

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«КАЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ»
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ**

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ

3-Я ВСЕРОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

ДОКЛАДЫ

**Казань
КГТУ
2011**

Сборник содержит тексты докладов, представленные на 3-ю Всероссийскую научную конференцию «Антропологическая соразмерность», проведенную кафедрой философии Казанского Государственного технологического университета 12–13 марта 2011 г.

Основная идея, связывающая представленные на конференцию материалы, заключается в осмыслении антропологической соразмерности начиная с мифа как наиболее ранней формы осмысления действительности до современных философских и научных представлений. Антропологическая соразмерность – широкое поле мультидисциплинарных исследований.

Сборник предназначен для преподавателей и учащихся вузов, а также для широкого круга читателей, интересующихся вопросами философии.

Материалы представлены в авторской редакции.

СОДЕРЖАНИЕ

КУРАШОВ В.И. <i>Казань.</i> ДИАЛОГ ФИЛОСОФИИ И КАПИТАЛА В ЗЕМНОЙ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА (эсхатология в кратчайшем изложении)	8
АВДОШИН Г. В. <i>Казань.</i> ЗЕРКАЛЬНО-ЯСНАЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА	9
АЛМАЕВ Г.Н. <i>Казань.</i> НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ: СЕМЕЙНАЯ ПЕДАГОГИКА И РЕЛИГИЯ	13
АХМЕТГАРЕЕВ Р.А., ВАРАКСИН В.Е. <i>Казань.</i> ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПРИНЦИПА СОРАЗМЕРНОСТИ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМ СОБЛЮДЕНИЯ НОРМ МЕЖДУНАРОДНОГО ГУМАНИТАРНОГО ПРАВА	23
АЮДАГ Л.В. <i>Казань.</i> АСТРОФИЗИЧЕСКОЕ ЭССЕ	26
БАЙМЯШКИНА Е.Ю. <i>Чебоксары.</i> ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНОСТИ И НРАВСТВЕННОСТИ СРЕДСТВАМИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА	32
БЕССОНОВА Л.А. <i>Казань.</i> МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА	36
БОГАТОВА Л. М. <i>Казань.</i> КРИЗИС АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ БЫТИЙНОСТИ В СИТУАЦИИ ПОСТМОДЕРНА	45
БОГДАНОВА В. О. <i>Челябинск.</i> ТЕЛЕСНОСТЬ КАК ОСНОВА КОНСТРУКТИВИСТКОЙ РАБОТЫ СОЗНАНИЯ	55
БУБНОВ Ю.А. <i>Воронеж.</i> ПРОБЛЕМА ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В МЕТАФИЗИКЕ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ	62
БУЛАТОВА Д. С. <i>Казань.</i> О СООТНОШЕНИИ ПРИРОДОСООБРАЗНОСТИ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ	68
ВЕТКАСОВА Н.В. <i>Казань.</i> ГАРМОНИЯ ЗНАНИЯ И ЦЕННОСТЕЙ В КОНТЕКСТЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ	77
ГАЛАНОВА Г. Э. <i>Казань.</i> АНТРОПНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ФИЛОСОФСКАЯ УТОПИЯ ИЛИ НЕОБХОДИМАЯ РЕАЛЬНОСТЬ?	84
ГАЛИЦКАЯ М. И. <i>Казань.</i> ПРЕЗЕНТАЦИЯ ВИДЕОПРОЕКТА «ОТ ВАЛДАЯ ДО АЛТАЯ»	88

ГАЛКОВ В.М., АГЛЯМОВА Т.М., ГАЛКОВА Н.В. <i>Казань.</i> БИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЫШЛЕНИЯ	94
ГАРИФУЛЛИНА М.М., ГРАУЖАНИНА О.К. <i>Казань.</i> ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ КОММУНИКАТИВНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ	98
ГУСЕВ Д. В. <i>Орел.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В ЭСХАТОЛОГИИ	101
ДЕРЯБИНА Н. А. <i>Екатеринбург.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ РЕЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ	108
ДРУЖИНИНА И.А. <i>Казань.</i> ИЗМЕРЕНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО В УТОПИЧЕСКОМ	113
ДУДИНА М. Н. <i>Екатеринбург.</i> ГЕНДЕРНОЕ ВОСПИТАНИЕ: ПРОБЛЕМЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ	115
ЖУРАВЛЕВА Т. М. <i>Казань.</i> МИФ ОБ АКТЕРЕ	122
ЗАРЕЦКАЯ Н. Я. <i>Казань.</i> ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ	129
ЗЕТКИН С. Н. <i>Саранск.</i> ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ МЕЩАН ПОВОЛЖЬЯ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ	136
ИВАНОВ М. <i>Страсбург.</i> РАЗВИТИЕ ДУХОВНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА КАК ГЛАВНЫЙ ФАКТОР В БОРЬБЕ С СОЦИАЛЬНЫМ ЗЛОМ	142
ИСАЕВ А.А. <i>Уфа.</i> РАЗВИТИЕ ДУХОВНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА КАК ГЛАВНЫЙ ФАКТОР В БОРЬБЕ С СОЦИАЛЬНЫМ ЗЛОМ	149
ИСХАКОВ Р.Л. <i>Казань.</i> ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ЭКОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА	154
КАМЗЕЕВ В.Д. <i>Казань.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ НЕСОРАЗМЕРНОСТЬ ПОСТТРАВМАТИЧЕСКИХ СТРЕССОВЫХ РАССТРОЙСТВ	159
КНЯЗЕВА О. Р. <i>Казань.</i> ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА	163

