гомеостазе – о поддержании постоянства условий в стабильных системах. Закон гласит, что росту человека свойственна способность стабилизировать ход развития и возвращаться к предопределенной кривой роста даже в том случае, когда нарушена генетическая траектория развития. Данная способность характерна для всего периода развития. Например, факты подтверждают, что в случае болезни и голода образуется стабилизирующая реакция на такую неравномерно развивающуюся ситуацию и способность возвращаться к тому, каким должен быть человек по генетике.

Закон наверстывающего роста. Существует и закон наверстывающего роста, который гласит, что в некоторые периоды проявляет себя необычайная догоняющая скорость роста. Например, в восстановительный период после успешного лечения проявляет себя «чувствительный период» (или критический период). Это такая стадия, во время которой в организме возникает специфическая *ответная* реакция одной области организма на влияние другой внутри организма или на влияние окружающей среды.

Закон градиентов роста или наличия градиентов соотношения роста. Поскольку различные части организма развиваются с различной скоростью, неравномерно, то существуют регулирующие силы, которые обеспечивают *согласование*, гармонию роста частей организма в соответствии с их неравномерной скоростью роста. Таким градиентным образом обеспечивается *подгонка* частей в случае их отклонения, дисгармоничного развития под влиянием каких-либо факторов. Например, голова во всех возрастах опережает развитие туловища, а развитие туловища опережает развитие конечностей. Градиенты созревания мозга имеют огромное значение для теории и практики воспитания. Становится

¹ Под «законом» в данном случае имеется в виду «набор антропологических констант, ...которые «воспроизводятся» (выделено нами. – Г.М.)» на любом уровне развития цивилизации» [1, с. 33].

ясно, что некоторые психологические аномалии (подобные крайней степени близорукости) обусловлены *нарушением согласованности* скорости развития структур и функций. Например, как по генетическим, так и по внешним причинам развитие одной стороны личности стимулировалось уже в раннем детстве, а другая отставала в своем развитии.

2. *Закон взаимодействия наследственности и среды в процессе регуляции скорости роста.* Закон гласит, что длина тела, вес, телосложение являются результатом не только действия, но и взаимодействия генетических факторов и среды. Среда бывает внутренней и внешней. Причем одни и те же условия окружающей среды могут оказаться подходящими для человека с одним набором генов и не подходящими для человека с другим набором генов. Чем ближе условия среды к оптимальным, тем скорее проявятся потенциальные возможности генов; тем не менее совершенно ясно, что наследственные факторы имеют огромное значение. Отсюда вытекают другие более частные, но важные законы.

а) *закон действия генетического контроля на протяжении всего периода роста.* Проявление закономерности влияния генетического контроля заметен на расовых различиях. Различия в размерах тела важно не смешивать и строго отделять от различий в пропорциях тела. В связи с этим на различия в размерах тела воздействуют больше окружающие условия (например, недоедание), а на различия в пропорциях тела – генетические факторы. Иначе говоря, расовые различия, кроме зональных, имеют и генетическое происхождение. Скажем, европеец, который голодал в детстве, окажется невысокого роста, но у него не будет разницы относительно ног и туловища, как у африканца. Таким образом, общая задержка роста при недоедании очевидна у двух генетически несходных популяций. А вот различия в пропорциях остаются, что говорит о том, что они обусловлены в основном генетическими причинами.

Закон действия генетического контроля на интенсивность развития. Речь идет о том, что генетические различия сказываются и на скорости развития. Скажем, при равной состоятельности и/или несостоятельности негритянской и не негритянской семьи генетические различия проявляются на опережении скелетной зрелости, опережении сверстников в течение всего периода роста (например, постоянные зубы прорезаются у детей на год раньше, дети отличаются большей устойчивостью к голоду и болезням, меньше подвержены гормональным влияниям).

Закономерные особенности роста мозга и влияние генетических различий. Мозг по весу ближе всего к конечному значению, чем любой другой орган человеческого тела (пожалуй, кроме глаза), с самых первых стадий внутриутробного развития и на протяжении всего дальнейшего роста. Следовательно, *мозг развивается раньше, чем остальная часть тела.*

Для мозга в целом характерно существование таких же градиентов роста и очередности в процессах созревании, как и для других частей тела. Мозг человека как орган духовной реальности человека уже по структуре уникальный – человеческий. «Органом сознания человека» (не носителем сознания) является неокортекс, а вот «органом всей духовной реальности человека» является нечто другое, не только кора головного мозга, но вся сома: т.е. неокортекс, подкорка,

стволовый мозг, спинной мозг, вся остальная часть соматики человека: кожа человека является периферийной частью мозга в целом, механизмом захвата энергии и информации мироздания. Однако первыми достигают максимальной скорости роста спинной, средний мозг и варолиев мост. Это происходит уже на 2-м месяце внутриутробного развития. Рост полушарий головного мозга достигает максимальной скорости к 3-му месяцу. Рост мозжечка – к 6-му месяцу. Следовательно, *различные части мозга растут с различной скоростью*.

Мера влияния окружающей среды на созревание и организацию мозга еще не вполне ясна. Но, как считает наука, *многие аспекты функционирования мозга, по-видимому, совершенно не подвержены изменениям условий окружающей среды*. Однако, с одним «если»: если эти изменения колеблются в нормальных пределах (так, недоношенные дети начинают ходить или стоять примерно в одно время с детьми, которые развивались в это время с доношенными. Или, хотя воздействие со стороны внешней среды было более продолжительным, но в неврологическом отношении дети формируются так же, как и дети того же возраста, развивающиеся в утробе матери). Это, конечно, не значит, что созревание мозга вообще не зависит от внешних условий. При ненормальных условиях (недоедание, воздействие токсичных веществ) нормальный рост может нарушаться (так, пролонгированное недоедание в слаборазвитых странах может тормозить созревание мозга).

б) *закон зависимости роста и от внешних окружающих условий*. Хотя генетический контроль действует на протяжении всего периода роста человека, но наблюдается и данный закон. При нормальных колебаниях условий – несущественных и смотря на какие части тела – эта зависимость лишь градиентная и дифференциальная, а в целом незначительная, так как действует 1-й закон. При ненормальных – экстремальных – условиях такая закономерная зависимость заметная вплоть до девиантной. В понятие «внешние условия» входят: экологические условия, климат; времена года; питание; психологическое воздействие, эмоциональный стресс; социально-экономические факторы: обеспеченность/не обеспеченность семьи, слоев «низших», «высших»; питание, физкультура, общая организованность; жилищные/фавелные условия; расходы в семье и расходы на ребенка; квалифицированный/не квалифицированный труд, профессия; «хороший дом» и «плохой дом» (уклад в семье, регулярность питания, сон, физкультура, общая организованность, интеллектуальные и личные качества родителей, частота болезни. Условия «дома бытия» значат больше, чем экономическое, материальное положение семьи). Влияние внешних окружающих условий *на рост мозга*, если они нормальные, как уже говорилось, незначительно (см. выше).

Развитие интеллекта. Мозг и интеллект – не одно и то же. Идем от того, что влияние внешних окружающих условий *на рост мозга*, если они нормальные, незначительно. Влияние же внешних окружающих условий *на развитие интеллекта* несколько другое – такое влияние заметнее.

Данные говорят о том, что дети, более развитые в физическом отношении (что зависит от семьи, от «хорошего дома»), в психологических тестах получа-

ют более высокие баллы, чем отстающие в физическом развитии сверстники. Человек – существо прежде всего культурное, субъект-объект культуры.

Более крупные дети (физически более развитые) получают более высокие баллы при определении КИ (коэффициента интеллекта), чем низкорослые дети во всех возрастах, начиная с 6 лет. Сохраняется такая связь (длины тела и КИ) и у взрослых. По-видимому, основной движущей внешней силой здесь выступает так называемая «социальная мобильность», что подтверждает опять же, что человек есть существо прежде всего культурное.

Эмоциональное развитие человека. Здесь, по-видимому, существует факт «двойной зависимости» эмоционального развития от внешних окружающих условий. Первая – зависимость созревания (раннего или позднего) тела от социально-экономического фактора (семья). Она проявляется в том, что условия влияют на формирование более мускулистого тела, на удачу, престиж и успех, умение постоять за себя, общительность, меньшую нервозность, хорошую коммуникабельность или, наоборот, порождают беспокойство, тревогу, глубоко сидящие в душе страхи. Вторая – возникает зависимость уже от порождающего первого фактора и проявляется в стимулировании созревания и развития или его затормаживании – «могу», «не смогу». Вывод очевиден.

Хотя, если говорить о мышечном, а не долихоморфном типе роста и развития, то у первого типа есть свои трудности (выросшая девочка горда, но вызванная прочесть стихотворение перед всем классом, с развитой грудью, будет сутулиться вместо того, чтобы стоять прямо. Или у рано созревших детей более длительна задержка сексуальных влечений, стремление к независимости и профориентации).

Эпохальные колебания и зональные зависимости. Среди внешних окружающих условий проявляют себя и влияние *эпохальных колебаний* («вековые тенденции» или секулярный тренд – «secular trend»). От них зависит интенсификация биологического созревания, акселерация и продолжительность жизни. Как фактор они включают комплекс обстоятельств среды, которые иначе реализуют генетический потенциал отдельных людей и популяций: питание, урбанизацию, прогресс медицины, смешение населения планеты, адаптацию к земным проявлениям циклов солнечной активности, неравномерность темпов биологического и общественного развития. Хотя считается, что пока трудно в полной мере оценить возможность эпохальных колебаний на здоровье человека.

Таким образом, философская антропология после «смерти человека» существенно корректирует подход к человеку, приводит не к эклектике, но «к синхронизации антропологических открытий» как в областях философской и особенно экзистенциальной аналитике, так и наук об особой телесности [1, с. 27] человеческого вида в мироздании.

Литература

1. Марков Б.В. Образ человека в постантропологическую эпоху / Б.В. Марков // Вопросы философии. – 2011. – № 2.
2. Маслов Р.В. Телесность человека: онтол. и аксиол. аспекты: автореф. дис. ... докт. филос. наук / Р.В. Маслов. – Саратов, 2005.

3. *Нагель Т.* Мыслимость невозможного и проблема духа и тела / Т. Нагель // Вопросы философии. – 2001. – № 8; *Дубровский Д.И.* «Трудная» проблема сознания (в связи с книгой В.В. Васильева) / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 2011. – № 9; *Юлина Н.С.* Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания / Н.С. Юлина // Вопросы философии. – 2011. – № 9; *Нагуманова С.Ф.* Существует ли разрыв в материалистических объяснениях психики? / С.Ф. Нагуманова // Вопросы философии. – 2007. – № 1.

4. *Фукуяма Ф.* Великий разрыв / Ф. Фукуяма. – М., 2004; *Его же.* Доверие. – М., 2004.

5. Антропология: хрестоматия. – М., 2003; *Лурье С.В.* Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы / С.В. Лурье. – М., 2003; *Садохин А.П.* Этнология / А.П. Садохин. – М., 2005; *Харитонов В.М.* Антропология / В.М. Харитонов, А.П. Ожигова, Е.З. Година и др. – М., 2003; *Хомутов А.Е.* Антропология / А.Е. Хомутов, С.Н. Кульба. – Ростов н/Д, 2007; *Хрисанфова Е.Н.* Антропология / Е.Н. Хрисанфова, И.В. Перевозчиков. – М., 2002.

К вопросу об «антропной катастрофе»

Н.К. Мустафин

Когда об «антропной катастрофе» заявляет философ, что уже случилось, широкого общественного резонанса это не вызывает (это, мол, особая философская манера доводить до крайности любую проблему, «припугнуть» на всякий случай). Другое дело, если о чем-то подобном (даже предполагаемом) сообщает наука – тогда повод для беспокойства и крайней озабоченности безусловно появится. Но при одном условии, если это вывод серьезной («настоящей») науки, а не ее социально-гуманитарных паллиативов. Отчего же философский «жупел», подкрепленный социально-гуманитарными научными доводами, не становится убедительнее?

Антропологический «разворот» философии в очередной раз обоснован Кантом (сделал он это на новом «витке» истории и с разработкой новых по уровню и глубине аргументов). Это, собственно, и способствовало возникновению многих из общественных (социальных) и гуманитарных наук (далее СГН), взамен не прекращавшихся попыток объяснения «всего и вся» (включая человека и общества) средствами ньютоновской механики – идеала тогдашнего научного знания. Произошедшее столетие спустя окончательное размежевание СГН с натуралистически ориентированными «собратьями по оружию», завершившееся выделением (Виндельбандт и Риккер) СГН в самостоятельную группу научных дисциплин, не смогло, к сожалению, обеспечить проявления понятийно-категориального уровня главного объекта СГН – человека (он даже неустранимый субъект) до «высот», требуемых в естествознании. Это не позволило авторитету СГН в глазах научного сообщества подняться на «должную высоту» и закрепило комплекс «неполноценности» у представителей СГН. Но главное все же не психологические «издержки» «цеховой» принадлежности. При таком положении дел открыт «простор» любимым спекуляциям на темы антропологической составляющей (соразмерности, предопределенности) всего происходящего. Ни один из множества продолжающих появляться подходов к человеку и обществу не может быть отвергнут как заведомо неприемлемый,

непрофессиональный в отсутствии четкой системы исходных координат. А ее, в свою очередь, не выстроишь, не представляя, каким образом, почему и в силу каких причин появился человек со всем набором характеристик и свойств, каким мы его называем.

Для естествознания это изначально не загадка – человек произошел из природы в силу природных же необходимых процессов. В человеке нет ничего сверхъестественного, необъяснимого из природы – таков катехизис науки, ее кредо: «Естествознание не может допустить, чтобы его опять отклонили с его пути искания чистого физического объяснения всех явлений природы. Пусть существуют тысячи причин, которых оно не может объяснить в настоящее время; но никогда не поступится оно своей принципиальной аксиомой, что и для этих вещей есть естественная причина, а следовательно, и естественнонаучное объяснение. Поэтому всякая философия, стоящая на том, что некоторые явления природы не могут быть без остатка объяснены физически, а делают необходимым допущение действия какого-нибудь метафизического начала или сверхъестественного деятеля, – такая философия будет иметь в естествознании непримиримого врага» [1].

Ввиду того, что СГН начинают работать с человеком как существом уже «разумным» (а природными предпосылками разумности объявится всем известная гоминидная триада: прямохождение → рука → мозг, на объяснение природного происхождения которой у СГН никакой, собственно, юрисдикции нет), «мериться силами» с естествознанием придется философии в одиночку, рискуя снова оказаться ее непримиримым врагом. А на что еще рассчитывать, когда указываешь своему оппоненту (увенчанному всеми мыслимыми регалиями) на грубейшую ошибку, допущенную им уже «на старте». Мой тезис – природным существование человека нашего облика не было никогда! Оно попросту неосуществимо природным (естественным) образом. Природное существование полностью описывается двумя инстинктивными программами жизнедеятельности, выстроенными иерархично. Главным назначением, делом всей жизни животного является продолжение рода. Когда наступает время для этого, все остальное попросту утрачивает всякое значение. Именно поэтому процесс воспроизводства в природе подготовлен наилучшим образом при невозможности любых сбоев в его протекании. Здесь в принципе не может быть бесплодия, неполноценного вынашивания, преждевременных родов, а также, и это главное, опасности всех этих процессов для жизни и здоровья как самки, так и детеныша. Природа (как, впрочем, повсюду) гениально «сконструировала» все органы и физиологические процессы, обеспечивающие выполнение важнейшей миссии животного. Более того, одно лишь осуществление этого процесса улучшает всю «технологическую цепочку» (зачатие, внутриутробное созревание и вынашивание, разрешение от бремени). Плюс к этому самым благородным образом сказывается на общем здоровье и иммунитете роженицы (т.е. за пределами задействованной сферы). Природа бережлива и экономна, а посему предназначила женский организм для неоднократного и многочисленного воспроизводства потомства. Полноценное же потомство появляется на свете поражающим воображение, запредельным коэффициентом выживания.

Единственная «страдающая» сторона данного процесса – самец – биологический материал, расходуемый природой столь расточительно и без «всякого сожаления», что это требует своего объяснения. С точки зрения магистрального пути природного существования (по крайней мере, млекопитающих) все зачатые организмы – женские, лишь по истечении определенного времени получающие возможность дальнейшего развития по мужскому сценарию [2]. Но не весь имеющийся массив зародышей, а только его часть. Мужская особь с точки зрения генетики – дефект исходной матрицы, будущее которой очень проблематично. Лучшие добытчики и защитники, наставники и организаторы в природе самки. Повернется ли после этого язык назвать их слабым полом? Но как тогда быть с людской бесплодностью, осложнениями в протекании беременности и родов (с неизбежными многочисленными женскими расстройствами вследствие этого)? А реальная возможность (к сожалению, нередко становящаяся «черной» действительностью) гибели как ребенка, так и матери? Как это вяжется с природным порядком вещей? Никак. Это невозможно. Но это так! Сразу вспоминается библейский сюжет об испорченности грехом человеческой природы и о том наказании, которое Господь наложил на Еву (вот оно «допущение действия какого-нибудь метафизического начала или сверхъестественного начала»). Но не могла же именно природа наградить ни Еву, ни Адама прямохождением, поскольку трехкратное падение скорости передвижения (основного средства выживания млекопитающих) не компенсируешь никаким «преференциями» в другом («не до жиру – быть бы живу»). С этого момента *Homo Sapiens* – «не жилец». Природа окончательно отворачивается от него, она уже не в силах (вот она антропная катастрофа) помочь ему. Недаром спастись он будет теперь уже только культурой, а она по определению *contra natura*. И действительно, все наоборот! Сильнейший природный компонент становится «слабым», беззащитным, неполноценным (зависимым) полом, не входя ни в одно из известных культуре определений человека. Вместе с ребенком женщина становится совершенно не жизнеспособной без помощи и заботы мужчины (а точнее, множества мужчин, объединенных обязательствами по содействию их выживанию – это и есть социальность, как обуздание другого инстинктивного начала – самосохранения). Но удалось ли роду людскому не просто спастись (хотя это далеко не просто даже для современной развитой социальности), но хоть чуточку улучшить породу (качество) людей (то, что культура позволяет сделать с другими животными)? Нет! Ведь мысли о евгенике возникли не вчера (очевиден, нагleden был процесс вырождения). Если уж ко времени сократовской бабки «маевтика» («повитуха») стала профессией, то ныне без медицинского содействия на всех этапах деторождения (и даже зачатия), а также последующей медицинской заботы о детях невозможно сохранить 100% новорожденных.

По контрасту обратимся опять к природе. Естествознание, последовательно открывшее нам биоценозы, биогеоценозы, все чаще заговаривает о планетарной и космической обусловленности всех биологических процессов. Кто включает «будильник» продолжения рода? Сезонность размножения в природе есть мобилизация всех циклов (в том числе и космических) на успешное, бла-

гоприятное выполнение важнейшей функции живого. Не просто (как в эстафете) передать жизнь следующему поколению, но сделать его более крепким, пластичным. И не дарвиновская идея того, что среда отбирает, а вид порождает, а наоборот, вид, улучшаясь, способен расширять ареал своего расселения, осваивая все новые и новые территории, включая их в свой жизненный мир, а значит, изменяя и их в свою очередь. Вот из такой коэволюционной модели развития с природой мы «выпали» благодаря нашей способности «зачать» в любое время года, устранив множество благоприятных и, без преувеличения, включив не меньшее (скорее, большее) число неблагоприятных факторов, влияние которых мы наблюдаем все очевиднее. Недаром религия, видимо, базируясь на более глубоких знаниях, нежели современное естествознание, стремилась строжайшим образом контролировать время «зачатия» через календарь постов. Либеральное общество (светское) без религиозных «скреп» не способно удержать сексуальность в относительно безопасном интервале со всеми вытекающими пагубными последствиями.

Литература

1. Несмелов В.И. Наука о человеке / В.И. Несмелов. – Казань: Тан – Заря, 1994. – Т. 1. – С. 104
2. Бразерс Дж. Что каждая женщина должна знать о мужчинах / Дж. Бразерс. – М.: Автор, 1993. – С. 20.

Многомерность человека как представителя человечества

А.Ш. Назарова

Многомерность человека – это характеристика, указывающая на то, что человек обладает множеством свойств, которые составляют неразделимое единство, целостность человеческого существа. Когда мы говорим о многогранности человека, то имеем в виду не отдельного индивида (иные индивиды и в самом деле могут обладать множеством замечательных свойств), речь идет о Человеке вообще как живом существе на планете Земля. Но ведь разного рода живых существ на Земле великое множество, речь идет о том существе на планете Земля, которое обладает разумом. Последний, т.е. разум, и детерминирует многогранность этого существа.

Земля – это колыбель человека, обитель человеческой цивилизации. Земля среди планет т. н. земной группы космических тел (в нее входят Меркурий, Венера, Земля и Марс) по размеру и массе занимает первое место. Но наукой установлено, что жизнь является лишь свойством Земли. Правда, Земля не считается единственной обитаемой планетой Вселенной (внеземные цивилизации нельзя исключить как возможность).

Одним из этапов функционирования и трансформирования жизни на планете Земля явился период возникновения человека. Описание процесса историко-эволюционного формирования физического типа человека, первоначального развития его трудовой деятельности, речи, а также общества не входит в задачу

автора (это предмет антропогенеза). В задачу автора не входит также исследование факторов, путей и закономерностей этого процесса. Остаются вне рассмотрения автора и процессы образования доклеточных, а также клеточных форм жизни, приматов с их подотрядами, наконец, человека как высшей ступени живых организмов на Земле. Этими проблемами занимаются представители биологических, а также других наук, исследующих различные ступени и формы живого на планете Земля. Автор, придавая значение данным указанных научных дисциплин, учитывая их, строит свои суждения и выводы о человеке как высшей формы организации материи на планете Земля, акцентируя внимание на раскрытии многомерности данного феномена и на этой основе его сущности.

Говоря о природе (сущности) человека, нет нужды останавливаться на христианском (вообще религиозном) толковании человека, ибо в нем все сводится к божьему творению. Однако о сущности человека разные учения трактовали еще и до христианского мифа. Так, согласно Демокриту, человек рассматривается как часть космоса, микрокосм. Человек толкуется как две субстанции – тело и душа (платонизм), два аспекта единой реальности (аристотелизм) и т.д. Индуистские религиозные учения (брахманизм, буддизм) не ставят вопроса о происхождении человека; главным положением, например, буддизма является признание бытия как страдания.

А что такое рассудок и разум? Оба этих явления есть не что иное, как способы теоретического мышления. Но они не являются идентичными. Их различие признавалось еще философами древности, правда, как свойства души.

А что такое «душа»? Представители анимизма рассматривали душу как нечто, противостоящее телу человека. Такое толкование души было присуще всем религиозным учениям («при смерти человека душа покидает тело человека»). Так что использование понятия «души» в толковании рассудка и разума научное постижение последних уводит в сторону.

Согласно материалистической философии рассудок – это способность рассуждения (человек, лишенный рассудка, теряет способность рассуждать). Разум – это способ познания предметов и явлений. Как видно, разум шире рассудка, он включает в себя рассудок, но не сводится к нему. Разум – это свойство, присущее только человеку как высшей ступени развития высокоорганизованной материи, человеческого мозга. Значит, разум у человека возник на основе труда и лишь на определенном (высоком) уровне способности живого оценивать предметы и явления (оценка вещей как свойство живого присуща всем животным).

Обыденное познание, научное, а также художественное познание человеком объективного мира – тоже проявления разума. Познание может быть как адекватным реальному миру, так и неадекватным, т.е. ошибочным, что тоже свойственно человеку.

Ошибочность познания человеком вещей в обыденной жизни может иметь множество причин. Например, недостаточная осведомленность индивида о познаваемом им предмете или явлении. В обыденной жизни людей немало встречается индивидов, руководящихся завистью к какому-то другому лицу. Такое отношение, построенное на неприязни одного индивида к другому, мо-

жет стать причиной неверной, неадекватной оценки последнего каким-то третьим лицом.

Но для нас важно сосредоточить внимание на причинах ошибочного познания предметов и явлений в сфере теоретических учений.

Например, на протяжении длительного времени исторического прошлого люди, наблюдая небесные тела, придерживались того мнения, что Солнце вращается вокруг Земли. Такое суждение базировалось на геоцентрической теории, созданной Клавдием Птолемеем, который исходил из необходимости в условиях борьбы взглядов придерживаться простоты гипотез: этот ученый, будучи математиком, считал, что признание геоцентричности всей системы объясняет связь Земли и Солнца более просто, что для математических наук является одним из критериев истины.

Николай Коперник, опровергнув многовековую геоцентристскую традицию в науках о Земле, в своем сочинении («О вращении небесных сфер») нанес решающий удар по религиозно-теологическим представлениям о Вселенной и месте человека в ней, построив сложную для понимания гелиоцентрическую систему.

Однако и для адептов в этой системе оставалось много вопросов. Почему предметы не держаться в всячем положении или самопроизвольно не поднимаются ввысь? Почему подстреленная птица, потеряв силу, не улетает подальше от охотника, а становится добычей последнего не в облаках, а на земле? Чем объяснить падение дождевых капель из туч на ниву, и снежный полог образуется не на небе, а на той же земле? Почему снаряд, пущенный из жерла орудия, сеет смерть всякой живности не в небесах, на той же земле-матушке?.. И. Ньютон разгадал секрет вертикального падения предметов. На все эти вопросы дает ответ открытый (познанный) великим ученым закон всемирного тяготения.

И. Ньютону принадлежит и открытие закона дифференциального и интегрального исчисления в математике. Благодаря этим открытиям механика приобрела характер цельной научной теории.

Можно подумать, что открытие этих законов И. Ньютону дались очень легко. Ведь согласно одной из легенд великий ученый закон всемирного тяготения открыл у себя в саду, увидев падающее из ветви дерева яблоко. Пусть даже так. Но момент эврики был для озабоченного ученого последним толчком к объяснению секрета падающих предметов, являющихся, однако, результатом притяжения (тяготения) Земли! На самом деле секрет падающих предметов (Земного тяготения) был сформулирован Ньютоном в результате десятков лет исследования им секретов природы, что нашло описание в его научном труде «Математические начала натуральной философии».

Такова же эволюция подхода к открытиям в науке, пройденная А. Эйнштейном и нашедшая объяснение в теории относительности и квантовой теории света. Такой же длительный и противоречивый путь к открытиям в науке пройден отечественными учеными М.В. Ломоносовым, И.П. Павловым и другими учеными. Благодаря развитию познавательных способностей человека в последующие эпохи в силу разума как двигателя проникновения человека в тайну природы были сделаны открытия радиоактивности элементов, тайны

атомной и водородной энергии, освоение человеком космического пространства, полеты в космос.

Человек многомерное существо. Многомерны познавательные способности человека. До сих пор велась речь о расширении и углублении знаний человеческого существа в сфере науки в постижении секретов и тайн природы, конструировании сложных машин. Завоеванием познавательных способностей человека является продукт конца XX в. – информационная технология, которая уже начала раскрывать и свои негативные стороны, в частности в использовании данных информационной технологии в военных целях. Это знакомо современному человеческому обществу на примере открытий секретов атомной энергии. Однако человечество должно (и обязано!) найти контрмеры, обуздывающие агрессивные возможности науки и техники в этой области. Человек как разумное существо способно предотвратить угрозу гибели всей цивилизации, самого человеческого общества...

Говоря о многомерности человека, мы не можем обойти возможности художественного познания им объективной действительности. Согласно материалистической эстетике искусство – это отражение действительности специфическими средствами, а именно в художественных образах. Сказанное не означает того, что каждое произведение искусства было лишь портретом изображаемого. Искусство многогранно, оно выступает во множестве видов и жанров и потому не может требовать от создателя образов лишь «портретного сходства» предмета изображения. Искусство – это образное отображение действительности и посредством музыкальных средств, и образов в лепных материалах, и волшебной игры кисти художника, и творения образов сценическими средствами, и конечно, в фолиантах игры красивых слов и выражений.

Произведение искусства – это не только для современника, но и для потомков, иначе говоря, для истории.

Наука, искусство и в целом культура в XX – начале XXI вв. сделали гигантский скачок в познании мира и художественном освоении реальной действительности. Глубокий след в мировой культуре сделали Р. Оппенгеймер и Ч. Таунс (США), А. Эйнштейн и М. Планк (Германия), И. Павлов и И. Курчатов (СССР), Ж. Алферов, Г. Кремер и Д. Килби (Россия, США). Шедевры художественной литературы созданы такими инженерами человеческих душ, как У. Фолкнер и Т. Драйзер (США), Л. Фейхтвангер и Б. Брехт (Германия), М. Горький, М. Шолохов, Ч. Айтматов, А. Солженицын (СССР, Россия), великолепные музыкальные сочинения – Д. Шостаковичем, И. Дунаевским, А. Пахмутовой (СССР, Россия) и др.

Человек – многомерное существо... В то же время он вершина биосоциального развития живого на планете Земля. Из всего сказанного выше сам собой напрашивается известный вывод о сущности человека в виде научной дефиниции: человек – это биосоциальное существо, обладающее разумом и осуществляющее осознанную, целенаправленную деятельность по преобразованию мира.

Фрактальные размерности человека в культуре

Е.В. Николаева

Человек в целостности его физического, ментального и социокультурного есть атомарная сущность, индивидуальный мир рядом с неизмеримым множеством других миров, столь же автономных и «независимых». В то же время любой индивид находится в сложных иерархических отношениях с разнообразными структурами природного и социокультурного. При этом вертикальные и горизонтальные векторы взаимодействия человека в акциональном и семиотическом поле культуры нелинейны и рекурсивны, благодаря чему человек, не теряя своей целостности, является уменьшенной «копией», «клеткой» социокультурного организма, несущей в себе весь культурный код своей цивилизации.

Идея фрактальности культурного и социального появилась благодаря концепции франко-американского математика Бенуа Мандельброта, которую он впервые изложил в 1977 – 1982 гг. в ныне широко известной книге «Фрактальная геометрия природы» [1]. По существу сугубо математический труд, посвященный теоретическим и прикладным проблемам геометрии особого типа, нерегулярным геометрическим и природным объектам – самоподобным структурам и образованиям дробной размерности, послужил катализатором многочисленных исследований фрактальности в урбанистике [2], архитектуре [3], психологии [4], социальной и культурной антропологии [5; 6]. К концу 2000-х гг. фрактальность и фрактальная размерность не только оформились в полноценные научные понятия во многих гуманитарных дисциплинах, но и стали применяться в качестве количественного и качественного критерия футуристических прогнозов и эстетических оценок. В определенном смысле фрактальная концепция начала претендовать на парадигмальный статус в науке нового столетия. В любом случае, фрактал как парадигмальный концепт инициировал «переключение гештальта на сборку нового понятия, на распознавание и интерпретацию фрактальных структур в конкретных познавательных контекстах» [7].

Собственно термин «фрактал», введенный Б. Мандельбротом, образован, как объясняет сам ученый, от латинского причастия «fractus» и в соответствии с семантикой исходного глагола «frangere» имеет значение «фрагментированный», «изломанный» и «неправильный по форме» [8, с. 18]. Удивительно, но точного непротиворечивого математического определения фракталам не разработано до сих пор. В самом общем виде фрактал определяется как «структура, состоящая из частей, которые в некотором смысле подобны целому» [9, с. 19].

Действительно, самоподобие является фундаментальным предикатом описания фрактала. Самоподобие, или масштабная инвариантность, означает, что подсистемы нижних уровней фрактальной системы любого типа повторяют конфигурацию целой системы и в пределах общей формы заключен точно или с некоторыми изменениями «тиражируемый» (в предельном случае – бесконечно тиражируемый) паттерн. Иначе говоря, фрагмент фрактала, идентичный целостной форме, воспроизводится на каждом последующем уровне меньшего масштаба, образуя своего рода «вложенную» структуру. Примерами природных

фракталов служат береговые линии, горы, деревья с их ветвистыми кронами и листьями, снежинки, кровеносная система человека и др.

Подобие может быть жестким (инвариантным), т.е. абсолютно точным, рекурсивным воспроизведением паттерна (как в т.н. геометрических фракталах: снежинка Коха, треугольник Серпинского и др.) или нежестким (ковариантным), т.е. относительным, когда элементы фрактала при увеличении масштаба рассмотрения не повторяют систему в целом, но происходит, например, полное повторение базовой формы во все более и более уменьшенном виде последовательно через каждые несколько ступеней масштабного преобразования (например, знаменитый алгебраический фрактал – множество Мандельброта). Наконец, случайные, или стохастические, фракталы, у которых на разных шагах итерации параметры меняются случайным образом, обладают статистическим подобием (например, Броуновское дерево) [10].

При этом любой фрактал представляет собой реализацию некоторого алгоритма, набора процедур, имеющих характер последовательных итераций. Общим для всех фрактальных структур является наличие рекурсивной процедуры их генерации, что означает бесконечную цепочку автопоэзиса, в которой каждый результат предыдущей итерации служит начальным значением нового цикла воспроизводства: $z_{n+1} = f(z_n)$. Из этого следует, что фрактал не застывшая форма, а бесконечный процесс все нового и нового (воз)обновления формы. Математические фракталы бесконечны, как и культурные фракталы, относящиеся к культурогенезу и культурной трансмиссии, однако фрактальные артефакты культуры (например, здания, матрешки или образы на рекламных объявлениях) имеют ограниченную «глубину» фрактальности, иногда не более двух итерационных уровней.

Еще одно примечательное свойство фракталов заключается в их фрактальной размерности, соотносящейся особым образом с топологической размерностью пространства, в котором находится фрактал. Так, фрактал, «развернутый» из отрезка прямой (с топологической размерностью 1), может в силу своей изломанности приобрести фрактальную размерность, близкую или даже равную 2, т.е. в определенном смысле превратиться в (почти) двухмерную фигуру.

Главным содержанием фрактала с философской точки зрения оказывается его дуалистичность: он одновременно представляет собой и промежуточную «дискретную» структуру, и бесконечный итерационный процесс ее становления. Очевидно тогда, что механизм культурной трансмиссии имеет фрактальный характер. Разумеется, в этом контексте речь не идет исключительно о геометрической или пространственной фрактальности (хотя такой вариант также возможен): некоторые исследователи используют для описания социальных миров термин «непространственные фракталы» [11], мы же предпочитаем называть их «концептуальными фракталами» [12].

В каждом поколении носителей культуры реализуется некоторая изначальная «формула» культуры, которая в философском дискурсе может называться «идеей культуры», «прасимволом» (О. Шпенглер), «большей посылкой» (П. Сорокин), «душой народа» (Г. Лебон) и т.п. Но именно тот факт, что исходными данными для каждого последующего цикла культурной трансмиссии яв-

ляется социокультурный опыт предыдущего поколения в филогенезе, приводит к появлению стохастической составляющей во фрактальном «рисунке» культуры и изменению воспроизводимого паттерна, порой весьма существенному, но не выходящему за определенные «границы». В качестве математической метафоры этого явления можно рассматривать множество Мандельброта¹, содержащего «внутри себя» несколько типов структурных паттернов, повторяющихся через значительное число итераций. Таким образом фрактальность культуры [13] объясняет устойчивость и изменчивость культурно-исторического процесса, а также возвращение к социокультурным «сценариям» прошлых эпох. В определенной мере это относится и к индивидуальным процессам инкультурации и самоидентификации личности [14].

Важно также, что «математическое понятие фрактала... отражает иерархический принцип организации» действительности [15, с.10], в т.ч. культуры и человека в ней. Одной из самых ранних культурных фиксаций этого принципа является христианская теософема «Человек есть образ и подобие Бога». В терминах фрактальной геометрии фрактальная размерность человека тем самым оказывается гораздо больше его «топологической», «физиологической» размерности. Человек становится частью вселенского духовного целого и одновременно самым этим целым. Аналогично, человек как член некоторого социокультурного сообщества – от семьи и рода до субкультурной группы/страты и нации – выступает в роли социокультурного репрезентанта этого большего целого, частью которого он является по воле судьбы или собственного выбора. В любом внешнем коммуникативном пространстве индивид и его действия (от стиля разговора и танцев, которые он танцует, до профессиональной деятельности) оказывается метонимическим заместителем некоторой большей структуры, к которой он принадлежит. Фрактальная суть такой репрезентации делает возможным понятие «национального характера» и социокультурной индукции. В этом случае фрактальная размерность индивида практически равна размерности представляемого им сообщества вплоть до целого этноса.

Фрактальные образы предметного бытия и человеческого мира появились в искусстве задолго до цифровой культуры. Пожалуй, одно из самых знаменитых полотен с фрактальным сюжетом – это «Менины» Веласкеса (1656 г.). Прежде всего, его фрактальность начинается уже с того, что изображение содержит картину в картине. Однако, это еще не все. В качестве второго рекурсивного механизма в пространстве картины служит зеркало. Гениальность композиции заключается в т.н. странной обратной петле (термин Д. Хофштадтера): во-первых, итерационный цикл фрактального образа (королевской четы) начинается за внешними рамками картины, во-вторых, еще один рекурсивный паттерн подразумевается на холсте художника, рисующего монарших особ, внутри картины. Примечательно, что и зритель, и их величества, и художник в картине напрямую имеют дело только с одним фрагментом фрактального образа, ос-

¹ См.: Множество Мандельброта. URL: <http://www.math.utah.edu/~pa/math/mandelbrot/title.gif> (дата обращения: 21.02.2012).

тальные рекурсии оказываются в пространстве перцепции, внешней по отношению к картинному фрейму.

Художественное искусство XX в. в преддверии новой (пост)неклассической культурной парадигмы подходит уже совсем близко к осознанному ощущению фрактальности природы, космоса и человека. В первом десятилетии грядущей «Новой эры» фрактальность природы и человека была запечатлена художником, поэтом и композитором М. Чюрленисом. Человек предстает на его картинах как часть фрактальной природной и мифологической действительности («Симфония похорон – VI», 1903 г.; «Лица», 1904 г.; «Гимн I-III», 1906 г.; «Сказка о королях», 1909 г. и др.). Наиболее остро «предчувствие» фрактальности выразилось в работах Павла Филонова. Даже названия многих его работ предвосхищают представление о формульной основе фрактального хаоса, за которым скрывается иной порядок и иная сложность: «Формула космоса» (1918 – 1919 г.), «Формула петроградского пролетариата» (1920 – 1921 гг.), «Формула весны» (1920 г., 1927 – 1929 гг.), «Формула империализма» (1925 г.) и др. Основным фокусом фрактальных хитросплетений в большинстве работ П. Филонова оказывается человек – его тело и особенно голова: «Мужчина и женщина» (1912 – 1913 гг.), «Живая голова» (1923 г.), «Симфония Шостаковича» (1925 г.), «Люди» (1930 г.), «Голова» (1930 г.), «11 голов» (1930 г.), «Лица» (1940 г.) и др. В аналитическом искусстве П. Филонова «чистая эволюционирующая форма», о которой размышлял художник в своих статьях-манифестах, представляет собой результат органического развития формы «с ежесекундным претворением в новое, функциями и становлением этого процесса» [цит по: 16, с. 74]. Иными словами, произведение искусства такого рода – это визуализация бесконечного процесса калейдоскопического развертывания формы из формулы (функции), т.е. фрактал.

Другой тип фрактальности присутствует в работах Н. Рериха. Главной геометрической формой и семантической доминантой его творчества являются горы и горный мир. При том, что горы сами по себе имеют фрактальную структуру, люди, которые не слишком часто появляются на картинах художника, обычно как бы встраиваются в фрактальные формы горных пейзажей («Сжигание тьмы», 1924 г.; «Дозор Гималаев», 1925 г.; «Агни-Йога. Проект фрески», 1928 г.; «Лотос», 1933 г.; «Камень несущая», 1933 г.; «Сострадание», 1936 г.; «Звезда героя», 1936 г.; «Похитители огня», 1938 г. и др.¹) и превращаются в одно из рекурсивных отражений фрактального бытия вселенной.

Современные цифровые технологии сделали возможным репрезентацию человека с помощью удивительных фрактальных образов: то из фрактальных росчерков световых линий проявляются фигуры людей (фрактальная абстракция В. Рибаса)², то причудливые фракталы, словно татуировки, накладываются

¹ См.: URL: <http://www.spsl.nsc.ru/~m1-way/rerih/index1-100n.html> (дата обращения: 21.02.2012).

² См. подробнее: URL: <http://ichip.photographer.ru/events/afisha/4450.htm> (дата обращения: 21.02.2012).

на человеческое тело (фрактальная живопись Дж. Валеро)¹, то антропоморфные персонажи буквально собираются из фрактальных форм (Rich Jarzombek)².

«Оцифрованный» человек вновь предстает в своей неисчерпаемой многомерности и, будучи частью культуры и неся в себе части культуры, личного и культурного (бес)сознательного, приближается в своей фрактальной размерности к бесконечному фракталу культурного универсума.