КОСТИНА И. Б. <i>Воронеж.</i> ПРОПОРЦИОНАЛЬНАЯ ПРИРОДА СПОСОБНОСТИ МЫШЛЕНИЯ	170
КРАСНОВА И.Г. <i>Казань.</i> ОТСУТСТВИЕ СОРАЗМЕРНОСТИ – СТИМУЛ К РАЗВИТИЮ (преемственность и новации в гносеологии Хомякова и Киреевского)	178
ЛЕВАШЕВА Е. В. <i>Казань.</i> О ФЕНОМЕНЕ ЭКСТРЕМИЗМА	185
МАСЛОВ Е.С. <i>Казань.</i> СОРАЗМЕРНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И НАУКИ, ИЛИ ПРОБЛЕМА РЕФЛЕКСИИ ЦЕЛЕЙ СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ	189
МЕРЕЧИН А. И. <i>Казань.</i> СОРАЗМЕРНОЕ ЧЕЛОВЕКУ: О СИМВОЛИЧЕСКОМ В МЫШЛЕНИИ	196
МИННУЛЛИН А.Н. <i>Казань.</i> ПРОБЛЕМА КРИТИЧЕСКОГО ВОСПРИЯТИЯ И ПРЕОБРАЗОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ	201
МОНАСЫПОВ К. Х. <i>Казань.</i> О РОЛИ МЫШЛЕНИЯ В ПРОЦЕССЕ МУЗЫКАЛЬНОГО ВОСПРИЯТИЯ	203
МОСКАЛЕНКО М.Р. <i>Екатеринбург.</i> НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ XVII-XVIII ВВ. И ПРОБЛЕМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА	208
МУСТАФИН Н. К. <i>Казань.</i> АНТРОПНАЯ СООТНЕСЕННОСТЬ: ГРАНИЦЫ ПРИМЕНИМОСТИ	214
НУРУЛЛИН Р.А. <i>Казань.</i> ОБРАЗОВАНИЕ КАК УСЛОВИЕ СОРАЗМЕРНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ И ЦИВИЛИЗАЦИИ	218
ПАШАГИНА Т. <i>Казань.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ СУЩНОСТНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ДУХА ВРЕМЕНИ	225
РАЗНОГОРСКИЙ Я.Я., КАЛЕДИНА К.А. <i>Казань.</i> АНТРОПОЭКОСИТУАЦИОНИКА.	233
РУМЯНЦЕВА М.Г. <i>Казань.</i> ТОЛЕРАНТНОСТЬ И КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ	237
СЕРЕБРЯНСКАЯ В.Н. <i>Волгоград.</i> ГЕНДЕРНАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ КОММУНИКАЦИИ	244
СИЛЬВЕСТРОВА О.Ю. <i>Луцк.</i> ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО САМОУТВЕРЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА	251

СИНЦОВ Е. В. <i>Казань.</i> КОНЦЕПЦИЯ «ДОБРОГО ЧЕЛОВЕКА» В РОМАНЕ М.БУЛГАКОВА «МАСТЕР И МАРГАРИТА»	255
СИРАЗЕЕВА Т. Т. <i>Казань.</i> К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ КРЕАТИВНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ	262
СИТНОВА И. В. <i>Москва.</i> МОДАЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ КАК ДЕ-ПЕРСОНИФИЦИРОВАННЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ТИП	269
СОЛОДУХО Н. М. <i>Казань.</i> МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ АРГУМЕНТАЦИЯ КОНЦЕПЦИИ ЭВОЛЮЦИОНИЗМА	275
СТОЦКАЯ Т. Г. <i>Самара.</i> СМЕНА РАЦИОНАЛЬНОЙ ПАРАДИГМЫ: ПЛЮРАЛИЗМ ПОДХОДОВ	283
СЫРАДОЕВ В. И. <i>Казань.</i> ПРОБЛЕМА СВЕТСКОЙ ДУХОВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	290
ТАЙСИНА Э. А. <i>Казань.</i> ВВЕДЕНИЕ В ТЕОРИЮ ПОЗНАНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА	294
ТАКТАМЫШЕВА Р.Р. <i>Казань.</i> ТИПИЧНЫЕ ЧЕРТЫ РОССИЙСКОЙ ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ	301
УЛАНОВ В. П. <i>Казань.</i> ОСНОВЫ СОРАЗМЕРНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И СРЕДЫ (продолжение темы)	307
ХАРИТОНОВА Е. Ф. <i>Казань.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В КУЛЬТУРЕ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕНЕССАНС В АНТРОПОЛОГИИ	314
ХАТКЕВИЧ Г.Ф. <i>Екатеринбург.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ КОГНИТИВНО-ОРИНТИРОВАННОЙ И ИННОВАЦИОННОЙ МОДЕЛЕЙ ОБУЧЕНИЯ	317
ХИСМАТУЛЛИНА Ю. Р. <i>Балашиха.</i> ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ЖИЗНИ	324
ЦВЕТКОВ Е. А. <i>Казань.</i> ДИАЛЕКТИКА РАЗ-ВИТИЯ – С-ВИТИЯ	328
ЧЕРНОГОРЦЕВА Г.В. <i>Москва.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ КАК ИСТИНА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПРИСУТСТВИЯ В МИРЕ	335
ЧЕЧЕТКИНА И. И. <i>Казань.</i> ГЕРМЕТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РАСЦВЕТ МАГИИ, АСТРОЛОГИИ, АЛХИМИИ И МЕДИЦИНЫ	340
ШАФОРОСТОВ А.И. <i>Иркутск.</i> ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ	348

ШМАТКОВ М. Н. <i>Новосибирск.</i> ИНФОРМАТИЗАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ	355
ШМАТКОВ Р. Н. <i>Новосибирск.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ ПРИ АНАЛИЗЕ РЕФОРМ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ	362
ЯКОВЛЕВ В.М. <i>Самара.</i> ПРОБУЖДЕНИЕ	369

ДИАЛОГ ФИЛОСОФИИ И КАПИТАЛА В ЗЕМНОЙ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА (ЭСХАТОЛОГИЯ В КРАТЧАЙШЕМ ИЗЛОЖЕНИИ)

Курашов Владимир Игнатьевич

*д.филос.н., зав.кафедрой философии и истории науки
Казанский государственный технологический университет*

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

**Философия: Познай самого себя.
Будь самым собой!**

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

Философия: Познай самого себя. Будь самым собой.

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

Философия: Познай самого себя. Будь самым собой.

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

Философия: Познай самого себя. Будь самым собой.

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

Философия: Познай самого себя. Будь самым собой.

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

Философия: Познай самого себя. Будь самым собой.

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

Философия: Познай самого себя. Будь самым собой.

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

Философия: Познай самого себя. Будь самым собой!

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

Философия: Познай самого себя. Будь самым собой!

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

Капитал: Имей и приобретай. Будь, как все.

Конец истории

ЗЕРКАЛЬНО-ЯСНАЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Георгий Авдошин

*к.ф.н., доцент кафедры «Теоретические основы коммуникации»
Казанского государственного энергетического университета
e-mail: avdoshinn@rambler.ru*

Когда речь заходит о мире изображений и отражений, где изображения понимаются, как вещи, созданные по образу и подобию, как овеществление, воплощение эйдоса, а отражение, как «помещение» этих вещей на какой-нибудь плоскости, встаёт вопрос о «принимающей стороне». О том, что воплощает, и что создаёт отражённый двухмерный образ. В первом случае мы можем говорить о «восприемнице» материи (Платон). Во втором, о какой-то отражающей поверхности, универсальным образцом которой в высокотехнологичной цивилизации является зеркало. Вот о нём мы и хотим поговорить, а именно: отражает ли зеркало человека?