Литература

1. *Mandelbrot B.* The Fractal Geometry of Nature / B. Mandelbrot. – New York: W.H. Freeman and Company, 1982.
2. *Batty M.* Fractal Cities: a Geometry of Forms and Functions / M. Batty, P. Longley. – San Diego Academic Press Inc., 1994.
3. *Eglash R.* Fractal geometry in traditional African architecture / R. Eglash, P. Broadwell // Dynamics Newsletter. – 1989. – June.
4. *Abraham R.H.* Human Fractals: the Arabesque in Our Mind / R.H. Abraham. – 1992. – URL: <http://www.ralph-abraham.org/articles/MS%2373.Cyborg/fractals.html> (дата обращения: 5.02.2012).
5. *Eichberg H.* The labyrinth of the city – Fractal movement and identity / H. Eichberg // Nature and Identity. Essays on the Culture of Nature / eds. Kirsti Pedersen & Arvid Viken. – Kristiansand: HøyskoleForlaget, 2003. – P. 265 – 301.
6. *Greene R.T.* Fractal Models of Culture. An New Intellectual Interface that Maps Culture's Vastness in Ways that Make Abstractions Useful / R.T. Greene. – 2004. – URL: <http://www.scribd.com/doc/23429889/Culture-Fractals-Paper-Dec09PDF> (дата обращения: 19.02.2012).
7. Введение в экранную культуру: новые аудиовизуальные технологии / под ред. К.Э. Разлогова. – М.: URSS, 2005. – 488 с. URL: http://www.riku.ru/bibl1/audio_viz/gl1.htm (дата обращения: 18.02.2012).
8. *Мандельброт Б.* Фрактальная геометрия природы / Б. Мандельброт. – М. – Ижевск: Ижевский институт компьютерных исследований, 2010. – 656 с.
9. *Федер Е.* Фракталы / Е. Федер. – М.: Мир, 1991. – 254 с.
10. *Шредер М.* Фракталы, хаос, степенные законы. Миниатюры из бесконечного рая / М. Шредер. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2005. – 526 с.
11. *Хайтун С.Д.* СОЦИУМ против ЧЕЛОВЕКА: законы социальной эволюции / С.Д. Хайтун. – Изд. 2-е. – М.: КомКнига, 2010. – 336 с.
12. *Николаева Е.В.* Столица – регионы: фрактальные структуры взаимодействия в социокультурном пространстве города / Е.В. Николаева // Столицы и регионы: параметры взаимодействия. – Астана: Елорда, 2010. – С. 35 – 43.
13. Фракталы и флуктуации в культуре / под ред. И.А. Ильевой. – Белгород: БГТУ, 2003. – 146 с.
14. *Жуков Д.С.* Живые модели ушедшего мира: фрактальная геометрия истории / Д.С. Жуков, С.К. Лямин. – Тамбов: Тамбовский ун-т им. Г.Р. Державина, 2007. – 176 с.
15. *Пайтген Х.-О.* Красота фракталов. Образы комплексных динамических систем / Х.-О. Пайтген, П.Х. Рихтер. – М.: Мир, 1993. – 176 с.
16. *Бытачевская Т.Н.* Фрактальность в «органическом» направлении русского авангарда / Т.Н. Бытачевская // Сборник научных трудов СевКавГТУ. – Сер. Естественнонаучная. – 2008. – № 4. – С. 74 – 76.

¹ См. например: URL: <https://www.fractalus.com/jack/femmes/heatwave.jpg> или <https://www.fractalus.com/jack/hommes/shaman.jpg> (дата обращения: 21.02.2012).

² См.: URL: <http://realisticfractals.com/peoplegallerylist.html> (дата обращения: 21.02.2012).

Многомерность человека в современной философской антропологии

А.Г. Сабиров

Проблема многомерности человека является довольно актуальной в современной философской антропологии. Данной проблеме были посвящены работы многих философов [1]. В указанных работах рассмотрены такие философско-антропологические проблемы, как сложная природа и сущность человека, сочетание и взаимодействие в нем природного и социального, телесного и духовного, место в целостной природе человека природной, социальной и духовной составляющих и т.д. Вместе с тем в данных работах в недостаточной степени исследована «космобиопсихосоциодуховная» природа и сущность человека, рассмотрены место и роль духовного в природе человека. Рассмотрим эти проблемы подробнее.

В современной философской антропологии человек рассматривается как биосоциальное существо, в котором неразрывно связаны биологические и социальные качества и потребности. Природа человека определяется, как писал Э. Фромм, через способ его существования, который показывает “двойственность” человека: он часть природы, но уже не состоит с ней в отношениях единства, он живет в природном мире, но уже задается вопросом о смысле своего существования в нем [2, с. 219 – 220]. С одной стороны, он включен в природный мир (человек – часть природы), с другой – в социальный мир (человек – часть общества). Биологическая природа человека проявляется в жизни его тела. Жизнь человека – это форма его существования (бытия), проявляющаяся во взаимодействии со средой, избыточным самовоспроизводством, множественностью свойств и белково-генетическими реакциями. Тело человека – это его одушевленный организм, проявляющийся в наличии анатомических, физиологических качеств, систем различных органов, органов чувств, мозга, задатков, определенных генных программ, внешности, пола, здоровья и т.д. Тело является основой душевной деятельности человека и является объектом переживаний, воплощением своего «я». Биологические свойства человека жестко не запрограммированы, что дает ему возможность приспосабливаться к различным условиям существования. Они оказывают значительное влияние на социальные характеристики человека, являются условием, предпосылкой существования человека. В настоящее время в плане биологической природы человек изменяется незначительно, он развивается в основном как социодуховное существо. Социальная природа человека проявляется в его личностных характеристиках. Человек является социальным существом. Личность – это целостная совокупность социально-значимых потребностей и способностей человека, которые характеризуют его как члена того или иного общества, класса, социальной группы. Социальная сущность человека проявляется в таких его характеристиках, как наличие определенных, социальных потребностей и способностей, духовность, осуществление общественно-полезной деятельности, наличие сознания и разума, свободы и ответственности человека перед другими людьми, выполнение определенных социальных действий и функций, обладание определенным

социальным статусом в обществе, занятие определенных социальных позиций и т.д. Социальные свойства человека постоянно развиваются и дают ему возможность совершенствоваться самому и развивать то общество, в котором он живет. Они оказывают огромное влияние на биологические характеристики человека.

Однако в настоящее время понимание человека как биосоциального существа не позволяет в полной мере отразить тотальную целостность и многомерность его природы и сущности, в которой биологическое и социальное, телесное и духовное, типичное и индивидуальное взаимосвязаны и взаимообусловлены (см. об этом подробнее [3]). Человек сегодня в философской антропологии понимается как космобиопсихосоциодуховное существо. Это дает возможность трактовать человека как существо, характеризующееся целостной системой следующих качеств:

- космических (ряд качеств человека является продуктом влияния Космоса, например ритмичность и цикличность его жизни, зависимость его поведения от активности или пассивности солнечных процессов и т.д.);

- биологических (ряд качеств человека является продуктом влияния природной среды, например анатомо-физиологический организм, задатки, пол, рост, вес и т.д.);

- психических (ряд качеств человека является продуктом его взаимодействия с окружающей средой, например характер, темперамент, память, коммуникабельность, умение ладить с людьми и т.д.);

- социальных (ряд качеств человека является продуктом влияния общества, например профессиональная квалификация, убежденность, образованность, политическая культура и т.д.);

- духовных (ряд качеств человека является продуктом влияния культуры, например нравственность, духовность, толерантность и т.д.).

Кроме того, это дает понять человека как существо: целостное (интегрирующее в себе физическое, социальное и духовное начала), универсальное (способное к любому виду деятельности), неповторимое (уникальное, специфичное, особенное) и открытое (связанное с окружающим миром и продолжающее развиваться).

Понимание человека как космобиопсихосоциодуховного существа позволяет не только обозначить многомерность человека, но и выделить основополагающее качество человека, качество, которое человека делает человеком. В современной философской антропологии таким качеством признается его духовность. Как писал В.С. Барулин, «духовность человека выступает как форма самоидентификации человеческого бытия, как форма его существования» [4, с. 91]. Духовность понимается в философской антропологии прежде всего как способность человека к рефлексии. Рефлексия означает процесс познания человеком своего личностного “я”, оценивание своих возможностей в окружающем мире, сознательное регулирование своего поведения, осознание подлинного смысла своей жизни, понимание своего места, роли и предназначения в мире. Целевой задачей рефлексии является понимание человеком своего смысла жизни, выступающего стратегической целью и ориентиром в жизни че-

ловека, определяющего его поведение, жизненные пути и судьбу. Понимание своего смысла жизни является для человека важнейшей задачей. На это указывал еще А. Камю. Он писал, что «вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов. Причем решить, стоит жить или не стоит жить того, чтобы ее прожить – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли он сразу 9 или 12 категориями – второстепенно. Я не знаю никого, кто умер бы за онтологическое доказательство бытия Бога, но я вижу многих, кто умирает, придя к выводу, что жизнь не имеет смысла» [5, с. 24].

Смысл жизни – это система ценностей и стратегических целей человека, на которые он ориентирован в своей жизни и осуществляет усилия для их реализации. Смысл жизни является основным ориентиром, интегратором всех усилий человека, определяет выбор действий человека, его образ жизни, жизненные пути и судьбу. Каждый человек решает проблему смысла жизни индивидуально, исходя из жизненных обстоятельств, своих объективных и субъективных возможностей. В зависимости от того, как он решает данную проблему, определяется и стратегическая цель в жизни. Реализация любых целей в действительности не возможна, если сам человек не живет, не присутствует в этом мире. Поэтому подлинный смысл жизни заключается в самой жизни человека. Как писал Э. Фромм, «человек осознает себя как активную творческую личность и понимает, что у жизни есть лишь один смысл – сама жизнь» [6, с. 219]. Человек должен решать главный для себя вопрос “быть” или “не быть” в пользу «быть». Он должен воспринимать свою жизнь как высшую самооценку, сохранять и воспроизводить ее. Он должен «благоговеть перед жизнью», стремиться жить при любых обстоятельствах, никогда не склоняться к суициду, не признавать и не использовать права на эвтаназию. Вместе с тем в современном обществе человек часто относится к своей жизни неадекватным образом, бездумно и нецелесообразно растрчивает свое время, подвергает свою жизнь опасности, сокращает ее продолжительность, в некоторых случаях завершает ее самоубийством, требует предоставления ему права на эвтаназию.

Человек в процессе жизни решает и второй по значимости для себя вопрос. Что важнее: иметь, т.е. стремиться прежде всего к удовлетворению своих материальных потребностей, или быть, т.е. стремиться прежде всего к духовному развитию, самосовершенствованию, самореализации. Э. Фромм писал об этом вопросе так: «Что для современного человека важнее: иметь собственность, обладать ею, но подвергать себя всем связанным с этим превратностям судьбы, или же не иметь ничего и не хотеть иметь, но зато чувствовать себя счастливым, пребывать в единении с миром и потому быть?» [7, с. 25]. Человек должен решать вопрос “иметь” или “быть” в пользу научно-обоснованно «иметь», но преимущественно «быть». Человек должен наполнять свою жизнь социально-значимым смыслом, т.е. стремиться понять и реализовать себя в обществе, стремиться преимущественно к духовному развитию, проявлять себя в творчестве, познании, в творении добра, выполнении долга и т.п.

Понимание смысла жизни человека в самой его жизни вызвано также тем, что жизнь каждого конкретного человека конечна. Человек как биологическое

существо смертен. Он имеет возможность продолжить себя, т.е. в определенном смысле решить проблему своего бессмертия, только как социальное, родовое существо. Он может продолжить себя в детях, в совершенных и овеществленных им делах, памяти людей, которые окружали его при жизни. В этом аспекте смысл жизни человека может быть рассмотрен в контексте народной мудрости: каждый человек должен построить свой дом, посадить дерево, родить и воспитать сына. Эти цели и составляют основу смысла жизни каждого человека.

Таким образом, во-первых, многомерность человека проявляется в том, что в нем в неразрывном единстве сочетаются биологическое и социальное, телесное и духовное, типичное и индивидуальное, которые взаимосвязаны между собой и взаимно обуславливают друг друга; во-вторых, человек является космобиопсихосоциодуховным существом, в-третьих, человек является человеком прежде всего потому, что он является духовным существом, так как именно духовность позволяет человеку понять подлинный смысл своей жизни, определить формы своего поведения и действия, правильно выбрать свои жизненные цели и пути.

Литература

1. *Фромм Э.* Человек для себя / Э. Фромм. – Минск, 1998. – 671 с.; *Гуревич П.С.* Философская антропология / П.С. Гуревич. – М.: Омега-Л, 2007. – 608 с.; *Ильин В.В.* Философская антропология / В.В. Ильин. – М.: Книжный дом, 2006. – 232 с.; *Моторина Л.Е.* Философская антропология / Л.Е. Моторина. – М.: Высш. шк., 2003. – 256 с.; *Попкова Н.В.* Введение в философскую антропологию / Н.В. Попкова. – М.: Либроком, 2010. – 344 с.; *Сабиров А.Г.* Социально-философская антропология / А.Г. Сабиров. – М.: Изд-во Моск. гос. пед. ун-та, 1997. – 124 с. и др.
2. *Фромм Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – 269 с.
3. *Волков Ю.Г.* Интегральная природа человека / Ю.Г. Волков, В.С. Поликарпов. – Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 1994. – 254 с.
4. *Барулин В.С.* Социально-философская антропология / В.С. Барулин. – М.: Онега, 1994. – 254 с.
5. *Камю А.* Бунтующий человек / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 414 с.
6. *Фромм Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – 269 с.
7. *Фромм Э.* Иметь или быть / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1986. – 238 с.

Перспективы человека в эпоху глобализации

В.К. Савченко

Плюрализм будущего. Третья индустриальная революция и новые формы глобализации, которые сопровождают радикальную трансформацию нашего общества, несут с собой многочисленные выгоды, но также вызовы и риски. Мир и будущее человека выглядит более сложным, более взаимозависимым, обладающим большим числом потенциальных возможностей, но и более неопределенным. Общественные преобразования и сама планетарная эволюция увеличивают темпы, и в этом процессе появляются зародыши новых изменений, причем не только положительных, но и несущих новые угрозы. Классические

вопросы Канта, адресованные отдельной личности, теперь касаются всех нас: что мы обязаны знать, что мы должны делать, на что мы можем надеяться, кто мы такие и куда мы идем? Ответ на эти вопросы ни в коем случае не должен иметь форму монолога, но, скорее, форму диалога с будущим, как основы для нашего долгосрочного проекта, свободного от тирании повседневности.

Человек обладает уникальной способностью связывать настоящее с прошлым и будущим на стреле времени, и это отражает его оригинальность. Но способностью предвидеть будущее обладают и другие живые существа. Мы видим это, когда наблюдаем, как растения преобразуются, готовясь к зиме, и как они встречают весну, как птицы осуществляют свои континентальные миграции в соответствии со сменой сезонов года. Карл Поппер отмечал, что каждое событие имеет причину своего появления в предшествующем событии и таким образом можно предсказать или объяснить все события. Здравый смысл подсказывает нам, что разумные взрослые люди способны свободно выбирать неясным образом между множеством возможностей действовать. Сидя в кино, мы не знаем, кто будет жертвой, а кто преступником, но это хорошо знают те, кто делал фильм. Встает вопрос, являемся ли мы лишь пассивными зрителями в мире, подчиняющемся законам детерминизма? Примером могут служить законы Ньютона, в которых прошлое и будущее играют одинаково важную роль. Открытие законов квантовой механики и теории относительности глубоко изменило законы классической механики, но сохранив при этом две ее важные характеристики, такие как детерминизм и обратимость. Зная исходные условия, мы можем предсказывать будущее и возвращать прошлое. Мир предстает в виде автомата, как и его часть – человек.

Европейская мысль имеет славную историю, но она постоянно колебалась между понятиями быть и стать, перед и после, между миром автоматов и миром, управляемым Богом, между Декартом и Кантом. Этот дуализм трудно принять, и он отражает противоречие между научной и философской мыслью и стимулирует войну между культурами. Поэтому срочной проблемой выявляется сближение научной и гуманитарной культур.

Мы унаследовали от предыдущих эпох открытые ранее законы природы, но также термодинамику и энтропию, которые лежат в основе эволюционной картины мира. Клаузиус утверждал, что эволюция ведет к нарастанию энтропии, которая отражается в виде стрелы времени. Картина обратимого мира с одинаковой ролью прошлого и будущего имеет отношение лишь к небольшому его фрагменту и уступает место картине необратимого мира. Это относится к геологии, климату, жизни, молекулярным процессам, микромиру и, как считает Илья Пригожин, вызывает необходимость пересмотра сформулированных ранее законов природы [1].

Согласно второму закону термодинамики феномен необратимости ведет к возникновению энтропии. Вблизи точки равновесия возникает устойчивость системы. При возникновении флуктуаций система приближается к равновесному состоянию, которое характеризуется максимальным количеством энтропии. Но вдали от точки равновесия ситуация радикально меняется, и флуктуации могут привести к возникновению новых пространственно-временных структур.

Следовательно, законы эволюции нелинейные и приводят к возникновению более сложных диссипативных структур. Благодаря потоку солнечной энергии мы живем вдали от точки равновесия с постоянным возникновением новых структур в точках бифуркации. Это касается эволюции Земли и ее биосферы с их многочисленными бифуркациями. Но в точках бифуркаций возникают различные эволюционные возможности, имеющие вероятностный характер. Детерминизм принимает вероятностный характер, и возникают неопределенность и плюрализм будущего. Последовательность бифуркаций подталкивает нас к историческому взгляду на эволюцию природы.

Концепты бифуркации, диссипативных структур и самоорганизации уже вошли в плоть не только естественных, но и гуманитарных наук. Конечно, механизмы бифуркации имеют свою специфику в химии, биологии или экономике. Переход цивилизации от палеолита к неолиту сопровождался усилением потока энергии из окружающей среды к человеку, и эта бифуркация имела свои особенности в Китае, на Среднем Востоке или Латинской Америке. С развитием цивилизации количество потребляемой человеком энергии неуклонно возрастает. Усиление флуктуаций предшествует наступлению бифуркации, и мы сейчас наблюдаем это усиление вокруг нас. Какое будущее готовит нам этот процесс? Универсум не является более универсумом определенности. Нет сомнения, что со временем появится новое понимание рациональности, и интеллект не будет более ассоциироваться с определенностью, а вероятность – с неведением. В этих рамках креативность природы и креативность человека могут найти себе то место, которое они вполне заслуживают. Будущее имеет вероятностный и неопределенный характер, и это означает, что оно не может быть объектом научного предвидения, но вполне может быть сконструировано и на основе элементов, уже имеющихся в настоящем.

Расшифровка генома человека. Ядерный геном человека – биологического вида *Homo sapiens* – состоит из 23 пар хромосом, две из которых X и Y посредством мужских гамет регулируют примерно равное соотношение в популяции женских XX и мужских XY зигот и получили название половых. Каждый из нас получил свои 23 хромосомы от матери и столько же от отца. В хромосомах располагаются наши гены, которые случайно комбинируясь, создают уникальный набор в качестве основы для каждой неповторимой личности. Гены закодированы в последовательности нуклеотидов геномной ДНК, причем кодирующие последовательности чередуются с не кодирующими участками. При этом если диаметр хроматиды – одной из двух продольных структур хромосомы – составляет 700 нм, то диаметр молекулы ДНК имеет всего лишь 2 нм. Такая упаковка ДНК в хромосомах обеспечивает правильное и равное распределение наследственной информации в процессе деления между двумя дочерними клетками. С развитием геномных технологий возникла возможность секвенировать или прочитать последовательности из четырех нуклеотидов А, Т, Г, Ц с целью использования этой информации для производства эффективных лекарств нового поколения, а в дальнейшем, возможно, чтобы избавиться от наших наследственных болезней. Это послужило отправной точкой для ини-

циирования грандиозного международного проекта по расшифровке генома человека.

Идея проекта была провозглашена еще в 1985 г. тремя американскими учеными, однако в то время не нашлось источников финансирования. После почти трех лет дискуссий в конце 1988 г. принимается решение начать проект в научных центрах США. Одновременно в Швейцарии создается Организация геном человека (Human Genome Organisation – HUGO) для координации международных усилий с целью его воплощения в жизнь. Проект был запущен в 1989 г. с финансированием 3 млрд долларов. Надо отметить, что геном человека также содержит около 3 млрд нуклеотидов. Руководство процессом секвенирования перешло к американскому Национальному институту здоровья. Первым директором проекта стал Джеймс Уотсон – один из авторов двойной спирали ДНК.

В 1998 г. Крег Вентер (Craig Venter), бывший в то время директором Института геномных исследований (The Institute for Genomic Research – TIGR), объявил об основании частной фирмы “Селера геномик” (Celera Genomics) для секвенирования геномной ДНК человека, опираясь на новые роботизированные технологии. Эта структура сумела заинтересовать международные фармацевтические компании в доступе к результатам работы и таким образом рентабилизовала свои инвестиции в проект. Такое развитие событий вызвало беспокойство научного сообщества, члены которого считали, что геном человека является общим достоянием человечества и знания о его организации не могут быть приватизированы. Эта точка зрения была одобрена в 1997 г. Генеральной конференцией ЮНЕСКО, принявшей «Всеобщую декларацию о геноме человека и правах человека» [2].

На протяжении трех лет между “Селера” и международным консорциумом, возглавляемым Френсисом Коллинсом (Francis Collins), сменившим Дж. Уотсона на этом посту, шло соревнование. В 2000 г. секвенирование генома человека завершено, а полученные (“черновые”, т.е. требующие проверки и уточнения) нуклеотидные последовательности стали доступны для использования в геномной медицине для диагностики болезней и создания лекарств. Публикация двух геномных последовательностей состоялась в феврале 2001 г. [3 – 4]. В международном консорциуме приняли участие 17 научных центров из США, Англии, Франции, Германии, Китая, Японии и других стран. Уточнение и анализ полученных последовательностей все еще продолжается [5]. Для выяснения внутригеномного генетического разнообразия в январе 2008 г. был начат новый международный проект **1000 геномов**. Геномы для исследования были взяты у индивидов, принадлежащих к различным локальным популяциям человека на разных континентах. Международный консорциум продолжает изучать разнообразие геномов мировой популяции человека.

Проект геном человека завершился раскодированием цепочки последовательностей нуклеотидов в ДНК каждой из 23 хромосом гаплоидного генома человека, взятых у анонимных доноров. Длина ДНК отдельных хромосом колеблется от 55 до 250 мегабаз. Общая длина изученных молекул ДНК составила

немногим более 3 млрд пар оснований. Проект включал четыре этапа: 1) создание генетических карт для каждой хромосомы со средним расстоянием между маркерами 2 млн п.н.(пар нуклеотидов); 2) составление физических карт для каждой хромосомы с использованием 30 000 маркеров и интервалом между ними примерно 100 тыс. п.н.; 3) создание набора перекрывающихся клонов ДНК для каждой хромосомы с применением искусственных хромосом дрожжей в качестве векторов для клонирования фрагментов ДНК; 4) секвенирование клонов и подготовка объединенных последовательностей нуклеотидов ДНК для каждой хромосомы и всего генома. При этом выяснилось, что наш геном содержит порядка 21 – 26 тыс. генов, тогда как ожидалось, что их число может достигать 100 тыс. При этом оказалось, что около 40% генов имеют пока неизвестную функцию.

Эволюция вида и биосферы: контракт с природой. Сравнение нуклеотидных последовательностей геномов человека и шимпанзе указывает на различия между ними порядка 1,23%, а с учетом только общих генов для обоих геномов различия составляют всего лишь около 1,06%. Интересно отметить, что размер генома одноклеточной амёбы *Amoeba dubia* почти в 200 раз превышает размер генома человека. Этот парадокс указывает на то, что между размером генома и сложностью организма не всегда существует прямая связь [6 – 7].

Человек появился в биосфере планеты примерно 40 тыс. лет назад. Он покинул свою прародину в Центральной Африке, расселился по континентам и создал могучую цивилизацию, которая ослабила интенсивность борьбы за жизнь и действие естественного отбора. Но эволюционный процесс продолжает действовать в популяции человека. Возникают новые вирусы и бактерии, устойчивые к антибиотикам. Список болезней пополняется неизвестными ранее. Геномные технологии открывают не только новые возможности для борьбы с врожденными и инфекционными болезнями, но и возможности вмешательства в ход естественной эволюции человека. В настоящее время на международном уровне достигнуто понимание того, что манипуляции с геномом человека при теперешнем уровне знаний не допустимы и могут принести непредвиденные вредные последствия [8]. Вместе с тем эффективность геномных технологий быстро растет и это подталкивает некоторых ученых, ориентированных на преобразования, пытаться прогнозировать будущее генома человека. Конечно, прежде всего, с желательной целью усиления его полезных свойств и признаков. При этом обычно ссылаются на высказывание Джеймса Уотсона, который заявил, что если мы можем сделать лучшего человека, то почему мы не должны делать этого (If we can make better humans ... why shouldn't we?).

Одним из аргументов в пользу вмешательства в структуру генома человека является его эволюция. На протяжении последних 2,2 миллионов лет эволюции в биосфере появились и исчезли разные виды гоминид. Обнаружены останки видов *Homo rudolphensis*, *H. habilis*, *H. erectus*, *H. ergaster*, *H. antecessor*, *H. heidelbergensis*, *H. neanderthalensis*. Виды гоминид просуществовали в биосфере в среднем около 200 тыс. лет каждый [9]. Наш вид сумел создать социосферу и техносферу и стал доминировать в биосфере планеты. Это значит, что его эволюция отличается от эволюции других видов гоминид, но эволюцион-

ный процесс не остановлен и продолжает действовать. Футурологическому анализу эволюционных перспектив нашего вида посвящены монографии Грегори Стока и Фрэнсиса Фукуямы [10 – 11]. Эти авторы дают разные ответы на возникающие вызовы.

Грегори Сток подходит к проблеме будущего человечества с двух позиций: технической и биологической. Он считает, что путь создания киборгов путем вставки силиконовых чипов в мозг или тело человека с целью усовершенствовать его врожденные способности не подходит человеку. Вместо этого мы, возможно, предпочтем стать фиборгам, т.е. функциональными киборгами путем изобретения и разработки вне телесных электронных устройств, способных расширить наше сенсорное восприятие и функционирование наших органов. Некоторые из таких устройств, такие как сердечные стимуляторы или инсулиновые насосы, потребуют инсерции в тело человека. Вторая возможность связана с развивающейся биотехнологией. Сток обращает внимание на три возможности: генетическую инженерию половых гамет человека, клонирование и генетическую диагностику зигот перед имплантацией в тело матери. Его привлекает создание банков половых клеток, усовершенствование техники оплодотворения и использование генетической информации, полученной в результате расшифровки ДНК генома человека. Он считает, что искусственные хромосомы позволяют объединять в кластер множество желательных генов и затем вводить их в гаметы или оплодотворенные зиготы с целью изменения генома в желательном направлении. Геном человека включает 46 хромосом, тогда как геном приматов – 48, поскольку у нас две предковые хромосомы слились в одну. Возможно, это и послужило одним из факторов видообразования в прошлом.

В 2010 г. были опубликованы последовательности нуклеотидов ДНК ядерного генома, извлеченного из костей трех неандертальских женщин, живших в Хорватии 38 000 – 44 000 лет назад. Оказалось, что население Евразии содержит от 1% до 4% генов, идентичных неандертальским. Выявление различий геномов неандертальца и современного человека показало, что за время, прошедшее с момента видообразования, между двумя видами возникло 78 различий по генам, кодирующим белки, и включающие гены, важные для развития когнитивных способностей и формирования скелета. Эти различия привели к исчезновению неандертальцев и выживанию человека [12]. Возможности геномных технологий позволяют уже сегодня производить существенную модификацию видовых геномов. Уже создан из природных фрагментов синтетический геном бактерии [13]. Геномные различия между человеком и неандертальцем включают менее сотни генов из их общего числа 21 тыс. В случае необходимости геном современного человека также можно искусственно модифицировать. Однако последствия такого вмешательства остаются непредсказуемыми. При возможной модификации генома человека можно потерять то, что характеризует уникальность гуманизма и человечности. Существует также угроза нарушения генетического баланса генома, сложившегося в процессе эволюции, с неизвестными последствиями. Эти соображения делают проекты радикального изменения генома человека вряд ли осуществимыми в обозримом будущем. Позитивные же перспективы открываются перед геномными технологиями в

области лечения наследственных болезней и генетического тестирования, а также создания лекарств нового поколения с их точным адресом воздействия.

Если Грегори Сток строит свой анализ из позиций утилитаризма, который идентифицирует большую полезность как ту, которая принимается большинством людей (этика приятия), то Френсис Фукуяма сосредотачивает свое внимание не на самих новых биотехнологиях, а на философских, социальных и политических последствиях их применения. Он фактически принимает человека таким, каким он есть теперь за исключением небольших изменений с целью освободить его от лекарственной зависимости и избавить от депрессий с помощью щадящей генетической инженерии. Фукуяма обсуждает три важные гуманитарные проблемы: право человека быть и оставаться человеком; достоинство человека, которое может быть поколеблено преднамеренными геномными манипуляциями; и охрана естественной природы человека.

Природа человека формируется в результате взаимодействия его генома и условий среды обитания и воспитания. Наши гены определяют не только биологические характеристики тела, но и наш интеллект, и наши эмоции. Фукуяма желает и в будущем сохранить такие человеческие эмоциональные характеристики, как сочувствие, любовь, заботу о других людях, чувства равенства и справедливости. Он отмечает, что в погоне за усилением «желательных полезных» признаков с помощью геномных технологий мы будем жертвовать свободой, усиливать конкуренцию и подчеркивать биологическую иерархию.

Человек долгое время рассматривался в качестве венца творения, царя природы и вершины эволюции. Но этот антропоцентризм уступил в последние десятилетия место более целостному видению человека как мыслящей части биосферы, с которой он связан тысячами генетических и экологических связей. Наша цивилизация на основе добытых знаний и природных ресурсов Земли создала глобальную техносферу и обеспечила неуклонный рост потребления товаров и предоставляемых услуг. Этот экономический рост сопровождался ростом народонаселения, истощением природных ресурсов, загрязнением среды обитания, вырубкой лесов, опустыниванием, потерей биологического разнообразия, разрушением озонового слоя атмосферы, ростом арсенала оружия массового уничтожения, глобальным потеплением и увеличением частоты природных катастроф. Увеличилась частота флуктуаций всей планетарной системы вдали от точки равновесия. Пришло понимание того, что сосуществованию техносферы и биосферы следует придать гармонию и стремиться не к экономическому росту любой ценой, а к устойчивому развитию и сохранению планетарной системы поддержания жизни [14]. Решению этой проблемы в планетарном масштабе был посвящен ряд всемирных конференций по устойчивому развитию, состоявшихся под эгидой ООН на протяжении последних 20 лет (Rio de Janeiro, 1992, Johannesburg, 2002, Rio de Janeiro, 2012). Человек теперь становится ответственным не только за свое настоящее бытие, но и за свои нынешние действия на нашей планете перед будущими поколениями [15]. Уникальный феномен жизни на Земле нуждается в нашей коллективной защите в рамках глобального контракта с природой: думать глобально и эффективно действовать локально. В рамках контракта с мировой культурой нам предстоит осоз-

нать ценность плюрализма культур и закрепить ее в системе образования. В рамках социального контракта нам надо совершенствовать умение жить сообща. В рамках этического контракта нам предстоит обойти подводные рифы нынешнего этапа глобализации. Таковы перспективы человека в эпоху глобализации в кратком изложении.

Литература

1. *Prigogine Ilya*. Flech du temps et fin des certitudes / Ilya. Prigogine // Les clés du XXI^e siècle. – Paris: UNESCO/Seuil, 2000. – P. 13 – 19.
2. Всеобщая декларация о геноме человека и правах человека. – Paris: ЮНЕСКО, 1997.
3. *Venter C*. The sequence of the human genome / C. Venter et al. // Science. – 2001. – Vol. 291. – P. 1304 – 1351.
4. International Human Genome Sequencing Consortium. Initial sequencing and analysis of the human genome // Nature. – 2001. – Vol. 409 (6822). – P. 860 – 921.
5. International Human Genome Sequencing Consortium. Finishing the euchromatic sequence of the human genome // Nature. – 2004. – Vol. 431 (7011). – P. 931 – 945.
6. *Sauchanka U.K*. Geogenomics: Organisation of the Genosphere / U.K. Sauchanka. – CPL Press: Newbury, UK. 2009. – 294 p.
7. *Савченко В.К.* Геогеномика: организация геносферы / В.К. Савченко. – Минск: Беларуская навука. 2009. – 415 с.
8. *Савченко В.К.* Расшифровка генома человека и эволюционные перспективы вида *Homo sapiens* / В.К. Савченко // Актуальные вопросы антропологии. – Минск: Беларуская навука. 2012.
9. *Spier R.E*. Towards a New Human Species / R.E. Spier // Science. – 2002. – Vol. 296, 7 June. – P. 1807.
10. *Stock G*. Redesigning Humans: our Inevitable Genetic Future / G. Stock. – Boston: Houghton Mifflin Company. 2002. – P. 287.
11. *Fukuyama F*. Our Posthuman Future: Consequences of the Biothechnology Revolution / F. Fukuyama. – New York: Farrar, Straus & Giroux. 2002. – 270 p.
12. Reading the Neandertal Genome // Science. – 2010. – Vol. 330, 17 December. – P. 1605.
13. Build Your Own Genome // Science. – 2010. – Vol. 330, 17 December. – P. 1605.
14. World Commision on Environment and Sustainable Deveopment. Our Common Future. – Oxford : Oxford University Press. 1987.
15. Declaration on the Responsibilities of the Present Generation Towards the Future Generations. – Paris: UNESCO, 1997.

О значении и особенностях функциональной асимметрии мозга в деятельности человека

Ю.Р. Хисматуллина

Функциональная асимметрия мозга является одной из первостепенных проблем науки о мозге человека. Асимметрией мозга интересуются врачи-невропатологи, нейрохирурги, физиологи, психологи, философы, социологи. Функциональная асимметрия – уникальная особенность нашего головного мозга, отличающая мозг человека разумного от мозга животных. У животных правая и левая половины мозга выполняют одинаковую работу, часто говорят, что

животные обладают двумя «правыми» полушариями. Хотя у макак обнаружались признаки неравноценности полушарий при управлении некоторыми сложными формами поведения (Р. Доти). Физическая симметрия мозга не означает, что правая и левая стороны равноценны во всех отношениях. Функциональная межполушарная асимметрия должна быть отражена в конструкции нейронных связей корковых полей (С.В. Алексеенко). Есть мнение, что между правым и левым полушарием головного мозга человека существуют также и анатомические различия. У человека выявлены структурные различия полушарий головного мозга в корковых полях высших уровней, которые связаны с речью и пространственной ориентацией. Функциональная межполушарная асимметрия была выявлена также у животных в ассоциативных и проекционных полях коры (В.Л. Бианки). Однако на уровне реакций отдельных клеток межполушарные различия не очевидны. Многие гипотезы рассматривают функциональную асимметрию мозга человека без учета предшествующей эволюции. Функциональная асимметрия головного мозга является производным от функциональной симметрии-асимметрии человека как эволюционирующей социально-биологической системы. Одним из факторов, определяющих процессы адаптации, являются особенности межполушарной организации мозга (В.П. Казначеев, А.П. Чуприков). Эволюция головного мозга происходила в направлении от биполарности к асимметрии функций больших полушарий головного мозга. До установления мозговой доминантности полушария были эквипотенциальны. Сложно сказать, какое полушарие стало доминировать первым и, возможно, в ходе филогенеза человека разумного не раз менялась локализация центра речи.

На вопрос, каким образом анатомически и практически функционально симметричный мозг животных превратился в функционально асимметричный мозг человека, нельзя ответить однозначно. В левом полушарии функции, связанные с образным мышлением, по мере формирования словесной речи подавлялись и становились рудиментарными, а в правом полушарии усложнялось и развивалось образное мышление (В.Л. Деглин). Существуют различные версии, предположения, гипотезы, в которых часто происходит подмена причин асимметрии следствием, т.е. самим проявлением мозга, например, связь с развитием речи. По мнению Элхонона Голдберга, директора института нейропсихологии и познавательных процессов Нью-Йоркского университета, с новыми ситуациями и решениями имеет дело правое полушарие, тогда как левое полушарие занято рутинными вещами и процессами [1]. В работах С. де Шонен и Э. Метиве на основе анализа физиологических и психологических данных, полученных на животных, младенцах и взрослых, обосновывается гипотеза об опережающем развитии правого полушария человека. Нельзя также забывать о том, что от правого полушария к левому полушарию и наоборот непрерывно циркулирует информация.

В процессе биологической эволюции человека межполушарная асимметрия возникла раньше, чем звуковая речь. Поэтому не центр речи определяет доминантность полушария, а наоборот. Хотя нельзя полностью исключить обратную каузальную связь. Речевая специализация левого полушария, возможно,

являлась следствием развития определенных двигательных навыков, которые помогают в общении, так как правая рука обнаруживает бóльшие способности к тонким движениям, чем левая рука (Д. Кимура). Функциональное неравновесие коры мозга человека «создается асимметричным процессом труда как целенаправленной деятельности» [2, с. 33]. Поэтому в том, почему, как правило, в левом полушарии возникли и формировались основные речевые функции, свою роль должна была сыграть доминирующая правая рука.

Долгое время левое полушарие в понимании речи считалось доминирующим. Однако нельзя полностью элиминировать участие правого полушария в речевой деятельности. По отношению к речевой функции правое полушарие не является «второстепенным» в деятельности человека, так как оно участвует в процессе восприятия речи. Нужно отметить, что «правополушарная» речь по своему эволюционному возрасту старше, древнее «левополушарной». В лепете младенцев интонации, свойственные взрослым, появляются задолго до формирования словесной речи (Р. Тонкова-Ямпольская), ребенок начинает понимать интонации раньше, чем слова. Невербальные (несловесные) средства коммуникации (жесты, мимика, пантомимика, невербальные компоненты речи) на всем протяжении жизни человека играют важную роль.

Более 95% правшей и около 70% левшей имеют локализацию речи в левом полушарии. У половины из остальных левшей ($\approx 15\%$) речь контролируется правым полушарием, а у другой половины ($\approx 15\%$) – обоими полушариями. Вес мозга нормальных людей колеблется в пределах 1020 – 1970 граммов. Большие полушария у человека достигают $\approx 80\%$ от общей массы мозга. Кроме правшей и левшей, есть амбидекстры – люди с одинаково плохо развитыми полушариями головного мозга (врожденные амбидекстры) и с одинаково хорошо развитыми полушариями (приобретенные амбидекстры).

Между потерей речи и поврежденной стороной мозга существует связь (Марк Дакс, 1836). При поражениях левого полушария развивается афазия (полная или частичная потеря речи). Все случаи афазии связаны с повреждением одного только левого полушария. В раннем детстве мозг достаточно пластичен, поэтому при повреждении левого полушария в раннем периоде жизни, правое полушарие либо полностью контролирует, либо участвует в контроле над речью у 70% леворуких больных и 19% праворуких [3].

С правым полушарием связаны наиболее древние компоненты речи и эмоции. Правое полушарие хранит в памяти индивидуальные конкретные явления. Память на конкретные предметы и явления хорошо развита и у животных, что свидетельствует об эволюционном возрасте образной памяти. Формирование многозначной, образной картины мира требует меньших физиологических затрат, чем формирование однозначной, упорядочивающей картины. Образное мышление древнее абстрактного словесного мышления. А вот с левым полушарием связаны «молодые», характерные только человеку функции: словесная речь и абстрактное мышление. Но нельзя забывать о том, что нормальная психическая деятельность предполагает совместную работу обоих полушарий. Правое полушарие дает образ для мышления, левое мыслит. Логика левого полушария без правого является ущербной. Только «дружеские», комплементар-

ные взаимодействия полушарий мозга, их одновременная работа обеспечивают познание явлений внешнего мира. Сложные психические функции распределены между левым и правым полушариями мозга. В осуществлении любой психической функции всегда задействованы оба полушария, каждое из которых выполняет свою роль (А.Р. Лурия). Функциональная асимметрия мозга есть проявление единства симметрии и асимметрии в природе, так как каждое полушарие работает при наличии другого и асимметрия полушарий проявляется в ходе парной их работы.

При рождении отсутствует конкретный тип полушарного реагирования. У большинства маленьких детей выявляется образный, правополушарный тип реагирования, точнее они являются «двуправополушарными». Но существует мнение, что мозг новорожденного по степени асимметрии не отличается от мозга взрослого (С. Спрингер, Г. Дейч). Однако у новорожденных еще нет самих функций мозга, а только их зачатки. Как показывают исследования (Э.Г. Симерницкая и др.), существует возрастной фактор, определяющий характер межполушарной асимметрии мозга. Однако основы функциональной специализации полушарий являются врожденными. У самых маленьких детей в мыслительных операциях больше задействовано правое полушарие. По данным одних авторов (Айрапетянц, 1982 и др.) функциональная асимметрия полушарий отчетливо выступает в возрасте трех лет, других авторов (Коновалов, 1982 и др.) – в возрасте 6 – 7 лет, третьих авторов (Тараканов, 1980 и др.) – доминирование левого полушария при решении вербальных задач имеет место в возрасте 5 – 7 лет. Асимметризация мозга у детей усиливается в возрасте от 10 до 14 лет (В. Аршавский) и завершается в период полового созревания (Е.Н. Lenneberg).