У человека есть такая особенность: то, что он видит в зеркале, он считает собой. Сегодня это просто, удобно и, возможно, даже правильно. И если попытаться определить «самого себя» еще точнее, то «самим собой» будет лицо человека. Потому что, во-первых, на лице — глаза, а во-вторых, все остальные части тела человек может видеть и без зеркала. Мы можем сказать: любой человек смотрится в зеркало. Кроме, детей, лет примерно до пяти (мы не утверждаем, что это характерно для всех детей, но для тех, кого мы наблюдали — а это число

небольшое – это так). Это значит, что дети не понимают, что они – это они сами.

В одной из первых зеркальных историй, в мифе о Нарциссе, есть один важный момент: Нарцисс не узнал себя в отражении, он подумал, что это кто-то другой и влюбился в него. О чём это говорит? О том, что зеркало было редкостью. И о том, почему мы, собственно, должны думать о себе, когда видим, в отражающей поверхности образ? Если нам нравится человек, то мы стремимся с ним видеться. Почему мы не думаем, что он – это наше отражение, а думаем, что это какой-то другой человек?

Надо сказать, что к зеркалу всегда было много вопросов. «Свет мой зеркальце скажи....» – к кому еще обращаться за истиной, как не к зеркалу. Оно показывает всё, как есть. Без обмана и прикрас. Зеркало – свет, солнце, и как замечает А. Н. Афанасьев, в албанском варианте этой сказки царица обращается именно к светилу.

В традиционных учениях, солнце – мужское начало, земля – женское. Солнечное небо и земля расположены друг напротив друга, они смотрят друг на друга, отражаясь одно в другом. На земле расположено большое зеркало, вода. Земля была безвидна и пуста, и Дух божий носился над водою. Одно бескрайнее водное зеркало, которому нечего было отражать, не от кого было «рожать». И только когда появился свет, у воды появился "напарник". Началось творение мира.

Если рассмотреть, каково было отношение вещей, людей и их отражений в исторические времена, то можно, опираясь на исследование Сабин Мельшиор-Бонне «История зеркала» сказать следующее.

В классической греческой античности отражение воспринимается как копия, отпечаток. Теории греческих философов заняты решением вопроса о том, каким образом человек видит, как образы вещей попадают ему в глаза – человеческое зеркало. Так, Евклид считал, что от глаза идут особые лучи, которые достигают вещи, а потом возвращаются обратно, принося глазу формы и цвета.

Демокрит думал наоборот, что от вещей идут потоки мельчайших частиц, которые при встрече с глазом собираются в единый образ. А Платон создал "объединенную" теорию. Глаз у Платона, подобен солнцу, испускающему лучи. А солнце подобно глазу. Поэтому когда световые потоки, идущие от глаза и от Солнца, встречаются, то есть, когда встречается подобное с подобным, возникает зрительный образ.

Как считает Мельшиор-Бонне, мир копий у греков происходил от реального мира, но был по отношению к нему в подчиненном положении. Отражение в зеркале не соответствовало никакой реальности, у него не было основы. Потому что образ не обладал плотностью. Если принять точку зрения А. Ф. Лосева, то для греков были важны осязательные искусства, скульптура, искусство изготовления кроватей и других вещей. А отражателей-живописцев Платон предлагал гнать из идеального государства.

Для Средних веков всякое живое существо и всякая вещь берет свое начало в зеркале Бога. Мир, созданный по образу и подобию, это и есть, собственно, многоуровневое отражение Бога. И всякая материальная вещь ведет к познанию Творца: от чувственного образа к умопостигаемой сущности, от зрения к умозрению. Зеркало при этом не всегда было отражением идеальной модели. В его гладкую поверхность смотрел иногда дьявол. И тогда отражаемое в нём становилось видимостью.

В Новое время циклический ступенчатый завершённый космос античности раскрывается в направлении бесконечной Вселенной. Чтобы увидеть её, нужно от неё отдалиться. Человек отдаляется, и остаётся один. Хозяин природы, властелин мира...! Мельшиор-Бонне заметила, что и в области изготовления зеркал произошли изменения, которые позволили перейти от производства выпуклых зеркал, имевшее место в Средневековье, к производству зеркал плоских. Выпуклые зеркала охватывали множество точек и углов зрения, символизируя единство мира, но при этом искажая отдельные вещи. Плоское зеркало,

напротив, предлагало увидеть только часть мира, но увидеть ее, так сказать, под правильным углом и в правильном свете. Как говорит Хайдеггер, процесс познания истины превратился из открытия потаенного (как было в античности и средневековье) в нахождение, фокусировку правильного взгляда, в отыскании правильной точки зрения. Истина превратилась из непотаенности в соответствие, соответствие знания предмету знания.

В этой ситуации меняется и роль зеркала в деле познания. В плоском зеркале, правильно отражающем предметы, больше нет места дьяволу, разным двойникам и прочим потусторонним предметам. Оно служит теперь благородному делу познания. Но в то же время оно создает поверхностное существо, лицо которого становится маской. Мельшиор-Бонне так описывает это состояние: "Зеркало, ставшее инструментом опосредованного, "отраженного", серьезного, вдумчивого познания и одновременно ставшее инструментом зрелища – это зеркало позволяло предаваться новым "оптическим" играм, способствовавшим окончательному отделению вещей от образов и наоборот" [1, с. 201] .

Собственно, на этом существенная часть истории зеркала заканчивается. Для нас произошло главное событие: вещи и люди отделились от образов. Что это значит, если мы говорим о человеке? Что человек, совершенствуя производство зеркал, попал в некую зеркальную западню, то есть опознал в отражении себя, при этом наделив себя глазами других. Как я выгляжу (то есть, как меня видят другие = отражает зеркало)? Что они обо мне подумают, увидев в таком виде? Как это отразится на мне (на работе, отношениях и т.д.). Я во всём и всё во мне. И наоборот: я ни в ком, и никто во мне.

Мельшиор-Бонне говорит о том, что зеркало, по сути, совсем недавно стало обыденной вещью, которую можно купить на каждом углу. До этого оно всегда было редким дорогим предметом. А в связи с трудностью его производства, оно часто было довольно мутным и не лишенным различных искажений. Поэтому можно условно разделить античный и новоевропейский космос на мир изобра-

жений и мир отражений. Пока зеркала не развесили по всем стенам, мир развивался и жил, как изображенный. Он был иерархичен и целостен, в нем жили цари и крестьяне. С того же момента, когда реальность стала теряться в ловушке зеркал, мир стал отраженным. Он стал плоским, и в нём завелась так называемая демократия. Отражающиеся люди равны между собой. Им нечего, да они и не могут ничего скрывать. Но вот парадокс: чем светлее и прозрачнее зеркала, тем мутнее в них человек. А тот напарник, который сопровождает нас в зеркальной повседневности, и претендует на то, чтобы быть нами самими, может быть, просто американский шпион?

Литература

Мельшиор-Бонне Сабин. История зеркала. М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 456 с.

НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ: СЕМЕЙНАЯ ПЕДАГОГИКА И РЕЛИГИЯ

Алмаев Георгий Николаевич

к.филос.н., доцент кафедры философии,

Казанский Государственный технический университет им. А. Н.

Туполева e-mail: apfelman@mail.ru

Известный иранский педагог и психолог Али Акбар Фурутан, сочетая научные данные психологии и педагогики с общечеловеческими постулатами различных религий, создал стройную и весьма интересную систему нравственного воспитания. Мышление А. А. Фурутана сформировалось на основе персидского менталитета, который обладает определенной дозой романтизма и поэтичности, имеющих глубокие корни в древнеперсидской поэзии. Он часто обращается к стихам великих персидских поэтов, – Низами Гянджеви, Са-

ади Ширази, – находя в них ответы на вопросы о нравственности. Обращение к стихотворному романтизму несомненно повлияло и на стиль его изложения. Так, например, обращаясь к педагогам и родителям, он восклицает: «Дорогие педагоги! Уважаемые родители! Ваши дети подобны цветам в огромном саду. Им нужны утренний ветерок и весеннее солнце, а не изнуряющий зной солнца и сильная буря... Обращайтесь с детьми с величайшей добротой и любовью, и тогда их уважение к вам будет идти из глубины сердца, и они исполнят свой долг, предназначенный Богом». Как видим, поэзия здесь органически сочетается с нравственными критериями, усиливая их значимость в восприятии человека.

А. А. Фурутан считает, что семья, будучи «формой общности людей, должна обучаться всем добродетелям и воспитываться в соответствии с правилами святости». В семье главное – это позиция родителей по отношению к детям. Советы А. А. Фурутана родителям: «Старайтесь прийти к согласию между собой. Вы созданы для того, чтобы проявлять друг к другу любовь, а не своеобразие и злобу». Родители должны стремиться достигать полного взаимопонимания во всех, как важных, так и незначительных вопросах воспитания детей. Если родители всегда и во всем противоречат друг другу, то это оказывает неблагоприятное влияние на нравственное воспитание невинного ребенка, лишает его лучшего и сладчайшего плода жизни – любви матери и отца. Очевидно, что при согласии между родителями можно избежать конфликтов, научиться управлять семьей спокойно, основываясь на здравых принципах в воспитании. Дух любви и привязанности распространяется на детей, свет единства рождает свет в их сердцах, гармоничная семейная атмосфера окружает их как чудесный розовый сад, дети относятся к родителям с почтением и, вырастая, они становятся искренними служителями человечества. В хадисе сказано: ««Будьте как дети, играйте с ними и дружите со своими чадами». «Относитесь к детям милосердно и щедро, помогайте и делитесь с ними искренне, потому что они для вас – подарок от Аллаха»¹.

Очень трудно обучать человека и исправлять недостатки его характера после наступления возрастной зрелости, следовательно, закладывать определенный фундамент личности необходимо еще в раннем детстве. Пока ветвь зеленая и гибкая, ее можно легко выпрямить. Поэт Низами Гянджеви писал:

Как луговой цветок наивен был,
Когда тебе исполнилось лишь семь,
Как стройный кипарис ты в небо взмыл,
Когда тебе уж двадцать семь.
Не будь небрежным, время игр ушло,
И день настал искусства изучать
И дух свой неуклонно возвышать.

Опыт показывает, что дети легко обучаются до наступления возрастной зрелости, но по мере того, как они взрослеют, воспитывать их становится все сложнее, поэтому родителям следовало бы сделать упор на детские годы. Родители не должны упускать эту возможность, сознавая, что каждый час, каждая минута служат определенной цели, и что пренебрежение годами детства может повлечь за собой определенный ущерб в будущем. Некоторые родители беспечны, не обращают должного внимания на период детства, считая, что ребенок будет развиваться в соответствии со своими запросами и наклонностями. Такие родители «похожи на садовода, который не заботится о саженцах, не ухаживает за ними, не постригает ветви, не окапывает землю вокруг них, надеясь на то, что дерево само по себе вырастет прямым и красивым (А. А. Фурутан)».

Поэт Саади Ширази писал:
Покинут счастьем будет тот,
Кого ребенком плохо воспитали.
Побег зеленый выпрямить легко,
Сухую ветвь один огонь исправит.

Специалист по вопросам воспитания Рашидпур говорит: "Образование и воспитание в детстве имеют весьма важное значение. К сожалению, некоторые родители оставляют детей на произвол судьбы, считая, что убеждения ребенка сформируются в молодости, не ведая о том, что еще до молодости их дети сталкиваются со многими явлениями и вопросами, которые могут сбить их с правильного пути. Когда в воспитании ребенка проявляется халатность, вялость и невнимание, непристойное поведение и недостойный нрав переходят в нем в привычку, которую искоренить бывает уже невозможно"².

Родители, конечно же, не учат детей лгать, интриговать, оговаривать. Родители надеются, что дети станут проявлять уважение к старшим, соблюдать те моральные принципы, благодаря которым стали возможны достижения человечества, стали возможны проявления высоких духовных качеств, столь необходимых человеку в обществе. Родителям важно понять, что их надежды могут быть реализованы только в том случае, когда благие пожелания заменяются конкретными делами.

Педагоги, психологи и ученые едины во мнении – слова и дела родителей оказывают огромное влияние на детей, именно родители формируют мораль, поведение, мир ценностей, личность своих детей, а добродетели и воспитательная позиция матери влияют на это наиболее сильно. Что бы родители ни сказали, что бы они ни сделали, все это войдет в образцы поведения ребенка, в образ его Я.

Детские психологи считают, что почти все действия дети усваивают с помощью наблюдения и подражания. Отсюда и понятно, что можно в ребенке, как в зеркале, увидеть поведение, манеры матери и всех тех, кто общается с ним. Ж.-Ж. Руссо высказал верную мысль о том, что «Первоначальное воспитание важнее всего, и это первоначальное воспитание, бесспорно, принадлежит женщинам»³.

Воспитание человека должно быть настолько высоко, чтобы он не мог даже

и помыслить о клевете на кого-либо или дать волю своему гневу. Серьёзным моментом в воспитании является и самоконтроль. Это эмоционально несдержанный, вспыльчивый, легко возбудимый человек обычно не способен контролировать свои мысли, слова и, в силу своего неуравновешенного темперамента, не сможет воспользоваться советом Саади Ширази:

Подумай, прежде мысль произнести.

Фундамент нужен, чтобы стены возвести.

Кто, не обдумав, говорит слова,

Воспринят будет правильно едва ль.

Доверие есть единственная дорога, ведущая к спокойствию и уверенности. Такие положительные качества, как верность слову и обещанию, закладываются в раннем детстве. Если члены общества верны обещаниям и уважают соглашения, то ворота доверия будут для них широко открыты. Хорошо известно, какой источник неприятностей представляют люди, не умеющие держать свое слово, тем самым нарушая нормальное течение дел. Родители и педагоги должны твердо знать, что неспособность сдерживать обещания окажет определенное негативное воздействие на детей и их воспитание.