Для нормального нервно-психического развития ребенка и его превращения в полноценного члена социума абсолютно необходима нарастающая в онтогенезе асимметрия функций полушарий мозга [4, с. 16]. В незрелом мозге одно полушарие обладает способностью приобретать функции, которые природа запланировала для другого полушария (Э.Г. Симерницкая). В процессе онтогенеза изменяются механизмы не только межполушарного, но и внутримушарного взаимодействия. На особенности функциональной асимметрии мозга оказывает влияние не только биологический возраст, но и социальная (образовательная) среда. Предполагается, что «межполушарная асимметрия мозга у взрослого человека – продукт действия биосоциальных механизмов» [5, с. 89]. Сравнительные исследования показывают видоизменения возможностей функциональной асимметрии мозга под влиянием социальных факторов. Следовательно, при изучении функциональной асимметрии мозга необходимо учитывать как генетические, так и социокультурные факторы.

Степень асимметрии всего живого и неживого зависит в известной мере и от экологических условий нашей планеты. Есть предположение, что ритмические экзогенные воздействия среды в ходе эмбриогенеза и органогенеза формируют фенотипические особенности отдельных популяций. Возможно, этим можно объяснить неравномерное распределение в течение года частоты леворуких новорожденных, по сравнению с праворукими (В.П. Казначеев, А.П. Чуприков).

Функциональная асимметрия мозга формируется комплексом причин, но при этом в разные периоды онтогенеза могут доминировать разные факторы, приводящие к индивидуальным вариантам развития. У большинства людей нет абсолютного преобладания активности одного из полушарий. Для «поддержания» функциональной асимметрии мозга нужны оптимальные, «здоровые» условия, «с увеличением дозы потребляемого наркотика и длительности наркотизации происходит снижение значений межполушарной асимметрии» [6, с. 44]. Для эпилепсии характерна высокая частота левшества (А.П. Чуприков). Но группа леворуких неоднородна, и наряду с патологическим левшеством имеет место физиологическое левшество. В литературе не существует единого мнения о генезе правшества и левшества.

Леворукие дети в школе сталкиваются со многими проблемами разной сложности: рабочее место, инструменты, «адресованные» правшам, трудности обучения письму (и реже чтению) и многое другое. У левшей часто наблюдается дизлексия, проявление специфических трудностей обучения, не связанных с задержками развития или эмоционально мотивированной средой. В реальном дидактическом процессе необходимо учитывать индивидуальные психофизиологические особенности левшей и правшей среди учеников. Для этого необходимо диагностировать функциональную асимметрию мозга, нужна единая комплексная методика определения асимметрии. Основное содержание обучения направлено на формирование левополушарного типа мышления. Никто не опровергает необходимости индивидуально-дифференциального обучения с учетом особенностей правополушарного мышления, но никто и не берется за это. В процессе обучения недопустим принцип насилия, нельзя перевоспитывать, переломить левшей и амбидекстров, чтобы они стали как другие. Психологическую основу индивидуально-дифференцированного обучения должен составить приоритет индивидуальности учащегося, нужно принять ребенка таким, каков он есть.

Исследование феномена функциональной асимметрии полушарий мозга и накопление новых фактов, касающихся этого феномена, имеют большое значение для дальнейшего развития как естественнонаучной, так и философской антропологии. Данное направление изучения человека позволяет выявлять некоторые существенные аспекты его природы, особенности человеческих способностей, психики и поведения. Переплетение биологического и социального в человеке открывается в феномене функциональной асимметрии полушарий мозга, и его анализ дает возможность глубоко понять человека как биосоциальное существо в аспекте его психических и интеллектуальных черт. Несомненно, требуется дальнейшее углубление научных знаний об асимметриях, которые несет в себе человек и его мозг. Такое углубление имеет и философско-мировоззренческое, и теоретическое, и жизненно-практическое значение.

Литература

1. Голдберг Э. Управляющий мозг: лобные доли, лидерство и цивилизация / Э. Голдберг; пер. с англ. Д. Булгакова. – М.: Смысл, 2003. – 335 с.

2. Павлова Л.П. Функциональная асимметричность и работоспособность / Л.П. Павлова // Функциональная асимметрия и адаптация человека. – М., 1976. – С. 31 – 33.
3. Спрингер С. Левый мозг, правый мозг / С. Спрингер, Г. Дейч. – М.: Мир, 1983. – 256 с.
4. Доброхотова Т.А. Принцип симметрии – асимметрии в изучении сознания человека / Т.А. Доброхотова, Н.Н. Брагина // Вопросы философии. – 1986. – № 7. – С. 13 – 27.
5. Хомская Е.Д. Нейропсихология / Е.Д. Хомская. – 4-е изд. – СПб.: Питер, 2006. – 496 с.
6. Александров С.Г. Специфика межполушарных отношений у больных с опийной зависимостью в абстинентный и ранний постабстинентный период / С.Г. Александров // Физиология человека. – 2004. – Т. 30, № 4. – С. 40 – 45.

6. СОВРЕМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК И БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Антропологическая составляющая современных инновационных процессов

Т.И. Адуло

Стратегия современной Беларуси, как и других государств мира, – инновационное развитие. Подавляющее большинство исследователей считают, и с этим нужно согласиться, что инновация – это разработка и внедрение принципиально *нового* продукта (материального, интеллектуального, духовного), не существовавшего до сих пор в мире. Ведущие государства обосновывают свою стратегию экономического развития исходя из такого понимания инноваций. Как же поступать в таком случае «догоняющим государствам»? Отдельные ученые придерживаются точки зрения, согласно которой «догоняющие» нации и государства должны сначала усвоить достижения «передовых» наций и государств и только затем переходить к инновационному развитию. Эта идея имеет право на существование. Она даже может воплотиться в жизнь. Но такие лишь «усваивающие» нации и лишь «усваивающие» государства никогда не станут ни великими, ни, тем более, полноправными субъектами инновационного процесса. И, кроме того, надо учитывать антропологический фактор. Не все передовое даже при огромном своем желании и усердии можно перенести на национальную почву, поскольку любой продукт (материальный или духовный), созданный в том или ином государстве, содержит в себе антропологическую составляющую – дух, культуру, традиции – именно той нации, в лоне которых они создавались. Поэтому надо нацеливать ученых, инженеров, конструкторов, технологов, всех субъектов хозяйствования, всю нацию на создание принципиально новых изделий, не имеющих аналогов в мире. Это самое главное. В ином случае мы постоянно будем лишь «догоняющими».

Для более детального уяснения сущности и перспектив инновационного процесса нужно выделить два взаимосвязанных его аспекта (среза) – *антропологический и социальный*. Антропологический срез представляется наиболее значимым, поскольку все инновации, причем в любой сфере общественной жизни, в конечном счете так или иначе замыкаются на человека, и их успех или же, наоборот, неуспех будут непосредственно зависеть от человека. Поэтому, переводя инновационный процесс в практическую плоскость, в первую очередь важно поставить такие вопросы: «Какой человек способен стать субъектом инновационного процесса, какими качествами он должен обладать, чтобы осуществить инновационный прорыв, и, наконец, что необходимо предпринять для того, чтобы именно такой, а не иной человек оказался в нужный момент и в нужном месте?». Кроме того, уместен и такой вопрос: «Во имя чего, во имя каких конкретно целей мы стремимся осуществлять инновации?». Без устойчивой мотивационной установки, постоянной нацеленности на инновационный прорыв тоже не получится положительного результата. В осмыслении и решении этих и т.п. вопросов должны принимать участие не только политики, государ-

ственные деятели, но и ученые – экономисты, социологи, психологи, философы. С целью повышения мотивации человека к инновационной деятельности важно задействовать инструменты и материального, и духовного порядка.

Но чем должен обладать человек, вернее, какими качествами должен обладать человек, чтобы стать субъектом инноваций? На первый взгляд, ответ очевиден: в процессе социологического опроса подавляющая часть респондентов совершенно правильно ответят, что инновации требуют новых знаний, технологий, и, следовательно, успех инновациям будет сопутствовать лишь в том случае, если субъект инновационного процесса обладает высоким уровнем знаний, отвечающим современным требованиям. Фактически респонденты воспроизведут идеи известного американского ученого Д. Белла, высказанные им полвека тому назад, а также многочисленных сторонников социологической концепции «общества знания». Что можно сказать по этому поводу? Во-первых, знание, как и коммуникация, – необходимый элемент социума, или, можно сказать, атрибутивное свойство социальной организации. Первобытный человек выделился из окружающей среды благодаря своей предметно-преобразующей деятельности и тем знаниям, которые он приобрел в процессе этой деятельности. Безусловно, на нынешнем этапе истории роль знаний, информации, технологий, а также системы коммуникаций неизмеримо возросла. Но само по себе знание, каким бы глубоким оно ни было, еще не творит историю. Историю, как и в прошлые эпохи, по-прежнему творит человек, наделенный теоретическими знаниями и практическим опытом. И именно от человека зависит, куда, в какую конкретную область и с какой целью направить свои знания – в гуманных целях, интересах своей нации, своего государства, мирового сообщества или, наоборот, в сугубо личных, узко-прагматических интересах в ущерб другим нациям и государствам. Именно здесь возникают серьезные проблемы правового, морального характера, которые способны выступать как онтологическое основание деструктивных общественных процессов. Например, конкуренция ведет к тому, что научные достижения, новейшие технологии, способные улучшить жизнь всего человечества, строго охраняются. Это объяснимо: сделать их достоянием мирового сообщества означает лишиться монополии на производимый высокотехнологичный продукт и, следовательно, лишиться экономических преимуществ и выгод. Поэтому, несмотря на огромные усилия ООН, мировое сообщество знания, где бы к новейшим научным открытиям и технологиям имели равный доступ все страны, так до сих пор и не сформировано. Но, с другой стороны, можно понять и принять экономические интересы тех государств, которые вкладывают огромную часть своих бюджетных средств в развитие науки, прежде всего фундаментальной, результаты которой могут быть внедрены в производственную деятельность лишь в отдаленной перспективе. До 1990-х гг. самые большие затраты науки и культуры несли США и СССР. Сейчас ситуация изменилась. Мировую науку финансируют в основном США и Евросоюз (их доля в мировых расходах на исследования и разработки составляет соответственно 33% и 26%). Весомый вклад в мировую науку вносят Япония (13%) и Китай (10%). Доля других достаточно мощных государств, таких как Канада, Россия, Индия, Бразилия, составляет примерно

лишь 2% [1]. Кроме знаний, человек должен обладать еще и энергией, постоянной нацеленностью на практическую реализацию новых идей. Это два важнейших условия, необходимые для инновационной деятельности субъекта.

Каждый отдельный индивид представляет собой социальный атом. Этот атом не существует сам по себе, не существует в вакууме. Тысячами нитей он связан с такими же социальными атомами, образуя общество. Инновационный процесс реализуется как на уровне индивида, так и социума. И не всегда потребности индивида, как и его интересы, совпадают с потребностями и интересами общества. Поэтому, исследуя инновационный процесс, важно учитывать не только сознание (самосознание), поведение отдельного индивида, но и сознание (самосознание), поведение больших масс людей – различных социальных групп, выступающих в качестве его полноправных субъектов. Словом, важно выяснять и социальный срез инновационных процессов. Причем это задача не только социологов, но и философов. В самом деле, как обеспечить взаимное понимание, взаимное согласие инициатора-одиночки и большой массы окружающих его людей, которым новые идеи, намного опережающие свою эпоху, зачастую непонятны?

Не менее важен, не менее сложен вопрос о целесообразности и «социальной цене» инноваций. При его обсуждении мы связываем воедино выделенные два среза инноваций – антропологический и социальный, возвращаясь к очень часто обсуждаемой проблеме о том, насколько согласованы, сочетаемы цель и средства, затрачиваемые на ее достижение. В любом социальном действии, в том числе в процессе реализации того или иного инновационного проекта, на первый план выдвигается задача максимального ограничения антропологических издержек. Понятно, что любая инновация требует материальных затрат, связана с рисками. По этой причине инновации должны быть всесторонне осмысленными. Особенно осторожно следует подходить к инновациям в социальной сфере, хотя все инновации так или иначе ее затрагивают. Нельзя во имя инновационного прорыва жертвовать человеческими жизнями. Об этом приходится говорить, поскольку в 1990-е гг. (тогда еще в рамках СССР) отдельные политики во имя очередного социального эксперимента (социальной инновации) – утверждения в стране в максимально сжатые сроки социально-политической модели западного образца – готовы были принести в жертву миллионы людей. Социальная практика доказала антигуманный, губительный характер подобных «инновационных проектов». Реальная жизнь внесла серьезные коррективы в теоретические проекты той исторической эпохи. Тем не менее антропологических издержек избежать не удалось: народонаселение на территории бывшего СССР, в том числе в Беларуси, за прошедшие двадцать лет значительно сократилось. Думается, не в лучшую сторону изменился и качественный состав населения: интеллектуальная элита – многие талантливые ученые, деятели культуры, высококвалифицированные специалисты – из бывшего СССР предпочли уехать за рубеж, туда, где ценят труд профессионалов, создают им для плодотворной работы соответствующие условия, обеспечивают достойной заработной платой.

Важно обратить внимание и на психологический аспект инновационного процесса. Не все люди склонны к ним. Как учесть интересы различных социальных групп населения? В 2004 – 2007 гг. в рамках БРФФИ и РГНФ совместно с учеными Российского государственного социального университета нами был реализован научный проект «Проблемы социальной консолидации общества в процессе глобализации (сравнительный анализ на материалах России и Беларуси)». Проведенное комплексное теоретическое и прикладное исследование (опрошено по республиканской выборке 1162 респондента) позволило изучить реальное состояние социальной консолидации общества в России и Беларуси на том динамичном и весьма драматичном этапе исторического развития, осуществить социологический и политологический анализ условий и факторов, способствующих консолидации общества, исследовать предпосылки и основные факторы формирования социальной консолидации в контексте функционирующих социально-политических и духовно-нравственных систем ценностей, изучить мировой опыт в обеспечении социальной консолидации и пути его адаптации к белорусско-российским реалиям. Не касаясь других сторон проведенного исследования, отмечу лишь то, что оно наглядно представило реальную, непростую картину психологической адаптации людей, особенно лиц среднего и старшего поколения, а также жителей села к новым условиям хозяйствования. Есть полное основание признать в качестве одной из ключевых проблем современной эпохи проблему адаптации человека к изменяющейся среде, в том числе к радикальным инновациям в экономической сфере. Следует учитывать и возрастные особенности индивида. Если молодой человек, как правило, активен, динамичен, склонен к риску, то в зрелом возрасте он уже более консервативен, более осмотрителен и осторожен. Отметим и то, что менталитет восточных славян отличается от менталитета западных славян, и это тоже следует учитывать при выработке стратегии инновационного развития. Сейчас иное поколение людей. Но многие старые проблемы остаются. И опять же они выходят и на антропологический, и на социальный уровни.

Все политики, как правило, утверждают, что их цель забота о благосостоянии народа. Но слово благосостояние можно трактовать по-разному, делая акцент как на первом слого «БЛАГО», так и на втором – «СОСТОЯНИЕ». Не секрет, что у некоторых политиков на постсоветском пространстве процесс модернизации, органично связанный с инновациями (или даже можно утверждать – базирующийся на них), ориентирован на увеличение не благ, а состояния, причем лишь узкой социальной группы. Отсюда пассивность, неприятие гражданами как модернизации, так и инноваций. А ведь следовало бы акцентировать внимание на слове «БЛАГО», понимаемом как тот идеал, к которому должен стремиться человек, но которого он, конечно же, никогда не сможет достигнуть, в то время как материального благополучия каждый человек способен достичь (здесь мы не касаемся вопроса о способах его достижения).

В процессе практической реализации инновационного пути развития представляется важным учитывать те качественные изменения, которые происходят в современном мире, связанные, кстати, и с инновационными процессами как таковыми. Не секрет, что не все инновации идут во благо человека. Доста-

точно наглядных примеров того, как инновации используются субъектами хозяйствования в качестве эффективного средства борьбы со своими конкурентами. Главное же состоит в том, что результатами инновационного развития пользуются лишь отдельные государства, отдельные группы лиц. Все это является питательной почвой социальных противоречий. Например, те массовые протестные движения, которые охватили в последнее время западные страны, имеют онтологическое основание. Но ведь эти страны – США, Англия, Франция, Италия и др. – являлись на протяжении многих лет лидерами инновационного развития.

Важно учесть и то, что инновационное развитие ведущих государств мира не разрешило главного противоречия XX в. – между Севером и Югом. В самом деле, как можно расценить тот факт, что, несмотря на всякого рода заявления и заверения мировой политической элиты, в настоящее время согласно официальным данным ООН около 1,7 млрд чел. – четверть населения планеты – живут в условиях многомерной бедности, в том числе 1,44 млрд чел., по оценкам, живут менее чем на 1,25 долл. США в день. Разразившийся в начале XXI в. крупнейший финансовый кризис лишил работы 34 млн чел. и еще 64 млн отбросил к уровню дохода менее 1,25 долл. США в день – ниже порога бедности [2, с. 6, 8, 97].

В конечном счете все инновационные проекты должны содержать солидную гуманистическую составляющую, а их субъектом должен стать гармоничный человек. В этом плане представляет научный интерес и, считаем, *должна быть задействована философско-антропологическая экспертиза выдвигаемых инновационных проектов.*

Литература

1. Доклад главного ученого секретаря Президиума РАН академика В.В. Костюка на общем собрании РАН 17 мая 2011 г. URL: <http://www.ras.ru/news/shownews.aspx?id=279f0b26-a39a-49b8-9d4f-806e89838686&print=1> (дата обращения: 12.10.2011).
2. Реальное богатство народов: пути к развитию человека: доклад о развитии человека 2010. / ПРООН. – М.: Весь мир, 2010. – 244 с.
3. Сассен С. Очень сложное общество / С. Сассен. – URL: http://www.gpf-yaroslavl.ru/viewpoint/Saskiya-Sassen-Ochen-slozhnoe_obschestvo (дата обращения: 25.12.2010).
4. Гидденс Э. Социально ориентированное государство в современном европейском обществе / Э. Гидденс // Социология. – 2007. – № 3. – С. 14 – 23.

Humanity's survival (anthropological proportionality)

Fidel Gutierrez Vivanco

The formation of the universal human being is based on fundamentals ontologically universal principles. These are the principles of conservation and destruction, inherent to all entities in interaction.

The interaction is the exchange of energy. Energy is necessary for the preservation of bodies. The simple interaction consists of two entities in the exchange of energy, where one wins and another loses. The body is preserved earning power and the

loser is destroyed. The durable systems are those that can maintain the balance between the gain and loss of energy in their interaction, this means the balance between the principle of conservation and the principle of destruction.

The inseparability of these two is shown in two impossible phenomena.

1. If all the bodies had been preserved without being destroyed, the bodies would have been eternal and independent. Being independent means that a body consumes its own energy. But consumption of a body leads to self-destruction, and so it happens to all entities of the universe; but self-destruction of the universe is not possible, it is prohibited by the laws of conservation of matter and energy. Therefore, this virtual phenomenon is the first impossible.

2. If there were only destruction without conservation, all entities or systems of the universe would eventually disintegrate. If this process occurs at the same time in all systems, the universe would end in nothing. This is also another phenomenon impossible, because it would be another violation of the law of conservation of matter and energy. The impossibility of self-makers without relying on others leads to the conclusion of universal interdependence of entities.

This interaction of the agencies is materialized into concrete action as the feeding of living beings. Photosynthesis reflects the unity of the cosmos and life on Earth. The cycles of nature, and the constant transformations of all bodies are products of their interaction.

Therefore, the universal principles of conservation and destruction are inseparable and inherent to all entities of the universe.

The nature of human beings involves three dimensions: biological, social and spiritual. And consequently, we have three “essences”: biological essence, social, and spiritual essence. The essence that gives identity to the human being is his spirit, and therefore the spirit is the utmost essence of man. Or else we can speak of three “identities”: individual identity, social identity and human identity. These three identities reflect the three levels of organization of human beings: Individual, Society and Humanity. Therefore, development of man is understood as biological, social and spiritual, aiming at training a universal man. Conservation of the individual, society and humanity depends on the formation of a universal man.

Moreover, the temporality of human beings in general and of all entities of the universe is due to the principle of destruction. Human species’ fundamental problem is its capacity of destruction and self-destruction. The cause is modern man's individualistic outlook. Besides, modern man's individualism is the cause of global asymmetry of the social relations, for the preponderance of the individual conservation on the social conservation. And the indifference for the conservation of humanity and of nature. On the contrary, modern man's attitude has been dominating nature, What is the result? Destruction.

Is it possible – the conservation of human being in its three levels: individual, society and humanity?

The preservation of its essence means the preservation of the spirit. The development of spirit involves the footsteps of his phylogenetic development, which is to go its three identities. These three identities are stages of development: selfish, altruistic, and humanist.

The formation of a universal man means reaching the third stage of spiritual development, humanistic spirit. The humanist spirit is the highest level of evolutionary man. So is a reference to the conservation of the individual, society and humanity. The transformation of altruistic spirit into humanist spirit is promoted by the reorganization of universal values related to the conservation of mankind. Thus the spirit reaches its universalization.

Humanism is a product of assimilation of the universal values that correspond to the conservation of mankind; the man needs to reach its maximum realization of the universal spirit to reproduce the historical experience in socio-cultural development of mankind.

If we search for the universal dialogue as a medium it is because we aspire to the integration of humanity.

The ontological foundation of integration is the difference of the elements. However, humanity lives with its global problems, including cultural conflicts. Why cultural difference does not become the source in the integration of humanity? The reason is that humanity does not comply with the universal law of integration. The difference is not enough; symmetry is necessary. Humanity is divided into dominant and dominated cultures, this asymmetry is the source of conflict. Cultural domination responds to a philosophy of dominance. Thus, the problem of humanity is a philosophical problem. Three values of modernity has led to his own crisis: freedom, progress and power. If we are to save humanity through the universal dialogue, we must define our universal values that allow unity and understanding. Integration, balance and harmony, as universal values, have support in human nature itself. With these values, the way forward is the integration of humanity, the intercultural balance and harmony with nature. Is humanity prepared for integration? Not yet, because modern man is guided by a philosophy of domination of man by man, and a philosophy of education that privileges individualism. Individualism determines the selfishness of man. And selfishness is the cause of modern man's self-destruction. Thus, western philosophy of domination contributes to self-destruction of humanity.

Global problems of humanity lead us to prioritize the themes for reflection such as universal dialogue, human being's universal formation, universal values, universal principles, and universal knowledge. This task, in turn, leads us to rethink the axiology, epistemology and ontology. Therefore, solving the problems of humanity is still in the hands of philosophy. The philosophers of today have the duty to assume this responsibility. And the new goal of philosophy is the conservation of humanity. At the ontological level, conservation is the principle and end of existence of beings, therefore, is a universal principle that should guide humanity. The conservation of humanity implies the conservation of all cultures and societies worldwide. The conservation of society implies the preservation of the family and the individual. Therefore, the conservation of humanity is the highest value. On this basis we can establish the hierarchy of values. Universal values respond to the conservation of humanity. Social values respond to the conservation of society. And the individual values respond to the conservation of the individual. This hierarchy of values is the basis for the universal formation of man. Universal formation includes three levels of identity formation: individual identity, social identity and human identity. We can see how

important it is for today's world cultivate universal formation and human identity as a condition for the integration of humanity.

Today the task of philosophy is finding a solution for humanity's conservation. This solution implies surpassing the philosophy of modernity, changing the preponderance of the individual conservation for the maximum good. The maximum good is nature conservancy and humanity. Is it possible to achieve this ideal? It is possible providing that the human being can think universally and visualizing the world like an integrated totality. This supposes the overcoming of the individualistic thought, the individualistic well-being, and the individualistic progress. Individualism is product of the philosophical paradigm of the modernity that should be surpassed. That way, individualism represents a stage behead in the evolutionary sequence of a singular stage the universal stage.

Culture is universal, science is universal, knowledge is universal, what is not universal is modern man's individualistic spirit. This contradiction makes that the modern man enters under disintegration. The consequences of individualism are the existential crisis, the crisis of moral values and humanity's asymmetry.

Before this reality, let's ask ourselves: What are we, human species? A fragile, vulnerable and destructive species.

What hope of conservation do we have? Obeying the paradigm of modernity, our hope is almost null. All what's grandiose gotten by science and the human culture is not at the service of humanity because of the global asymmetry: Rich and poor. Does this asymmetry have ontological foundation in nature? No, on the contrary, all asymmetric systems disintegrate in nature and only the symmetric systems conserve themselves for their stability. Can humanity's asymmetry get solved? Yes, surpassing the philosophical paradigm that forms and supports the asymmetry. Therefore, the problem of humanity's asymmetry demands a philosophical solution, rather than policy and social. Philosophical solution is legitimate from the evolutionary point of view.

Conclusion. According to the law of the conservation of the evolutionary history, in nature, in society and in the thought, the evolutionary stages conserve themselves in the same order in which they appeared. In this order evolutionary the man is a biological, social and spiritual being. This indicates that we have three essences: Biological, social and spiritual. We have also three identities: Individual, social and human identity. And therefore, we have three levels of conservation: Biological, social and spiritual. The reasonings that rise from this order evolutionary are:

- 1) The individual biologically conserves himself inside a social system, and the social systems conserve themselves inside a spiritual system, be this ideological, philosophical or religious.

- 2) The spiritual system is the foundation for the individual's formation, this formation comprises the universalization of the human spirit. This universalization is the guarantee of the conservation of the human culture.

- 3) The human being's three levels of conservation are:

- a) The biological conservation, where development ontogenetic understands the reproduction of the phylogenetic development.

b) The social conservation, where the formation for work comprises the reproduction of the man's historic and social experience.

c) The spiritual conservation, where the human being's spiritual formation comprises the reproduction of the human universal culture. This explains the tendency to the universalization of the human spirit.

4) The educational role is forming and facilitating the evolution of the human spirit.

In addition, in concordance with the law of the universal interaction we can infer that the universe is an unified system. Being the universe an unit, the human mind in her formation tends to become universal, like reflection of the universe. In this sense, the educational task is the universal formation for humanity's conservation.

Проблема сохранения человечества

Ф. Гутьеррес Виванко
(сокращенный перевод)

Самая серьезная проблема человечества есть его способность к разрушению и саморазрушению. Причина этого – индивидуалистическая философия современного человека. Кроме того, индивидуализм современного человека является причиной глобальной асимметрии социальных отношений: предпочтение сохранения одного за счет сохранения общества. Более того, существует безразличие к проблеме сохранения человечества и природы. Напротив, отношение современного человека к природе давно стало господством. Каков результат? Разрушение.

Англо-саксонская цивилизация не предлагает никаких альтернатив для сохранения человечества; напротив, это центр его саморазрушения. Принципы и моральные жизненные ценности этого мира предполагают сохранение только их самих, представителей англо-саксонской культуры. Результат такого культурного эгоизма – неравенство богатых и бедных.

Для европейцев очень важно всегда начинать учение от греков, потому что это их культурные корни, но сегодня европейская культура находится в кризисе, например это кризис постмодернити. С ним приходит смерть философии. Мы должны работать с новыми принципами, чтобы на благо использовать все богатство культуры всего человечества.

Сегодня задача философии найти решение проблемы сохранения человечества. Будучи философами, мы не можем сейчас думать только о России или Перу, мы должны решить, как спасти человечество. Мы все зависим от всех в этом мире – точно так же, как все элементы зависят от всех других во вселенной.

Однако человечество нуждается в опорах, идеях, путях, принципах, теориях. А теории, идеалы и принципы зиждутся в философии. Мечты эпохи просвещения были созданы философами. Если философы не возьмут на себя дело создания универсальных идей, никто не возьмется за такую задачу. Сегодня

мир нуждается в интегрированной философии, интегрированной идеологии и интегрированной политике для интегрированного человечества.

Это решение предполагает преодоление философии «модернити», изменение предпочтений в сторону общего максимального блага. Максимальное благо – это сохранение природы и человечества. Возможно ли достижение этого идеала? Возможно при условии, что человек сможет универсально мыслить и рассматривать мир как интегрированную целостность. Это предполагает преодоление индивидуалистической мысли, индивидуалистического благополучия и индивидуалистического прогресса. Индивидуализм представляет собой одну из ступеней в эволюционном развитии универсума как единственной «стадии», или состояния.

Культура универсальна, наука универсальна, знание универсально, а что не универсально, так это индивидуалистический дух современного человека. Это противоречие толкает современного человека к дезинтеграции. Последствия индивидуализма – экзистенциальный кризис, кризис моральных ценностей и асимметрия человечества.

Перед лицом этой реальности мы должны спросить себя: что мы представляем собой как человечество? Хрупкий, уязвимый и деструктивный вид.

Каковы наши надежды на сохранение? Подчиняясь парадигме модернити, наша надежда стремится к нулю. И все грандиозное, достигнутое наукой и культурой, не служит человеку из-за глобальной асимметрии – богатства и бедности. Имеет ли эта асимметрия онтологическое обоснование в природе? Нет, напротив, все асимметричные системы дезинтегрируют в природе, и только симметричные системы сохраняются благодаря стабильности. Может ли асимметрия человечества получить решение (быть снята)? Да, если преодолеть философскую парадигму, которая формирует и поддерживает асимметрию. Итак, проблема асимметрии человечества требует скорее философских решений, чем политических и социальных.

Философское решение легитимно с эволюционной точки зрения. Согласно закону сохранения эволюционной истории в природе, в обществе и мышлении, стадии эволюции сохраняют себя в том же порядке, в каком возникли. В этом эволюционном порядке следования человек являет себя как биологическое, социальное и духовное существо. Это означает, что все мы едины в трех ипостасях: биологической, социальной и духовной. У нас поэтому три идентичности: индивидуальная, социальная и духовная. Отсюда мы имеем три уровня сохранения: биологический, социальный и духовный.

Человек – единство трех природ: биологической, социальной и духовной.

Биологическая природа возникла на базе органической.

Социальная природа возникла на базе биологической.

Духовная природа возникла на базе социальной.

Выводы таковы:

1. Индивидуум биологически сохраняет себя внутри социальной системы, а социальная система сохраняет себя в системе духовных отношений, будь таковые идеологическими, философскими или религиозными.

2. Система духовных отношений является базисом для формирования индивидуума, это формирование включает в себя универсализацию человеческого духа. Эта универсализация является гарантией сохранения человеческой культуры.

3. Три уровня сохранения человеческого существа, суть, таковы:

а) биологическое сохранение, в котором воспроизводство филогенетического развития базируется на онтогенетическом развитии;

б) социальное сохранение, в котором процесс труда включает в себя воспроизводство исторического, общественного опыта человека;

в) духовное сохранение, в котором духовная формация (сфера) человека включает в себя воспроизводство универсальной человеческой культуры. Это объясняет тенденцию человеческого духа к универсализации.

4. Роль образования состоит в формировании и способствовании эволюции человеческого духа.

В дополнение можно сказать, что в соответствии с законом универсального взаимодействия вселенная является единой системой. Поскольку вселенная представляет собой единство, человеческое сознание, отражая вселенную, в своем формировании имеет тенденцию стать универсальным. В этом смысле задача образования состоит в том, чтобы формировать универсальное мышление в направлении сохранения человечества.

Интернет как источник рационализации сознания человека

Г.Х. Калимуллина, Д.Д. Калимуллин

Многие авторы отмечают, что с переходом к информационной эре происходит ослабление общин и гражданского общества, ухудшаются общественные условия в развитых странах, падает доверие людей к социальным, экономическим, политическим, религиозным институтам, исчезает доверие людей к своим правительствам и согражданам, ослабляются социальные связи, распадаются мировоззренческие системы и системы ценностей, принимаемые большинством [3; 7]. В этой ситуации сфера социальности, эволюционируя, начинает все увереннее перемещаться в сетевую среду. Сегодняшние локальные сообщества, не подчиняясь национально-гражданским установлениям, заменяют традиционные классы социально недифференцированными «информационными сообществами», традиционные корпорации – такими «малыми экономическими формами», как «электронный коттедж», а традиционные поселения – виртуальными, подобными «деревне фанк».

Противоречивость Интернета в развитии научного мышления человека определяется ролью Интернета в рационализации сознания человека. Будучи техническим средством, созданным человеком, Интернет стал воплощением культурной деятельности масс. Наиболее полно рассмотреть рационализацию¹

¹ Рационализация (лат. *rationalis* – разумный, лат. *ratio* – разум) – механизм психологической защиты, при котором в мышлении используется только та часть воспринимаемой

сознания человека можно обратившись к феномену массовой культуры или поп-культуре.

Естественно, если речь идет, например, о *науке* и научных открытиях, то на рынок выбрасывается адаптированная часть результатов данного вида деятельности, причем часто адаптированная до неузнаваемости или даже до своей противоположности.

В классической культуре ученый всегда выступал от имени истины, которая чаще всего была недоступна обыденному сознанию. Сегодня же внешние обстоятельства в виде рынка стали детерминировать в научной продукции. Востребуемыми оказались не *фундаментальные знания* и *творческая потенция* ученого, *оригинальные идеи* и *глубина замысла* исследовательского проекта, «сколько *умение подать «товар» лицом*, найти нужные формулировки и формы для *рекламы* этого товара, включив в них именно те значимые, ключевые, «магические» слова и аргументы, которые смогли бы произвести решающее впечатление на людей, распоряжающихся заветными фондами» [4].

Все это могло бы показаться некоторой натяжкой и увлечением авторами тематикой, однако появляются все новые аргументы в пользу изложенной позиции. Имитация научной деятельности, которая к тому же хорошо финансируется различными премиями и грантами, привела к бесконтрольности данной ситуации в обществе. Если в нашей стране это в какой-то мере оправдано в силу постоянного недофинансирования науки и нищенской зарплаты ученых, когда гранты часто просто компенсируют саму возможность жить и заниматься наукой, то на Западе это становится уже большой проблемой, проявляющейся в увеличении доли недобросовестности¹.

Виноваты здесь и сами ученые, и позиция СМИ, которые всегда нацелены на сенсацию, дабы заинтересовать читателя. Именно СМИ способствуют «попсизации» науки. Это было в той или иной степени всегда, особенно когда речь шла об адаптации научных открытий к научно-популярным журналам. Ученые выдвигают гипотезы, для проверки которых требуются годы, и часто эти гипотезы неподтвержденными попадают в СМИ как последнее слово науки. Увеличение объема информации из мира науки, ограничение времени на разъяснение проблемы, особенно по ТВ, привели к тому, что «научное сообщение резко трансформируется – оно начинает жить по законам журналистики, а не научной публикации» [4].

информации и делаются только те выводы, благодаря которым собственное поведение предстает как хорошо контролируемое и не противоречащее объективным обстоятельствам. Иначе говоря, подбор (поиск) рационального объяснения для поведения или решений, имеющих иные, неосознаваемые, причины. Термин был предложен Зигмундом Фрейдом, в дальнейшем понятие развила его дочь Анна Фрейд [5].

¹ Например, «видный гематолог и исследователь рака Фридрих Херманн в своих многочисленных публикациях подтасовывал данные. DFG (Deutsche Forschungsgesellschaft – фонд поддержки научных исследований в Германии) в течение трех лет проводило собственное расследование, после чего сообщило – из 347 статей, опубликованных этим плодовитым биологом, 52 «содержат фальсификации», а еще в сорока двух обнаружены основания подозревать манипуляцию данными» [4].

Если языком поп-культуры пытаются формировать научное сознание общества, то вполне естественно поискать ее и в философии, которая еще в большей степени отдалена от системы строгих доказательств и обоснований.

В рамках современной культуры наиболее значительные изменения претерпевает текст, завершенность которого выступает существенным признаком классической локальной культуры; критика и даже разрушение завершенного текста связывается с философией деконструктивизма и постмодернизма [4]. Центральным стержнем здесь выступает критическое отношение к научному мышлению, а в более широком контексте – к рациональному мышлению в целом. Причем критика эта основана не на методическом показе слабостей рационального подхода к анализу некоторых проблем, а на противопоставлении ему интерпретационных методов. В философии это часто реализуется как своеобразная игра, основанная на многозначности понятий. Не случайно исходным философским материалом у представителей данных направлений являются концепции, содержащие критику классического рационализма и трактовок с данной позиции человеческой культуры как некоего рационально объяснимого процесса становления человеческого самосознания.

В результате происходит абсолютизация методов деконструктивного разрушения рациональной метафизики, причем деконструкция сама по себе становится в центр философской рефлексии. Поскольку рационализм в философии был реализован в системе утверждений, которая воспринимается читателем как текст, построенный по определенным законам, то подвергается сомнению сам факт, что рациональная интерпретация мира выступает как наиболее верная и даже единственная. Предлагается иное «языковое» прочтение философских проблем, основанное на возможности бесконечного расшатывания устоявшихся – прежде всего языковых – стереотипов и поиска новых смыслов и значений, которые могут содержаться не только во всей системе текста как некоторой смысловой целостности, но и в отдельных словах и выражениях.

Нас волнует не столько сущность данных философских направлений, сколько причина их привлекательности и распространенности, что само по себе есть признак современной стадии развития человеческой культуры.

Постмодернизм привлекателен и моден. Он отвечает всем критериям попсовой культуры. Это и опора на массовое сознание (для чего вовсе не обязательно тексты читать, достаточно о них слышать), это оперирование неотработанной системой понятий, каждое из которых требует массы уточнений, это своеобразная «раскрутка» в СМИ, сопровождающаяся описанием скандалов. Таким образом, постмодернизм вполне адекватен современному состоянию культуры, описанному нами выше. *Это типичный пример альтернативной концепции*, характерной для современной стадии культуры.

Но в постмодернизме есть одна особенность, прямо связанная с развитием систем коммуникации. Неожиданно новая глобальная коммуникационная система, такая как Интернет, оказывается почти полной реализацией его устремлений. В Интернете упраздняется автор и авторство – это любимое положение постмодернизма. Тексты бесконечно могут подвергаться интерпретации на уровне языковых игр. Каждый участвующий в этой глобальной игре может

«соскользнуть в несерьезность и иронию, столь полно соответствующие атмосфере постмодерна... Интернет – это впервые возникший механизм, в котором заложена *принципиальная возможность* хотя и спорадической, но по масштабу глобальной замены общения и сообщества с ответственно диалогической структурой общением и сообществом, где такая структура факультативна и произвольно избирательна» [4]. Более того, в Интернете возникают машины по созданию текстов, причем текстов неповторяемых, которые часто очень трудно отличить от публикуемых традиционным методом.

Наконец, в Интернете реализуется гипертекст, т.е. «представление информации как связанной сети гнезд, в которых читатели свободны прокладывать путь нелинейным образом. Он допускает возможность множественности авторов, размывание функций автора и читателя, расширенные работы с нечеткими границами и множественность путей чтения» [6]. Человек может участвовать в создании текста с любого момента. Он может не следовать канве автора, а предлагать бесчисленное множество вариантов реализации изначального сюжета. Если в классическом тексте сюжет задан раз и навсегда самим автором, то в гипертексте можно развивать совсем иную сюжетную линию или даже несколько сюжетных линий. Таким образом, перед нами совсем иной вид не просто текста, но и возможностей для творчества.

Популярность постмодернизма заключается в том, что он оказался на стыке тектонических сдвигов, происходящих в человеческой культуре, и, как это ни парадоксально, может стать тем мостиком, который будет нас связывать со старой традиционной культурой.

Если ранее мы могли лишь образно говорить о семиотическом пространстве, в рамках которого размещаются все философские концепции, а философия представляет собою вневременной диалог всех мыслителей, то сегодня виртуальное пространство Интернета может дополнить этот диалог почти реальным участием. В диалоге нет понятия истории как чего-то прошедшего и нет понятия будущего как чего-то наступающего. Здесь царство одновременности, в котором все мыслители и реального прошлого, и настоящего становятся современниками, ведут между собой диалог, взаимоотрицая и взаимодополняя друг друга.

Понятно, что в этой ситуации проблема философской интерпретации выступает на первый план безотносительно к автору той или иной идеи. Ученым и философскому сообществу необходимо задуматься над этой проблемой, поскольку сегодня действительно происходит смерть или умерщвление автора в глобальном масштабе. Постмодернизм обратил наше внимание на языковое творчество как таковое, показав, что нет пределов интерпретации текста и что философ во многом и выступает как наиболее свободный интерпретатор.

Мы полагаем, философия вновь реализовала свою сущность как «душа культуры», но уже современной культуры, которая базируется на неизмеримо более широком коммуникационном пространстве с одновременной фрагментизацией восприятия культуры отдельным человеком. Это умонастроение эпохи, когда человек устал читать толстые тексты, будь то образцы литературы или философии: он, во-первых, объективно не имеет для этого времени, кото-

рое заполнено фрагментами новообразованных культурных феноменов, и, во-вторых, стал более свободен в собственноммыслеизъявлении, что позволяет ему строить собственные схемы объяснения тех или иных феноменов, а не накладывать предлагаемые ему схемы, которые нужно освоить.

Классический пример – феномен «мыльных опер», просматриваемых телезрителями, многие из которых осознают «художественную ценность» данных творений, вполне объясним. Человек не имеет возможности и времени держать в голове структуру (идею автора), которая разворачивается посредством сконструированной другим человеком фабулы, развивающей эту «глубокую» идею. Проще заглянуть в телевизор, как в окно, зафиксировав сиюминутный событийный момент, не утруждая себя вопросами о сущности происходящих событий. *Наблюдение* вместо рассуждения – вот одна из установок подобной культуры.

Фрагментарное, «клиповое», сознание, в наибольшей степени выражает сущность поп-культуры. И постмодернизм здесь ценен тем, что резко, с элементами эпатажа, что также присуще философии, настаивает на собственном объекте исследования. Безусловно, полезнее осмыслить новое, даже если оно кажется недостойным философского исследования.