«Доверие есть основа всех добродетелей» Без доверия прогресс и успех духовного обновления во всех уголках Божьего мира невозможен. Все божественные качества человеческой души могут быть реализованы, если человек будет обладать этим единственным свойством (А. А. Фурутан).

Родители должны воспитывать детей таким образом, чтобы не возникало необходимости во лжи. Они должны говорить детям правду и не ставить себя в сложное положение при их неожиданных вопросах. Дети болезненно переживают отсутствие доверия со стороны взрослых, поэтому в жизни семьи не должно быть места обману, жульничеству, хитрости.

А. А. Фурутан приводит высказывание Шеги Эфенди, известного иранского религиозного деятеля и педагога. «Родителям следует, - писал Шеги Эфенди, -

мягко, терпеливо прививать своим детям принципы морального поведения, посвящать их в эти принципы, обучать тактично и с любовью основам, и тогда они станут «истинными детьми Божьими, верными и разумными гражданами Божьего царства».

В исламе из века в век указывалось на необходимость хорошего воспитания, так иранский суфий IX века ат-Тирмизи указывает на хадис Пророка: «Самое ценное, что дает отец своему ребенку, - хорошее воспитание»; имам Ибн Маджа в X веке - «Почитайте своих детей и давайте им хорошее воспитание»; имам Аль-Байхаки в XI веке - «Одна из обязанностей отца перед ребёнком – это дать ему достойное имя и хорошее воспитание». Это та высокая цель, к которой и стремится нравственное воспитание.

Баха-Улла (1817 - 1892), иранский религиозный деятель и основатель синкретической религии бахаизма, соединившей в себе традиционные ценности ислама с идеями гуманизма, предлагает духовным и мирским властям объединиться, разоружиться и установить мир во всем мире. Религия бахаизма предвосхитила движение ненасилия Мохандаса Ганди в Индии в первой половине XX столетия.

Главная идея бахаизма – объединение всех конфессий в одну мировую религию, - «Существует только один Бог, основа всех религий едина».

«Среди детей человеческих некоторые страдают незнанием. Так давайте же поспешим и научим их. Другие - как дети, нуждающиеся в заботе и воспитании, пока не повзрослеют. И если даже они одновременно невежественны, неразвиты и нездоровы, мы все равно должны их любить и помогать им, не испытывая к ним неприязни из-за их несовершенства. Со всеми надо обходиться любовно...растить и воспитывать их и оказывать им поддержку (Абдул-Баха)».

Учитывая многолетнее противостояние атеизма и религии, необходимо выяснить влияние религии на воспитание и соотношение религиозных постулатов (заповедей) и требований, предъявляемых современному педагогическому про-

цессу в деле воспитания нравственных качеств личности.

Педагог М. И. Шилова попыталась диагностировать нравственные ценности и устремления школьников старших классов. В результате ее исследований появилась следующая таблица нравственных ценностей и устремлений школьников (по убывающему критерию). Вот некоторые из них:

1. Стремление к знаниям,
2. Гуманность, доброта,
3. Скромность, простота,
4. Долг и ответственность,
5. Активная жизненная позиция.

При сравнении этой таблицы нравственных ценностей, относящихся к светскому состоянию общества, с религиозными ценностями, выраженными в заповедях и постулатах прослеживается живая связь этих указанных критериев. Так, например, 1. Стремление к знаниям -

в буддизме - «Стремись к истине»,

в исламе – «Обязанность к изысканию наук»;

Гуманность, доброта -

в буддизме – «Проявляй любовь ко всему живому»,

в христианстве – «Не убий»,

в исламе – «Запрет на кровь»;

Скромность, простота -

в буддизме – «Соблюдай целомудренность, не говори и не повторяй дурного о людях»,

в христианстве – «Не прелюбодействуй, не завидуй»,

в исламе – «Соблюдай пост и умеренность во всем»;

Долг и ответственность -

в христианстве – «Почитай отца и мать своих»,

в исламе – «Почитание родителей и старших».

Достижение современных постулатов , как религиозных, так и светских, не противоречащих друг другу, но взаимно дополняющих и обогащающих, приводит в конечном счете к активной жизненной позиции.

Иранский психолог доктор Афруз говорит: " Среди целей воспитания следует выделить именно достижение самосознания, познание Всевышнего и налаживание эффективных связей с другими, принятие на себя общественной ответственности и развитие профессиональных навыков. Эти цели достижимы в семейном кругу, в школе и во взаимодействии с культурными и общественными институтами общества".

Актуальность проблемы нравственности, нравственного воспитания остро заявила о себе сегодня (10/20 годы XXI века). Нравственность предполагает поиск смысла жизни каждым отдельно взятым человеком. Это вопрос философского наполнения. Наука, в отличие от философии, образовывает человека, дает ему практические знания для их использования в обыденной материальной жизни. Но наука, в частности, физика, химия, биология, никогда не ставила, не ставит и не будет ставить вопрос о смысле жизни. Наука ставит перед человеком, изучающим природу, вопрос – «как?», то есть, «как это сделано?». Философия же задает человеку вопрос – «Зачем?», то есть, «Зачем ты существуешь?». Для конкретного человека, для его мышления, в конечном итоге, важен вопрос смысла его жизни, смысла его существования, не «Как?», а «Зачем?». Если бы это было не так, то разум человеческий ограничился бы только одной наукой, то есть, разрешал бы вопросы, связанные с проблемой «Как?». Однако человек пытается разрешить, если не полностью, то хотя бы удовлетворительно на какой либо момент времени, вопрос о смысле его собственного существования, его собственной жизни, а отсюда и телеологическую проблему смысла существования самого человечества. Вопрос о смысле жизни – это вопрос нравственности, ведь какова нравственность, этика, мораль конкретного человека,

таков и смысл его жизни.

Практика показывает, что нравственность всегда является мерилom человека в обществе независимо от его образованности. Хорошо, когда человек образован, но прежде всего он должен быть нравственно определен в своих отношениях с людьми и обществом. Конфуций говорил - «Если в человеке естество затмит воспитанность, получится дикарь, а если воспитанность затмит естество, получится знаток писаний. Лишь тот, в ком естество и воспитанность пребывают в равновесии, может считаться достойным человеком».⁵ А современный китайский философ Фэн Ю-лань считает, что «цель изучения философии - дать возможность человеку, как человеку, быть человеком, а не каким-то специалистом. Изучение чего-либо иного – не философии - дает человеку возможность стать специалистом».⁶ Используя эту формулировку, можно сказать, что цель изучения науки - дать возможность человеку стать специалистом. Человек же, именно как человек, в сочетании с человеком как специалистом и представляет тот идеал гармонической личности («благородного мужа»), к которому стремится человечество на протяжении всей своей истории.

Эти рассуждения были вызваны современной попыткой реконструкции образовательной программы средней школы, предпринимаемой руководителями современного образования. В программе современной общеобразовательной школы обязательными (стандарт) предметами будут – история (неизвестно какая – то ли мировая, то ли только российская, которая «нефальсифицированная!»), физкультура, ОБЖ (по отзывам учащихся – непонятно, что такое) и индивидуальный проект (а это и совсем никому не понятное новообразование). И это все! А все остальное – по выбору учащегося. Но сможет ли учащийся осознать свой выбор? Если нет, то выбирать за него будут родители, которые (в целом) вряд ли понимают сущность образовательного процесса. К тому же ходят упорные слухи о том, что предметы помимо стандарта будут платными. А отсюда можно себе представить, что будут думать об этом родители, и как они будут выбирать. Хорошо, если я ошибаюсь в платности, а

если нет?

Литература и язык – эти основные критерии воспитания нравственности, исчезают из школьного образования. В бюджете заложено (с 2011 года) серьезное увеличение военного бюджета, естественно, за счет социальных и образовательных программ. А военный бюджет – это армия, где нужны солдаты, вот их и намерены создавать, начиная с общеобразовательной школы. Но солдату нравственные критерии будут только мешать выполнять приказы старших по званию.

Члены нашего общества начинают заболевать исчезновением нравственных критериев и становиться рабами вещей, которые можно заполучить агрессией, реализуемой армией. В то время как мы не можем освоить те пространства, которыми обладаем, мы в то же время увеличиваем свой военный потенциал, но против кого? Это значит, что если мы будем обладать военной силой, то найти врага будет не так уж и трудно. Такая постановка вопроса говорит о том, что наше общество заболевает потерей нравственных критериев не только внутри себя самого, но и в отношении других народов. С этим что-то необходимо делать, но прежде всего об этом нужно задуматься каждому человеку нашего общества, особенно отцам и матерям, у которых дети могут стать расходным материалом для военных авантур наших правителей.

В Коране сказано - «Тот, кто сделал хоть малейшую частичку добра, увидит её, и тот, кто сделал хоть малейшую частичку зла, тоже увидит её» [«аз-Зильзалья», 7-8]. Для того, чтобы мы не узрели «хоть малейшую частичку зла», мы не должны совершать это зло уже сейчас, мы должны предотвратить будущее зло уже сегодня.

Литература

1. «Мафсуа атраф иль хадис»; 20:132.
2. Религиозное воспитание детей musulmanka. Ru.
3. Народная мудрость. Афоризмы, поговорки, пословицы. Составитель

- Дмитриева Н. Ю. М. 2010, С. 31.
4. Религиозное воспитание детей musulmanka.ru.
 5. Конфуций. Лунь Юй. // Классическое конфуцианство в двух томах. СПб. – «Нева». М. – «Олма-Пресс». 2000. Том первый. С.124.
 6. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб.: Евразия.- 1988. С.32.
 7. 1.Фурутан Али Акбар «Отцы, матери, дети». М. Прогресс. 1992.
 8. 2.Абдул-Баха. Мысль мира. М. Наука. 1992.
 9. Шилова М. И. «Учителю о воспитании школьников». М. Педагогика. 1990.
-

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПРИНЦИПА СОРАЗМЕРНОСТИ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМ СОБЛЮДЕНИЯ НОРМ МЕЖДУНАРОДНОГО ГУМАНИТАРНОГО ПРАВА

Ахметгареев Ринат Ахатович

*к.п.н., профессор, профессор Казанского высшего военного
командного училища (военного института);*

Вараксин Валентин Ефимович

*доцент, доцент кафедры Казанского высшего военного командного
училища (военного института)*

Включаясь в рассуждения по концепции антропологической соразмерности, выдвинутой профессором В.И. Курашовым, предлагаем взглянуть на данную категорию через призму военнослужащего и решаемых им военно-профессиональных задач.

Используя личный опыт военной службы в войсках, в том числе и десять лет

службы на различных офицерских должностях в Забайкальском крае, могу сказать, что содержание большого количества воинских частей в данном регионе, на тот период времени (1987-1996г.г.) было необоснованно. Условия службы для военнослужащих и членов их семей были суровыми, и часто войска просто выживали. Если понятие «соразмерность» означает соответствие, меру, гармонию, то здесь имело место антропологическая несоразмерность (аномалия, перебор). Нормы антропологической соразмерности в отношении к количеству привлекаемых к службе военнослужащих, видимо, были нарушены.

Продолжим наши рассуждения в плане использования принципа соразмерности в решении проблем соблюдения норм международного гуманитарного права. Напомним, что деятельность командиров (начальников) по подготовке войск (сил) к боевым действиям и по управлению ими в ходе операции (боя) должна осуществляться с учетом принципов международного гуманитарного права: законности, различия, соразмерности, гуманности и военной необходимости. Командир (начальник) любого ранга, а сегодня это и представитель любого силового ведомства (полицейский, сотрудник специальной службы и т.д.) при организации и ведении боевых, контртеррористических действий, настойчиво добиваясь выполнения поставленных задач, должен обеспечить соблюдение принципа соразмерности, предусматривающего все возможные меры предосторожности с тем, чтобы избежать, а если это невозможно, то свести к минимуму потери среди гражданского населения и ущерб гражданским и другим объектам, находящимся под защитой международного гуманитарного права.

Рассмотрим основные принципы соблюдения норм международного гуманитарного права. Принцип законности заключается в строгом и точном соблюдении норм международного гуманитарного права всеми органами военного управления, военнослужащими и гражданским персоналом. Принцип соразмерности заключается в том, что войска не должны наносить ущерб гражданским объектам и вызывать потери среди гражданского населения, несоразмерные с

преимуществом над противником, которое предполагается получить в результате боевых действий. Принцип гуманности заключается в уважении и защите лиц, которые непосредственно не принимают участия в боевых действиях, включая и лиц из состава вооруженных формирований противника, сложивших оружие или прекративших принимать участие в бою по любой другой причине. Принцип различия заключается в проведении при любых обстоятельствах различия между гражданским населением и военнослужащими, а также между гражданскими и военными объектами, что позволяет обеспечить защиту гражданского населения и гражданских объектов при ведении боевых действий и сосредоточить действия войск (сил) только против военных объектов противника. Принцип военной необходимости заключается в выборе любых, но не запрещенных нормами международного гуманитарного права, способов выполнения поставленной задачи. Применяя принцип военной необходимости, командир (начальник) должен стремиться сводить к минимуму случайные потери и разрушения.