Постмодернизм не является магистральной линией в философии, но вполне вписывается в антисциентизм и выступает частью той полярной точки зрения, которая противостоит абсолютизированному рационализму. Поэтому пусть и в острой форме он помогает нам помнить о двойственном характере философии, которая не может быть сциентизирована в принципе. Философию нельзя усвоить, не пропустив ее через собственное сознание, а потому факторы, влияющие на приобщение человека к той или иной философской системе, чрезвычайно разнообразны. Именно поэтому ценность философии определяется еще и тем, насколько удастся ей выразить сквозь собственное отношение к миру цели и интересы отдельного человека и человечества в целом.

Альтернативность современной культуры, безусловно сопряженная с пересмотром традиций и ценностей, дает повод для пессимизма. Однако результатом кризиса может быть и выздоровление, если проводить аналогию с организмом. И оснований для оптимизма здесь не меньше, чем для пессимизма.

Возможно, на нынешнем этапе истории осуществляется глобальный переход к иной культуре, отказывающейся от своих локальных образцов и приближающейся к особому интеграционному образованию, которое не порывает с традиционными ценностями, но и учитывает новые реалии, например связанные с иными средствами коммуникации. Кроме того, уход от локальных культур – это и отход от часто абсолютизируемых ценностей данного этноса, данного общества и переход к ценностям, общим для всего человечества. Человечество совместно начинает решать ряд проблем, и это поле совместной деятельности породит и иные структурные образования в культурной сфере. Так, например, все большее значение в культуре будет иметь принцип *толерантного* отношения, т.е. признания другого в самом широком смысле [4]. Сетевое сообщество толерантно воспринимает представителей самых различных национальностей. Что показывает возможности Интернета в рационализации человеческого сознания.

Мы полагаем, расширение научной сферы общения обусловлено необходимостью создания и развития научной картины мира, освоения огромных потоков информации, ориентации в смежных дисциплинах, выделения и распространения наиболее важных открытий в научной среде. Очевидно, что от изучения восприятия, понимания и оценки научного дискурса во многом зависит развитие научной коммуникации в целом. Сегодня скольжение по Интернету становится доминирующим в современном обществе с его изматывающим темпом жизни и ежедневно и ежечасно обрушивающимся на человека огромным количеством информации. Скачивание рефератов, курсовых, разнообразие новостей, включающие элементы привлечения реципиента, захватывают его внимание с первых секунд просмотра. В данном случае научный дискурс характеризуется особым набором признаков, связанных с типичными ситуациями коммуникации, участниками, целями, стратегиями, тематикой общения. Научный дискурс обладает ярко выраженной полевой структурой, причем на периферии находятся учебные, научно-популярные и научно-художественные тексты, тексты научно-технической документации [2]. Расширение понятия текста как социальной реальности, символов, тела, культурных артефактов наталкивает на предположение, что текст является понятием коммуникативным, социально направленным, ориентированным на выявление специфики определенного рода деятельности. Поэтому популярная наука будет восприниматься сквозь призму качества восприятия информации. И здесь определяющую роль могут играть научные сообщества в подаче *актуальных знаний*. Происходящие в современном обществе изменения безусловно способствуют развитию науки и производства, создают возможности для реализации духовных устремлений личности, однако одновременно влекут за собой проявление ставящих под сомнение дальнейшее непрерывное развитие человеческой цивилизации.

Литература

1. *Алексаньян Н.К.* Информатизация современного общества / Н.К. Алексаньян // Общество и право. – 2009. – № 5. – С. 62 – 64.
2. *Егорова Л.А.* О проблеме восприятия научного гипермедийного дискурса / Л.А. Егорова // Вестник РУДН. – Сер. Лингвистика. – 2011. – № 2. – С. 5 – 9.
3. *Костина А.В.* Интернет-сообщества: что обсуждается в Интернете? / А.В. Костина. – М.: Либроком, 2011. – 176 с.
4. *Миронов В.В.* Средства массовой коммуникации как зеркало поп-культуры / В.В. Миронов. – URL: www.evartist.narod.ru/text12/14.html
5. Рационализация (психология). URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 25.02.2012).
6. *Чемоданова Е.А.* «На крыльях»... паутины. Особенности нелинейного чтения / Е.А. Чемоданова. URL: http://www.herzenlib.ru/main/about/detail.php?CODE=Na_kryl_pautin (дата обращения 27.02.2012).
7. *Шалимов А.Б.* Бытие в социальных сетях / А.Б. Шалимов // Система ценностей информационного общества: сб. материалов XX Международной научно-практической конференции / Под общ. ред. С.С.Чернова. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2011. – С. 10 – 13.

Коммуникативное пространство современной культуры

Д.Д. Калимуллин

Многие исследователи отмечают, что процесс перехода от сельскохозяйственных обществ к индустриальным сопровождается крупными технологическими, экономическими и социальными сдвигами. Такие вызовы способствуют созданию новоевропейского порядка, который отслеживается с помощью новых научных форм сознания – социологии, философии, политэкономии [1]. Все это способствует возникновению *социального капитала*¹, основанного на новой культуре общественной самоорганизации, на новых ценностях, нормах и законах.

Экономическое и технологическое разнообразие создает ниши для социализации личности как в позитивном (постиндустриализм), так и в самом негативном направлении (криминальная экономика, подневольный труд). С одной стороны, налицо резкое увеличение образований, претендующих на статус культурных, а с другой – их адаптация к старым ценностным системам укладывается в более сжатые временные рамки. Результатом становится разрушение старых систем ценностей и традиций, разрушение целостной знаковой системы культуры. Символы и образы старой культуры исчезают или меняют свой смысл и значение. Новые ценности настолько расходятся с традиционными, что до сих пор остается неясным их культурообразующий смысл. «Людям уже некогда «впитывать» новые ценности, соотнося их постоянно с предшествующими. Они начинают их потреблять. На семантическом уровне это проявляется как быстрое отягощение языка новыми словами и речевыми оборотами, которые могут быть понятны молодым людям, но уже недоступны даже среднему поколению» [2].

В наше время становление общего коммуникационного пространства постепенно завершает процесс разрушения классической локальной культуры за счет разрушения самих механизмов общения между ними. На фоне резкого расширения возможности общения между культурами меняются его качественные характеристики. Наука, выступая как мощнейший фактор интеграции, снижает глубину общения между культурами, представители которой становятся неотличимыми друг от друга вплоть до неразличения своего основного коммуникационного и системообразующего фактора – языка. Если вернуться к используемой схеме, то на пространство общения культур – семиосферу – начинают в большей, чем ранее, степени, оказывать влияние внешние факторы в виде научно-технических открытий, непосредственно вовлекаемых в характер межкультурной коммуникации.

¹ Социальный капитал – концепция в социологии, экономике и политологии, обозначающая социальные сети и взаимосвязь между ними в обществе. Кроме этого, существует множество сходных определений и понятий (например, культурный капитал, гражданский капитал), которые объединяет общая идея о важности социума при сравнительном анализе. Социальный капитал (social capital) – это связи между людьми и зависящие от них нормы доверия и поведения, которые создают механизм социального взаимодействия. В организации социальный капитал является пусковым механизмом для сотрудничества и распространения знаний, поскольку он дает основу для содействия и координации.

Это естественный процесс в рамках того технологического пути, который был выбран нашей цивилизацией. Ее достижения безусловны, ее вклад в создание духовных и материальных ценностей несомненен. Однако вряд ли все, что происходило в такой культуре, было позитивным. Вспомним этнические и религиозные распри, в основе которых лежали именно ценности локальных культур. Другая культура часто воспринималась как враждебная.

Современное состояние культуры фиксирует стадию ее перехода от локального к интеграционному уровню. Это время не обобщений, а прогнозов, причем прогнозов, которые в ряде случаев проверяются по историческим меркам почти мгновенно. Отметим основные черты данного процесса. Если ранее пространство коммуникации возникало между двумя или несколькими культурами, не влияя на сами культуры, и само зависело от них, то сегодня культуры оказываются внутри глобального коммуникационного пространства. Ранее семиосфера (локальное коммуникационное пространство + социокультурное пространство) была результатом диалога, который провоцировался самими культурами за счет необходимости понимания и адаптации другого. Сегодня коммуникация как таковая является самостоятельной силой, помещающей диалог культур (часто без их согласия) внутрь глобального коммуникационного пространства. Здесь диалог ведется часто вынужденно по законам и правилам «новых условий коммуникации». Здесь ситуация не адаптации друг к другу, а подчинения более сильной и агрессивной среде. В такой внешней для культур среде создается предпосылка замыкания межкультурного диалога в Единое Глобальное Коммуникационное Пространство.

Для диалога периода локальных культур важным было различие между ними как условие включения механизма адаптации через постигаемый смысл. Скажем, современные изменившиеся формы коммуникации приводят к тому, что в общемировом общении начинают господствовать интегративные тенденции. Проявлением их становится подчинение всех языков тому, который в наибольшей степени способен себя распространить в силу политических, научно-технических и других условий, *т.е. появляется универсальность языка в общении*. Мир начинает говорить на языке стран, господствующих в нем. В результате расширяется «псевдокультурное» поле общения, диалог в котором осуществляется по принципу познания наиболее доступных, совпадающих или почти совпадающих смысловых структур. А это, как мы отметили выше, является наименее содержательной, если можно так сказать, наименее культурной частью культуры. В указанном коммуникационном поле господствуют общие стереотипы, общие оценки, общие параметры требуемого поведения, ее общедоступные, наиболее простые компоненты. Безусловно, это сопряжено с массой удобств, но одновременно лишает диалог между культурами всякого смысла.

Наука, выступая в качестве мощнейшего интегративного фактора, с помощью новейших средств аудиовизуального воздействия значительно сужает область неодинакового (недоступного, но потому и интересного, требующего особой культурной обработки) в культурах, либо подчиняя их некоей искусственной суперкультуре (например, компьютерной культуре с фактически еди-

ным языком), либо просто растворяя менее развитые (в техническом плане) культуры в более развитой.

Ситуация складывается таким образом, что действительно возникает некая интегративная культура. Диалог в ней практически невозможен, точнее, неинтересен и лишен смысла или же упрощен до предела. Мы сможем понять любого человека в любой точке Земли, но на уровне совпадения или даже тождественности смыслов. Это общение ради общения. Общение без насыщения смыслами. Гипотетически это общение со своим зеркальным отображением, но по заданным стереотипам коммуникации.

Происходит резкое увеличение скорости разрушения старых ценностей, сжатие временных рамок данного процесса, что не позволяет новым символам и знакам адаптироваться к традиционной знаковой системе ценностей. Парадокс в том, что исследователи, которые дают оценку сегодняшней культурной ситуации, объективно являются носителями прошлой по отношению к сегодняшней культуры, а потому их оценка идет как бы из прошлого. Они воспитаны в определенной системе традиций и, естественно, рассматривают их как некий культурный эталон. Подняться над этим личностным образованием очень трудно и для многих мыслителей просто невозможно. Так было во все времена. В отличие от предыдущих эпох на современное состояние культуры стал оказывать колоссальное влияние научно-технический прогресс (особенно в сфере коммуникации), который изменил сами способы общения между людьми, а некоторые из них, например письмо как форма общения, на наших глазах исчезают из жизни.

Массовая культура есть не что иное, как «низовая» часть культуры, которая всегда сосуществует с ее «высокой» частью. Что же изменилось? Изменилась система коммуникации и средства ретрансляции. Действительно, кто бы в Средние века мог узнать о группе Петра Налича, исполнивших незатейливые песенки? На соседней улице, может быть, через неделю, в другом городе через пару лет, в другой стране – никогда или лет через 50. А сегодня это возможно практически мгновенно. Следовательно, доминирующим фактором оказывается не смысл или качество продукта творчества, а система его распространения (тиражирования). Как видим, типичная низовая культура, значительно усиленная новейшими средствами аудиовизуального воздействия, позволила репродуцировать ее образцы на весь мир, причем очень быстро. Она стара по сути, но значительно отличается по форме. Она базируется не на этническом, локально замкнутом основании, а представляет собой новое интегративное образование, в котором практически все является общим, стереотипичным (т.е. она доведена до некоего стандарта). Благодаря средствам массовой информации она уже не имеет своих генетических корней (даже если сопряжена с языком своей культуры), а является достоянием всех. Это типичное образование нового глобального коммуникативного поля.

Современный мир есть лишь большое шоу, и работает оно по законам жанра. А жанр диктует, например, что зритель и исполнитель должны быть в буквальном смысле слиты, а восприятие не должно носить чисто индивидуального, внутреннего характера. Отсюда феномены «разогревания» публики перед

выступлением поп-звезд и т.д. Шоу всегда опирается на активное поведение и взаимодействие массы, сиюминутно учитывает ее реакцию. Исполнитель воспринимается слушателями как часть их самих, и они требуют от него соответствующего их настроению поведения, а не элитарной отстраненности.

Бросив взгляд в историю, мы можем провести параллель, что описываемые нам тенденции мы можем наблюдать в локальной культуре в виде карнавала. Однако специфика состоит в изменении технических средств и возможностей коммуникации и репродукции. В результате мы живем в обществе, в котором *карнавал затягивается* и вместо одной-двух недель или месяца длится почти постоянно. Нарушены пропорции. *Карнавал, перейдя в самую жизнь и став постоянным явлением, отодвигает на периферию некарнавальные формы жизни.*

Более того, изменение форм коммуникации в человеческом обществе привело к такому широкому распространению образцов высокой культуры, к такому их тиражированию, что фактически сделало их также предметом повседневной культуры, характеристикой современного быта. Оказалось, что классическая музыка сама по себе не является гарантией того, что она не станет продуктом массовой культуры, что причины этого лежат вне ее. Естественный баланс между высокой и низкой культурой нарушился, и соотношение ее частей изменилось в пользу последней вплоть до того, что она стала выступать в виде официальной культуры как ее превращенная форма. Культурная оппозиция «низа», выступавшая, по замечанию Кнабе, в форме плебейского протеста низкой культуры народных масс против высокой культуры [2], *перешла в период своего господства, перестала носить временно ограниченный (праздниками) характер.* Примером подобного доминирования «низа» стала передача «За стеклом» по телевидению, которая, безусловно, представляет собой типичное контркультурное явление, т.е. явление, разрушающее культуру.

На современном этапе развития культуры ее двойственный характер сохраняется, но в связи с резким увеличением самого массива новокультурных образований «низовая», массовая культура начинает доминировать, в каком-то смысле, по крайней мере временно, подавляя «высокую».

Описанное состояние культуры, нравится нам это или нет, по-видимому, соответствует данной стадии развития человечества и является продуктом естественноисторическим. Оно имеет глубокие внутренние мотивы, выражая протест против стереотипов и норм поведения, характерных для поколения эпохи модерна. Человек начинает сознательно противопоставлять себя данной культуре. Но парадокс заключается в том, что общество даже этот протест превращает в товар и легко уходит от последствий протеста, сделав его просто очередной модой. Альтернативность остается альтернативностью самой по себе. Это как бы зеркало высокой культуры, в котором отражаются отброшенные ею образования. Она становится частью шоу, частью всеобщего затянувшегося карнавала, который превратился в реальность.

Альтернативное состояние современной культуры чревато агрессивностью по отношению к иным формам проявления культуры. Устойчивый и длительный характер такой альтернативности приводит к вырыванию из культуры

фундаментальных основ в виде системы общечеловеческих ценностей и интересов. На фоне этой альтернативности можно стоять на позициях «высокой» культуры и игнорировать все остальные феномены современного общественного сознания, забывая, что их носителями является большая часть общества, для которой новые ценности не менее значимы. Это лишь замкнет «высокую» культуру в ее элитарных образцах и в конечном счете приведет к тому, что такая культура будет понимаема все меньшим числом людей. Это также не положительное решение вопроса.

К сожалению, понятие поп-культуры становится настолько общим для современного состояния общества, что оно проникает в иные, кроме искусства, сферы духовной деятельности.

В целях снижения и предупреждения проблем обществу необходимо развивать механизмы, направленные на сохранение духовного иммунитета личности; развивать культурологические архетипы, сохраняющие преемственность с историей человечества; способствовать грамотному вовлечению в процессы информатизации широких слоев общества. В процессе разработки информационной стратегии необходимо учитывать диалектическое единство средств информатики и системы социальной информации.

Литература

1. *Гриценко В.П.* Кризис социального порядка в связи с технологической революцией и экономическим кризисом / В.П. Гриценко // Общество и право. – 2009. – № 5. – С. 54 – 58.
2. *Миронов В.В.* Средства массовой коммуникации как зеркало поп-культуры / В.В. Миронов. – URL: www.evartist.narod.ru/text12/14.html

Человек перед вызовом неопределенности

В.А. Киносьян

Во второй половине XX столетия в фундаментальном физико-математическом познании «нашей Вселенной», природы, общества, человека масштабное развитие получила концепция неопределенности, присущей изучаемым процессам. Особенно настоятельно эта концепция прорабатывается в исследованиях выдающегося естествоиспытателя XX в., лауреата Нобелевской премии И.Р. Пригожина и его научной школы.

Последняя крупная работа И.Р. Пригожина так и называется: «Конец определенности». В ней, в частности, подчеркивается: «Мы подошли к концу пути, проложенному Галилеем и Ньютоном, которые нарисовали нам картину детерминистической Вселенной с обратным временем. Ныне мы стали свидетелями эрозии детерминизма и возникновения новой формулировки законов физики» [1, с. 7].

Под «определенностью» в данном случае понимается решающая базовая роль в природе, Вселенной законов сохранения энергии, количества движения, пространственной и временной симметрии.

Но основное в «определенности» – линейная, однозначная связь причины и следствия, выражаемая математически принципом лапласовского детерминизма, допускающего стопроцентную вероятность предсказания траектории движущегося объекта.

Собственно, вся «западная наука», все европейское естествознание строились на уверенности в том, что природа, мироздание полностью определены в том смысле, что существует уровень фундаментальных, исходных объективных законов, которые в конечном счете линейно предопределяют ход всех процессов, связь причин и следствий.

Известно, с какой настойчивостью и последовательностью отстаивал А. Эйнштейн принцип причинности. Эйнштейн в этой связи писал: «Законы природы таковы, что из состояния мира в некоторый момент времени однозначно следуют все другие его состояния как в прошлом, так и в будущем» [2, с. 106].

Всякое статистическое описание исследуемых процессов, строящихся на вероятностном предсказании их протекания, Эйнштейн считал «неполным». Неполной он считал квантовую теорию с принципами неопределенности В. Гейзенберга с идеей дуализма волны-частицы.

Именно на идее линейной, обратимой во времени определенности строилась и строится масштабная программа «картины» мира как определенного синтеза, глобальной интеграции достигнутых знаний в некую «всеобъемлющую теорию», «теорию всего», включая объяснения феноменов жизни, человека.

Можно сказать, что такая программа имеет и огромный антропо-экзистенциальный, мировоззренческий контекст.

Так, А. Эйнштейн называл веру в упорядоченный определенный в своем бытии мир космическим религиозным чувством, подчеркивая, что наукой может заниматься человек именно с такой религиозной верой. Картина такого мира должна была, согласно надеждам Эйнштейна, порождать у человека «чувство дома», или как говорил другой крупнейший естествоиспытатель XX в. А. Уайтхед, чувство умиротворения.

Но ситуация с поиском единой всеобъемлющей, детерминистской в указанном выше смысле теории радикально, поистине революционно меняется во второй половине XX в. и в наши дни. Тысячелетиям рационалистической традиции понимания определенности мироздания, природных процессов брошен, можно сказать, вызов неопределенности, сконцентрированный в исследованиях И.Р. Пригожина.

Если попытаться вкратце описать суть этой концепции конца определенности, то прежде всего следует отметить, что в ней проводится радикальный отказ от традиционной идеи обратимости времени, тождественности описания и объяснения прошлого и будущего природных процессов. В пригожинских работах на этот счет мы встречаем весьма категоричное заявление: «лапласовский детерминизм – карикатура на природу». В пригожинских работах, в работах представителей его научной школы фундаментальное значение приобретает идея необратимости времени («стрела времени»).

В работе «Конец определенности» Пригожин отмечает: «...повсюду – в химии, геологии, космологии, биологии и гуманитарных науках – прошлое и будущее играют различные роли. Каким образом стрела времени может возникнуть из того, что физика описывает как симметричный во времени мир? В этом состоит парадокс времени, одна из центральных проблем» [1, с. 9]. Время играет конструктивную роль. Формуле «время – иллюзия» противопоставляется формула «время – конструктор». Стрела времени, как считает Пригожин, «существовала до рождения Вселенной и эта стрела времени будет существовать вечно» [там же, с. 158].

«Конец определенности» это учет необратимости времени, учет огромной роли случайности, флуктуаций, возможных аттракторов, вариативности процессов.

Отказ от определенности, отказ от детерминированной законами сохранения природы, Вселенной, как подчеркивает Пригожин, ставит познающего человека на «узкую тропинку» между образами детерминистического мира «слепых законов» и мира произвольных случайностей. «Связанные с неустойчивостью на микроскопическом и макроскопическом уровне новые законы природы оперируют с возможностью событий, но не сводят эти события к выводимым предсказуемым следствиям» [там же, с. 164].

И.Р. Пригожин возвращается к известной, выдвинутой еще А. Бергсоном формуле: «Будущее не задано».

Подчеркнем еще раз то, что классическая наука, выйдя на программу картины мира, во всем искала разумность, порядок, устойчивость, стабильность, некую законченную, абсолютную предсказуемость событий, образно говоря, в доме – «нашей Вселенной».

В концепции «конца определенности» раскрывается сложный нестабильный, становящийся, развивающийся в открытое будущее мир. «Стрела времени», «неопределенное будущее», «креативная эволюция», спонтанность процессов, огромная определяющая роль случайностей, бифуркаций, возникновения порядка из хаоса, аттракторов, т.е. возможных, не заданных вариантов развития, становления, – таково общее выражение неопределенности.

И.Р. Пригожин пишет: «В классической картине мира, в которую мы включаем квантовую механику и теорию относительности, законы природы выражают определенность. При заданных подходящих начальных условиях мы можем с определенностью предсказывать будущее и восстанавливать прошлое. Но коль скоро картина мира включает в себя неустойчивость, мы оказываемся в совершенно иной ситуации, и смысл законов природы конкретным образом изменяется, ибо теперь они выражают возможности или вероятности» [там же, с. 11].

Насколько я могу судить, «программа Пригожина» о «конце определенности», новом миропонимании и, вообще, понимании природы, общества, истории человека только заявлена, но получает масштабное развитие в синергетических исследованиях.

Как мне представляется, эта концепция ставит весьма глубокие и нетривиальные мировоззренческие, логико-методологические, гносеологические вопросы не только перед естествознанием, но и религией, философией и прежде

всего потому, что эта концепция рассматривает уже не только «наш мир», но и нас, людей – неотъемлемую часть этого мира, и наше совместно с миром, Вселенной будущее.

Как отнестись к новой концепции – принять, подождать новых исследований или оставить на усмотрение «физиков» без лириков? Если «наш мир» действительно неопределенный, вариативно становящийся, подверженный случайным флуктуациям, то каково нам быть в этом «прыгающем», непредсказуемом, мире?

Исключительную остроту приобретают вопросы веры – «житейской», религиозной, философской, научной, вопросы соотношения веры и знания, вопросы предсказания будущего, вопросы нашего бытия на планете Земля в соотношении с идеями конца, можно сказать, вселенской определенности.

Детерминистическая картина мира рисует вечный, упорядоченный, величественный, прекрасный мир для познания, любования, удивления (как считал Аристотель).

А в какой мир нас погружает концепция конца определенности? Можно сказать, не в худший, по Шопенгауэру, не в лучший, по Лейбницу, а в неопределенный, полный неожиданностей, скачков, опасностей, игры, непредсказуемости. Можем ли мы считать этот вероятностный мир наиболее прекрасным, антропоидентичным, антропосохранным? В чьих руках будущее? Какое будущее можно желать, строить, надеяться на него? Должны мы связывать судьбу человечества со столь масштабными представлениями о природе, Вселенной? Фактически все концепции истории – это «земные» концепции, для Земли сформулирована идея «конца истории».

Правда, когда речь идет об отдельном человеке, о его биологической, генетической природах, деятельности мозга, поведении человека, то здесь нередко стали обращаться к космосу, Вселенной, внеземным факторам.

Но фактически человековедение, общественное, личностное поведение человека не привязывается как-то к космосу, Вселенной. Обычно имеет место георассмотрение. Детерминистическая, определенная картина мира стремится нарисовать некий величественный сохраняющийся мир, который дан человеку совершенно. Как мне представляется, эти вопросы еще ждут своего философского, религиозного, научного исследования.

Но одно, на мой взгляд, можно утверждать определенно: «новый мир» и соответственно новый диалог человека с миром, природой, могут проявляться как нигилистически, так и оптимистически.

Я бы связал нигилистическое отношение к миру с философией постмодернизма, множеством ее концепций. Нельзя сказать, что они прямо вытекают из пригожинского миропонимания, они возникли «до Пригожина». Но многое в философии постмодернизма оказывается изоморфным возможным выводам концепции «конца определенности».

Фактически все основные концепции постмодернизма: постметафизическое мышление, постмодернистская чувствительность, логомахия, логотомия, «смерть Бога», «смерть автора», «смерть субъекта» и др. пронизаны идеей отказа от «принудительной причины», возможности построения универсальной

картины мира. Осуществляется переход от т.н. законодательного разума с акцентом на монолог к интерпретирующему разуму, в фокусе которого диалог, предвидение того, что законодательный разум стремится завершить. Постмодернизм радикально отказывается от идеи линейности рациональности.

В специальной литературе отмечается: «Собственно, именно переход к нелинейному типу детерминизма (пусть не выраженный столь же эксплицитной, как в естествознании, форме, но достаточно очевидной в содержательном плане) и характеризует постмодернистский тип философствования» [3, с. 505].

В конце концов постмодернистская традиция главенствующим началом в культуре считает язык, текст. «Все есть текст» (Ж. Деррида).

Постмодернистские доктрины, можно сказать, устранивают человека из действительности, подчеркивая ее разлад, движение к «руинам». Метафора «постмодернистский чувствительности» фактически абсолютизирует роль хаоса, акцентирует внимание «на распад вещей», порождающих «космический хаос» и текстуальные феномены «хаоса значений», «хаоса цитат», «хаоса означающих» как вторичных по отношению к космическому. Как отмечает Ф. Джеймисон, в постмодернизме «предчувствие будущего, катастрофического или спасительного, заместилось ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; «кризис» ленинизма, благоденствия и т.д. и т.п.); взятые все вместе, они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом» [3, с. 685].

Рассмотренному постмодернистскому подходу, на мой взгляд, в целом явно противоположен синергетический подход, развиваемый российскими исследователями, особенно С.П. Курдюмовым и Е.Н. Князевой.

С.П. Курдюмов формулирует, очевидно, максимально возможную программу. Он считает, что необходимо научить наших детей и молодежь жить в сложном нелинейном мире. «Не нужно, – считает он, – ждать с поникшей головой новых глобальных катастроф, а нужно смоделировать другой путь развития мира».

Указанные авторы обращают особое внимание на «субъективный фактор», на то, что человек является частью Вселенной, исследующей, наблюдающей ее и вписанной не только в ее законы, но и события.

В этом плане обращают на себя внимание идеи осмысления феномена человека, общественных процессов с акцентом на творческий характер коэволюции человека и природы, вариативность развития, открытость будущего, и то, что человек может конструировать себя и свое будущее.

Как отмечают Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов, «конструктивизм – это философская, прежде всего эпистемологическая, позиция. В его рамках предполагается, что то, с чем имеет дело человек в процессе познания и освоения мира, это не какая-то реальность сама по себе, которую он пытается постичь, а в каком-то смысле продукт его собственной деятельности (коллективной, познавательной деятельности, или деятельности трансцендентального субъекта, по Канту).

«Конструктивисты» считают, что человек в своей деятельности не столько отражает окружающий мир, сколько творит, конструирует его» [4, с. 20].

Можно, очевидно, считать, что наше человеческое коэволюционное существование, бытие вместе с самоорганизующимся, лишенным законченной

определенности миром способны породить некий новый творческий подъем, конструктивистскую активность, чувство интересной, хотя и рискованной жизни в вероятностном, неопределенном, но прекрасном мире. Вопрос о том, насколько уйдет наша, говоря словами Ф. Ницше, «любовь к дальнему», насколько нас будет сковывать, или напротив, возбуждать идея трансгрессии, по видимому, навсегда останется открытым, поскольку будущее не задано. Но сегодня перед человечеством реально стоит проблема выживания, самосохранения, которую человек должен конкретно решать как один из вызовов неопределенности, задачу деконструкции своего мышления, своей науки, своего бытия.

Литература

1. Пригожин И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы / И. Пригожин. – Ижевск: Редакция журнала «Регулярная и хаотическая динамика», 1999.
2. Эйнштейн А. Собрание научных трудов / А. Эйнштейн. – М.: Наука, 1967. – Т. IV: Статьи, рецензии, письма.
3. Постмодернизм: энциклопедия. – Мн.: Интeпрессервис; Книжный дом, 2001. – 1040 с.
4. Князева Е.Н. Основания синергетики: человек, конструирующий себя и свое будущее / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – Изд. 4-е доп. – М.: Либроком, 2011 – 264 с.

На пути к «вразийскому человеку»

В.А. Лось

В последней четверти XX в. становится все более очевидным, что деятельность человека западного типа приобретает выраженный полярный характер. Это отчетливо зафиксировано в рамках альтернативных моделей развития западного социума, балансирующего между «концом истории» [1] и «столкновением цивилизаций» [2].

Действительно, с одной стороны, «западный человек», основываясь на христианских ценностях («протестантская этика»), создал сравнительно эффективно функционирующую модель цивилизации, обеспечивающую необходимые потребности (экономические, социальные, научные, культурологические и др.) социума. Человек западного типа заложил основы демократической системы управления, сформулировал базисные принципы научной картины мира, обозначил контуры и перспективы цивилизации будущего. Казалось, что «постиндустриальный человек» расширит свои возможности в процессе продвижения к обществу «всеобщего благоденствия», «обществу знаний» и т.п.

С другой стороны, исторические противоречия западной цивилизации отнюдь не нивелируются. Напротив, ее сложившиеся формы деятельности усилили остроту дисгармонии элементов глобальной системы «человек – социум – биосфера». Как и предвидел Ж.-Ж. Руссо, «прогресс наук и ремесел» отнюдь не способствует «подъему нравов», не делает «человека лучше» [3]. Более того, человек не только «не приближается к природе», но «делает еще шаг» к враждебной ему цивилизации (Ницше) – «огромному засохшему дереву» в «увядающей культуре», движущейся к «закату» [4]. Гамлет об этом говорит так:

«Прогнило что-то в Датском королевстве» («Something is rotten in the state of Denmark»).

Современный экологический алармизм, подкрепленный докладами Римского клуба, стал составной частью мировоззрения человека западного типа. Результаты глобального моделирования (при всей их условности и относительности) показывали, что сохранение традиционной экономической модели (экспоненциальный рост) будет иметь существенные негативные цивилизационные последствия. При этом выживание цивилизации связывалось с «человеческой революцией» [5], контуры которой очерчиваются в одном из последних докладах Римского клуба [6], рассматривающих перспективы цивилизации в процессе «преобразования экономики» («зеленая экономика») на путях рационализации ресурсопотребления, выхода на уровень альтернативных моделей развития и гармонизации взаимоотношений человека с природой.

По существу, на рубеже XX – XXI вв. идет активный поиск стереотипов субъекта (экологический тип личности), с формированием которого можно было бы ассоциировать реальное решение подобной задачи. В предельно обобщенной форме для «экологического человека» (в противовес доминирующему «технологическому человеку») присуще отнюдь не отчуждение от природной среды, а выход на уровень коэволюции элементов глобальной системы «человек – социум – биосфера».

Экологический человек – базисный элемент «устойчивой цивилизации», с формированием которой связываются с начала 90-х гг. XX в. позитивные перспективы мировой динамики. В рамках стратегии устойчивого развития предполагается радикальная трансформация основных направлений человеческой деятельности. Стратегия устойчивого развития – ответ мирового сообщества на вызовы современной цивилизации. Ее западная и восточная ветви находятся в активном поиске концептуальных моделей и форм позитивной динамики. Однако их сущностные ориентиры, целевые установки и ситуационные условия диаметрально противоположны. При этом западная цивилизация и человек западного типа имманентно экофобны. Иначе говоря, цивилизационные проблемы решаются преимущественно за счет «бульдозерного» воздействия на природную среду.

Отсюда практический интерес западных стран к стратегии устойчивого развития как механизму преодоления кризисных стратегических тенденций в условиях все расширяющейся глобализации. «Западный человек» все в большей мере ориентируется на активное снижение цивилизационной экофобности (экологизация деятельности, рационализация потребностей и др.).

Напротив, восточная цивилизация и человек восточного типа имманентно экофильны. «Восточный человек», опираясь на традиционные религиозно-культурные стереотипы, не противопоставляется природе, а стремится «вписаться» в окружающий природный мир.

При этом генетическая экофильность ориентализма отнюдь не ведет к реальной гармонизации социоприродной системы восточного типа. Более того, во второй половине XX в. острота мировой социально-экологической ситуации динамично перемещается в страны Юго-Восточной Азии. Экспансия вестерни-

зации оборачивается повышением «степени экофобности» восточной модели развития.

«Восточный человек» под воздействием глобализации неуклонно снижает цивилизационную экофильность (экономический динамизм, рост потребностей и др.).

Таким образом, в реальности ни абсолютизация восточных ценностей (с их природоцентристским измерением), ни доминирование западных стереотипов (с их антропоцентристским воззрением) не обеспечивают перспективного позитивного развития глобальной социоприродной системы. Очевидно, что лишь реализация принципа дополнительности («евразийскость»), когда западные и восточные стереотипы и ценности будут находиться в состоянии взаимосвязи, обеспечит мировому социуму выход на уровень позитивного прогностического динамизма.

Именно «евразийский» тип развития, основанный на интеграционных представлениях вестернизации и ориентализма, выявляет свою эффективность в современной экономической и социальной реальности («японское чудо», динамизм Китая, перспективность Индии, прогресс Бразилии). Однако если для «новых индустриальных стран» искомая «кентаврность» носит приобретенный характер, то «евразийский» тип развития имманентно (генетически) присущ цивилизации российского типа.

Русская (российская) духовная традиция исходит из баланса между экофобностью и экофильностью. Ибо, с одной стороны, подчеркивается высокий статус человека, его активность по преобразованию реального мира, стремление к космической экспансии, а с другой стороны, провозглашается принцип «вписываемости» человека и его деятельности в сложившиеся природные связи и отношения.

В философии «русского космизма» (В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, Н.Ф. Федоров и др.) человек рассматривается как составная часть не только биосферы (природы в сравнительно узком смысле), но и космоса. В воззрениях «космистов» человек, биосфера и космос составляют единое целое [7]. В рамках «русского космизма», преодолевая традиционный антропоцентризм западного типа, выдвигается принцип антропокосмизма. Человеку «отказано» в статусе «вершины» эволюции живого мира. Его становление и динамика рассматриваются в контексте планетарной системы «человек – биосфера – космос».

Для российской ментальности характерны стереотипы, увязывающие интересы личности с ценностями социума, сочетающие активность Запада и гармонию Востока. Иначе говоря, *теоретически* национальная (российская) культура создает предпосылки для эффективного и конструктивного исторического динамизма России, воспринимающей все лучшее, что создано в рамках мировой цивилизации, ее отдельных ветвей. Задача заключается в том, чтобы российский потенциал получил *практическое измерение*, обеспечив высокий статус России в глобализированном мире, соответствующий ее исторической и социокультурной традиции.

Более того, имеются объективные предпосылки для реализации национальной исторической миссии. Отметим лишь важнейшие из них.

Государственничество. Российская ментальность традиционно патроналистски воспринимает управляющие функции государства. В идеале представление о сильном государстве включает в себя деятельность, направленную на повышение «качества жизни» человека. При этом индивидuum внутренне поддерживает реализуемую государственную стратегию, ибо ее целевые установки ему имманентны. Динамизм государства обусловлен балансом между «степенью управляемости» социумом и свободой человека в реализации его целевых установок.

Природно-ресурсный потенциал. В России сохранились значительные запасы природных ресурсов, что позволяет сочетать экономический динамизм с относительным равновесием национальных естественных экосистем, обеспечивая «качество жизни» человека. Однако перспективная стратегия связана с преодолением ресурсных стереотипов, отказом от завышенных показателей природоемкости производственно-хозяйственной деятельности, переходом к масштабному использованию высоких технологий и более эффективному учету экологических стереотипов.

Традиции высокой науки. Россия относится к числу стран, в которых исторически развивается фундаментальная наука. В течение большей части XX в. отечественная наука, воспринимая мировой опыт и опираясь вместе с тем на национальные традиции, стремилась сохранять высокий научный потенциал. Именно «инновационный взрыв», связанный с развитием науки, призван обеспечить исторический динамизм России, эффективность использования «человеческого потенциала».

Адаптация российской и мировой цивилизации к глобальным вызовам современности предполагает формирование типологии культуры, ориентированной на то, чтобы высокий уровень научно-технического и социально-экономического развития социума сочетался с сохранением, восстановлением и улучшением всего природно-эстетического богатства, накопленного человечеством (экологическая культура). «Экокультура» – основа формирования личности, стремящейся не только к удовлетворению своих материальных потребностей, но и реализующей целевые установки в соответствии с современными социокультурными тенденциями (рационализация потребностей, демографический оптимум, экологизация бытия и др.).

«Экокультура» – механизм взаимосвязи экофобной западной и экофильной восточной социокультурной модели развития. Именно в рамках их взаимодействия цивилизация выходит на уровень искомого баланса элементов планетарной социоприродной системы в процессе формирования глобальной культуры как формы взаимодействия национальных и региональных культурологических структур.

На рубеже XX – XXI вв. все отчетливее выявлялась диалогическая форма культурологического взаимодействия между базисными социокультурными субъектами – цивилизациями западного и восточного типов. Более того, адекватный ответ на глобальные вызовы современности можно получить в рамках систематического культурологического диалога, т.е. в «точках пересечения» интересов, стереотипов и представлений различных культур.

Именно диалог обеспечивает взаимосвязь европейских и внеевропейских культур, выступая адекватной формой межнационального общения. Вестернизация как форма проникновения западной культуры в страны Востока и ориентализация как форма проникновения восточной культуры в страны Запада – реальные процессы, обусловленные глобализацией. Диалог культур (и цивилизаций), а не конфронтация между ними обеспечивает позитивное прогностическое развитие мирового социума.

Россия исторически (и генетически) готова к восприятию искомой интегративности. Ценности цивилизации евразийского (российского) типа имманентно исходят из баланса европейских (западных) и восточных (азиатских) культур. Тем самым создаются реальные основания для укрепления статуса «евразийского» типа личности, соответствующей стратегическим трендам XXI столетия.

И в третьем тысячелетии приоритет человека остается базисной духовной ценностью мировой культуры. Вместе с тем зарождающийся «новый гуманизм», не отвергая «человекоцентристского» измерения бытия, должен помочь человеку, пояснял И.Т. Фролов, «избавиться от целого ряда иллюзий и стереотипов» [8, с. 562].

Спустя два тысячелетия протагоровский тезис («человек – мера всех вещей») трансформируется следующим образом: устойчивость системы «человек – биосфера» как мера всех вещей. «Евразийский человек», стереотипы которого балансируют между принципами «активности» и «гармоничности», соответствуют «неопротагоровскому» видению бытия и отвечают цивилизационным вызовам будущего.

Литература

1. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ, 2004. – 588 с. – URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/fukuama/> – 1#1
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
3. Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о науках и искусствах / Ж.-Ж. Руссо // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения: в 3 т. – М., 1961. – С. 47 – 48.
4. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М.: Попурри, 2009. – Т. 1. – 656 с.
5. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М.: Прогресс, 1980. – 302 с
6. Pauli G. The Blue Economy. Report to the Club of Rome / G. Pauli. – Rome, 2010.
7. Стратегия выживания. Космизм и экология / под ред. Л. Фесенковой. – М.: Изд-во ЛКИ, 2010. – 304 с.
8. Фролов И.Т. Новый гуманизм / И.Т. Фролов // Академик Иван Тимофеевич Фролов: очерки, воспоминания, материалы. – М.: Наука, 2001. – С. 560 – 568.

Цивилизация и будущее человечества (социально-антропологический взгляд)

М.И. Михайлов

Стоит признать, что история как человеческая реальность определяется факторами как духовными, так и материальными. Вместе с тем нельзя отрицать того, что влияние духовного и материального на процесс движения истории изменялось в пользу то одного, то другого фактора. Так, в XIX и XX столетиях духовное как полнокровная составляющая истории было вытеснено на периферию такой материальной силой буржуазного мира, как *цивилизация*. Философская мысль при этом противопоставляет цивилизацию культуре. Согласно О. Шпенглеру («Закат Европы»), цивилизация – это смерть культуры («мумия культуры»). По мысли Н.А. Бердяева (статья «О культуре»), если «культура родилась из культа, истоки ее сакральны», то «цивилизация не имеет такого благородного происхождения», она «всегда имеет вид *parvenue* (высочки ж.р., фр.), в ней нет связи с символикой культа, ее происхождение мирское». Относительно разграничения культуры и цивилизации уместно здесь вспомнить и М.М. Пришвина («Дневники»): «Цивилизация и культура, взятые внутрь творческой личности, означают следующее: культура – это связь между людьми в их творчестве, цивилизация – это сила вещей».