Итак, при организации и ведении боевых действий помощник командира (начальника) по правовой работе (другое должностное лицо юридической службы) в необходимых случаях обязан консультировать командира (начальника) о выборе такого варианта решения, который, обеспечивает реализацию принципа соразмерности [1]. Данный принцип, в отличие от указанных выше принципов, направлен непосредственно на определение необходимости вмешательства и степени такого вмешательства. Отвечая на вопрос, в какой мере те или иные действия военнослужащего могут быть ограничены, принцип соразмерности способствует появлению прозрачности в отношениях между военнослужащим, воинской частью и государством. Раскрытие содержания принципа соразмерности (в данном конкретном случае ограничения в применении военной силы) позволяет представителям силовых структур более глубоко проникнуть в суть такого явления как международное право на поле боя. Принцип соразмерности способствует формированию новых подходов к пониманию смысла и содержа-

ния норм международного права с точки зрения общественно значимых целей, их средств достижения, ценностей и приоритетов, делает смысл правовой нормы более ясным.

Литература:

Корякин В., Колясников А. Учет норм международного гуманитарного права при организации и ведении боевых действий //Ориентир. - 2005. - № 12.

АСТРОФИЗИЧЕСКОЕ ЭССЕ

Аюдаг Лада Валерьевна

*член Союза российских писателей,
член Международной Конфедерации журналистов,
председатель Казанского отделения Профессионального союза
художников СНГ e-mail: l_aydag@mail.ru*

Товорят: “Искусство останавливает мгновение”. Буквально, по Библии, если читать, как написано: «Искусство останавливает меру времени, время». Не потому ли люди, занимающиеся искусством, молодо выглядят? Ведь они владеют тайной, над которой человечество бьётся давно – тайной остановки времени.

Магия звуков музыки и поэзии уносится от людей в космос. Он же и рождает в своих высотах эти звуки, срезонировав их в умах, душах людей. Мозг человека здесь – инструмент тоже созданный космосом. И потому мир, стремящийся к гармонии, т.е. к точке отсчёта – полному покою, успокаивается на те мгновения, пока длятся эти, уже воспроизведённые в реальности звуки. Время на эти мгновения останавливается. Взволнованный космос добился нужного ответа через тех, кто мог его понять, и на время затих.

Но вот, человек, сумевший поймать настоящие послы космоса, становится

более уверенным в себе. И сам пытается родить что-либо. Самое важное здесь – с каким знаком: “плюс” или “минус”. Доброе или злое. Резонанс космоса будет соответствующий. Он неизменно будет стремиться к гармонии, покою. Подобно Солярису, планете-мозгу, возмущённой желаниями: подуманными, сказанными, написанными, нарисованными. Причём, очень часто – буквально. Слова для космоса – цифровой код, где каждая буква имеет своё цифровое значение. Это уже астрология. Линии – новые формы, появившиеся из небытия.

Пишущим людям со словами нужно быть особенно осторожными. Допустим, поэт в молодости, возможно, рисуясь, написал в переносном смысле: “Я хочу умереть от огромной любви”. Забыл. Живёт спокойно, успешно. А фраза воспроизведена в сборнике стихов тысячными тиражами под фамилией автора и с его фотографией. Космос же ничего не забывает. Он всеми силами ищет эту возможность дать то, что просили. Естественно, по буквенному коду: “умереть от любви”. Чтобы привести всё к покою. И сваливается такая любовь на поэта, с такими событиями, что как уж он там космос уговорит или не уговорит, чтобы не умереть – неизвестно.

Однажды я была на встрече с московским поэтом. Среди прекрасных его лирических стихов, многие из которых – с хорошим чувством юмора, затесалось стихотворение, в шутку, как он утверждал, описывающее собственное самоубийство. В очень реально воссозданную картину он умудрился включить даже свои Ф.И.О. Мне очень понравилось его остальное творчество, поэтому, видимо, с испуга в течение 2-ух минут я написала для него стихотворение и отдала ему после встречи.

Одному московскому поэту.

Как рада я,

что я – художник.

И мне открыта

тайна слова.

Вселенная не каждой шутке

внемлет.

Увы и ах, но в том её основа.

У каждой буквы в слове

есть значение цифры:

Астральный, то космический,

бишь, код.

И кто как в шутку умереть

себе желает,

Тот, к сожалению, так умрёт.

К гармонии Вселенная стремится,

Желанья писанные

часто исполнять.

В молчаньи завершаю я картины.

Желаю Вам меня понять. 2005 г.

Космические лучи света проходят через чернеющие на белом листе буквы. Как тут не вспомнить Михаила Булгакова: “Рукописи не горят”. Помимо того, что белое отражает свет, а чёрное притягивает, буквы, даже один раз написанные, уже нарушили покой ранее свободно проходящих через чистый лист лучей Космоса. И он стремится восстановить гармонию через случайности, события, людей. Выдумал автор преступление – написал. А чей-то часто излучающий и принимающий низкочастотные колебания мозг низкое и словил с различными вытекающими последствиями. Детективов, основанных на реальных фактах, и так хватает. А писать или не писать придуманное со знаком “минус” в любой области – нравственный аспект. Шкала высоты каждой души – своя. Геростратом душ для кого-то быть проще, чем равняться, например, на Жюль Верна. Этот автор, постоянно интересуясь наукой, в своих произведениях

предвосхищал различные открытия лет на 100, пододвигая человечество к дальнейшему развитию и утверждая во взаимоотношениях нравственные идеалы. Поэтому и книги таких писателей – вечные.

В средние века и позже устраивались массовые сожжения книг, объявленных негодными – еретическими. Те, кто это делали, по-видимому, знали о магии написанного: ведь информационное поле книг, даже не прочитанных – может воздействовать. Оно никуда не исчезает.

А что же говорить о нарисованном, либо воспроизведённом на экране? Если лучи меняют свои колебания, либо другие характеристики, просто пройдя через буквы, и такие идут гулять по свету, пронизывая головы и рождая в них идеи – а уж придать форму реалистически нарисованному, либо воссозданному на экране ещё проще.

Космос жестоко расплатился с режиссёром фильма “Ребёнок Розмари”, снявшим сочинённую трагедию о беременной женщине и пригласившим на главную роль – основателя секты сатанистов на Западе.

Через год беременная жена режиссёра стала жертвой убийства. А уж сколько писалось про кадры с вертолётom, врезающимся в американский небоскрёб (естественно, идея автором фильма была воплощена до 11 сентября 2001 г., когда аналогичное случилось в реальности).

Ни для кого не новость понятие: “биополе картины”. Пространство у картины буквально пропитывается тем, что нарисовано. По последним исследованиям учёных, помимо мастерства Леонардо да Винчи именно биополе “Моны Лизы” притягивает зрителей с такой силой до сих пор. Количество энергии, вложенное художником в многолетнюю работу, даже несколько веков назад, никуда не исчезает и продолжает на нас действовать...