С этой точки зрения цивилизация – это в своей сущности явление не духовного, а еще точнее, не душевно-духовного, а материального порядка, т.е. вещные, «машинные» отношения между людьми.

В то же время можно утверждать, что цивилизация в своей основе – это путь удовлетворения телесных (биологических) потребностей. Этот путь связан с научным, познавательным-преобразовательным (т.е. отчужденным) отношением общества к природе. При этом «разум, или наука, находится под влиянием половым» [1, с. 149].

Можно считать, что на этом пути человек предстает в качестве средства техники, промышленности, шире – экономики, и он отчужден не только от природы и человеческого рода, но и от самого себя.

В соответствии с вышесказанным вполне очевидно, что если в докапиталистический, доцивилизационный период истории духовное начало являлось опорой, своего рода возвышенно-поэтической силой общественной жизни, то цивилизация, по сути, подрезала ей крылья. Цивилизация, таким образом, свела на нет духовно и социально возвышенный смысл, пафос истории, а значит, расправилась с ее человеческим лицом (человеческим образом).

Существенно тут и вот что: наступление цивилизации знаменует «восстание масс» (выражение Х. Ортега-и-Гассета). Массу при этом не следует отождествлять с народом. Если народ является великой силой истории (по словам М. Горького, «народ – не только сила, создающая все материальные ценности, он – единственный и неиссякаемый источник ценностей духовных, первый по времени, красоте и гениальности творчества философ и поэт»), то масса – это толпа, лишенная каких-либо духовно-социальных, творческих интенций, нуж-

дающаяся в «хлебе и зрелищах», а тем самым являющаяся тормозом истории, ее развития. По характеристике К. Ясперса, «массы возникают там, где люди лишены своего подлинного мира, корней и почвы, где они стали управляемыми и взаимозаменяемыми»; «массы сами по себе не обладают свойствами личности; они ничего не знают и ничего не хотят, они лишены содержания и служат орудием того, кто льстит их общим психологическим влечениям и страстям» [2, с. 144].

Кроме того, как справедливо утверждает И. Моторина, «в массовом обществе» увеличивается возможность победы авторитарных форм правления и тоталитаризма» [3, с. 456].

Более того, в условиях глобализации как некой трансцивилизации возникает потребность, нужда в коллективном вожде (как команде людей, а то и государстве), выполняющем функцию, роль мирового судьи (мирового жандарма). (Можно без преувеличения сказать, что такого рода функцию сегодня пытаются выполнять США.) Антигуманная, утилитарно-прагматическая сущность вождя (в лице инквизитора), лишаящая человека свободы (внутренней свободы), была гениально раскрыта Ф.М. Достоевским в его романе «Братья Карамазовы» (гл. «Великий инквизитор»).

Соответственно если раньше человеческая история так или иначе была всегда связана с ориентацией сознания людей на будущее (лучшее будущее), то в период цивилизации существенно стало не будущее (и тем более не прошлое истории), а настоящее, а точнее, сиюминутные потребности и интересы, т.е. «здесь и сейчас». (Как заметил Г. Честертон, «Цивилизация... свернула на ложный путь, тот самый... где новое мгновенно стареет, а старое не обновляется. Демонизм подхлестывает угасающее воображение» [4, с. 163]). Данная характеристика цивилизации нередко выражается в виде телесного дионисийства массового человека (толпы). Таким образом, по глубокому замечанию К. Ясперса, вместе с цивилизацией, успехами науки и техники «произошел – и происходит по сей день – полный отрыв человека от его почвы. Он становится жителем Земли безродным, теряет преемственность традиций. Дух сводится к способности обучаться и совершать полезные функции» [2, с. 115]. Добавлю от себя, образование при этом превращается в образованщину. Во всем этом, несомненно, проявляется *трагизм* современной истории, современной эпохи.

Примат цивилизации (телесного) над духовным (духовной культурой), сопровождающийся «восстанием масс», в последние десятилетия привел людей к одичанию и озверению, что, в свою очередь, находит подтверждение в таких явлениях, как национальные распри, социальные катаклизмы, организованная преступность, международные терроризм.

Не будет преувеличением сказать, что в настоящее время мир стал во многом похожим на сумасшедший дом, все более явственно проступают черты, признаки апокалипсиса (значительный интерес в связи с этим представляет книга Н.Н. Моисеева «Быть или не быть... человечеству». М., 2000).

Все это говорит о том, что сложившаяся ранее традиционная история трещит по швам, а следовательно, делает остановку. С учетом этого обстоятельства приходится говорить о «конце истории» (по выражению Фукуямы), а

точнее сказать, о конце традиционной истории как трагизме нашей эпохи. Кстати говоря, конец истории по-своему запечатлен современным искусством – искусством постмодернизма.

Подводя итог вышесказанному, следует заключить, что, судя по всему, будущее человека и человечества в целом оказалось под угрозой, т.е. более чем проблематично.

Может сложиться впечатление, что человечество попало в ловушку, и обозначенный конец – трагизм истории – непреодолим. Однако, как мне представляется, данную ситуацию не нужно превращать в нечто *ужасное*. Дело в том, что конец веками, а то и тысячелетиями складывающейся истории как истории общества не означает конца человеческой экзистенции (жизни) как таковой. Напротив, в результате конца традиционной истории для человека и человечества открывается возможность обретения качественно нового бытия.

Что же конкретно человечество должно сделать, предпринять в этом случае? На мой взгляд, оно должно в первую очередь кардинально изменить свое мировоззрение, а значит, и свои представления о смысле жизни и назначении человека. Сердцевиной нового мировоззрения должна стать идея приоритета, господства не природно-родового (телесного) и не сверхприродного (Духа как трансцендентной силы), а пробуждения, порождения души (индивидуальной души человека) на основе осознания и переживания трагизма нашей эпохи. В значительной степени перекликается с моим утверждением мысль Н.Н. Моисеева: «Общество стоит сейчас на пороге катастрофы, требующей перестройки всех оснований своего планетарного бытия... Может быть, даже на пороге нового этапа антропогенеза... Это будет совершенно новый этап истории вида *homo sapiens*, поскольку в основу приспособления человека ляжет его «душа», если пользоваться терминологией А.А. Ухтомского» [5, с. 642].

Речь здесь, следовательно, должна идти о необходимости работы души человека, которая, по словам Н. Заболоцкого, «обязана трудиться и день, и ночь, и день, и ночь».

В чем же непосредственно состоит цель работы души? На этот вопрос следует ответить так: не в природном или социальном растворении человека и даже не в слиянии с Духом (Абсолютом), а в порождении души в красоте как гармонии земного (телесного) с небесным (духовным), а тем самым как основой совершенного, целостного бытия человека, его жизненной полноты. Актуально в связи с этим звучат слова М.М. Пришвина («Дневники»): «Мне думается, уходить от плотского мира, ненавидя его, и отряхнуть прах с ног, это не вершина аскетизма, можно не уходить, а *отходить*, любя и преображая природу» [6, с. 295]. Именно «не уходить», а «отходить» от природы, любя и преображая ее, – вот что должно стать существенным для человека и человечества в целом в ближайшем будущем. Речь, таким образом, здесь идет о сотрудничестве, содружестве, диалоге, т.е. о коэволюции человека и природы в рамках человеческой души, ее неустанной работы.

К сказанному можно добавить следующее. Благодаря работе души человек способен обретать такую свободу, корни которой в вечности и бесконечности. И тут существенно не сознание (предметное сознание), а сверхсознание

(назову его катастрофическим сознанием), позволяющее человеку переступить порог внешнего существования мира, всего того, что относится к повседневному, прозаическому «слишком человеческому», и чувствовать, ощущать в себе заложенный в него от рождения образ совершенства, свою первозданность, первозданность жизни как таковой. Здесь, следовательно, актуально не настоящее («здесь и сейчас») и не будущее (в смысле преодоления прошлого и настоящего), а *будущее воспоминание*. В таком случае человек являет себя не как часть природы и гражданин или член того или иного сообщества людей, а как представитель человеческого рода во всей глубокой преемственности его бытия, а значит, и представитель мира, Вселенной.

Все это приводит к мысли, что на новом этапе (витке) истории во взаимоотношениях человека и природы приоритетное, главенствующее место должен занять не разум (не знания как нечто абстрактное), а индивидуальное воображение, а точнее, прежде всего художественно-эстетическое воображение. Именно оно как основа прекрасного (красоты) позволит «человеку, заброшенному в социоприродное измерение бытия, не превратиться в «механического героя», осуществить свой экзистенциальный проект – сотворить в себе душу» [8, с. 366], а значит, стать личностью (целостной индивидуальностью).

Хочу тут отметить, «личность» не следует путать и отождествлять с «героем». Герои – это люди истории, личности – это люди, принадлежащие сами себе, их бытие определяется не внешними основаниями (силами), в частности природными или социальными, а внутренними (собственными). По справедливому утверждению Ронано Гвардини, «личность» означает, что я в моей самости в конечном итоге не могу быть управляемым никакой другой инстанцией, но принадлежу только самому себе» [цит. по 8, с. 55].

Итак, с моей точки зрения, собственно человеческая личность находится за пределами общественной (общественно-классовой) истории, тем более за пределами цивилизации. Основой же становления личности должно стать пробуждение и сотворение индивидуальной души человека, его «я», наполненного чувством вечности и бесконечности, а значит, и чувством своего бессмертия. И этому в первую очередь должно послужить искусство, разумеется, не всякое искусство, а такое, которому присуще *позитивно-эстетическое* содержание.

В заключение скажу следующее. В преодолении трагизма современной эпохи немалая роль принадлежит философии (философской мысли). И здесь я бы хотел, в частности, обратить внимание на то, что, судя по всему, сегодня теряет былую актуальность гегелевская «Философия духа» или бердяевская «Философия свободного духа» и возникает острая необходимость в ненаписанной еще никем «Философии души» или «Философии свободной души». Нелишне при этом вспомнить М.Ю. Лермонтова («Герой нашего времени»): «История души человеческой едва ли не интереснее истории целых народов». Есть смысл призадуматься и над словами Н.А. Бердяева: «В истории есть две тенденции – тенденция к социализации и тенденция к индивидуализации. Обе тенденции необходимы. Сегодня и завтра день принадлежит тенденции к социализации. Это соответствует неизбежности переустройства человеческих обществ. Но века грядущие будут принадлежать тенденции к индивидуализации. И духовная

почва для этого должна готовиться и ныне» [9, с. 333]. В заключение можно без преувеличения сказать, что время для индивидуализации пришло и «быть или не быть человечеству» будет во многом зависеть от решения именно этой животрепещущей проблемы.

Литература

1. Федоров Н.Ф. Сочинения / Н.Ф. Федоров. – М., 1994.
2. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1994.
3. Моторина И.Е. Социальные технологии в процессе взаимодействия искусства и политики в современной культуре / Моторина И.Е. // Искусство в пространстве современной культуры: материалы международной научно-практической конференции. 29 – 30 сентября 2011 г. – Воронеж, 2011.
4. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
5. Моисеев Н.Н. Вернадский и современность / Н.Н. Моисеев // Вернадский В.И. Живое вещество и биосфера. – М., 1994.
6. Пришвин М.М. Дневники / М.М. Пришвин. – М., 1990.
7. Сорокикова В.И. Специфика современной эстетики как философии искусства / В.И. Сорокикова // Искусство в пространстве современной культуры: материалы международной научно-практической конференции. 29 – 30 сентября 2011 г. – Воронеж, 2011.
8. Лобковиц Н. Что такое «личность»? / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – 1998. – № 2.
9. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев. – М., 1995.

Русская философия как теоретико-мировоззренческое основание преодоления антропологического кризиса

О.А. Романов

Поколение, к которому мы принадлежим, является свидетелем и участником драмы всемирного масштаба – изменения типа цивилизационного развития и способа человеческого жизнеустройства. Техногенно-потребительская цивилизация, победно шествовавшая по миру в течение последних четырех столетий, сегодня обнаружила свою историческую несостоятельность, породив ряд глобальных кризисов и обнажив «пределы роста». С нашей точки зрения, наиболее опасной глобальной проблемой современности, превосходящей по своей остроте и опасности даже экологическую и демографическую, является антропологический кризис, имеющий в качестве своего важнейшего измерения разрушение нормативного фундамента личностного развития. Популярная и влиятельная ныне философия постмодернизма утверждает, что человек и культура в современном мозаичном и противоречивом мире уже не могут четко и однозначно отделять Добро от зла, Истину от лжи, Возвышенное от низменного. Стирание граней между этическими и эстетическими противоположностями устраняет их как таковые, оставляя человека без надежных опор и ориентиров.

Зримой формой отказа современной цивилизации от ценностно-нормативной регуляции является повсеместное высвобождение инстинкта и влечения от давления культурной цензуры. Дело в том, что произошла подмена смыслов понятия «свобода». В философской классике под свободой понимался

такой тип социальности, при котором внешнее воздействие и принуждение отрицается и снимается внутренней самодисциплиной и мобилизацией, т.е. свободный человек – это тот, кто на основе высочайшей требовательности, ответственности и дисциплины самостоятельно ведет дело, не нуждаясь во внешнем контроле и понукании. Совсем не случайно и небесмысленно Спиноза, Гегель, Маркс определяли свободу как «осознанную необходимость». Сегодня мы наблюдаем подмену термина и стоящей за ним реальности. Под свободой все чаще и чаще понимается принципиальная неготовность к какому-либо напряжению, желание потакать собственным прихотям и слабостям. Все большее число людей желают не просто отказаться от тяжелого бремени социального контроля в пользу более эффективной самодетерминации, но от всякого напряжения и ответственности вообще.

Может показаться, что это частное дело каждого. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что эмансипация инстинкта имеет серьезнейшие социокультурные последствия. Во-первых, личность, отказываясь от рационально-ценностной регуляции в пользу подавленного желания, в принципе не способна к организации больших национальных пространств, имеющих надэтнический и поликонфессиональный характер. Раскованная чувственность гораздо более охотно внимает эмоциям сторонников местечковых этносуверенитетов, нежели призывам к национальному строительству и межэтнической интеграции. Тем самым решение многих актуальных социальных проблем становится практически невозможным. Как писал российский философ А.С. Панарин, «с крушением крупных суперэтнических государств и суверенитетов сама собой возникает тенденция подмены социального дискурса, направленного на решение социальных проблем, этноцентричным дискурсом, касающимся проблем расы и цвета кожи, племенных счетов и застарелых обид, словом – языческих эмоций, воспламеняемых всем тем, что лежит ниже области современного гражданского чувства» [1, с. 169 – 170].

Во-вторых, человек, выстраивающий свою идентичность сугубо в сфере досуга и праздности, оказывается неспособным и к продуктивной производственной деятельности. Весьма показательным в этом плане является трансформация экономических элит, происходящая как на постсоветском пространстве, так и на Западе. Сегодня экономическая деятельность, приносящая классическую прибыль в размере 7 – 10% годовых и требующая напряжения и аскезы, не привлекает почти никого. Гораздо более заманчивыми оказались спекулятивные сделки с курсами, ставками, процентами, приносящие баснословную прибыль и напоминающие рулетку или другие азартные игры досуга. Однако прибыли от спекулятивных игр глобальная ростовщическая элита желает обменивать на результаты реального труда и пота миллионов людей, вынужденных расплачиваться «натуральным продуктом». Нетрудно понять, что тенденция движения от производящей к спекулятивно-ростовщической экономике означает социальную поляризацию невиданных ранее масштабов.

В-третьих, раскрепощение инстинкта создает благоприятную почву для манипуляции сознанием целых народов. Зрелая личность, как правило, хорошо осознает свои реальные социальные интересы – их нельзя удовлетворить иллю-

зорным образом. Но если удастся заместить рациональный интерес иррациональным «желанием», то возможность подмены и манипуляции становится неограниченной. Вытравив из мировоззрения личности гражданские добродетели и сформировав в массовом масштабе человека-гедониста, можно запустить на полную мощность «фабрики грез» и внушить субъективную удовлетворенность тем людям, у которых есть все объективные основания для неудовлетворенности и протеста.

Здесь надо сформулировать проблему: каковы причины и основания культурно-цивилизационного кризиса современности, где его истоки? С нашей точки зрения, глубинной причиной исторического крушения техногенной цивилизации и порожденного ею «общества потребления» стала небывалая «порча человека», измельчание собственно «человеческого в человеке», или, если определить этот процесс более строго, оскудение и затем утрата духовного измерения бытия. Для того чтобы раскрыть подлинное значение этого феномена в жизни человека и общества в целом, обратимся к содержанию понятия «духовность» и попытаемся показать его смысл и ценность. Духовность – это искание Абсолютного и Совершенного, устремленность к трансцендентному и деятельность по его реализации в повседневности. Духовная жизнь определяется напряженностью искания идеала, наличием верного внутреннего компаса, направленного к полюсу добра, любви, святости. Духовность консервативна, но не потому, что она не умеет приспособиться к текущему моменту, а потому, что в ней сконцентрирован исторический опыт человечности. В духовности преодолевается утилитаризм, чисто практическое, вернее, прагматическое бытие человека. Соответственно человек, по словам русского философа И.А. Ильина, становится духовным постольку, «поскольку он добровольно и самостоятельно обращен к объективному совершенству, нуждаясь в нем, отыскивая его и любя его, измеряя жизнь и оценивая жизненное содержание мерой его подлинной божественности (истинности, прекрасности, правоты, любовности, героизма)» [2, с. 315]. Духовность, по мысли Ильина и вообще всей русской религиозной философии, есть метафизическое ядро человека. Фундаментом духовности, ее личностным и социальным основанием являются принципы служения, жертвенности, аскезы. Именно они «держат на себе» конкретные формы реализации духовного отношения к миру – любовь, дружбу, патриотизм, творчество и т.п.

На протяжении длительного времени принцип духовности наиболее полно воплощался в Церкви. Именно в ней недвусмысленно и четко оформилась «вертикальная» связь человека и Абсолюта, было показано место человека в составе более общей и мощной целостности, которую олицетворяет Бог. В Церкви же получили свое освящение атрибуты духовности – аскеза, покаяние, служение. Неслучайно ведь культовое действо в православной церкви именуется службой. Однако со времен Ренессанса европейская культура, последовательно двигаясь в направлении секуляризации и даже атеизма, к XIX в. достигла состояния, которое позволило Ницше произнести свою уже ставшую афоризмом фразу: «Бог умер». Нам надо отдать себе полный отчет в том, что несет с собой «смерть Бога» в культуре.

Происходит сначала незаметная, а затем более явная девальвация высших ценностей, которые потому и высшие, что приподняты над утилитарным интересом и «разумным эгоизмом». Отсутствие высшей ценности в лице Бога обесмысливает все, что с ним так или иначе связано. Как пишет российский философ В.А. Кутырев, сегодня «взывать к совести – сентиментально, напоминать о долге – идеализм, верить – наивно, любовь – эмоциональное рабство, патриотизм – «мы этого не понимаем» и т.п.» [3, с. 61]. Человеческие отношения, ранее строившиеся на совести и морали, сегодня управляются «этикой» (общения, бизнеса, науки, секса). Так разрушается духовная вертикаль человеческого бытия.

Детерминированность социальных институтов и процессов ценностями и идеалами духовного характера давно уже была осмыслена в русской философской мысли. Так, Вл. Соловьев справедливо писал, что в отрыве от высшего светоносного начала человеку не суждено остановиться на срединном уровне правового и гражданского состояния – он неизбежно скатывается ниже, к прямому подчинению личности темным стихиям стяжательства, своекорыстия, вражды всех против всех. По Соловьеву, для того чтобы в обществе не восторжествовали сугубо земные, материальные мотивации, в нем должна сохраняться духовная энергетика, питающая устремления вверх. Эти прозрения традиционных философских учений подтверждает и современная наука: единственно гарантированным состоянием является хаос, его не надо искусственно производить – он возникает сам собой в тот момент, когда ослабевает наша воля и воодушевление. В то же самое время любой системообразующий порядок становится возможным только в результате методичных усилий, нравственной зоркости и деятельной воли. Поэтому должна быть какая-то духовная основа для противостояния процессам хаоса и разрушения, дающая силы для жизни и деятельности.

Такой основой, с нашей точки зрения, может стать система жизнеспособных, органичных социальных идеалов, отвечающих как глубинным интересам народа, так и вызовам современности. В этой связи одним из наиболее значимых идеалов восточнославянских народов является Правда. Ее особое место в числе ценностей русской культуры подчеркивал еще Н.К. Михайловский: «Кажется, только по-русски, – говорил он, – правда-истина и правда-справедливость называется одним и тем же словом и как бы сливается в одно великое целое». Поиск правды как органичного единства истины, справедливости, морального и естественного права должен не только обустроить жизнь отдельного человека, но и дать основу для преобразования мира в целом, образуя круг лично-космической гармонии. В этом кругу, связывающем «родное и вселенское», сосредоточены нравственные искания, предпринимаемые русской мыслью. Важно отметить, что центральное положение идеала Правды определяет этическую нагруженность других идеалов русской культуры, порождая тот «панморализм», о котором писал В.В. Зеньковский.

Следующей важной категорией русской философии, неразрывно связанной с понятием идеала, является стремление к целостности, «цельности» человека, общества, мира в целом. Существенное отличие русской философии от европейской заключается в том, что последняя стремится к рационализации

всего бытия, выявлению его разумных оснований и принципов. Русская же душа, по справедливому замечанию Н. Бердяева, не мирится с таким расчленением и всюду пытается найти единство, целостность, стремится к Абсолютному, все земное подчиняя ему. Причина намеченного различия была осмыслена еще И. Киреевским. Он видел существенное различие между Россией и Европой в том, что западное христианство (католицизм и еще в большей степени протестантизм) приняло на себя наследие античного рационализма, подчинив тем самым целостность духа одному из компонентов этой целостности – рассудку. Напротив, православное христианство, в большей мере сохранившее мистический дух, адекватно передающий существо христианского мировоззрения, сумело удержать принцип целостности. Православие, наделяя нерасчлененное состояние сознания высшей ценностью, апеллировало к ритуальным моментам, процедурам, основанным на внушении и подражании, к коллективному переживанию, которое является чрезвычайно значимой категорией в православной культуре. Ритуалы стали идеальным механизмом воспроизводства ментальной и социальной нерасчлененности. Может показаться, что реализация этого идеала влечет нас в прошлое, архаичное духовное и социальное состояние. Напротив, он имеет огромное перспективное значение. Так в современности оказались опасно разъединенными три великих ценности культуры – Истина, Добро и Красота, нераздельность которых утверждали все философские и религиозные системы. Со времен европейского Ренессанса наука активно высвобождается из-под власти моральной и религиозно цензуры. Казалось бы, этот процесс имеет свои оправдания. Ведь мораль запрещает использование нравственно предосудительных средств, тем самым удлиняя путь к успеху. Более того, любая мораль, будь то светская или религиозная, направляет активность человека вовнутрь, заставляя идти по сложному и тернистому пути самосовершенствования. Тогда как новоевропейская наука направила свою активность вовне – на природный и социальный мир, несовершенства которого необходимо исправить. Итогом эмансипации Истины от велений Добра стало формирование особого инструментального разума, которому техногенная цивилизация обязана всеми своими успехами, и, как ни парадоксально, конечным поражением.

С другой стороны, сегодня мы наблюдаем отрыв искусства от морали. Художественный «авангард» провозгласил полный отказ от каких бы то ни было запретов и ограничений во имя безграничной творческой свободы. Однако в результате мы получили не новый Золотой или Серебряный века поэзии и философии, но культ бесовщины, разврата, садизма. Достаточно обратиться к так называемому «творчеству» наиболее модных представителей современной русской литературы (В. Пелевин, В. Сорокин, Ю. Мамлеев), чтобы убедиться в сказанном. Это не случайно: еще Ф.М. Достоевский предупреждал об опасности абсолютизации красоты за счет добра, результатом которого будет сомнительный идеал сверхчеловека, избавленный от всякого давления христианского «моралите» (Ф. Ницше) и всего того в культуре, что восходит к нему как к первоисточнику. После нацистских и радикал-большевистских экспериментов, в которых этот ницшеанский тип проявил себя в полной мере, мы убедились в его разрушительности и внутренней пустоте. Таким образом, требуется восста-

новление этой великой триады – Истины, Добра и Красоты – в изначальной целостности. И здесь традиции русского нравственного максимализма, которыми насыщены классические русская литература и философия, приобретают особое значение.

Литература

1. *Панарин А.С.* Опасности и риски глобализации / А.С. Панарин // Наш современник. – 2001. – № 1. – С. 166 – 190.
2. *Ильин И.А.* Сочинения: в 2 т. / И.А. Ильин. – М., 1993. – Т. 1. – 426 с.
3. *Кутырев В.А.* Духовность, экологизм и «после»: драма взаимодействия / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 56 – 65.

О проблеме поиска альтернативных путей восстановления отношений для современного человека

Д.А. Томильцева

Обращаясь к рассмотрению какого бы то ни было модуса экзистенциальных и аксиологических проблем современного человека, мы окажемся перед необходимостью ответить для самих себя на вопрос: кого именно понимаем мы под современным человеком? Очевидно, что речь отнюдь не идет о единичном субъекте. Но также очевидно, что универсалистские концепции, в которых под современным человеком предполагается «современное человечество», также оказываются несостоятельными. Наконец, в условиях дифференциальной социальности проблематичным становится и само понятие «современный».

Поскольку ни объем, ни тематика представляемой статьи не позволяют нам вдаваться в подробности философского разрешения возникших вопросов, остановимся на приемлемом для себя и «гидденсовском» по своей сути ответе. Под «экзистенциальными и аксиологическими проблемами современного человека» мы будем понимать комплекс соразмерных (по значимости и масштабам воздействия) проблем, протекающих в рамках общепринятой (в мире) хронологии. И, хотя приведенное определение не лишено недостатков, для нас оно будет во многом «удобным», поскольку позволит избежать тех методологических трудностей, которые неминуемо возникли бы, реши мы не заострять на нём внимания.

Среди множества проблем, недооценить значимость которых в настоящее время попросту невозможно, одной из самых болезненных и вместе с тем незаслуженно обделенных вниманием в Российской социальной мысли оказывается проблема поиска альтернативных (лежащих вне общепринятого юридического дискурса) путей восстановления отношений¹ как между сообществами, так и между отдельными людьми, принадлежащими одному сообществу. В качестве примера таких форм выстраивания взаимоотношений между людьми можно привести работу целого ряда комиссий по примирению по всему миру (Таджи-

¹ Таких как прощение, примирение, извинение, искупление и множество других синонимичных способов, характерных для тех или иных культур.

кистан, ЮАР, в РФ – республики северного Кавказа) или организацию работы институтов медиации и восстановительного правосудия во многих западных странах (в том числе и в РФ). Речь идет не только о формах и способах достижения примирения, но и об этических основаниях самой его возможности.

Причина возникновения этой проблемы коренится в свидетельском конфликте между «пережитым» и «доказанным», где дискурсивные рамки рассмотрения играют ведущую роль в определении ценности повествования. Так, если мы оказываемся в ситуации множества и разнородности свидетельствований в рамках привычного для нас юридического дискурса, то в зависимости от того, в каком толковании свидетельство будет признано истинным (очевидным), все другие свидетельствования окажутся ложными. Повествование человека, что-либо пережившего, будет «соперничать с» или подтверждаться беспристрастностью факта (скажем, зафиксированного на камеру, что означает сохранение чего-то крайне важного), где все лишнее или препятствующее формированию очевидности должно оставаться за тем, что раз и навсегда признано конечным и очевидным. Подобное установление фактов произошедшего может привести, скорее, не к реконструкции, а к новому конструированию прошлого исходя из «сейчас» засвидетельствованной хронологии: «Поэтому жертвы лагерей смерти должны доказывать смерть. Это наш способ мышления, в котором реальность не дана, но обстоятельство требует, чтобы процедуры установления были проведены в соответствии с ней» [1, с. 9].

Во многом именно этой причиной – невозможностью доказательств в рамках общепринятого юридического дискурса – была продиктована необходимость поиска альтернативных путей восстановления отношений в различных частях мира. При определенных условиях, порожденных конкретной ситуацией либо же культурными особенностями, необходимостью оперативного решения о принятии/исторжении человека из сообщества, сама процедура доказательства (сбора доказательств) превращается в невыполнимую или же становится попросту оскорбительной для жертвы/потомков жертв.

Вместе с тем сама возможность восстановления отношений в этом случае будет зависеть от принятого в конкретном сообществе «этического модуса». В данном случае мы воспользуемся «модальным» пониманием этики, предложенным Ж. Делёзом.

Различая этику и мораль, Ж. Делёз говорит о том, что «этика является набором факультативных правил, которые оценивают то, что мы делаем, что говорим, по образцу того модуса существования, который здесь подразумевается» [2, с. 133]; в то время как мораль «представляется набором обязательных правил особого типа, которые предназначены для суждений о действиях и намерениях на основе сопоставления их с трансцендентными ценностями (это хорошо, это плохо...)» [там же]. Следовательно, выбор соответствующего способа восстановления отношений вплоть до принятия решения о наказании или примирении означает этическую оценку совершившихся деяний с позиции того «модуса существования», который оказывается наиболее приемлемым для большинства членов данного сообщества. Вместе с тем «реальные правила» предписывают необходимость наличия определенных условий для восстанов-

ления отношений, которые в этом (запечатленном) модусе существования ставятся под сомнение. Заметим, что противопоставление «реальных правил» «модусу существования» не является жестким или статичным. Следовательно, и сами условия становятся по своей сути изменчивыми.

Вместе с тем некоторые исследователи указывают на существование ряда общих относительно универсальных моментов, влияющих на выбор способа и формы восстановления отношений. Так, к примеру, появляются исследования, в которых проблема восстановления отношений предстает как противопоставление «европейского» индивидуального сознания коллективным стратегиям, для которых транслируемый «европейский образец» сравнительно нов. В частности, подобную ситуацию мы можем увидеть, если речь пойдет о таком способе восстановления отношений, как прощение, «глобализировавшемся» во второй половине XX в. и интегрировавшемся в культуры, не относящиеся к «религиям Книги». «Эти исследования... предполагают, что коллективисты и индивидуалисты располагают разными мотивами для прощения других... В то время, как коллективисты более заинтересованы в поддержании хороших отношений с другими или в поддержании социальных норм, беспокоясь о том, как следует поступать в отдельных случаях, индивидуалисты более обеспокоены сохранением своей самоидентичности или поддержанием справедливости того, что является справедливым (кто-то должен быть наказан, когда он или она ответственен за проступок, и не должен быть наказан, когда он или она таковыми не являются)» [3, с. 147]. Мы можем спорить относительно степени универсальности типизации «прощающих сообществ», но приведенное высказывание как нельзя лучше иллюстрирует зависимость выбора способа восстановления отношений от конкретного этического модуса жизни сообщества.

Нам следует обратить внимание на то, что все наше повествование так или иначе оказывается сведенным к бинарной оппозиции между жертвами (жертвой) и преступниками. Вместе с тем в реальных ситуациях восстановления отношений, протекающих в условиях установления нового политического режима, необходимости преодоления последствий гражданских войн, «контрастное разделение сообществ» становится практически невозможным. Такая «неконтрастность», например, чрезвычайно усложняет обсуждение и реализацию проекта «национального примирения в России», переосмысления истории гражданской войны, эпохи репрессий. В то же время моральная оценка произошедшего также оказывается затруднительной. Чаще всего в этом случае каждая из участвующих сторон видит себя «абсолютной жертвой» и признает другую «абсолютным агрессором», дегуманизируя ее. Кроме того, в данной ситуации выставляются препятствия на пути к возможности межличностного примирения, которое воспринимается как угроза политике общности или государства. Но и участие третьей стороны, призванной выполнять функцию посредника, осложняется тем, что ей отказывают в объективности видения. Более того, оценка происходящего в рамках «внешнего» этического модуса может быть попросту невозможной.

Речь идет о так называемых «серых зонах» (понятие, сформулированное П. Леви для описания этической неразличимости Освенцима: «Это бесконечная

и серая алхимия, доводящая до точки плавления добро и зло вместе со всеми другими металлами традиционной этики» [4, с. 21]), устраняющие любые привычные отношения к ним и внутри них. В действительности, мы довольно часто сталкиваемся с «серой зоной», не будучи вовлеченными в нее напрямую. Такими могут стать любые повествования о конфликте, позволяющие высказаться всем его участникам, но вместе с тем лишаящие возможности третью сторону, нас самих, производить какое-либо этическое дифференцирование. Зачастую, выслушав аргументы всех сторон, мы способны дать лишь общую негативную оценку произошедшему, поскольку главный критерий серой зоны – отсутствие различия.

Феномен «серой зоны» можно наблюдать в замкнутых, локальных сообществах, для которых общепринятые моральные и правовые нормы становятся незначимыми, исключаемых тем самым из системы общепринятого социального регулирования. Как правило, в таких «неопределенных» сообществах жизнь людей в большей степени связывается с «выживанием». Поэтому к данной категории можно отнести и лагеря беженцев, и даже более того – всевозможные транзитные зоны, люди в которых оказываются вынужденными подчиняться внешним и чуждым для них правилам, распространяемым исключительно в данном пространстве. Кроме того, в рамках «серой зоны» осмысляются и некоторые исторические события, отстающие от нас во времени (войны, притеснения, репрессии и т.д.). Осмысление происходящего в рамках юридического дискурса в этом случае также оказывается затруднительным.

Вопрос восстановления отношений в условиях существования «серой зоны» сложен и сопряжен с выбором (выработкой) единого, разделяемого всеми участниками конфликта этического модуса отношения к происходящему и общего критерия моральных оценок. Здесь, как и в описанном выше разделении между «коллективистами» и «индивидуалистами», первоочередной становится проблема превалирования интересов, и здесь ракурс нашего рассмотрения «смещается» в сторону политической антропологии. Именно в этой точке поставленный нами в самом начале статьи вопрос о том, как именно мы понимаем экзистенциальные и аксиологические проблемы современного человека, получает свое новое преломление. Если поиск альтернативных путей восстановления отношений является частью общего комплекса соразмерных (по значимости и масштабам воздействия) проблем, протекающих в рамках общепринятой (в мире) хронологии, то каков критерий определения этой значимости, и, главное, для кого?

Литература

1. *Liotard J.F.* The Differend: Phrases in dispute / J.F. Liotard. – Manchester Manchester university press, 1988. – 208 p.
2. *Делёз Ж.* Жизнь как произведение искусства / Ж. Делёз // Переговоры. – СПб.: Наука, 2004. – 234 с.;
3. *Weiner T. B., Ohbuchi K.-I.* Journal of Language and Social Psychology. – 2001. – Vol. 20, № 1 & 2. – P. 144 – 166.
4. *Agamben G.* The remnants of Auschwitz: the witness and the archive / G. Agamben. – New York: Zonebooks, 1999 – 175 p.

«Новый русский» как образец достижения целостности человека в современных условиях

А.Х. Хазиев, Е.Ю. Шаммазова

В результате происшедших в России в 1990-е гг. социальных трансформаций российский народ живет в совершенно другой стране с иным названием, политическим устройством, другими планами на будущее и новыми персонажами.

Формируется новая социальная реальность и неизвестный ранее тип личности. Этот тип личности еще не представлен в виде однозначной и законченной модели, хотя уже понятно, что в формирующемся обществе черты нового типа личности становятся одной из доминант социального изменения.

Среди концептуальных персонажей переходного периода постсоветской России особого внимания заслуживают «новые русские». «Новыми русскими» характеризуют класс предпринимателей, коренным образом изменивших психологию и даже ментальность всего советского общества.

Своим образом жизни и стилем поведения «новые русские» противопоставляют себя традиционным советским нормам поведения, где общество социально однородное, а уровень жизни одинаковый во всех слоях. Они открыто демонстрируют нам иной тип отношений, где собственное материальное благополучие дело рук самих предпринимателей и зависит от смелости, умений, навыков и собственной инициативы.

«Новые русские» не ждут помощи и поддержки от государства, полагаются только на себя и свои силы. Они создают свой концепт будущего, где правят предприимчивые и находчивые.

«Новые русские» своим образом жизни, парадной вычурностью, специфичным языком формируют концепт: «Так жить нельзя!». Нельзя жить так, как было раньше, нужно что-то другое, новое. Здесь прослеживаются, прежде всего, желание и готовность прервать существующее положение вещей как недостойного нормальной, человеческой жизни и начать новую жизнь.

В противовес старому укладу жизни, освободившись от общественных и государственных запретов, «новые русские» формируют концепт будущего: «Живи вольно, смело, бери самое лучшее!».

В то время как значительная часть населения страны с трудом приспосабливается к новым, другим реалиям, стоит перед проблемой выбора и обретением новой жизненной устойчивости, «новые русские» демонстрируют яркий пример успешной приспособляемости к новым условиям, причем в кратчайшие сроки.

Выражение «новые русские» констатировало факт рождения человека генерации, вызванной к жизни принципиально иными целями и задачами государственного развития, чем было до этого, т.е. «новые русские» – новые в том смысле, что в ситуации отсутствия определенности, хаотичного движения идей, безразличия к их содержанию и «опустошенности» ценностей обладали незави-

симым, незаурядным мышлением. Смогли ориентироваться и реализоваться в новых обстоятельствах и быстро достраивали себя во множестве образов.

Условием приспособляемости к новым обстоятельствам является вариативность выбора образа себя, т.е. конструирование себя, достраивание до целостности. Человеку необходимо достраивать себя до полноты, а это означает, что он владеет ситуацией, берет обстоятельства под контроль и успешно реализует себя.

«Новые русские» – люди амбициозные, им необходимо получать больше, чем они имеют, они стремятся к развитию и росту как в профессиональном, так и в личностном плане. Стремление к инициативе становится неотъемлемым качеством личности.

«Новые русские» вынуждены менять себя изнутри во имя достижения своих целей и выживания в определенных условиях. Примеряя на себя разные образы, они пытаются соответствовать определенным обстоятельствам. Искусственно созданный внутренний идеал способствует тому, чтобы двигаться вперед.

Другими словами, в любой момент времени присвоенный ранее образ самого себя может быть заменен на другой, следующий. Следствием обозначенного момента является ситуация, в которой человек обеспечивает свою целостность и непрерывность за счет присвоения образов самого себя, скольжения по собственным множественным образам. Единственный способ поддержания целостности в новых условиях заключается в серии бесконечно сменяемых образов самого себя, поскольку общество диктует свои правила выживания.

Таким образом, «новые русские» заложили принцип достраивания себя, который успешно используется в современных условиях. Этот принцип воплощается в концептах современного общества: «Надо уметь во время изменить себя!». «Ты должен выглядеть лучше, чем вчера».

В современном обществе человеку приходится примерять много ролей. Люди стараются иметь готовыми разные образы, поскольку это помогает успешно ориентироваться в обществе. Этому же учат и своих детей.

Сказанное выше находит свое отражение в том, что люди имеют несколько образований, несколько специальностей, учатся на многочисленных курсах, изучают иностранные языки, т.е. хотят иметь разнообразные знания в разных областях. Недостаточно просто владеть профессиональными знаниями, нужно иметь незаурядный ум и фантазию, чтобы самостоятельно найти область применения этих знаний.

Огромное значение придают одежде, стилю поведения, приготовлению еды, сервировке стола, марке автомобиля, т.е. должен быть создан целостный образ. Для реализации этих целей работают целые индустрии по созданию имиджа человека. Появляются нетрадиционные подходы к образованию семьи. «Найти мужа – искусство, удерживать его – профессия», – сказала Симона де Бовуар [1].

Таким образом, для многих людей становится нормальной жизнь под лозунгом: «Мы можем приспособиться!». Мы – это русские, узбеки, туркмены, чуваша, татары, евреи, чеченцы и представители практически всех остальных, более чем ста народностей и наций РФ. Многое смогли и, к сожалению, добились не только положительных результатов.

Полнота существования стала отражаться и в словаре повседневной жизни. Причем происходит постоянное пополнение этого словаря, изменение содержания и смысла наличных слов и выражений. В нем «оседают» слова, выражения, отражающие ритмичность жизни в повседневном бытии человека («раскрутился», «всплыл», «поднялся» и т.д.).

В современных условиях многие люди получили возможность перемещаться по миру, что привело к переплетению всех сторон их жизни с жизнью остального мира. Известное выражение «Земля – общий дом» в некотором смысле стало явью. Исчезло чувство закрытости от остального мира. Редкие для простых людей заграничные поездки превратились в еще один источник создания образа себя. Само собой утвердились слова и выражения новой повседневности – «заграничный паспорт», «чартерный рейс», «челнок», «ближнее зарубежье», «дальнее зарубежье», а иностранные топонимы стали почти что родными.

Таким образом, мы учимся жить во взаимосвязанном мире, используя новые возможности. И потому вполне привычными становятся, например, обращения за помощью в международные институты, когда не получаем эту помощь у себя на родине. Все это составляет часть нашей жизни, превращается в нашу повседневность и отражается в языке. Вырисовывается обновляющаяся Россия с другой генерацией людей с неведомой ранее материальной и духовной культурой.

«Новые русские» заложили основу способа бытия по принципу достраивания себя до целостности, полноты, который распространился, принял разнообразные формы. Отличительным свойством современности стали бесконечные варианты роста, внутреннего изменения и совершенствования себя.

Литература

1. *Бовуар де С.* Сила обстоятельств = *Le force des choses* / С. де Бовуар; пер. с фр. Н. Световидовой. – М.: Флюид, 2008. – 496 с.

Творческие практики возрождения человека

Е.Л. Яковлева

Мы живем в быстро изменяющемся мире высоких технологий и космических скоростей, великих свершений и открытий, мистификаций и парадоксальных ситуаций (вспомним метафору «бешеной неподвижности», данную виртуальной реальности П. Вирилио). Мы ежедневно окунаемся в мир безудержного потребления и безумного соблазна, не задаваясь вопросами: «Нужно мне это в действительности или нет? В чем смысл подобного потребления? К чему это может привести? Дает ли мне подобное потребление чувство удовлетворения?» и т.д. Пытаясь успеть за временем и его тенденциями, человек все реже обращается к себе, своему самому сокровенному. Если вспомнить, то уже в XX в. Й. Хейзинга, анализируя ситуацию современности, вынес приговор, что человек утратил «способность суждения» и это является его главной проблемой.

Человек потерял веру в ценности бытия, собственного мнения и перестал обращаться к нравственному чутью. Его убедили, что необходимо «петь с общего голоса и жить чужими, всем навязанными представлениями... Это общественное заблуждение было всеохватывающим, прилипчивым. Все подпало под его влияние» [1, с. 390]. В XXI в. эту ситуацию усугубляет тотально-навязчивая деятельность СМИ. Поэтому сегодня человеку необходимо возродить самого себя, восстановив гармонию душевного и телесного, чувственного и рационального. Заметим, что эта идея «стара как мир»: она будоражила умы во все времена, нередко выходя на первый план (вспомним, Античность и Возрождение). Ситуация обращения к прошлому сегодня неслучайна. Дело в том, что современное культурное пространство исследователи нередко называют как «неоархаика» [2, с. 169] или «археоавангард» [3, с. 6]. У. Эко справедливо считает, что современность живет под натиском прошлого и всего «до-нее-сказанного», от которых невозможно избавиться, и они вступают в игру [4, с. 461]. Определяя место современной культуры, исследователь Н.Б. Маньковская помещает ее «между логосом и мифом, наукой и искусством», которые, «дополняя друг друга, позволяют познать себя и других» [5, с. 49].

Человек всегда решает труднейшую задачу – найти себя, стать и быть самим собой, даже когда ему «совсем придется туго» (А. Тарковский). Именно культура оказывается тем обширным и плодотворным полем, в рамках которого формируется личность. Сама культуротворческая деятельность предполагает создание и преобразование человеком самого себя, формирование целей и задач, шкалы приоритетов и ценностей, в соответствии с которыми он проявляет себя в окружающем мире.

Современная культура, особенно СМИ, зомбируют человека, блокируя его творческие способности мышления и действия. Так, жизнеописания (интервью, биографии) современных богов/богинь (совершенно «несвятых святых») написаны по определенной схеме: рождение – испытания посредством огромного количества потрясений, оскорблений, унижений и пр. (современная инициация) – вмешательство чудесной силы (в виде спонсора, кастинга) – изменение жизни («ты богат и знаменит»). После этого новоиспеченная звезда, считающая себе мегазвездой, начинает активно «прожигать» жизнь: тратить баснословные деньги на покупку недвижимости, одежду и развлечения, «светиться» на вечеринках, периодически провоцировать скандалы, поддерживая тем самым свой собственный рейтинг популярности. Вывод, вытекающий из подобного жизнеописания: необходимо терпеливо пережить «ночь невзгод» и жизнь по мановению волшебной палочки наладится. Подобной информацией напичканы практически все СМИ, что способствует формированию определенного типа человека. Это пассивный выжидатель «манны небесной», инфантильный по своему складу человек, ждущий чуда и фантастических изменений в своей жизни, но не прилагающий к этому никаких деятельно-творческих усилий. Мечтая о «жизни в шоколаде», подобный тип человека рисует в своем воображении только конечную цель, но не ступени продвижения к ней. Более того, он наивно считает, что для достижения цели не надо трудиться и прикладывать усилия.

Человек в современном мире должен изменить самого себя путем творческого подхода ко всему, что его окружает, и в первую очередь к самому себе. Именно творчество способно вывести человека из состояния инертности, кризиса, пессимизма, страха и пр. Само творчество трактуется предельно широко, представляя собой: 1) процесс создания чего-то нового, ценностного; 2) процесс создания человеком самого себя, благодаря чему он преобразуется, становится иным; 3) процесс создания собственного духовного мира ценностей и взглядов на мир, вырастающих из калокагатийной установки; 4) процесс обнаружения новых смыслов в результате трактовки и интерпретации окружающих символов бытия. Исходя из этого можно утверждать, что творчество имеет онтологический и гносеологический статус, связанный с антропологической проблематикой. Обращение к творчеству как способу возрождения человека неслучайно. Дело в том, что «любой продукт человеческого творчества своего рода «послание»; он по-своему «говорит», вопрошает и отвечает, несет в себе «весть», которую нужно уметь «услышать» и которая, соприкасаясь с другим текстом, вновь и вновь актуализируется в целостной жизни культуры» [6, с. 115].

Сам процесс творчества до сих пор до конца не разгадан, и его универсальных рецептов нет: это таинственная «святая святых» человека, несущая в себе индивидуальное начало. Творческий процесс захватывает полностью всего человека, подключая его фантазию, воображение, разум, интуицию, чувства и эмоции. Творчество связано с игрой всех этих компонентов, благодаря чему человек осуществляет поиск себя и сути бытия. Стадии творческого процесса включают в себя четыре этапа: подготовка (возникновение проблемы и попытки ее решения), инкубация (временное отвлечение от проблемы, но при этом бессознательная постоянная работа над ней), озарение (появление интуитивного решения, ключа к проблеме), проверка (испытание и/или реализация решения).

Одной из творческих практик, доступных каждому человеку, можно назвать *технику «деятельной безмятежности»*. Она предполагает постоянную творческую работу человека над самим собой, своим телесным и духовным обликом. Человек в рамках этой техники осуществляет различные, в том числе творческие, виды деятельности, анализируя бытийные ситуации и создавая креативные модели-стратегии образа, поведения, речи, действия. Но при подобной внутренней и внешней активности человек сохраняет спокойствие духа, веру в себя и свои возможности, т.е. определенную безмятежность и мудрую созерцательность. Техника «деятельной безмятежности» является видимо-невидимой: с одной стороны, окружающие люди не замечают ежедневную, кропотливую работу над самим собой, с другой стороны, благодаря ей человек оказывается измененным, преображенным, узнаваемо-неузнанным. Необходимо заметить, что подобная техника у каждого человека может быть своей собственной в зависимости от характера, вкусов и пристрастий. Мы предлагаем один из множества вариантов, который может органично вписаться в тенденции современного мира и жизнь каждого человека, способствуя его полноценной реализации.

Сегодня в мире тотальной эстетизации актуальным становится переосмысление облика человека, который превращает самого себя в произведение искусства. В связи с этим огромное внимание уделяется имиджу, который включает не столько естественные, сколько специально наработанные, творчески созданные свойства личности, подстраиваясь под со-временные, быстро изменяющиеся модные тенденции. Имидж формируют множество сфер: индустрия моды, медицина (салоны красоты и пластической хирургии), СМИ. Глянцевые журналы представляют фотографии модно одетых людей с подробной инструкцией, где и по какой цене можно приобрести ту или иную вещь гардероба. Все это опять-таки способствует пассивному потреблению человека. (Вспомним, эпоха «тотального гламура» имеет негативную коннотацию: гламур не подразумевает интеллекта, воплощая кукольность и неестественность.) Поэтому необходимо вспомнить о творчестве, ведь современная эстетика предполагает, что каждый человек имеет возможность выбирать из множества и «лепить» свой образ самостоятельно.

Эффективным методом техники «деятельной безмятежности», помогающим каждому человеку конструировать собственный имидж, органично сочетающийся с его натурой, можно назвать арт-терапию. Она имеет множество функций: восстанавливает равновесие человека, совершенствует духовный мир, развивает творческо-деятельное начало, прививает вкус и способность к критическому осмыслению творчества. Арт-терапия не требует от человека профессиональных навыков в области искусства. Рисование, лепка, хореография, актерское мастерство, шитье, сочинение литературных и музыкальных произведений, создание фотографий и кинофильмов способствуют творческому полету, высвобождению негативных энергий и раскрепощению личности. Приобщаясь к сфере искусства, человек познает внутреннюю сторону творческого процесса. Он начинает через призму творчества воспринимать, осмыслять и интерпретировать весь окружающий мир, что формирует мировоззрение и расширяет кругозор.

В рамках различных практик арт-терапии можно назвать мифотворчество: создание позитивного мифа, где человек со-творит образ себя идеального. Человек, творчески играя, конструирует «миф своей жизни» [7], тем самым создавая ощущение безопасности и комфорта. Этот миф становится своеобразным микрокосмосом, домом, в котором спокойно обитать и где есть свои подходящие микроклимат, среда, темпоритмы [8, с. 121 – 133]. Создав его, главной жизненной задачей будет реальное стремление к созданному образу и внедрение в жизнь.

Еще одной из творческих практик техники «деятельной безмятежности» можно назвать интерпретацию, которая представляет собой процесс, связанный с присутствием человека в бытии. Интерпретация используется во всех сферах культуры (науке, религии, искусстве, юриспруденции, политике, повседневности) и связана с пониманием Другого. Любой текст культуры включает в себя огромное количество символов, которые умножаются в результате исторического развития и накапливают многочисленные значения, требующие интерпретации. Неоднозначность смысла символов создает интеллектуальную ситуацию «текст-в-тексте», что требует от человека в процессе интерпретации

чутко относиться к контексту, в котором используется символ. Так, например, книга выступает символом высокой культуры и религии. Она олицетворяет мудрость и знания, поэтому выступает в качестве одного из основных атрибутов мудреца и ученого, является символом библиотек и учебных заведений (в Средневековье – университетов или города, имеющего университет). Эзотерические учения предлагают рассматривать книгу как символ жизни и «сосуд духа». Книга ассоциируется с творчеством писателя. Также книга имеет и негативные значения, связанные с тем, что «знание умножает человеческую печаль», принося страдания (вспомним грибоедовскую метафору «горе от ума»). В современности книга выступает символом научного работника, интеллектуала, книголюбца, людей живущих по старинке и отставших от ритма жизни, отличника-«ботаника». Помимо этого, читающий книгу, например в метро, человек символизирует рациональный подход к жизни, повышенную занятость и загруженность делами.

Возьмем другой распространенный символ – пирамиду. В своем строении она сочетает несколько геометрических фигур, каждая из которых имеет свою символику. Так, треугольник олицетворяет огонь, гору, тройственность мироздания (рождение – жизнь – смерть), брак земли и неба, семью (отец – мать – ребенок), женское начало, человека; квадрат символизирует землю, цифру 4 (четыре стороны света, времени года, стадии человеческой жизни), стабильность и устойчивость, порядок мироздания, справедливость и мудрость. Все эти значения накладываются на семантический образ пирамиды. Уже в древности она была признана величайшим чудом света, символом Египта и древней архитектуры, языческой религии и иероглифической письменности, божественной простоты и места сакральных церемоний, лабиринтов и тайны, идеальных пропорций и четкого расчета, превосходной ориентации и квадратуры круга, непосильного человеческого труда и богатства, собственного величия и ничтожности человека, усыпальниц и сокровищниц фараонов. Но, помимо этого, пирамида олицетворяет образ матери-земли и вообще женского начала, символ смерти и вечной жизни, «молчаливого свидетеля истории». В современности доказана благотворность влияния пирамидальной формы на организм человека, поэтому пирамида выступает как символ здоровья и исцеления. Помимо этого, сегодня пирамиды выступают как символ путешествий и туризма.

Эстетизируя себя и окружающий мир, человек не должен забывать еще об одном немаловажном аспекте бытия – нравственном компоненте, который сегодня требует своего возрождения. Этические ценности добра, правды, справедливости, порядочности являются вечными и основополагающими. Каждый человек несет ответственность за свой нравственный облик и те поступки, которые он совершает. Установка на добро должна лежать в основе любой коммуникации, что способствует комфортному существованию в социальной среде. Человек, одетый в брендовую одежду и ведущий себя как ничтожество, вызывает только негативный отклик. К сожалению, сегодня мы все чаще рукоплещем безнравственности, растиражировавшей себя благодаря СМИ. В связи с этим назрела ситуация создания и внедрения этического контроля деятельности современных средств массовой коммуникации. Пока не поздно необходимо

внедрять в сознание каждого человека этические ценности. Нравственный облик – это деятельное творчество себя, дополняющее эстетическую составляющую. Именно гармония этико-эстетических начал (калокагатия) возрождает и совершенствует человека и человеческое.

Все предложенные творческие практики должны стать ежедневной составляющей ритуала человека, придавая его жизни «невыносимую легкость бытия». Необходимо жить творчески, обращать внимание на окружающие нас символы и их значения, пытаться остановиться и осмыслить ситуацию, задуматься над ее причинами и последствиями, устранить недочеты и исправить содеянное тобою, моделировать лучшее. Осмысление бытия, постоянная работа над собой помогают возродить человека, избежав бессмысленности, безысходности и мерцания исчезающей «пены дней».

Литература

1. *Пастернак Б.* Доктор Живаго / Б. Пастернак. – М.: Мартин, 2010. – 530 с.
2. *Чучин-Русов А.* Книга эпохи новой архаики / А. Чучин-Русов // Общество и книга: от Гутенберга до Интернета. – М.: Традиция, 2000. – С. 169.
3. *Гиренок Ф.* Удовольствие мыслить иначе / Ф. Гиренок. – М.: Академический Проект, 2010. – 235 с.
4. *Эко У.* Имя Розы / У. Эко. – М.: Симпозиум, 1989. – 640 с.
5. *Маньковская Н.Б.* Эстетика постмодернизма / Н.Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с.
6. *Аверинцев С.С.* М.М. Бахтин как философ: сб. статей / С.С. Аверинцев, Ю.Н. Давыдов, В.Н. Турбин и др. – М.: Наука, 1992. – С. 115.
7. *Лосев А.Ф.* Знак, символ, миф / А.Ф. Лосев. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 480 с.
8. *Гачев Г.Д.* Миф. Национальный. Индивидуальный (опыт экзистенциальной культурологии) / Г.Д. Гачев // Миф в культуре: человек – не-человек. – М.: Индрик, 2000. – С. 121 – 133.

7. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА

Определение процесса профессиональной социализации человека в дискурсе современной науки

Д.Р. Ахмедова

Социализация – это процесс становления личности человека, усвоения индивидом ценностей, норм, установок, образцов поведения, присущих данному обществу, социальной группе [1, с. 28]. Одним из основных измерений общей социализации является процесс профессиональной социализации. Вопросы, связанные с данным понятием, т.е. теми процессами, которые характеризуют преобразование обычного человека в профессионала, в полноценного субъекта своей трудовой деятельности, особо актуализируются в современной России. Это происходит из-за продолжающихся трансформаций, происходящих в стране, связанных с тем новым пониманием в нем человека и его основных прав и свобод, которое возникло в результате либеральных реформ конца прошлого века.

Однако для того чтобы проводить полноценные исследования профессиональной социализации человека, происходящей в современной России, необходима определенная методика, в рамках которой было бы дано четкое определение данного социального явления, позволяющее включить в него достижения большинства современных обществоведческих теорий. К сожалению, подобного определения учеными пока не выдвинуто.

По нашему мнению, в данном вопросе следует исходить из понимания многомерности исследуемого нами явления. Теоретические представления о сущности процесса профессиональной социализации человека можно рассматривать в рамках трех основных подходов – психологического, педагогического и социологического.

Ученые, использующие психологический подход, определяют профессиональную социализацию человека как становление личности профессионала. Подобные теории широко представлены как в западной, так и в отечественной науке, они отличаются большим многообразием. Чтобы как-то их систематизировать, выделим в данных теориях несколько основных направлений.

В рамках традиционно-дифференциального направления личность работника понимается как обладающая определенным набором биологически детерминированных способностей, мало поддающихся развитию. Таким образом, каждый человек оказывается предопределенным к отдельным видам профессионального труда. На основании данного факта учеными, придерживающимися этого направления (Дж. Голанд, Е.А. Климов и др.), происходит разработка типологий личностей, соотносимых с типологией профессий.

Представители структурного направления (сюда можно отнести таких ученых, как К. Миллер и Г. Леман) выделяют в своих исследованиях основные образцы поведения индивидов, в разной мере успешные или неуспешные в

профессиональном труде, «картины» максимальной продуктивности. Так, например, К. Миллер выделил шесть типов карьер по критерию их устойчивости. Г. Леман преимущественно обнаруживал и анализировал причины успешных и неуспешных творческих карьер.

В рамках мотивационного направления психологического подхода к профессиональной социализации человека основным вопросом признается психоаналитическая проблема удовлетворения потребностей, но в данном случае в аспекте удовлетворенности трудом и смены профессий. Так, в исследованиях американских психологов Л. Рейнолда и Дж. Шистера (1947) было выявлено, что удовлетворенность трудом определяется не только объективными признакам профессии (условиями труда, заработной платой), но и особенностями потребностей, запросов конкретного субъекта труда. На основании этого вывода исследователь А. Роу предложила классификацию профессий, построенную с использованием концепции потребностей человека А. Маслоу. По ее мнению, в избираемой профессии для полноценной профессиональной социализации человека обязательно должно присутствовать безусловное удовлетворение потребностей избирающего ее субъекта [2, с. 123 – 214].

В отечественной науке подобные взгляды на процесс профессиональной социализации человека представлены в работах известных психологов Л.С. Выготского, С.Л. Рубинштейна, А.Н. Леонтьева. Личность здесь рассматривается как продукт общественных влияний на индивида, а ядром личности является устойчивая система ее мотивов.

В рамках психологического подхода к исследованию профессиональной социализации можно выделить также особое направление, обозначенное нами как направление развития. Профессионализация рассматривается во взаимодействии с общим личностным развитием. Так, ученый Д. Сьюпер, концепция которого является самой популярной в своей области за рубежом [3], предлагает модель карьеры, в которой человек оказывается последовательно в разных ролях – ребенка, учащегося, неопределившегося гражданина, профессионального работника, домохозяина, человека, поддерживающего ранее достигнутый уровень. Среди отечественных ученых к данному направлению можно отнести концепции профессионального становления личности В.Н. Дружинина, Н.С. Пряжникова, Ю.П. Поваренкова, Э.Ф. Зеер и др.

С точки зрения педагогического подхода основным достижением исследований профессиональной социализации человека, широко используемым в практике, является следующее положение. Полноценное вхождение человека в профессиональную среду, усвоение ее норм, ценностей и соответствующих профессиональных знаний достигается на современном этапе развития общества путем не только специализированного – для высоко интеллектуальных профессий, но и массового профессионального обучения. Известный американский промышленник Г. Форд, отличившийся рядом весомых научных открытий в области эффективной организации труда, в 1915 г. впервые в мире выдвинул представление о том, что все рабочие могут стать профессионалами через групповое обучение, но с учетом их специфических личностных характеристик. На основе данной теоретической предпосылки Г. Форд открыл первую в мире

профессиональную школу, чередующую академическое обучение с практикой работы в цеху, выплачивающую своим ученикам-рабочим стипендию [4, с. 108]. К тому же признанный ученый У. Тейлор к этому времени в работе «Научная организация труда» (1911) заявил о том, что целесообразно осуществлять постепенный отбор и специализированную подготовку ядра первоклассных работников для промышленных предприятий. В СССР это нашло отражение в функционировании сначала массового фабрично-заводского ученичества (с 1940 г.), а затем профессионально-технических училищ (с 1960 г.). С точки зрения педагогического подхода о достоинствах и недостатках профессиональной социализации человека мы можем судить по результатам получения профессионального образования в самых разных учреждениях современными студентами.

Социологический подход к исследованиям профессиональной социализации человека предполагает акцентуацию на взаимосвязях профессионального обучения с процессами и явлениями, происходящими в определенном обществе, на эффективности обучения, механизмах регулирования и различных способах оптимизации этой взаимосвязи. Пути достижения измерения человека как профессионала в рамках данного подхода также можно рассматривать с различных направлений. Выделим здесь направления функционализма, общественного конфликта и теории настоящего перехода передовых обществ к своей информационной (постиндустриальной) формации.

Функционализм является одним из основных теоретических направлений современной социологии. Его основателем можно считать Э. Дюркгейма, а наиболее яркими последователями – американских ученых Т. Парсонса, Р. Мертона. Ученые, работающие в этом направлении, исходят из предположения о том, что само общество и социальные институты, такие как, например, образование, составляют части взаимосвязанные, системно и успешно работающие вместе. Таким образом, с точки зрения функционалистов, консенсус, равновесие составляют норму для полноценного существования государства и общества. Основной функцией образовательных институтов, по Дюркгейму, является их направленность на достижение в обществе социальной солидарности, обеспечения согласия, сплоченности, порядка.

Известный американский ученый Т. Парсонс больше внимания уделял функциям именно профессионального образования, он назвал свою общую теорию структурным функционализмом. Профессионал в трактовке Парсонса хорошо социализирован в профессиональное сообщество; путем получения основательной теоретической подготовки он становится сторонником либеральных ценностей и озабочен бескорыстным служением клиентам. В своих работах Парсонс делает сами профессии структурным элементом современного демократического общества. Университеты, по Парсонсу, выполняют в обществе важнейшие функции: воспроизводство профессионалов, их социализацию, производство и передачу профессионального знания, регулирование рынков профессиональных услуг через выдачу дипломов и сертификатов, легитимацию профессионального знания [5, с. 64 – 89].

По нашему мнению, в рамках социологического подхода структурно-функциональное направление наиболее оптимально подходит для исследований профессиональной социализации человека в современном российском обществе в связи с провозглашением здесь режима правового государства и рыночной экономики.

Конфликтное направление рассматривает существование общества как длящийся, постоянный конфликт. По мнению западных ученых, есть две основные версии теории социального конфликта – марксистская и веберовская. [6]. В рамках марксистской теории взаимосвязь профессионального образования и общества не является спокойно функционирующей, плодотворной, а базируется на воспроизводстве неравенства людей, поддерживаемом силой власти. По мнению ученых-марксистов, требование унифицированного, массового профессионального образования стало возникать лишь тогда, когда капиталистам понадобилась, в противовес интересам остального общества, грамотная, послушная и дисциплинированная рабочая сила [7; 8].

Критика функционалистов во взглядах на профессиональную социализацию человека со стороны представителей веберовского направления звучит к сегодняшнему дню часто даже более ярко, чем со стороны марксистов. Так, в статье американского исследователя Р. Коллинза ставится вопрос о сущности образовательных удостоверений профессиональных рабочих. Уверены ли сами рабочие, что получили вместе с удостоверениями знания? Или это просто записи для получения ими желаемого статуса? Автор приходит к выводу, что сами рабочие в основном воспринимают свои образовательные удостоверения лишь как фиксацию соответствия особой классовой принадлежности [9].

Направление исследований, предполагающее переход передовых современных обществ к информационной стадии, пропагандируется такими известными исследователями, как Д. Белл, А. Тоффлер, А. Турен. Они акцентируют внимание на том, что в связи с появившимися возможностями сверхбыстрого обмена информацией и мощными достижениями сегодняшней науки в компьютеризированном мире не промышленное производство, а теоретическое знание становится определяющим фактором развития. Следовательно, экономика постиндустриального общества – это, в первую очередь, обслуживающая, а не производственная экономика. В рамках данных исследований профессиональная социализация современного человека рассматривается с точки зрения необходимости создания новых измерений профессий и изначального понимания владения профессиональной мобильностью любого подготавливаемого специалиста.

Как мы видим, существующие исследования профессиональной социализации человека характеризуют его в данной области с самых разных сторон. Однако человек – это целостный субъект своих действий, обладающий единой, неделимой волей. Сложившегося профессионала при анализе его поведения нельзя разложить на части. Для определения целостности человека в процессе его профессиональной социализации мы считаем необходимым привлечь к современным исследованиям данного явления концепции о бытии человека, выдвинутые учеными в рамках экзистенциального подхода. К. Ясперс, М. Хай-

деггер, А. Камю, В. Франкл и др. рассматривают бытие человека как нечто непосредственно данное, причем постигнуть это бытие можно только интуитивно, непосредственно вжившись в него.

По отношению к современным профессиям, т.е. к влиянию техники на труд людей, Ясперс говорит, что в связи с этим произошел отрыв человека от его исконной почвы, труд человека становится к настоящему времени часто просто механическим, одновременно увеличивается его объем. Это характеризует проблему отчуждения человека от своего бытия, своего времени. При этом «труд превращается в простую затрату сил при постоянном напряжении и спешке, после чего наступает изнурение... В состоянии усталости действуют только инстинкты, потребность в развлечении и сенсации» [10, с. 128].

Опираясь на данное мнение, мы считаем особенно важным в процессе профессиональной социализации современного человека обращать его внимание на проблему смысла своей профессионально-трудовой деятельности. Это может помочь также при определении профессиональной идентичности человека в современном постиндустриальном обществе, где неустойчивость и многомерность всей социальной структуры становятся естественными [11].

Одним из первых выявил положительное воздействие на самочувствие человека и его самореализацию понимание самим человеком смысла своей жизни ученый В. Франкл. В своей основной известной по всему миру книге «Человек в поиске смысла» (1959) Франкл говорит о том, что, сознавая конечность и необратимость земного существования, человек не должен упустить по своей вине ни единой возможности наполнить смыслом те жизненные ситуации, из череды которых складывается его жизненный путь. В связи с этим в процессе профессиональной социализации человека мы считаем одним из основных моментов обучение его самостоятельно ставить перед собой и находить ответ на два вопроса: чем пригодна моя сегодняшняя профессия для общества? И что конкретно я сам могу делать в этой профессии? Ответы на данные вопросы обеспечат целостность человека в его профессиональной социализации, которая уже сделает эффективными все другие подходы к исследованиям данного процесса.

По нашему мнению, всем указанным выше аспектам в современной науке удовлетворяет определение процесса профессиональной социализации, предложенное исследователем Л.М. Митиной [12, с. 22]. Профессиональная социализация – это, с одной стороны, процесс вхождения индивида в профессиональную среду, усвоение им профессионального опыта, овладение стандартами и ценностями профессионального сообщества, а с другой стороны, процесс активной реализации накапливаемого профессионального опыта, в котором различные типы адаптивного поведения проявляются не как слепое подчинение внешним требованиям, а как выбор оптимального поведенческого решения, предполагающего непрерывное профессиональное саморазвитие.

Литература

1. Социологический энциклопедический словарь / редактор-координатор Г.В. Осипов. – М.: Алгоритм, 1998.

2. *Климов Е.А.* История психологии труда в России / Е.А. Климов, О.Г. Носкова. – М.: Практическая психология, 1992. – 425 с.
3. *Super D.E.* Vocational Development: a Framework of Research / D.E. Super et al. – New York, Print-Press, 1957. – 473 p.
4. *Тощенко Ж.Т.* Социология труда / Ж.Т. Тощенко. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008. – 423 с.
5. *Абрамов Р.Н.* Профессиональный комплекс в социальной структуре общества (по работам Т. Парсонса) / Р.Н. Абрамов // Социологические исследования. – 2005. – № 1. – С. 64 – 89.
6. *Pincus F.L.* Sociology of Education. Marxist Theories / F.L. Pincus // Education and sociology: an encyclopedia / eds. D.L. Levinson, A. Sadovnic, P.W. Cookson Jr. – New York; London: Routledge Falmer. 2002. – P. 587 – 592.
7. *Bowles S.* Schooling in Capitalist America / S. Bowles, T. Gintis. – New York: Basic Books, 1976. – 345 p.
8. *Шаронова С.А.* Социология образования / С.А. Шаронова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 380 с.
9. *Collins R.* Functional and Conflict Theories of Educational Stratification / R. Collins // American Sociological Review. 1971. – P. 1002 – 1019.
9. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – С. 15 – 183.
10. *Bauman Z.* Postmodernity, or Living with Ambivalence / Z. Bauman // Contemporary Social Theory / ed. A. Elliot. – Reader. Malden, MA, 1999. – 568 p.
11. *Митина Л.М.* Профессиональная социализация личности / Л.М. Митина, Р.Л. Кричевский // Проблемы профессиональной социализации личности / под ред. Л.М. Митиной. – Кемерово, 1996. – С. 105 – 239.

Опыт понимания человека: некоторые андрогогико-лингвистические аспекты

А.А. Багаутдинов

Появившись в мире, человек (здесь, наверное, можно говорить как об онтогенетическом, так и филогенетическом планах), конституируя свои социальные и культурные горизонты, учится понимать себя, т.е. человека.

Понимание, по мысли автора, подобно овладению чем-то, когда оно делается частью его собственного тела. Это определенный навык, новое значение, ассимилированное телом. Например, человек сможет полностью (профессионально) овладеть автомобилем, музыкальным инструментом или клавиатурой печатной машинки только в том случае, если сможет интегрировать их в свое телесное пространство.

Процесс понимания человеком человека в целом и себя как человека может быть растянутым на всю жизнь. В истории культуры понимание традиционно было связано с постижением смысла, для чего человеку сначала нужно сформировать интеллектуальный логико-гносеологический аппарат.

Родившись, человек еще не обладает развитым абстрактным мышлением и способностью к интеллектуальной деятельности. Интеллект формируется в детском возрасте, сначала развивается дооперационное мышление, затем рационально-логическое. В возрасте от 2 до 7 лет происходит формирование операционной стадии мышления ребенка. К 2 годам у ребенка начинается формиро-

ваться символическая функция. Он начинает различать обозначаемое и обозначающее. Средства обозначения, используемые ребенком, имеют форму отсроченной имитации, игрового символа, рисунка, умственного образа и, наконец, речи. Благодаря символической функции начинает формироваться внутренний план деятельности – план представления. Теперь ребенок может не только непосредственно выполнить действие, но и представить действие, выполненное им в прошлом или в другой ситуации, может мысленно расчленить объект или составить его из частей. Для возникающих задач уже недостаточно средств сенсорного интеллекта, а новых орудий интеллектуальной деятельности у ребенка еще нет.

Формирование логико-гносеологического интеллектуального аппарата у каждого человека индивидуалью, описать его унифицированную схему – проблема для отдельного исследования вне рамок темы и проблемного поля данной работы.

Гносеологический крен данной работы касается области сознательного познания взрослым сформированным человеком себя¹. Во взрослом возрасте также человеку более понятен и близок философско-теоретический путь рассуждений новоевропейского человека, который И. Кант, указывая на сферу интересов философии, распределил по четырем направлениям гносеологического поиска.

«Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает метафизика, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. Но в сущности **все это можно было бы свести к антропологии** (выд. авт.), ибо три первых вопроса относятся к последнему» [1, с. 332]. Таким образом, смысл философии и начало основательных мировоззренческих поисков новоевропейского человека сводятся к тому, чтобы дать человеку знание о нем самом [2].

Собственные наблюдения автора в процессе педагогической деятельности в системе средне-специального и высшего образования подтверждают, что антропологическая проблематика – одна из самых животрепещущих на занятиях по философии. Обозначение проблемы человека, ее онто-гносеологические особенности зависят от возрастных характеристик аудитории и степени ее зрелости.

Процесс образования – это, по сути, процесс нахождения /приобретения человеком некоего образа (специалиста, интеллектуала и т.д.). Если образование не сводить только к техникам и технологиям или компетенциям, как это

¹ Андрагогика (от греч. aner, andros – взрослый мужчина, зрелый муж + ago – веду) – наука об обучении взрослых, да и о подлинном понимании человеком себя более целесообразно говорить во взрослом возрасте, нежели детском.

сейчас модно, – это «прикладная антропология». Да и образовательные компетенции, техники, технологии – это отдельные характеристики «прикладной антропологии». Поэтому педагог и преподаватель должен быть немного антропологом. Хороший учитель помогает ученику понять себя как человека, выбрать из предлагаемого современным обществом веера возможностей антропологических стратегий и практик наиболее соответствующую данному человеку, «улучшить» его «природу» за счет «вбирания» и «индивидуализированной переработки» достижений человечества. Таким образом человек становится способным глубже понимать человека. Понимание себя как человека и своих человеческих особенностей приводит его правильным применительно к конкретным ситуациям индивидуального бытия выводам и действиям.

Из всех социально-гуманитарных дисциплин, встречающихся в профессиональном образовании¹, наиболее полное представление человеку о человеке может дать именно философия. Затем уже такие философские дисциплины, как культурология, социология, политология. Также по сущностному содержанию – педагогика (если акцент здесь делается не только на знаниях, умениях, навыках и компетенциях) [3]. Отчасти в историко-антропологическом ракурсе попытаться разобраться в антропологической эволюции может также история, но, разумеется, не в «обрезанном» исполнении *феро-тестирования*².

Современные молодые люди – народ прагматичный. Если речь не идет о профильных дисциплинах (например, в техническом вузе) они нередко без обиняков спрашивают, а в чем для них (будущих инженеров, юристов, экономистов) смысл изучения философии (особенно это не понятно студентам технических специальностей, привыкшим к конкретному мышлению и константам в изучаемых дисциплинах). В «ряду» «популярности» философия стоит перед психологией и педагогикой. Люди согласны их изучать, чтобы постичь конкретику своего бытия, т.е. людям нужна не просто «прикладная антропология», а «для-них-прикладная-антропология». Утилитаризм находит полезным только то, что, как правило, дает ему «прирастать материальным».

«Всякий философский мыслитель строит свое собственное здание (Werk)... истинный философ как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно» [1, с. 333]. Этого же ожидают и требуют студенты. Поэтому автором была предпринята попытка вывести антропологическую проблематику отдельно за пределы все уменьшающегося по объему часов курса философии и философских дисциплин в отдельное (научно) учебное пособие, назвав его «Социокультурные модусы и атрибуты бытия человека» [5].

¹ «Андрогогические практики» автор начнет именно с профессионального образования, точнее, со средне-специального и высшего. Хотя, как показывает образовательная практика автора, в среднем общем образовании антропологический «крэн» не чужд и школьникам.

² С историей и другими обществоведческими науками образованию сейчас не особо везет. Человек здесь «затачивается» на выходе под разнообразные тестирования, т.е. на шаблонизацию мышления молодежи. Массовое среднее и высшее образование сейчас настраивают не в расчете на «выпуск» «умников и умниц», а в лучшем случае на «кроссвордистов») [4].

Основная идея пособия и проводимых по нему занятий, бесед или затрагивания антропологической проблематики (в зависимости от имеющегося на дисциплину и ее разделы бюджета часов) – рассмотрение человека через призму языка и культуры. Начиная любую научную дисциплину, мы выявляем ряд ключевых для нее терминов, выясняем, что за ними скрывается. Этимологические «изыскания» помогают нам глубже проникнуть в суть ключевых понятий, четче обрисовать их объем. Таким образом, мы сначала проводим работу над концептами в их практико-лингвистическом плане. К толкованию концепта автор дает собственное определение, понимая концепт как системную целостность микроконцепта – языкового знака, строящего и проявляющегося в концепте-слове, которое в свою очередь имеет вершиной метаконцепт-язык, язык как образ, как целостное социокультурное явление [6].

Язык – самое человеческое в человеке. Философско-теоретическое изучение языка может помочь понять человека. Человек рождается в языке, который формирует его мировидение, его реакции на мир; он является естественным средством его социализации, помогает избежать одиночества [7].

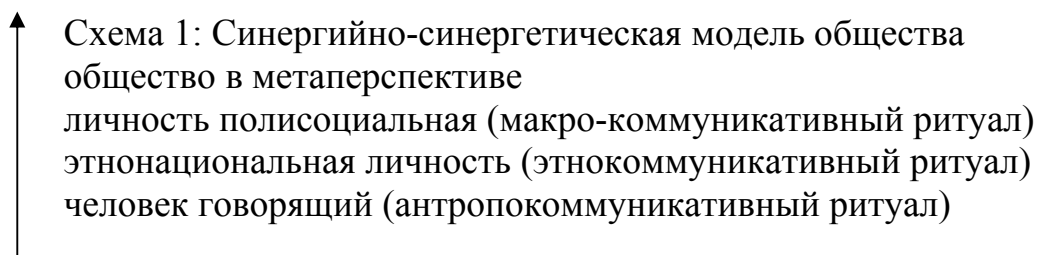
Человек рождается, имея предрасположенность к социальности, потенциальные личностные качества, и лишь затем становится членом общества. Онтогенетический процесс, с помощью которого происходит временная последовательность вхождения человека в социальную орбиту, называется социализацией. В процессе первичной (в т.ч. языковой) социализации, протекающей в детстве, индивид становится членом общества. Вторичная (в т.ч. языковая) социализация – каждый последующий процесс, позволяющий уже социализированному индивиду входить в новые сектора объективного мира его общества.

Для каждого типа человека будут характерны свои собственные модусы – свойства, состояния присущие только для некоторых этапов, периодов развития человека и зависящие от его окружения и тех связей, в которых он находится (языкового, этнического, макросоциального и в определенной степени технико-коммуникационного).

Можно выделить следующие модусы человеческого бытия, типы личности: *человек говорящий* или *языковая личность*, *этническая* или *этнонациональная личность*, *личность полисоциальная*. Человек обретает личностные особенности, «врастает» в культуру и социальные группы посредством антропо-, этно- и макрокоммуникативных ритуалов¹. В процессе приобщения человека к обществу и культуре происходит формирование личностной и групповой идентичности, которое потенциально имеет продолжение, однако может и «застыть» в определенных формах и на определенных этапах или повернуться «вспять»².

¹ Социокультурный коммуникативный ритуал – выработанный обычаем или установленный по соглашению порядок совершения коммуникативных (связывающих словесных, речевых) обрядовых и иных действий, помогающих гоминиду стать *homo sapiens* с последующим ростом до *homo culturis* и объединиться в какое-либо общество (семья, этнос, народ...).

² Регрессивное развитие человека может быть объяснено с помощью синергийной методологии.



В качестве промежуточных «практических» «итогов» «опытов понимания» человека можно упомянуть проведенные автором в г. Альметьевске межвузовские междисциплинарные семинары по общему направлению «Опыты мировидения», которые были неплохо восприняты не только гуманитарной средой юго-востока Татарстана, но и творческой общественностью С.-Петербурга и Ленобласти, Москвы, Таганрога и т.д., откуда автору были присланы материалы выступлений.

Литература

1. *Кант И.* Трактаты и письма / И. Кант; отв. ред. А.В. Гулыга. – М.: Наука, 1980. – 710 с.
2. *Конев В.А.* Онтологические особенности мира человека / В.А. Конев. – Самара: Изд-во Сам. ун-та, 2003. – 72 с.
3. *Багаутдинов А.А.* Диалектика праксеологического и методологического в модернизации образования / А.А. Багаутдинов // Системный подход к модернизации стандартов ВПО в условиях поликультурного социума: м-лы докладов Всерос. научн.-практ. конф-и АГИМС. – Альметьевск: АГИМС, 2011. – С. 223 – 225.
4. *Багаутдинов А.А.* Homo Doctus: опыт прочтения / А.А. Багаутдинов // Современные тенденции в развитии уровня образования: м-лы Респ. научн.-практ. конф. АГИМС (17 декабря 2010 г.): в 3 ч. – Альметьевск: АГИМС, 2010. – Ч. I. – С. 14 – 17.
5. *Багаутдинов А.А.* Социокультурные атрибуты и модусы бытия человека: учеб. пособие / А.А. Багаутдинов. – Альметьевск: АГНИ, 2009. – 24 с.
6. *Багаутдинов А.А.* Язык как метатеоретический концепт и конструктор социокультурной реальности / А.А. Багаутдинов; под общей ред. проф. О.И. Кирикова. – Воронеж: ВГПУ, 2010. – 127 с.
7. *Маслова В.А.* Homo lingualis в культуре / В.А. Маслова. – М.: Гнозис, 2007. – 320 с.

Социально-гуманистический смысл школьных анимэ как формы изображения подростковых проблем

Е.А. Бугарчева, Ю.Г. Хаерова

Японская нация славится своим умением сохранять традиции и переплетать их с современными потребностями. Известен тот факт, что из классического искусства гравюры укиё-э выросли феномены анимэ и манга. Любопытно, что анимэ довольно легко смогли оторваться от национальной японской почвы и стать частью мировой поп- и высокой культуры, а полнометражный анимэ «Унесенные призраками», 2001 г., режиссера Хаяо Миядзаки, к примеру, был отмечен премией Берлинского кинофестиваля в номинации «Лучший фильм». Анимэ прочно вошли в мир интересов и отечественного зрителя, преимущественно подростков и молодых людей.

Подобно тому, как мангу сложно исчерпать европейским словом «комикс», так и анимэ нельзя определить только как мультфильмы для детей, это еще и гротескное, и в то же время вполне серьезное отображение «взрослого» мира. Графика, юмор, сюжеты анимэ и манга значительно отличаются от принятых европейских канонов как фильмов, так и мультфильмов.

В отличие от европейских сюжетов художественных произведений о жизни детей и подростков японские анимэ и манга не склонны к утверждению пафоса торжества Любви и Справедливости в западноевропейском их понимании. Возможно, в силу того, что личностное чувство любви и справедливости в Японии не является первостепенным, его не принято выносить за рамки частной жизни. Напротив, в анимэ популярными предстают такие идеи, как стойкость, самоопределение и самостоятельный выбор жизненного пути, нежелание покоряться могущественным людям, силам или обстоятельствам. В отличие от европейских канонов художественных фильмов для детей и подростков анимэ не признают за детьми какого-то особого, по сравнению со взрослыми, статуса. Наоборот, неокрепшие души подростков вынуждены подчас в одиночку бороться с жестокостью этого мира, психологическими проблемами и даже спасать мир от разрушения (это ярко показано в известном психоделическом анимэ-сериале «Евангелион», 1995 – 1996 гг., реж. Хидэаки Анно).

Из всего жанрового разнообразия анимэ одними из самых философски-интересных и реалистичных, на наш взгляд, являются те, которые посвящены школьной и студенческой жизни (далее мы будем называть их школьными анимэ). Попробуем разобраться в универсальных философских жизненных смыслах японского школьного анимэ.

1. Герои «школьных» сериалов

Традиционность японского общества основана на убеждении, что его задача не улучшение существующего порядка, а его восстановление и сохранение. Смысл деятельности героя художественного произведения в соответствии с этим культурным принципом – это поддержание гармонии [1]. Но ведь герой анимэ – это ребенок-подросток. Именно его особый возраст дает материал для множества перипетий сценария школьных анимэ-сериалов.

Традиционно сложившаяся система воспитания в Японии такова, что ребенку дошкольного возраста все позволительно. Он может капризничать, терроризировать маму, вести себя агрессивно или отстраненно, и его поведение считается приемлемым (никто не станет делать замечания матери или ребенку, если последний разбушевался даже в общественном месте) [2]. Этот этап жизни ребенка можно охарактеризовать как «дикий», когда маленькое существо диктует свои правила жизни, мало сообразуясь с потребностями окружающих.

В культуру ребенок включается с поступлением в школу, когда он оказывается в условиях жесткой дисциплины и подчинения старшим, а также вписывается в систему представлений о долге, один из которых – долг перед школой¹.

¹ Рут Бенедикт такой долг называет невыплачиваемым, или гиму. Наряду с долгом перед родителями и государством человек никогда не сможет оплатить этот долг, потому он навсегда подчинен ему [2].

Ребенок признается взрослым, он наделяется культуроорганизующими смыслами: на него возлагается обязанность спасти себя и мир от разрушения. При вхождении в «культурный» период жизни трагедии ребенка становятся настоящими (возможно, даже вселенскими, космическими, так как подросток включается в структуру космоса).

Психика ребенка переживает глубочайший стресс. По сути, ребенок оказывается в фазе лиминальности абсолютно не подготовленным к новым жизненным условиям, так как дошкольный жизненный опыт мало помогает в школьной социализации: ребенок попадает в ситуацию «без прошлого и без будущего»¹. То же повторяется уже при полном осознании происходящего при переходе ребенка из младшей школы в среднюю.

Японская школа старается максимально унифицировать и образование, и самих учеников. Учеников учат взаимной ответственности и взаимной зависимости (преимущественно младших от старших). Это вообще принцип японского общества: в любой даже самой скромной ситуации японец ощущает себя представителем своей социальной группы. Он испытывает огромный прессинг ответственности не только за себя, но и за свое окружение, за младших по возрасту и статусу. Отсюда вытекает благоразумный вывод – «не высовываться», чтобы не скомпрометировать свою социальную группу, отчего японцы предпочитают быть «как все». При этом все переживания должны оставаться внутри человека – японская культура интровертивна.

Эти мучения, связанные с раскрывающейся индивидуальностью школьника-подростка и необходимостью его включения в социальные рамки (быть «как все»), и составляют центр переживаний типичного героя-«сталкера» анимэ-сериалов. Герой анимэ умен, но отрешен от мира – потерянный-«цундэрэ»; страдает от одиночества и в то же время пренебрегает общественным мнением. Он воплощает свободу поступков, становясь образцом девиантного поведения. Пользуясь подростковым сленгом, такое поведение можно назвать «мирной отмороженностью». К примеру, герой сериала «Бакэмоногатари»² – очень стеснительный, хоть и практически бессмертный, молодой человек, который учится «ниже среднего», а помимо обычных подростковых проблем юношеского полового созревания его волнуют и нескладывающиеся отношения с младшими сестрами, и неуверенность в себе. На это указывает даже то, что он постоянно срывается на крик в разговоре. Но в конце концов он находит свою «точку силы», научается решать проблемы без наставников³.

Интересно, что герой анимэ, в отличие от европейских культурных канонизации героя, показывается не самодостаточным – он не только собирает мир вокруг себя, но и сам собирается миром. Обычно в сериале существует некто, служащий связующим звеном между «сталкером» и внешним миром,

¹ Герои анимэ похожи на девочку Рэй Аянами из «Евангелиона», у которой нет ни прошлого (она – искусственное дитя), ни будущего (она никак не социализируется, а ее миссия ведет ее к гибели).

² Реж. Симбо Акиюки, 2009 г.

³ В сериале «Бакэмоногатари» состояние гармонии внутреннего мира одной из героинь описывается словами: «И ты стала такой спокойной».

некто, в кого «сталкер» по законам жанра влюбляется. Однако эта влюбленность не всегда приводит героя к социализации, даже наоборот – все больше отгораживает его от «нормальных» связей. Таков герой полнометражного анимэ «5 сантиметров в секунду»¹ Такаки-кун. Он пишет смс-сообщения, которые никогда не отправляет, девушке, в которую влюблен, но с которой не общается после ее переезда в другой город. Эта влюбленность станет самым главным переживанием его жизни, когда, уже будучи взрослым человеком, он скажет: «Я понял, что самое лучшее в моей жизни осталось позади!». Вместе с тем герои, подобные Такаки-куну, при всем видимом безразличии к миру стремятся помочь всем, кто оказывается рядом с ними, кто попал в беду. Иными словами, герой игнорирует мир, но не дает ему распасться.

2. Взаимоотношения ученик – учитель

Учитель в культуре Востока высоко почитаем. Этот принцип нерушим. Даже если речь идет об учителе с маленькой буквы – школьном учителе, он фигура неприкосновенная. Как пишет Е. Штейнер, хоть и сказано «Встретишь Будду – убей Будду», попробуй только тронуть того, кто стоит хотя бы на ступеньку выше тебя [3]!

Отношения учитель – ученик выглядят примерно так: социальные роли каждого из них никто не в силах отменить, но все, что их не разрушает, допустимо. Учитель – такой же человек со своими слабостями и даже пороками². Очевидно и то, что учитель – такой же заложник японской системы обучения, как и ученик. Это их сближает. Тем не менее ученик и учитель стоят по разные стороны педагогической системы, и потому они бесконечно далеки: личное отношение к учащимся со стороны учителя, выходящее за рамки профессионального, не допустимо.

На фоне этого становится понятным, почему учитель воспринимает ученика всерьез, как взрослого полноценного агента социальной системы: ученик – это тоже социальная роль и никто, кроме ученика, не может ее выполнить, а значит, он – этот конкретный ученик – представляет перед обществом всех учеников.

Стоит отметить, что, помимо традиционной фигуры учителя, школьные анимэ вводят персонаж, который условно хочется назвать шаманом. Поскольку герои анимэ все-таки подростки, им часто нужна помощь. Эта помощь не приходит из социума, но может придти от того, кто стоит за его пределами или только частично принадлежит этому миру. Отсюда множество фантастических сюжетов, населяющих подростковые анимэ людьми с необычными способностями, привидениями, вампирами и т.д.

Ярким примером подобного сюжета является сериал «Бакэмоногатари», название которого можно перевести как «Рассказы о монстрах». Первоначально перед зрителем показываются фантастические перипетии главного героя: сам он

¹ Реж. Синкай Макото, 2007 г.

² В школьных анимэ с удовольствием обыгрывают сексуальный интерес учителя к молодым ученицам, при этом иронизируя над неспособностью учителя добиться хотя бы малейшей взаимности. Классический пример: «Учитель Онидзука», реж. Норюки Абэ, 2000 г.

вампира, его подруга весит три килограмма, подруга подруги вместо руки имеет обезьянью лапу... Все эти «необычности» не являются врожденными для героев, но приобретены в каком-либо конфликте, сопровождавшем их взросление. Отсюда вытекает мысль, что каждый человек чем-то отличается от других – чем-то таким, что не приемлет социум, что надо скрывать.

За каждой «необычностью» героя стоит вполне реалистичная проблема, типичная для многих. Главный герой не ладит с младшими сестрами – он видит девочку-привидение, потерявшую свой дом; староста класса, где учится главный герой, растет в семье приемных родителей и те ее не любят – она превращается в разрушительницу-демона-кошку; подруга сестры главного героя стала объектом ненависти и ревности – ее тело оплели невидимые демоны-змеи и т.д. Самые сложные, но часто неизбежные трудности встают перед героями: сексуальное взросление, насилие в семье, безответная любовь.

Первостепенный смысл существования «шамана», знающего выход из ситуации в силу своих необычных способностей, – заставить подростков справляться самим. Главному герою сказано: ты должен сам справляться с «необычностями», которые проявляются в тебе и дорогих тебе людях; последняя серия посвящена тому, как герой сам ищет объяснение и спасение для своих друзей.

Осталось определить, что же происходит со зрителем по эту сторону экрана. Наблюдая фантастический сюжет, подросток-зритель понимает, что его, с одной стороны, ждет мир, который не приемлет его таким, какой он есть по своей индивидуальной, человеческой природе, но только в социально-приемлемой форме. А во-вторых, фантастический сюжет позволяет сознанию выйти за пределы узкого круга социально-приемлемого, оставить в душе и мире место для чудесного, невозможного. Таким образом, анимэ-сериал содержит в себе особый социально-гуманистический потенциал – проводит подростка по привычным обстоятельствам жизни – учеба в школе, конфликты в семье, общение со сверстниками, «прививая» ему способность балансировать между открытым детским восприятием и взрослой серьезностью.

Литература

1. Мещеряков А.Н. Герои, творцы и хранители японской старины / А.Н. Мещеряков. – М., 1988. URL: <http://lib.rus.ec/b/190423/read> (дата обращения: 06.03.2012).
2. Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры / Р. Бенедикт. – М.: Наука, 2007. – 360 с.
3. Штейнер Е. Без Фудзиямы: японские образы и воображения / Е. Штейнер. – М.: Наталис, Рипол Классик, 2006. – 400 с.

Ориентиры креативной культурной антропологии

С.З. Гончаров

Модель обновления общества предполагает главное знание – «какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [5, с. 623]. Ведь обновление сфер общества осуществляется в

итоге ради обновления *образа человеческой жизни*. Преодоление крайностей материализма и идеализма в понимании человека возможно в процессах самосовершенствования людьми своей универсальной общественной природы как в актах свободной самодеятельности, так и в ансамбле всех форм общения, общественных отношений [6, с. 123]. Прочитаем одно из самых сильных положений антропологии К. Маркса: «На самом же деле, если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т.д. индивидов, созданных универсальным обменом? ... Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т.е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [8, с. 476]. В буржуазной экономике, продолжает К. Маркс, «это полное выявление внутренней сущности человека выступает как полнейшее опустошение», как «полное отчуждение», «как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней цели». Присваивая прибавочный продукт, капиталист присваивает рабочее время индивида. «Но *время* фактически является активным бытием человека. Оно не только мера его жизни, оно – пространство его развития. И вместе с вторжением сюда капитала прибавочное рабочее время есть присвоение духовной и физической *жизни* рабочего» [10, с. 517]. К. Маркс понимал самодеятельность как атрибут, связывая с универсальностью перспективу общества. Установка на производство прибыли (максимум прибыли, минимум совести), сведение социальной эффективности лишь к стоимостному показателю мчит человечество в пропасть. Дело не в дефиците нефти и иных углеводородов, а в дефиците совести. Критика Марксом антисоциальности капитализма верна и поныне. Ибо производство капитала уродует целостность человека, его универсальность, используя человека не по назначению.

За схемой производства $D - T - D'$ скрывается воспроизводство продуктивно-творческих сил человека: «*продуктивно-творческие силы – их воплощения – прирост и обновление этих сил*». *Сущность человека – это свободная самореализация его творческих сил в актах самодеятельности, в силу чего человек испытывает радость и удовольствие от созидательного самоосуществления и признания своей собственной социальной значимости*

Философским сопровождением грядущей исторической ступени общества может быть *креативная культурная антропология*. Эта антропология исходит из *универсальных* возможностей человеческого рода, проистекающих из *нравственных* основ совместной жизни, *продуктивно-творческих* сил целостной субъективности человека и *технологической* мощи, в которой соединяются разумные цели, искусственные органы общественной практики и *созидательные силы самой природы, ее самодвижные структуры*. Срастание разумной

технологической мощи с созидательными природными силами актуализирует величественное чувство *космизма*.

Акцент на *антропологию* означает соответствие производимых технологических и социальных структур *телесным, душевным и духовным* измерениям бытия человека, через которые каждый индивидуум преломляет действительность, живет и потребляет богатство собственной субъективности. Внешняя действительность всегда тем или иным своим фрагментом замыкается на субъективность человека и предстает не только как нечто *внешнее*, но как действительность самого человека, *человеческая действительность*.

Акцент на *культурную антропологию* означает наполнение субъективности человека образцами, эталонами, творимыми в культуре.

Креативная культурная антропология акцентирует, с одной стороны, формы общения и общественных отношений, которые просторны для самодеятельности и полноты проявления жизненных сил индивидуальности, с другой стороны, такое эстетическое оформление предметной среды жизнедеятельности, которое раскрывает творческие потенции человеческой чувственности, воображения, социальных эмоций.

Дело философии и педагогики не плестись за экономикой, приучающей служить мамоне, а разрабатывать образцы человека, его субъективности для корректировки не только экономики, но и политики. Рыночная экономика демонстрирует ныне свою ущербность настолько, что даже ее рьяные представители без особого напряжения ума могут осознать ее бесперспективность. Вот свежие по времени соображения директора НИИ статистики Роскомстата Василия Симчеры: за последние 20 лет в России реализуется убыточная экономика. За олигархами и естественными монополиями, включая Газпром, РЖД и Роснефть, стоят на две трети люди, никакого отношения к России не имеющие, но вложившие сюда свои деньги через подставных лиц. Нынешний курс – «это курс не просто бесперспективный и опасный, но уже попросту несовместимый с существованием нашей страны» [4]

На что ориентирует креативная культурная антропология? Отметим возможные направления.

1. В области культуры следует проектировать образцы человеческой субъективности, вознося на должный пьедестал дух человека, его достоинство и, самое важное, *нравственность* как пропуск в человеческую общность.

2. Система образования призвана стать *креативным антропогенным основанием* общества, воспитывающим культурного человека, нравственную личность, творческую индивидуальность, социально компетентного гражданина, профессионально компетентного специалиста и патриота Отечества, открытого к живому культурному взаимодействию. Следует взять курс на поэтапную реализацию всеобщего высшего образования [3, с. 126 – 139]. Разумно предлагать в системе образования *только лучшее* – лучшую литературу, лучшее общение, лучшие идеи и аудитории. Тогда молодые люди вкусят лучшее, усвоят его и *поймут преимущества объективно лучшего*. Так осуществится кадровый отбор лучших людей. *Россией должны править духовно лучшие*. Тогда осуще-

ствится тот прорыв от унижения к достоинству, от деградации к процветанию, который так необходим современной России.

Педагог заслуживает одного из *высших* социальных статусов. В маленькой Финляндии, замечает А. Бузгалин, доля расходов на образование в четыре раза выше, чем в России, все школы – государственные, большинство вузов тоже, повышение квалификации для временно безработных – бесплатное. И эта страна занимает первое место в мире по развитию инноваций. А. Бузгалин делает вывод: «Вектор XXI века, главный ресурс экономического социального прогресса, – это наращивание творческого потенциала каждого...» [1]. Заместитель председателя думского Комитета по образованию и науке Олег Смолин сообщает: в России сейчас меньше 40% бюджетных студентов, в Германии их – более 90%, во Франции – 80% [13].

3. Универсальная природа человека встречает на каждой исторической стадии *ограничения со стороны формы общения* (общественных отношений). Разрешение этого противоречия – творческая задача, тестирующая руководителей и коллективы на умение (ум) думать самостоятельно, предметно, творчески. В советском обществе 70 – 80-х гг. XX в. назрело острое противоречие между возросшим образовательным и культурным потенциалом советского человека и «евнухами идеологии, запрещающими публичное употребление разума», между «накопленным интеллектуальным капиталом» и «суженными возможностями его практического профессионального применения». Кто реально производил общественный продукт (рабочий, инженер, ученый и др.), тот все более отстранялся от участия в решениях и испытывал «дефицит профессиональной самостоятельности» [12, с. 114 – 116].

Принцип решения противоречия состоит в нахождении таких форм общения (общественных отношений, регламентаций, социальных норм и т.п.), которые открывали бы простор для развертывания человеческой универсальности, креативной деятельности, побуждали к свободной и *радостной* самоактуализации, самореализации творческих сил индивидуальности.

Данное противоречие не разрешимо окончательно. Его разрешение на каждый период состоит в приведении к соответствию самостоятельности и общения. Но это соответствие нарушается всякий раз все новыми инициативами, обновленными практиками: *более просторные для самостоятельности формы общения, побуждая к инициативной самостоятельности больший круг лиц, сами готовят себе угрозу своего собственного «социального старения», а значит, и отрицания*. Сообщать самостоятельности людей свободные формы – таков общий рецепт. Политика, т.е. социальное конструирование целей и отношений между людьми, должна быть адекватной универсальной природе человека: социальные институты призваны стать органами коллективной воли для развертывания самостоятельности и творческой инициативы лиц и коллективов.

От чего же зависят формы разрешения противоречия? От самого древнего основания, на котором вырастал антропогенез и держится современное общежитие людей, – от *нравственности*; т.е. *степени признания других людей и народов как субъектов равноценного достоинства*.

4. Основой же обновления общества может быть только *качественное* преобразование содержания труда, его культуроемкость и креативность. Труд имеет разные степени сложности. Труд простого уровня сложности присущ работнику с эмпирической подготовкой, который изменяет внешнюю оболочку предмета, а не его закономерные связи. В таком труде главным являются эмпирические навыки и умения, привязанные к телесно-психическим и др. особенностям работника. Средний уровень сложности свойствен труду, в котором соединяются научное мышление и умелые руки. Такой труд преобразует предмет на основе сознательного использования объективных законов, а субъект этого труда имеет теоретическую подготовку (врач, инженер, летчик и т.п.). Высший уровень сложности присущ духовному высокоспециализированному труду, который К. Маркс квалифицировал как труд всеобщий. Этот труд распредмечивает всеобщие закономерные связи в объекте и опредмечивает «всеобщие силы человеческой головы» [7, с. 100, 116], которые объективируются в науке и философии, в искусстве и образовании новых поколений [2, с. 534 – 575]. Всеобщий труд является «напряжением человека не как определенным образом выдрессированной силы природы, а как такого субъекта, который выступает в процессе производства... в виде деятельности, управляющей всеми силами природы» [9, с. 110].

Установление для рабочих эмпирического уровня подготовки и ограничение их «начальным профессиональным образованием» означает резкое увеличение доли простого труда. Следствием этого являются *усиление интеллектуальной неоднородности в структуре совокупного труда и функциональной рассогласованности между простым и высшими уровнями труда, блокирование оперативного внедрения инновационных технологий в производстве и управлении, усиление социально-классовых различий до степени враждебного противостояния, резкое ослабление конкурентной способности России*. Более того, работники производят не только вещественный продукт, но и *социальные отношения*. Рабочие с начальным профессиональным образованием способны производить общественное богатство и социальные связи лишь на «*начальном*» уровне.

5. Прогноз К. Маркса о развитии труда оказался поразительно верным и точным. Наука превратится в производительную силу труда, а труд тем самым станет *прикладной наукой*. Науки же обладают равной степенью сложности. Труд, будучи прикладной наукой, превратится в *однородный по степени сложности труд*. Одинаковая сложность труда означает и равную экономическую оценку. Тем самым различия в специальностях не повлекут за собой различия в социальных привилегиях и различия в «желудке». Это означает социально равные «стартовые» возможности культурного развития людей.

Эффективность труда будет зависеть не от величины мускульных усилий, а от мощи тех искусственных органов общественной практики (техники), которые созданы при помощи науки. Тем самым непосредственное рабочее время перестает быть мерой богатства и производству, основанному на меновой стоимости, приходит конец [9, с. 214]. В качестве главной «основы производства и богатства выступает не непосредственный труд, выполняемый самим чело-

веком, и не время, в течение которого он работает, а присвоение его собственной всеобщей производительной силы, его понимание природы и господства над ней в результате его бытия в качестве общественного организма. Происходит свободное развитие индивидуальностей, и поэтому имеет место... сведение необходимого труда общества к минимуму, чему в этих условиях соответствует художественное, научное и т.п. развитие индивидов благодаря высвободившемуся для всех времени и созданным для этого средствам» [9, с. 213 – 214].

Автоматизация общественного производства (ныне впервые технике передана интеллектуальная функция) выключит работников из сферы производства как непосредственных его технологических агентов. Работник встанет над технологическим процессом «как его контролер и регулировщик». Функция производства общественного богатства на стадии его материального оформления будет передана технике и новым технологиям. За работниками она сохранится в редуцированном виде. Функция класса непосредственных производителей будет возложена на «плечи» автоматизированных систем и управляемых самодвижных природных структур.

6. Эффективность общественного труда, благодаря его научному характеру, сократит рабочее время и увеличит свободное время. Свободное время станет «пространством» целостного развития людей – их всеобщих по культурному значению продуктивно-творческих сил в сферах науки, искусства, образования, общения и др. От прежнего развития средств производства люди перейдут к саморазвитию своих собственных продуктивно-творческих сил. Техническая цивилизация, которая двигалась в антагонистических классовых формах, сменится новой исторической ступенью – *культурой (дикость – варварство – цивилизация – культура)*. Начнется собственная история людей, сменив собой предысторию, в центре которой было производство средств жизни. Техногенное общество сменится антропогенным, в рамках которого человек уже не воспроизводит себя в какой-либо только одной определенности, а производит себя «во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления». Такое движение осуществляется как беспрестанное выходжение за временные границы собственного развития, которые и осознаются как границы, подлежащие преодолению, а не как абсолютная грань. Прежняя установка жизненного процесса на прибыль (Д – Т – Д') сменится новой установкой на накопление не капитала, а культуры, *продуктивно-творческие силы человека*.

Отпадет прежнее разделение труда. Оно может быть двояким. В одном случае оно происходит по *трудовым функциям* так, что разлагает целостность продуктивно-творческих сил человека и уродует индивидуальность, превращая ее в «обрывок» человека (Ф. Шиллер). В другом случае труд превращается в *приложение самодеятельности целостного человека к различным предметным областям* и не деформирует творческий потенциал личности. В первом случае разделение труда техногенное, во втором – креативно-антропологическое, личностно развивающее и не понижающее социокультурный статус человека. Смена видов деятельности ради обновления субъективности и духовного возрастания станет законом для человека.

7. Экономика должна обрести свою истинную цель. Степень и пределы развития производства определяются «отношением к целостному развитию индивидов» [11, с. 123]. Стоимостные показатели вполне можно иначе использовать – измерять эффективность производства людьми собственной жизни *отношением производства к общественным потребностям, целостному развитию индивидов, реальным возможностям науки открывать глубинные закономерности «звездного мира»*.

Богатство существует в трех формах – натуральной, стоимостной и субъективно-личностной. В натуральной форме богатство выступает в виде ценностей для потребления (потребительной стоимости). Если мы оценим этот вид богатства в деньгах, то получим стоимостную форму богатства, в которой многообразие потребительных ценностей погасло, и все они теперь предстают как совершенно однородные по своему качеству и различные только по количеству. Эти два вида богатства производны от третьей его формы – от субъективно-личностной, от тех способностей и конкретных умений, благодаря которым выращены фрукты, построен садовый дом, произведены компьютеры и другие изделия.

Субъективно-личностная форма богатства есть *продуктивно-творческие силы человека*, обретенные им путем деятельного усвоения культуры. Особенностью этого вида богатства является следующее: оно не отчуждаемо от человека; во все времена оно было и будет истоком натурального и стоимостного видов богатства; потребление этого богатства не уничтожает его, а умножает в общественном масштабе; оно так же беспредельно, не окончено, как и стоимостная форма богатства, но мотив его обретения является креативно-антропологическим; оно универсально, общечеловечно и может стать достоянием для каждого желающего.

Субъективно-личностная форма богатства есть *абсолютная* форма богатства; оно творится в системе образования, в котором проектируется и утверждается образ должного человека с его универсальными по культурной значимости способностями и конкретными профессиональными умениями.

Натуральная форма богатства доминировала в добуржуазную эпоху, и люди тем самым не теряли здравия ума. В буржуазной социальности на первое место вышла стоимостная форма богатства, и финансовый капитал оседлал «физическую» (производящую) экономику настолько, что единым критерием успешности стали деньги, и именно финансовый капитал диктует сценарий политических событий в планетарном масштабе. К. Маркс с полным основанием относил финансовый капитал к «сумасшедшей форме богатства». Субъективно-личностная форма богатства есть возвращение к «натуральной» форме богатства с тем уточнением, что на основе достигнутого в буржуазную эпоху престижным становится не обладание вещами, а продуктивно-творческими силами, на которые всегда есть спрос. Все остальное, как говорится, приложится – и инновации, и экономика знаний, и опережающее развитие регионов. Предметно-натуральная сторона богатства предстанет в ее *человекоемкости и культуроемкости*, побуждая к усвоению своего культурно-человеческого содержания и

общению по поводу обмена, дополнения и взаимного обогащения человеческой субъективностью.

Реализация перспектив, названных выше, возможна тогда, когда первичным станет социокультурное расширенное производство человека, его универсальной природы, сложившейся в процессе истории, а система образования обретет статус группы «А», сместив промышленное производство вещей из группы «А» в группу «Б».

Первичность социокультурного производства людей утвердит в их сознании иное понимание как своей собственной креативной природы, так и общественного богатства. Изменяются мотивы деятельности и общения, как и параметры общественного престижа.

Задача гуманитарных и социальных наук заключается, в частности, в разработке концепций поэтапной реализации социальной связи в человеческую общность, в которой духовно-ценностные, креативно-антропологические (человекотворческие), субъектные измерения выйдут на первый план общественного внимания и престижа.

Литература

1. *Бузгалин А.* Поймать ветер истории и стать лидером постиндустриального мира или скатиться в гетто отсталости / А. Бузгалин // Литературная газета. – 2008. – № 6 (6158), 13 – 19 февраля.
2. *Гончаров С.З.* Какой труд и какое образование адекватны инновационному обществу? / С.З. Гончаров // Ценностные и социокультурные основы воспитания духовности и субъектности личности: сб. науч. ст. – Екатеринбург: ГОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т», 2008.
3. *Гончаров С.З.* Экономические и культурологические основы перспективных аспектов государственной политики в области образования / С.З. Гончаров // Образование и наука. – Известия УрО РАО. – 2003. – № 2 (20).
4. И новый Сталин – впереди!: круглый стол // Завтра. – 2009. – № 53 (841).
5. *Маркс К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1962. – Т. 23.
6. *Маркс К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1974. – Т. 42.
7. *Маркс К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1961. – Т. 25, ч. 1.
8. *Маркс К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1968. – Т. 46, ч. 1.
9. *Маркс К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1974. – Т. 46, ч. 2.
10. *Маркс К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1973. – Т. 47.
11. *Маркс К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1955. – Т. 3.
12. *Панарин А.С.* Народ без элиты / А.С. Панарин. – М., 2006.
13. *Платова Г.* Мы окажемся в стране недоучек / Г. Платова // Советская Россия. – 2008. – 27 марта, № 32 (13104).

Личностные качества человека в университетском пространстве³³

В.А. Мукин

Современная интерпретация идеи университета как единства ценностных ориентаций – обучения, исследования и воспитания – существенно расширяет

³³ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12-13-21006 а/В.

классические представления о ней, рассматривая развитие университета как центра образования, науки и культуры. С точки зрения теории образовательных пространств университет воспринимается как та сфера общественной деятельности, где осуществляется целенаправленное социокультурное воспроизводство человека, формирование и развитие личности, индивидуальности. В рамках этого конкретного образовательного пространства реализуется производство социально-духовного, интеллектуального и экономического потенциала нового общества, наращивание человеческого капитала.

Таким образом, университетское пространство представляет собой форму существования и трансляции социальных норм и опыта, культурных ценностей и жизненных смыслов от поколения к поколению путем специально организованных процессов обучения и воспитания, специальными воздействиями на субъекты образования. Тем самым это взаимодействие охватывает как духовную, так и материальную сферу человеческого бытия, где соблюдается тройственный ритм развития, обеспеченный механизмами взаимодействия науки, образования и культуры.

Современная наука, будучи одной из форм общественного сознания, в этом взаимодействии представляет производительную силу общества, нацеленную на расширение границ познанного и совершенствование цивилизационных (технологических) возможностей. Образованию как социальному институту принадлежит главная функция внедрения научных результатов в развитии государства и общества – формирование квалификации граждан, их мировоззрения, миропонимания, убеждений и идеалов. Иными словами, смысла жизни нынешних и будущих поколений.

«Образовательное пространство, опирающееся на разветвленную систему наук, представляет собой один из важнейших факторов становления российской культуры как культуры инновационного типа. Посредством образовательного пространства она удваивает себя, создает собственный ориентированный на человека образ, научно-обоснованную модель. Образовательное пространство как важная часть объекта метаописания постоянно перестраивается под влиянием непрерывного развития наук, общества и новых обусловленных культурой горизонтов человеческой жизни и сознания. Это высокомобильная, исключительно гибкая и пластичная структура, поддерживающая становление и развитие российской культуры как культуры инновационного, гуманистического типа» [1, с. 37].

Общество, заказывая науке функции описания, объяснения и предсказания общественных процессов и явлений действительности, обеспечивает себе специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного производства, системе социальных норм и учреждений, духовных ценностях, совокупности отношений людей к природе, между собой и к самим себе. Это мы называем воплощением культуры, обеспечивающим внедрение и поддержание определенного социального порядка, отличающего человеческую жизнедеятельность от биологических форм жизни.

Сегодня человечество переживает, возможно, самую глубокую по содержанию и глобальную по своим масштабам технологическую, социальную и культурную трансформацию. И именно культура оказалась в центре этого процесса. Нарождается принципиально новый тип культуры – культура постиндустриального, информационного общества. Ее не устраивает достигнутый уровень научных знаний, и она ставит инновационные задачи как академической, так и университетской науке, обеспечивающей социализацию полученных новых знаний, что дает новый «толчок» для развития культуры и цивилизационных возможностей современного общества.

История становления и развития университетов показывает, что они со времен их возникновения были «представителями» науки в сфере образования.

Идея классического университета исходила из представления о нем как об учреждении, которое посредством накопления, сохранения и передачи универсального знания обеспечивает обучающегося жизненными ориентирами, определенным мировосприятием. Так это и сегодня. Вся смысловая часть деятельности университета нацелена на обучение достижениям культуры, развитие интеллекта и духовности, рассматриваемых в качестве конечных целей университетского образования, единственно отвечающих его природе. В этом смысле сегодня университет нацелен на приобщение будущих поколений к культуре с целью производства интеллектуальной элиты государства и общества. «Поскольку образование, высшим звеном которого является университетское образование, реализует, по крайней мере, две важнейшие общественные функции. Во-первых, образование призвано воспроизводить социально-профессиональный состав, социальную структуру общества. Во-вторых, что может быть еще важнее, – поддерживать и развивать его культурное наследие и духовный потенциал» [2, с. 215].

Образование, культура и наука в своем единстве (др.-греч. *μονάς*, лат. *unitas*) образуют целостную систему взаимодействия, внутренне устойчивую к изменениям, происходящим во времени и пространстве природной, социальной и духовной действительности. Это означает, что в пространстве более широкого порядка, включающем в том числе и университетское пространство как подпространство, развитие личности возможно только в многомерном измерении. Концепция многомерности человека рассматривает его в новом холистическом (целостном) понимании. При всем разнообразии теоретических подходов к изучению личности именно многомерность личности признается ее сущностью. А ее целостность в данном контексте представляет собой интегральную совокупность многообразных самобытных и неповторимых индивидуальных качеств.

Таким образом, триадность университетского пространства, заключающаяся в единстве и фазовой противоположности университетской науки и образования, ведет через социокультурные изменения в обществе к становлению и развитию соответствующих этой эпохе цивилизационных (технологических) возможностей человеческого бытия. Следовательно, в университетском пространстве при функциональном доминировании образовательных задач триадность университетского бытия может рассматриваться исходным основанием для исследования сущности формируемой личности молодого специалиста.

Предмет нашего исследования строится на принципе неисчерпаемости возможностей человека, скрытых в его объективной действительности, и заключается в выявлении особенностей формирования и развития личности молодого специалиста в пространстве университета. Поэтому целью данного исследования является осмысление образа целостного и многомерного человека-студента и человека-преподавателя в их совокупной целостности в условиях трансформации современной социальной действительности.

Исходя из потенциальных возможностей университета и необходимости реализации высшего профессионального образования в современных условиях, полагаем, что речь идет о формировании личностных качеств нравственного человека будущего – человека *аксиологически мыслящего*, обладающего *сознанием ответственности* и признающего *гармонию мира*. Очевидно, такая идея формирования личности в рамках университетского пространства, ведущая к целостности и многомерности выпускника университета, предполагает наличие таких же свойств у воспитателей и их наставников. Кроме того, структуризация личности происходит в условиях господства фундаментальной целостности самого университета и многомерности решаемых им задач.

Конкретизируя проблему, можно обозначить различные подходы к ее рассмотрению. Но, прежде всего, инновационные процессы в образовательной практике университета связываются с настоятельной потребностью удовлетворения социального запроса на формирование системы воспроизводства национально-государственной элиты общества, способной предложить и обеспечить реализацию необходимых технологий общественного воспроизводства. Для осуществления этой миссии на современном этапе исторического развития университету как минимум необходимо осуществить выявление одаренности контингента, связывающего свою судьбу с университетским пространством, т.е. качественный отбор поступающих в университет. Для этого надо ответить на два главных вопроса – что означает одаренность и что такое качественный отбор? Кроме того, в своей деятельности по формированию онтологической и когнитивной полноты жизнедеятельности студента университету необходимо сочетать вопросы науки, образования и культуры с ценностной ориентацией студентов.

Феномен одаренности или талант будущего студента различаем, с одной стороны, по степени развития сообразительности, ума, душевных качеств и воли, а с другой – по направленности этих способностей на освоение различных областей знаний и достижения в своей деятельности лучшего результата. В таком случае для решения первой рассматриваемой задачи, заключающейся в формировании системы воспроизводства национально-государственной элиты общества, наиболее актуален вопрос предварительного отбора и целевой подготовки в среде довузовской молодежи. Так, в стенах Чувашского государственного университета имени И.Н. Ульянова удалось реализовать механизм трехступенчатого отбора одаренных детей в гимназию для одаренных детей при университете. В рамках профориентационной работы и целевой работы с одаренными учащимися университет осуществлял отбор следующим образом. В первом туре всем предлагались тесты по следующим направлениям: русский язык, рус-

ская литература, чувашский язык, чувашская литература, иностранный язык, история отечества, основы правовых знаний, основы современной экономики, география, логика, математика, физика, химия, биология, экология, культура мышления. Итоги первого тура проводились по рейтинговой шкале с выделением подгрупп гуманитарного и естественнонаучного профиля. Отмечались испытуемые, набравшие высокий балл хотя бы по одному предмету, несмотря на то, что ко второму туру допускались все. Следовательно, в задачу первого тура входило выделение профильной ориентации учащегося. *Второй тур* – выявление уровня базовых знаний учащегося по выбранному профилю и общей языковой подготовке в контексте способности к логическому мышлению и изложению текста. Для этого проводился письменный экзамен соответствующего содержания. *Третий тур* – выявление потенциальных возможностей учащегося к восприятию незнакомого материала (например, элементы неравновесной термодинамики), что позволило установить уровень познавательного потенциала и скорость восприятия знаниевой компоненты.

Итоги подводились по всем турам испытаний и по рейтинговой системе, но с учетом социальной нуждаемости. Последней категории выделялась некоторая квота мест. Опыт работы гимназии университета показывает, трехтуровый отбор позволяет сгруппировать учащихся по интересам, позволяющим в ходе учебы достичь результатов, отличающихся принципиальной новизной, оригинальностью подхода по сравнению с результатами деятельности других учащихся из обычных школ.

Проблемы воспитания целостности в университетском пространстве обусловлены необходимостью осмысления содержания университетского образования, выявления связей с внешним миром, понимания сложной внутренней структуры университета и систематизации всей деятельности университета. В свое время С.И. Гессен отмечал, что реальная жизнь университетов, как правило, далека от тех представлений, которые выражают должное, идеал. В соответствии с этим «идеальное существо» университета или университетская идея рассматриваются им как регулятивный принцип, оказывающий тем большее организационное воздействие, чем сильнее «научный дух» университета [5, с. 75].

Методологическая ориентация человека-студента, с одной стороны, соответствует образу «деятельностного человека», осуществляющего выбор для выражения смысла и ценностей собственного бытия, а с другой – условно ее можно представить как «устройство» по переработке информации для приобретения знаний, умений и навыков, ведущих его к пониманию и креативности его мышления.

В человеке-преподавателе доминирует его образ «запрограммированного человека» – носителя социальной роли, нацеленной на приумножение достоинств «сеятеля разумного, доброго и вечного». Речь идет о научном, основательном, эффективном «сеянии», что означает сеять не отдельные, разрозненные или механически собранные, перемешанные разумные, добрые, вечные выводы, но то, что является основой всех этих выводов, семенем, началом, показывая при этом, что каждый здравомыслящий человек может и должен само-

стоятельно, сознательно и своевременно из этого семени вырастить древо разумного, доброго, вечного и вкусить его плоды [6].

Таким образом, формирование целостной личности студента осуществляется во взаимосвязи тандема «студент – преподаватель» в контексте реализации принципов целостного педагогического процесса. Социализация в процессе учебно-воспитательного взаимодействия объединяет интересы личности с общественными, развивая умение сотрудничать, координировать совместные действия, находиться в постоянном взаимодействии.

Научность в обучении и воспитании – принцип, согласно которому обучаемым предлагаются для усвоения только прочно установленные в науке положения и используются методы обучения, по своему характеру приближающиеся к методам науки, основы которой изучаются. Необходимо знакомить обучаемых с историей важнейших открытий и современными идеями и гипотезами; активно использовать проблемные исследовательские методы обучения, технологию активного обучения. Помнить, что, сколь бы элементарны ни были передаваемые знания, они не должны противоречить науке. «Отличие университета от любого другого типа высшего учебного заведения заключается, прежде всего, в полноте представленного в учебных программах знания, в научном характере образования, во взаимодополнительном характере исследования и обучения, в обеспечении свободы реализации этих двух определяющих видов университетской деятельности, в самоуправлении и самовоспроизводстве университетской системы» [7, с. 75]. Сознательность, активность, самодеятельность – принцип, сущность которого сводится к тому, что собственная познавательная активность обучаемого и воспитуемого является важным фактором обучаемости и воспитуемости и оказывает решающее влияние на темп, глубину и прочность овладения передаваемой суммой знаний и норм и быстроту выработки умений, навыков и привычек.

В контексте исследования многомерности университетского пространства следует отметить такую уникальную структуру системы образования, как университетский комплекс. Его уникальность обеспечивается разнообразием совокупности и неповторимостью конкретного комплекса. Социально-философский анализ университетского комплекса представляет научный интерес потому, что он выступает как фактор социализации человека, становления его личностью, как целостный, саморазвивающийся объект интеграции трех типов: содержательной, структурной и функциональной. Важным и актуальным, на наш взгляд, является изучение университетов разных типов: классических, технических, педагогических и смешанных, где все типы пересекаются одновременно. Например, университетский комплекс «Чувашский государственный университет» в своем составе имеет как классические, так и технические, педагогические и медицинские подразделения.

Новизна такого подхода определяется тем, что в ней рассматривается динамика развития университетского образования, самих университетов в контексте комплексного анализа функций университета с точки зрения проблем цивилизации, в частности рассматривается вариант решения экологических проблем

в области формирования экологического мировоззрения и культуры природопользования.

Традиционные основания образования перестали быть адекватными для выживания, успешного решения глобальных проблем, безболезненной мировой интеграции и мирного решения конфликтов. В современную переломную эпоху необходимы определенные качества мировоззрения людей. Проблема заключается в недостатке необходимых моделей и алгоритмов образования, отвечающих современному пониманию общечеловеческих ценностей и требованиям современной эпохи, при этом сохраняющих и поддерживающих живое многообразие культур и мировоззрений.

Таким образом, перед университетами стоит сложная задача организации всей образовательной системы, базирующейся на трех главных принципах – фундаментальности, универсальности, доступности, и формирования общественной среды, системообразующим элементом которого является сам университет в виде университетского комплекса. Необходима разработка конструктивного ценностного подхода к анализу триединой сущности формирования личности студента в университетском пространстве. Университетские комплексы, интегрирующие идейные достижения европейской и отечественной философско-педагогической традиции и учитывающие тенденции современного мирового развития являются конкретным воплощением многомерной интеграции – по содержанию, структуре, онтологической и когнитивной составляющей бытия студента.

Таким образом, научная, образовательная и культурная компоненты университетского бытия образуют целостную систему взаимодействия, ведущую к внутренне устойчивому единству развития университетского образовательного пространства в тройственном ритме бытия и мышления. Результат переосмысления идеи университета раскрывает категориальный смысл триадности, целостности и многомерности университетского пространства, что, безусловно, является условием формирования соответствующей этому смыслу многогранной личности молодого специалиста – выпускника университета.

Литература

1. *Борисенков В.П.* Поликультурное образовательное пространство России: история, теория, основы проектирования / В.П. Борисенков, О.В. Гукаленко, А.Я. Данилюк – М.: Педагогика, 2006. – 464 с.
2. *Садовничий В.А.* На рубеже веков: диалог об образовании и воспитании / В. Садовничий, Д. Икеда, – М: Изд-во МГУ, 2004. – 272 с.
3. *Бандуровский К.В.* Личность / К.В. Бандуровский. URL: <http://terme.ru/dictionary/879/word/lichnost> (дата посещения: 28.02.2012).
4. Справочник для поступающих в гимназию Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова в 1998 г. / сост. Мукин В.А. и др. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та. 1998 – 120 с.
5. *Гессен С.П.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию / С.П. Гессен. – Берлин: Слово, 1923. – 420 с.
6. *Зеленецкий Ю.Г.* Как разумно сеять разумное, доброе, вечное / Ю.Г. Зеленецкий // RELGA: научно-культурологический журнал. – 2005. – № 4 (106). URL: <http://www.relga.ru/> (дата посещения: 28.02.2012).

Массовое образование и «смерть субъекта»

Г.В. Парамонов

В России система массового образования отстоялась к началу второй половины XIX в., когда и у нас стали укрепляться идеи позитивизма, протестантизма и атеизма. Как везде, эти идеи пришли в наши школы и университеты под лозунгами *свободы, равенства и братства*. Свобода в образовании означала его доступность, а равенство и братство – обучение в соответствии с одинаковыми для всех временными рамками, учебным планом, расписанием, содержанием преподавания, нормами оценок, исключаящими индивидуализацию и подводящими общество к ситуации «смерти субъекта». Однако, реализуя принцип доступности, наши сторонники «новых» содержания и форм обучения не смогли избежать давно известной проблемы: не все учащиеся оказались способны писать, читать и считать даже на родном языке. Об этом свидетельствуют результаты работы комиссии при Московской городской управе, которая в 1911 – 1912 гг. начала свою деятельность с выявления неуспевающих в I – II классах начальных школ. В 1911 г. обследовали 4000 детей, в 1912 – более 34 000. В 1911 г. неуспевающих оказалось 24,8%, в 1912 – 20% [1, с. 276 – 277]. Каждый пятый московский младший школьник уже на заре XX в. не вписывался в действовавшие тогда образовательные стандарты!

В современной России ситуация не лучше. Учителя русского языка знают, что примерно 30% всех учащихся, включая выпускников старших классов, систематически делают ошибки на проверяемые ударением безударные гласные, т.е. не могут выделить корень, поставить ударение, подобрать проверочное слово. А это базовые навыки, не владея которыми, нельзя качественно освоить остальную орфографию. Эти же школьники обычно не могут распознать подлежащее и сказуемое (грамматические субъект и предикат), не способны расставить знаки препинания в сложных предложениях. Они с трудом понимают разницу между гласными и согласными, звуком и буквой. В Древнем Китае говорили: «Когда Цзай Во спал днем, учитель сказал: “На гнилом дереве не сделаешь резьбы, грязную стену не сделаешь белой. К чему ругать Во?”» [2, с. 119]. В США в 1984 г. доля функционально безграмотных составила 10% от общей численности населения (23 миллиона); в ФРГ – 4 миллиона, или 15% от количества граждан старше 15 лет. 44% населения США были отнесены к категории *алитераторных* – читающих и пишущих, но с трудом, без желания. В 1995 г. в Германии в среднем 15% восьмиклассников были способны понять прочитанное только на уровне третьего класса. Исследования немецкого «Фонда чтения» привели к «формуле третьей части»: для трети населения чтение вошло в привычку, одна треть читала от случая к случаю, и треть не читала никогда [3, с. 44 – 46].

Как правильно оценить работу ученика и педагога, если пятиклассник на уроке русского языка в предложении *Тяжелый грузовик быстро мчался по каменистой дороге* обозначает как существительные *тяжелый, быстро, каменистой*, не обращая внимания на *грузовик, дороге*, и точно известно, что и учитель, и ученик добросовестно готовились к уроку? Что делать, если на другом уроке другой ученик сообщает, что *пельмень* – глагол, потому что *в кастрюле крутится*? Прежде всего, надо обратиться к истории языка. Известно, что Платон и его последователи признавали только две части речи: «имена» и «глаголы», причем «глагол» считали испорченной на земле формой «имени», обозначающей движение. Получается, анализируя предложение *Тяжелый грузовик...* и называя *пельмень* глаголом, некоторые дети применяют логику Платона. «По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил. Ибо как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены», – утверждал апостол Павел (Рим. 12; 3 – 5). Это логика системности. А системность не терпит равенства как единообразия. И прежде всего речь идет о неодинаковости внутренней – культурной, духовной, языковой. Близнецы могут быть внешне похожи, но внутренне они разные. Это внутреннее христиане определяют как *внутреннего человека*: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4; 16). Данная тема была традиционна для православной Руси [4, с. 79 – 85]; она не забыта в России XIX – XXI вв. Согласно В.С. Соловьеву, по причине вечного внутреннего обновления людям нужны не позитивистская «свобода», а христианское *свободное согласие*, не протестантские «братство» и «равенство», подгоняющие всех под «единый» образец, а православные *братское единение и любовь* [5, с. 178], объемлющие каждого в его неповторимости. И *номинативный строй* современного русского языка, представленный в школе как единственно возможный, как эталон, на самом деле далеко не единственная форма его существования. Так возникает отнюдь не диалектическое противоречие между массовостью образования и возможностями, стремлениями людей как языковых личностей.

Особенности языка наших современников, основные черты их языкового поведения определяются не только системой образования. Они являются продолжением многовекового языкового опыта семьи, выражают качество ее культуры, а кроме того, качества «ближних» и «дальних» социокультурных взаимодействий людей за пределами исконно родового социума, но не обязательно в школе. Поэтому, пытаясь подстроить языковое сознание ученика под принятый системой образования «номинативный» эталон, учитель часто получает обратный эффект – усиление той формы языка (например, активной, эргативной или формы мультистроя), с которой борется. Так действует открытый А.А. Ухтомским закон доминанты. Чтобы освоить категории номинативного строя, надо жить в «объемном», по Аристотелю, социальном мире и сознательно или бессознательно применять аристотелевскую же логику. Надо видеть *способ и направление движения времени* из земного прошлого в земное будущее (ср. направление импликации в аристотелевской логике: слева направо, а также на-

правление *синтаксической связи в предложении*: от подлежащего к сказуемому). В социуме, описанном Платоном, и его эргативном языке время движется в прямо противоположном направлении: из вечного небесного настоящего (земного будущего) в земные настоящее и затем прошлое; здесь импликация развернута справа налево. Во многих языках номинативного строя применяется *прямой порядок слов*: группа подлежащего стоит в начале предложения, а группа сказуемого его замыкает, «сходясь» к концу в смысловой «точке» – обстоятельствах, выраженных наречными словами; так в общении реализуется принцип *прямой (линейной) перспективы*. В отличие от номинативного *эргативный* строй (преобладающий во многих современных кавказских языках, эскимосско-алеутских, индийских, баскском и др.) предполагает иные направление и способ связи: *от сказуемого к подлежащему* [6, с. 59] – по модели *обратной перспективы*. В этом случае на первый план выходит вневременной, внепространственный контекст, подлежащее не заслоняет сказуемое и часто стоит не в именительном падеже. Для *активного строя языка*, выражающего качество родового бытия, характерно отсутствие грамматически оформленной категории времени; высказывание мыслится как одно большое слово, а то, о чем сообщается, понимается как происходящее *здесь и сейчас* и отвечает родовому принципу «все во всем»: любой элемент высказывания в зависимости от ситуации может быть понят, если применить категории номинативного строя, и как сказуемое, и как подлежащее, и как любой другой член предложения. Современный русский язык, обеспечивая многообразие отношений и связей в поликультурном мире, допускает также возможность существования формы *мультистроя*, поддерживающего одномоментную актуализацию и динамичное равновесное взаимодействие в одном языковом сознании нескольких его «старых» состояний и «нового», обнимающего старые в их мультисистемной нераздельности. Мультистрой обеспечивает «нелинейные» интерпретации смыслов, структур высказываний, процессов в живой и неживой природе, хотя для многих наших современников принять его логику «означало бы, кажется, сойти с ума вообще» (И.А. Ильин) [7, с. 24].

«При лексико-грамматическом описании глубинных уровней языка нами были намечены контуры грамматики и словаря каждого из них, – писал в конце XX в. Д.Л. Спивак. – При этом выяснилось, что отдельные грамматические конструкции «нормального» языка сохраняют связь с тем из слоев сознания, на котором они образовались при фило- и онтогенетическом развитии. Исследование переходов между слоями доказало, что при восприятии речи каждая конструкция путем последовательного перевода передается «своему» слою и лишь там обрабатывается» [8, с. 77]. О том, как на уровне морфологии в течение тысячелетий складывалась культурно-типологическая многослойность индоевропейских языков, размышлял И.М. Тронский [9, с. 48]. Различные иерархии фонетических явлений, имеющие социокультурное основание, исследовал Р.И. Аванесов [10, с. 134.]. В.Н. Ярцева, продолжив линию Пражского лингвистического кружка, зафиксировала связь фонологических изменений с закономерностями в развитии морфологии и синтаксиса, по ее мнению, действенную в общей форме для всех исторических периодов [11, с. 175]. Н.С. Трубецкой, член

Пражского лингвистического кружка и один из основателей теории евразийства, связывал звуковые изменения, распад общерусского языкового единства в период XII – XIII вв. с разделением культур родственных, но все-таки принципиально разных русского, украинского и белорусского народов [12, с. 143]. По Б.А. Успенскому, различие в употреблении церковнославянского и русского языков определялось в то время разницей между подлинной (высшей) и лишь эмпирически наблюдаемой реальностями – *между объективным знанием и субъективным видением* [13, с. 48]. Поскольку каждый субъект общения (не только отдельный человек, но и социальная группа, народ, нация), сохраняя свою субъектность, пользуется языком так, как требуют обстоятельства жизни, «не представляется возможным установить сколько-нибудь фиксированный порядок смены одной конструкции другой» [14, с. 211]. И если посмотреть на окружающее с некоторым вниманием, куда больше обретаешь вновь, замечал Г. Флобер, нежели видишь впервые: «Тысячи понятий, таившихся у тебя в зародыше, вырастают и уточняются, подобно ожившему воспоминанию» [15, с. 123]. У всех нас на ранних этапах духовного развития сначала проявляется древнейшее родовое сознание, и мы, как в древности, предрасположены в ветре, воде, земле, камне видеть внешне живые существа, хотя *живость* в терминах родовой жизни надо отличать от *одушевленности*. *Душа, одушевленность*, а тем более *дух, одухотворенность, внутренний человек* – это иное, частично связанное с возникновением первых государств, феноменом инкорпорирования – осмыслением *общего* как *сложного, составленного, сращенного, смешанного*. Так понимался термин *конкретное* в первоначальном латинском варианте [16, с. 23]. *Внутреннего, принципиально незримого* тогда не принимали, хотя признавали, что в объектах обозрения нечто устойчивое внешнее, видимое с одной позиции и невидимое – с другой. Стремление показать особенности *всех* поверхностей объекта независимо от позиции наблюдателя в пространстве и времени рождало специфичное кручение, выворачивание арифметически складывавшегося *общего* образа и часто давало «лишние» детали – например, мультипликативное множество ног или рук в изображении *как бы* (условно) движущейся фигуры. Что вроде бы нельзя увидеть одномоментно в родовом *здесь и сейчас*, с позиций другой культуры и ее языка условно соединялось; по Платону, «... если некая вещь представляется то чем-то одним, то другим, причем ни то, ни другое взаимно друг друга не порождают, то вещь эта будет одновременно единой и раздельной» (Тимей, 52 cd) [17, с. 456]. Окончательное виртуальное разделение внутреннего и внешнего произошло для европейской культуры в аристотелевских «объемных» языке и мире при осмыслении феномена *внутренних* связей и *переходов* частей инкорпорированных единств в состояния *элементов* новых социальных, культурных, языковых систем.

В XX в. А.А. Ухтомский обратил внимание на наличие таких переходов при использовании мультистроя языка: «Интегральный образ, который сейчас переживается нами, например восприятие человеческого лица, лучше сказать, само человеческое лицо, которое сейчас перед нашими глазами, – это определенно творимый и интегрируемый образ во времени, и лишь потом вторично мы начинаем полагать его как законченно-неподвижную форму в простран-

ве» [18, с. 169]. Он имел в виду повторение истории творения образа предшествующими поколениями: обобщая чужой опыт, «я научаюсь воспринимать на расстоянии во времени события гораздо дальше, чем может простираться моя собственная жизнь» [18, с. 139]. Не делая этого и не зная, что на разных этапах своих духовных историй люди по-разному воспринимают *мир, лицо и язык*, можно допустить ошибку, приняв один из образов за единственно возможный. А столкнувшись с иным миропониманием, укладом жизни, строем языка, объявить о «смерти социального», «смерти субъекта». Но в том и состоит роль языка, что включение знаковых операций – *постоянная необходимость нового истолкования знаков* – позволяет преодолеть *кажущуюся* неизбежность, *кажущуюся* непосредственность любой жизненной ситуации и осознать любые значение и обозначение как условные, т.е. способные к изменению. Эта позиция, по Л.С. Выготскому, является предпосылкой для включения нового по составу психологического поля, не опирающегося на наличное в настоящем, а набрасывающего эскиз будущего и потому создающего действие, *свободное и освобождающее* от кажущейся неизбежности *ставшего* как налично существующего, но далеко не органично завершенного [19, с. 50]. Она же предполагает отказ от унифицирующих «эталонных» образовательных стандартов, превращающих пятую часть школьников в неуспевающих.

Литература

1. Замский Х.С. Умственно отсталые дети: история их изучения, воспитания и обучения с древних времен до середины XX века / Х.С. Замский. – М.: НПО «Образование», 1995. – 400 с.
2. Лунь юй. // Древнекитайская философия: в 2 т. – М.: Принт, 1994. – Т. 1. – С. 139 – 174.
3. Пацлаф Р. Умолкающее детство / Р. Пацлаф. – СПб.: Вальдорфский педагогический семинар, 2000. – 72 с.
4. Иларион. Слово о Законе и Благодати. – М.: Столица – Скрипторий, 1994. – 147 с.
5. Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / В.С. Соловьев. – М.: Книга, 1990. – 574 с.
6. Климов Г.А. Очерк общей теории эргативности / Г.А. Климов. – М.: Наука, 1973. – 264 с.
7. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И.А. Ильин. – СПб.: Наука, 1994. – 544 с.
8. Спивак Д.Л. Лингвистика измененных состояний сознания: проблема текста / Д.Л. Спивак // Вопросы языкознания. – 1987. – № 2. – С. 77 – 84.
9. Тронский И.М. Общеиндоевропейское языковое состояние (вопросы реконструкции) / И.М. Тронский. – Л.: Наука, 1967. – 103 с.
10. Аванесов Р.И. Кратчайшая звуковая единица в составе слова и морфемы / Р.И. Аванесов // Вопросы грамматического строя. – М.: АН СССР, 1955. – С. 113 – 139.
11. Ярцева В.Н. История английского литературного языка IX – XV вв. / В.Н. Ярцева. – М.: Наука, 1985. – 247 с.
12. Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии / Н.С. Трубецкой. – М.: Прогресс, 1987. – 559 с.
13. Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI – XIX вв.) / Б.А. Успенский. – М.: Гнозис, 1994. – 239 с.
14. Климов Г.А. Очерк общей теории эргативности / Г.А. Климов. – М.: Наука, 1973. – 264 с.
15. Флобер Г. О литературе, искусстве, писательском труде: письма, статьи: в 2 т. / Г. Флобер. – М.: Художественная литература, 1984. – Т. 1. – 519 с.

16. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении / Э.В. Ильенков. – М.: РОСПЭН, 1997. – 464 с.
17. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Платон. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с.
18. Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник. Этика. Религия. Наука / А.А. Ухтомский. – Рыбинск: Рыбинское подворье, 1997. – 576 с.
19. Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. / Л.С. Выготский. – М.: Педагогика, 1984. – Т.6. – 397 с.

Реализуемость личностных ценностей в динамике и структурировании жизненного мира человека

Н.Р. Салихова

Для познания многомерности феномена человеческой действительности необходимо расширение исследований мира современного человека в контекстах, соотносимых с взаимосвязанной системой его жизненных отношений и релевантных задачам построения жизни в целом. Понимание мира как нового качества бытия – Мира человека, где мир предстает как «бытие, преобразованное по логике субъекта» [1, с. 27], определяющее место человека в бытии как центра реорганизации мира, заложено в психологии С.Л. Рубинштейном, что стало основой представлений о личности как субъекте жизни. Задачи исследования личности в качестве субъекта жизни подразумевают описание структур или «функциональных органов» личности, которые обеспечивают возможность регуляции жизни в целом, психологических механизмов, ее осуществляющих. Развитие этого наиболее перспективного и востребованного практическими задачами русла исследований личности требует выявления новой феноменологии, механизмов и закономерностей. В этом русле в современной психологии исследуются пространственно-предметная составляющая жизненного мира человека, отражаемая в понятиях бытийного пространства [2] и личностного пространства [3]; ступени его усложнения в ходе онтогенетического развития [4; 5]; внутренней, субъективно переживаемой человеком образно-метафорической, эмоционально-смысловой интерпретации его жизненного мира, отраженной в представлении об экзистенциальном пространстве [6].

Жизненный мир мы понимаем как единство пространственно-временных и ценностно-смысловых систем координат, в рамках которых осуществляется весь комплекс жизненных отношений субъекта, реализуемых как система деятельностей, составляющих в своей совокупности образ жизни, и возникают функциональные структуры, направленные на регуляцию жизнедеятельности человека как целостности, воплощаемой в жизненном пути личности. Содержание жизненного мира личности как субъекта жизни конституируется системой личностных ценностей, которые являются источниками смыслов. В пространственной проекции они создают предметно-смысловое содержание жизненного мира, выделяя в нем значимые объекты, явления, отношения, составляющие *жизненное пространство* личности, а во временной проекции задают *времен-*

ную *трансспективу* как единство результативности прошлого, переживания настоящего и перспективы жизненных целей и задач будущего.

Поскольку система личностных ценностей задает содержание жизненного мира, то его *динамика* может быть описана через *изменение смысловых и ценностных содержаний* в результате смены иерархии ценностей, появления новых личностных смыслов и ценностей, утраты прежних.

Другое понимание *динамики жизненного мира* реализуется через выявление линий или *зон напряжения жизненного пространства*, возникающих при соотнесении экзистенциальных ожиданий личности и актуальной жизненной ситуации.

Для выполнения функции регуляции жизни, обеспечивающей координацию деятельности человека в различных сферах жизни и их соответствие системе его жизненных отношений, необходимы механизмы структурирования жизненного мира в соответствии с преломленными сквозь призму временной трансспективы жизни ценностно-смысловыми содержаниями, формирующими в определенные периоды жизни «экзистенциальные ожидания» [7]. В качестве проявления работы одного из таких механизмов может рассматриваться феномен барьерности-реализуемости личностных ценностей.

Конструкт барьерности-реализуемости личностных ценностей отражает действие качественно разнородных динамических тенденций, связанных с восприятием и оценкой человеком рассогласований параметров важности ценности, определяемой ее местом в иерархии, и степенью ее реализуемости в жизни, отражаемой параметром ее доступности [8]. Согласно первой – *тенденции согласования* – человек реализует то, что может реализовать в жизни, ценит то, что имеет, и понижает ценность того, что недоступно (эмпирически фиксируется как индекс *реализуемости*). Согласно второй – *тенденции рассогласования* – дистанция до ценности еще больше увеличивает ее важность и уменьшает оценку доступности, а высокая доступность понижает важность ценности (эмпирически фиксируется через индексы *проблемности* и *барьерности*). Тенденции согласования и рассогласования противоположны друг другу и взятые вместе задают *континуум барьерности-реализуемости* личностных ценностей.

Ряд полученных эмпирических данных позволяет говорить об этих тенденциях как функциональном механизме структурирования жизненного мира человека, работа которого проявляется в характеристиках его «объемности», фигуро-фоновом рельефе, центрации вовне или вовнутрь. Функционируя через механизмы более поверхностных слоев образа мира, он обеспечивает соответствующий экзистенциальному циклу взаимодействия человека с миром [9] режим настройки образа мира.

Первая группа данных получена при соотнесении индексов континуума барьерности-реализуемости с другими механизмами структурирования образа мира. При соотнесении с *когнитивными стилями* как устойчивыми индивидуальными способами организации личностно нейтральных перцептивных и семантических содержаний обнаружено, что высокая выраженность *реализуемости* связана с *полезависимостью* и *узким диапазоном эквивалентности*, а *барьерность* – с *независимостью от поля* и *широким диапазоном эквивалентности*

[10]. В соотнесении с устойчивыми механизмами восприятия и осознания личностно значимой информации – *защитными механизмами*, позволяющими трансформировать отдельные сегменты образа мира с целью устранения или преобразования информации, субъективно оцениваемой как угрожающей, получено, что сдвиг в континууме барьерности-реализуемости в направлении полюса *барьерности* прямо связан с высокой выраженностью защитных механизмов *компенсации, регресса и замещения* [11].

Следовательно, тенденция *реализуемости* связана с фокусировкой на ближние планы [12] образа мира, сосредоточенностью на локальном и точном отражении того, что находится в пределах актуально реализуемых жизненных отношений в пределах совокупности осуществляемых деятельностей и их операционально-смысловых и действенных полей, основной «фигурой» является ближайшее пространство. Здесь внутреннее реализуется вовне и тем самым себя в обретенной предметности растворяет, что обеспечивает погруженность, включенность человека в свой жизненный мир, отсекает все постороннее. Это состояние смысловой *опредмеченности* соответствует фазе *экзистенциальной закрытости*. В случае преобладания тенденции *барьерности* структурирование фигуро-фоновых соотношений жизненного пространства диаметрально противоположно, поскольку преобладает ориентация на дальние планы жизненного пространства, а ближние становятся фоном. Поиск новых возможностей именно как своих требует их соотнесения со своими внутренними критериями, поэтому в качестве «фигуры» выступают и собственные желания, стремления и пр. Это состояние смысловой *распредмеченности, экзистенциальной открытости* новым смыслам.

Вторая группа данных соответствует описанию жизненного мира через оппозицию векторов направленности его динамики вовнутрь или вовне. Так, при соответствии психологического возраста человека его хронологическому возрасту, т.е. локализации «*внутри*», обнаружена большая *реализуемость* ценностей, а при их расхождении, когда человек ощущает себя младше или старше хронологического возраста, т.е. локализация «*вовне*», – выше показатели *барьерности* [13]. Причем зафиксирована прямая линейная зависимость: чем дальше человек в возрастном самосознании от своего хронологического возраста, тем сильнее выражена барьерность, а чем он к нему ближе, тем больше выражена реализуемость личностных ценностей. Аналогичное соотношение наблюдается в отношении фаз развития личности в рамках стабильной социальной общности. В условиях освоенной социальной общности значения индекса реализуемости выше, чем при вхождении в новую и подготовке к выходу из освоенной социальной общности. В последнем случае индексы барьерности выше, несмотря на то, что актуально человек еще находится в освоенной социальной общности, но психологическая настройка на переход центрирует жизненное пространство с ориентацией вовне [8].

Понимание механизма барьерности-реализуемости личностных ценностей как функционального может быть дополнено типологическим подходом, в соответствии с которым разные режимы функционирования механизма при их фиксации могут стать индивидуально-типической характеристикой жизненного

мира человека. В силу единства и целостности всех составляющих жизненного мира человека преобладание барьерности или реализуемости ценностей должно быть связано со спецификой других как динамических, так и содержательных его составляющих, подтверждение чему было найдено эмпирически [14]. Так, в группе взрослых людей (40 – 50 лет), характеризующихся сложившимися способом и личностным стилем жизни, была выделена группа «реализуемых», куда вошли те, чей индекс реализуемости превышал средние значения, а индекс барьерности был ниже средних значений, и группа «барьерных», куда вошли те, у кого соотношение данных индексов было прямо противоположным. Группы сравнивались между собой по ряду показателей, характеризующих человека как субъекта жизни (уровень осмысленности жизни, иерархия ценностей, локус контроля, психологический возраст, самооценка).

Сравнение уровня осмысленности жизни, самооценки, локуса контроля по средним значениям показало, что в экспериментальных группах данные параметры не имеют статистически значимых отличий – независимо от преобладания той или иной тенденции человек характеризуется примерно одинаковым уровнем осмысленности жизни, самооценки и ощущения контроля над разными сферами жизни. Единственное различие касалось локуса контроля в сфере неудач и семейной жизни: у «барьерных» показатели интернальности контроля были выше, чем у «реализуемых».

Однако сравнение иерархии ценностей, психологического возраста и структуры взаимосвязей исследованных параметров выявило существенные различия между группами, которые характеризуют специфику жизненного мира. Результаты сопоставления иерархии ценностей позволяет определить тех, у кого преобладает барьерная составляющая как «романтиков», поскольку для них характерна большая степень важности ценностей любви и друзей. Группа, в которой преобладает реализуемость, может быть охарактеризована как «прагматики», так как для них наиболее важны ценности материально обеспеченной жизни и здоровья.

В качестве следствия таких разных ценностных осей жизненного мира могут быть объяснены яркие различия между «барьерными» и «реализуемыми», которые проявились в особенностях временной транспективы: событийной наполненности прошлого, настоящего и будущего, психологическом возрасте и оценке реализованности. Группа «барьерных» оказалась более чем на два года психологически старше, а группа «реализуемых» – на полтора года психологически моложе своего хронологического возраста. «Барьерные», структурируя жизненный мир относительно системы ценностных координат, характерной, скорее, для периода юности и молодости, по всей видимости, ощущают себя старше. Тогда как «реализуемые», ориентированные на более «земные» и, возможно, более типичные для исследуемой возрастной группы, ценности, относительно этой системы ценностных координат ощущают себя моложе своих лет.

Таким образом, механизм барьерности-реализуемости личностных ценностей участвует в структурировании жизненного мира в соответствии с экзистенциальными циклами взаимодействия человека с миром, обеспечивая адек-

ватные этим циклам динамические изменения режимов «фокусировки» образа мира и организации временной транспективы, осуществляемые в единстве с изменениями содержательных и пространственно-временных составляющих жизненного мира. Данный механизм работает в глубинных структурах личности, соотносящих переживание человеком собственной сущности как средоточия потенциальных возможностей осуществления жизни и реального хода ее реализации, определяя тем самым динамику развития жизненного мира.

Литература

1. *Рубинштейн С.Л.* Человек и мир / С.Л. Рубинштейн. – М., Наука, 1997. – 191 с.
2. *Рябикина З.И.* Личность как субъект формирования бытийных пространств / З.И. Рябикина // Субъект, личность и психология человеческого бытия / под ред. В.В. Знакова, З.И. Рябикиной. – М.: Институт психологии РАН, 2005. – С. 45 – 58.
3. *Нартова-Бочавер С.К.* Понятие «психологическое пространство личности» и его эвристические возможности / С.К. Нартова-Бочавер // Психологическая наука и образование. – 2002. – № 1. – С. 34 – 46.
4. *Ключко В.Е.* Становление многомерного мира человека как сущность онтогенеза / В.Е. Ключко // Сибирский психологический журнал. – Томск, 1998. – Вып. 8 – 9. – С. 7 – 15.
5. *Некрасова Е.В.* Пространственно-временная организация жизненного мира человека: дис. ... докт. психол. наук / Е.В. Некрасова. – Барнаул, 2005. – 344 с.
6. *Сапогова Е.Е.* «Обитель души»: экзистенциальное пространство субъекта / // Третья Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / под ред. Д.А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2007. – С. 106 – 111.
7. *Сапогова Е.Е.* Типы экзистенциальных ожиданий в Ego-trip нарративах / Е.Е. Сапогова // Вызовы эпохи в аспекте психологической и психотерапевтической науки и практики: материалы Второй Всероссийской научной конференции. Казань, КГУ, 2006 г. – Казань: Новое знание, 2006. – С. 42 – 46.
8. *Салихова Н.Р.* Типы смыслообразования в контексте личностных ценностей / Н.Р. Салихова. – Казань: Издательский центр КГУ, 2005. – 128 с.
9. *Леонтьев Д.А.* Новые горизонты проблемы смысла в психологии / Д.А. Леонтьев // Проблема смысла в науках о человеке (к 100-летию Виктора Франкла): материалы международной конференции. – М.: Смысл, 2005. – С. 36 – 49.
10. *Салихова Н.Р.* Соотношение барьерности-реализуемости личностных ценностей и когнитивных стилей / Н.Р. Салихова // Поверх барьеров: человек, текст, общение: тезисы научной конференции, посвященной 70-летию со дня рождения А.А. Леонтьева / под ред. Д.А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2006. – С. 101 – 103.
11. *Салихова Н.Р.* Соотношение барьерности-реализуемости личностных ценностей и защитных механизмов личности / Н.Р. Салихова // Известия Тульского государственного университета / под ред. Е.Е. Сапоговой. – Сер. Психология. – Тула: ТулГУ, 2006. – Вып. 7. – С. 163 – 179.
12. *Климов Е.А.* Образ мира в разнотипных профессиях / Е.А. Климов. – М.: МГУ, 1995. – 234 с.
13. *Алексеева Е.Ю.* О взаимосвязи степени барьерности смыслообразования в контексте личностных ценностей и психологического времени личности / Е.Ю. Алексеева, Н.Р. Салихова // Вызовы эпохи в аспекте психологической и психотерапевтической науки и практики: материалы Второй Всероссийской научной конференции. – Казань: Новое знание, 2006. – С. 5 – 9.
14. *Салихова Н.Р.* Жизненное пространство личности в зависимости от барьерности или реализуемости ценностей / Н.Р. Салихова // Известия Тульского государственного университета / под ред. Е.Е. Сапоговой. – Сер. Психология. – Тула: ТулГУ, 2006. – Вып. 6. – С. 149 – 165.

Об авторах

1. Абдина Айнур Кананияновна, доктор философских наук, доцент кафедры философии Казахского агротехнического университета, Астана, Казахстан.
2. Абинов Рустем Хамитович, кандидат философских наук, профессор кафедры философской антропологии КФУ, Казань.
3. Агапов Олег Дмитриевич, доктор философских наук, заместитель директора по инновационной работе Нижнекамского филиала Института экономики, управления и права, Нижнекамск.
4. Адуло Тадеуш Иванович, доктор философских наук, заведующий Центром социально-философских и антропологических исследований Института философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь.
5. Алмазова Аида Абдрахмановна, кандидат искусствоведения, доцент кафедры музееведения, туризма и охраны памятников КФУ, Казань.
6. Амбарова Полина Анатольевна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии и социальных технологий управления Уральского федерального университета, Екатеринбург.
7. Андреев Артем Андреевич, старший преподаватель кафедры философии Казанского национального исследовательского технологического университета, Казань.
8. Ахмедова Диана Руслановна, старший преподаватель НОУ СПО «Камский экономико-правовой колледж», Набережные Челны.
9. Ахметзянова Регина Ринатовна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры культурологии, философии и социологии Казанского государственного университета культуры и искусств, Казань.
10. Багаутдинов Альберт Альбинович, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарного образования и социологии Альметьевского государственного нефтяного института, Альметьевск.
11. Бажанова Римма Кашифовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и социологии Казанского государственного университета культуры и искусств, Казань.
12. Бекметов Ринат Ферганович, кандидат филологических наук, доцент кафедры теории литературы и компаративистики отделения переводоведения и межкультурной коммуникации Института филологии и искусств КФУ, Казань.
13. Беляев Дмитрий Анатольевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и социально-политических теорий Липецкого государственного педагогического университета, Липецк.
14. Богатая Лидия Николаевна, доктор философских наук, доцент кафедры философии естественных факультетов Одесского национального университета имени И.И. Мечникова, Одесса, Украина.
15. Богатова Лариса Михайловна, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии КФУ, Казань.

16. Бугарчева Евгения Алексеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Казанского национального исследовательского технологического университета, Казань.

17. Валитов Фарид Харисович, старший преподаватель кафедры философской антропологии КФУ, Казань.

18. Воронов Андрей Игоревич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного горного университета, Санкт-Петербург.

19. Гаджиев Ровшан Сабир оглы, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии, социологии и права НАН Азербайджана, Баку, Азербайджан.

20. Галанова Гульнара Эдуардовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Института экономики, управления и права, Казань.

21. Гончаров Сергей Захарович, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и культурологии Института искусств Российского государственного профессионального педагогического университета, Екатеринбург.

22. Гордеева Ирина Викторовна, кандидат биологических наук, доцент кафедры физики и химии Уральского государственного экономического университета, Екатеринбург.

23. Гришин Вадим Васильевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории мировоззрения Нижегородского государственного педагогического университета, Нижний Новгород.

24. Гурьянов Алексей Сергеевич, кандидат философских наук, доцент кафедры теоретических основ коммуникации Института экономики и социальных технологий Казанского государственного энергетического университета, Казань.

25. Гутьеррес Виванко Фидель, профессор, президент «Escuela Virtual de Asesoría Filosófica», Лима, Перу.

26. Дубровная Евгения Олеговна, аспирант кафедры общей философии философского факультета КФУ, Казань.

27. Ершова Надежда Михайловна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Российского экономического университета имени Г.В. Плеханова, Москва.

28. Журавлева Татьяна Михайловна, старший преподаватель кафедры философии Казанского национального исследовательского технического университета им. А.Н. Туполева, Казань.

29. Ивлева Марина Ивановна, кандидат философских наук, заведующая кафедрой философии Российского экономического университета имени Г.В. Плеханова, Москва.

30. Казакова Валентина Александровна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Казанского государственного архитектурно-строительного университета, Казань.

31. Калимуллин Диловар Диловарович, кандидат педагогических наук, старший преподаватель кафедры социальной и культурной деятельности Казанского государственного университета культуры и искусств, Казань.

32. Калимуллина Гульзирак Хамзеевна, кандидат педагогических наук, заслуженный деятель культуры РТ, заведующая кафедрой социальной и культурной деятельности Казанского государственного университета культуры и искусств, Казань.

33. Каримов Артур Равилевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии КФУ, Казань.

34. Керимов Тапдыг Хафизович, доктор философских наук, профессор кафедры философии Уральского федерального университета, Екатеринбург.

35. Киносьян Владимир Андреевич, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Казанского государственного архитектурно-строительного университета, Казань.

36. Козырьков Владимир Павлович, доктор социологических наук, профессор кафедры философии и социальных наук Нижегородского института менеджмента и бизнеса, Нижний Новгород.

37. Комарова Екатерина Константиновна, аспирант кафедры социальной философии КФУ, Казань.

38. Кондратьев Константин Владимирович, аспирант кафедры социальной философии КФУ, Казань.

39. Кононов Игорь Викторович, соискатель исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва.

40. Костин Петр Алексеевич, старший преподаватель кафедры философии Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова, Москва.

41. Лосева Ольга Анатольевна, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Саратовского государственного технического университета, Саратов.

42. Лось Виктор Александрович, доктор философских наук, профессор кафедры управления природопользованием и охраны окружающей среды Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва.

43. Марковцева Ольга Юрьевна, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Ульяновского государственного педагогического университета, Ульяновск.

44. Меньчиков Геннадий Павлович, доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии, культурологии Казанского государственного университета культуры и искусств, Казань.

45. Миннуллин Арслан Нариманович, кандидат философских наук, доцент Центра подготовки научно-педагогических кадров Казанской государственной медицинской академии, Казань.

46. Миннуллина Элина Борисовна, кандидат философских наук, профессор кафедры теоретических основ коммуникации Института экономики и социальных технологий Казанского государственного энергетического университета, Казань.

47. Михайлов Михаил Иванович, доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор кафедры философии и истории мировоззрения

Нижегородского государственного педагогического университета, Нижний Новгород.

48. Мукин Владимир Антонович, кандидат физико-математических наук, доцент кафедры философии и методологии науки Чувашского государственного университета, Чебоксары.

49. Мустафин Наиль Котдусович, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии КФУ, Казань.

50. Назарова Альфия Шавкатовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии КФУ, Казань.

51. Невважай Игорь Дмитриевич, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Саратовской государственной юридической академии, Саратов.

52. Николаева Елена Валентиновна, кандидат культурологии, доцент кафедры психологии Московского государственного университета дизайна и технологии, Москва.

53. Павлов Валерий Лукьянович кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального университета пищевых технологий, Киев, Украина.

54. Парамонов Григорий Валентинович, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин ГОУ Ярославской области «Институт развития образования», Ярославль.

55. Пеннер Нина Евгеньевна, кандидат философских наук, доцент, Казань.

56. Прохоров Михаил Михайлович, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и истории мировоззрения Нижегородского государственного педагогического университета, Нижний Новгород.

57. Романов Олег Александрович, кандидат философских наук, докторант Института философии НАН Беларуси, Минск, Беларусь.

58. Рыбаков Николай Сергеевич, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Псковского государственного университета, Псков.

59. Сабиров Аскадула Галимзянович, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и социологии филиала Казанского федерального университета в г. Елабуга, Елабуга.

60. Сабиров Владимир Шакирович, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета, Новосибирск.

61. Савельева Марина Юрьевна, доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук, Киев, Украина.

62. Савченко Владимир Кириллович, доктор биологических наук, профессор, член-корреспондент НАН Беларуси, Институт философии НАН Беларуси, Минск, Беларусь.

63. Сайкина Гузель Кабировна, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии КФУ, Казань.

64. Салихова Наиля Рустамовна, доктор психологических наук, доцент кафедры общей психологии КФУ, Казань.

65. Сафин Айшат Маратович, аспирант кафедры социальной философии КФУ, Казань.

66. Сафина Айнур Маратовна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Казанского государственного архитектурно-строительного университета, Казань.

67. Середа Юлия Петровна, младший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси, Минск, Беларусь.

68. Сидоренко Николай Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры философии Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова, Москва.

69. Ситницкая Евгения Александровна, кандидат философских наук, доцент, Казань.

70. Смирнов Роман Камилевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии КФУ, Казань.

71. Соболяникова Елена Николаевна, кандидат философских наук, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Тюменского государственного нефтегазового университета (филиал в г. Тобольске), Тобольск.

72. Соина Ольга Сергеевна, доктор философских наук, профессор кафедры философии Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета, Новосибирск.

73. Соловьева Любовь Сергеевна, аспирант кафедры философии Волгоградского государственного университета, Волгоград.

74. Тайсина Эмилия Анваровна, доктор философских наук, заведующая кафедрой теоретических основ коммуникации Института экономики и социальных технологий Казанского государственного энергетического университета, Казань.

75. Тихонова Ирина Николаевна, учитель русского языка и литературы МБОУ «Лицей № 35», Нижнекамск.

76. Томильцева Дарья Алексеевна, кандидат философских наук, ассистент кафедры социальной философии департамента философии Уральского федерального университета, Екатеринбург.

77. Туктамышева Светлана Флюоровна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Института экономики, управления и права, Казань.

78. Фатенков Алексей Николаевич, доктор философских наук, заведующий кафедрой философской антропологии Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород.

79. Хаерова Юлия Геннадьевна, кандидат философских наук, ассистент кафедры общей философии КФУ, Казань.

80. Хазиев Аклим Хатыпович, кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения философского факультета КФУ, Казань.

81. Хайруллин Камиль Хасанович, кандидат философских наук, доцент, Казань.

82. Халитов Тимур Ниязович, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии КФУ, Казань.

83. Хисматуллина Юлдус Рахимзяновна, кандидат философских наук, доцент кафедры экспертизы природных ресурсов Российского государственного аграрного заочного университета, Балашиха.

84. Шаммазова Екатерина Юрьевна, соискатель кафедры религиоведения философского факультета КФУ, Казань.

85. Шафоростов Александр Иванович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Национального исследовательского Иркутского государственного технического университета, Иркутск.

86. Шиловская Наталья Станиславовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории мировоззрения Нижегородского государственного педагогического университета, Нижний Новгород.

87. Яковлева Елена Людвиговна, кандидат культурологии, доктор философских наук, доцент кафедры философии Института экономики, управления и права, Казань.

МНОГОМЕРНОСТЬ И ЦЕЛОСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ, НАУКЕ И РЕЛИГИИ

*Материалы Международной
научно-образовательной конференции*

20 – 21 апреля 2012 г., Казань

Корректор *Л.Ш. Давлетишина*
Компьютерная верстка *М.В. Улезко*

Дизайн обложки *Н.С. Загайновой*
В оформлении обложки использована картина Н. Сафронова
«Антихаос в истории Космоса»

Подписано в печать 13.04.2012 г.
Бумага офсетная. Печать ризографическая.
Формат 60х84 1/16. Гарнитура «Таймс». Усл.печ.л. 23,48
Уч-изд.л. 29,5. Тираж 300 экз. Заказ 104/3

Казанский университет

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

ISBN 978-5-905787-29-4