Рядом и другая теория, пытающаяся объяснить нашумевшие “прогулки призраков” с картин. Якобы, при определённых колебаниях температур и влажности энергетические сгустки, вложенные художником в изображения – могут

отделяться от полотна и перемещаться в воздушных потоках. Наличие или отсутствие доказательств этих теорий – в будущем. Ну что же, радиоволны мы тоже не видим, но радио слушаем. Тем, кто безапелляционно заявляет: “Этого нет, потому что не может быть никогда,” – мне хочется сказать только одну фразу: “Человек, не забывай! Ты видишь и слышишь меньше, чем кошка и змея!”

Самым смешным в большей части общества людей является то, что уровень восприятия действительности, например, близорукими людьми не вызывает нареканий и принимается почти за норму, а вот если какие-либо шаманы – представители малых народов Севера, имеют (зафиксировано) до 600% зрения от принятого норматива и видят, по их словам, души умерших людей – это считается патологией, ставится под сомнение, по-видимому, в прямом смысле близоруким большинством.

Для образованного общества очень важна словесная формулировка непонятных ему процессов. Я думаю, если бы знахарки, лечившие и лечащие заговорами, говорили что лечат звуковыми волнами, создающими энергетическое поле, воздействующее на больные участки организма – они бы, эти ведуньи, подверглись меньшим гонениям в советское время.

Не могу как художник не вернуться к окончанию разговора о биополе картины. Если структуры биополей зрителя и картины колеблются на разном волновом уровне, с явным несоответствием друг другу – реакцией человека на произведение искусства станут неприязнь, страх, агрессия и т. д.

Если ваше биополе колеблется в том же ключе, что и у работы художника – картина вам понравится. Более того, такая работа способна снять усталость и даже улучшить ваше состояние в случае болезни.

Очень важно, чтобы человек, занимающийся любым видом искусства, шёл в него с концепцией добра. Нужно отдавать себе нравственный отчёт в своём творчестве. Воспроизводишь ты добрые, мудрые послы Космоса или ради минутного тщеславия готов перешагнуть через непреходящие духовные ценности.

Добрая работа дарит “волны любви”.

Это лирическое выражение поэтов, с точки зрения физиков, является материальным фактом. После долголетних споров о теориях происхождения и существования мира физики остановились на волновой теории с её сингулярностью. Это понятие я попыталась выразить в стихотворении:

Тайна сингулярности

Хлопнул Бог в ладоши: звонкие мембраны
Мелкими частицами вдруг пошли плясать:
Так гипер-вселенные – волны параллельные,
Словно в поцелуе любят мир рождать.
В нём и мы на шариках – лёгкие комарики,
Вечно суетимся, радуясь, жужжим.
Что-то сочиняем, тайны открываем,
От любви рождённые Бога веселим.

Литература

Данное эссе является вступлением с одноимённым названием в поэтической книге автора «Год». Права защищены. Ссылка на книгу и автора при использовании обязательны.

Аюдаг Л.В. Год: Стихи. – Казань ЗАО «Новое знание», 2005. – 32 с., с илл.
ISBN 5-89347-311-6.

ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНОСТИ И НРАВСТВЕННОСТИ СРЕДСТВАМИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА

Баймяшкина Елена Юрьевна

*аспирантка кафедры декоративно-прикладного искусства и
методики преподавания изобразительного искусства,
Чувашский Государственный Университет им.И.Я. Яковлева,
г.Чебоксары e-mail: Lena-art@bk.ru*

«Образованию ума всегда должно

предшествовать воспитание сердца»

Святитель Иннокентий (Вениаминов),

Митрополит Московский и Коломенский

Проблема ценностей привлекает к себе все больше внимание различных наук. Все больше актуализируется внимание к духовному опыту прошлого, проблемам этики у студенческой молодежи. Повышенный интерес вызывают философские осмысления современной жизни, внимание к внутреннему миру человека, к проблемам добра и зла, к цели человеческого существования и возможностях достижения счастья.

Ориентация воспитания формируется на основании духовно-нравственных ценностей молодежи и выступает как одна из приоритетных целей современной системы обучения. «Важно пробудить в молодежи истинно человеческое, т.е. его духовность, волю к самопознанию, к самосовершенствованию, к саморазвитию...» [34].

Необходимым условием в организации процесса ориентации на духовно-нравственные ценности молодежи является работа по использованию всего потенциала народных культурных традиций, носителями которых являются произ-

ведения народного искусства. Главное в них непреходящие эталонные ценности, идеи, смыслы, представления о природе, космосе, месте человека в мире, представления об идеалах мудрости, силы героизма, красоты, добра и зла, т.е. всего того, что может быть главным ориентиром для молодежи в процессе общественной и личной жизни.

Итак, современная ситуация показывает, что необходимо обучать и воспитывать молодежь с позиции их ориентации на духовно- нравственные ценности в том числе и средствами искусства. Проблема исследования в педагогических условиях, цель в выявлении, систематизировании и обосновании педагогических условий ориентации молодежи на духовно-нравственные ценности средствами искусства.

Предмет исследования - педагогические условия эстетического воспитания молодежи средствами изобразительного искусства .

Гипотеза исследования – духовно-нравственное воспитание молодежи, средствами изобразительного искусства будет наиболее эффективным, если :

- всесторонне изучить и использовать творческое наследие мастеров изобразительного искусства в художественно-педагогическом образовании молодежи
- использовать в учебно-воспитательном процессе основные виды и жанры изобразительного искусства как важное средство развития художественной культуры молодежи
- раскрывать художественно-эстетическую значимость произведений изобразительного искусства в качестве эффективного средства
- разработать и апробировать в учебно-воспитательном процессе дидактические условия, дифференцированные формы и методы эстетического воспитания средствами изобразительного искусства.
- изучить и теоретически обобщить возможности использования творческого наследия мастеров изобразительного искусства в художественно-педагогическом образовании молодежи

- определить критерии художественно-эстетического восприятия произведений изобразительного искусства в процессе приобщения к национальной художественной культуре.

- обеспечить систематическое включение молодежи с учетом их интересов в Вузе, в разнообразные виды и формы художественно- творческой деятельности в целях приобщения их к основам искусства

- системно развивать ценностное отношение к своей профессии средствами искусства

Казалось бы, избыточно говорить об этом: все и так понимают, что духовно-нравственные ценности составляют фундаментальную основу человеческой цивилизации. Именно нравственное воспитание делает человека личностью. Безусловно, духовные ценности непреходящи. Однако сегодня мы живем в социуме с непростыми, нередко антигуманными, прагматичными нормами. Интеллектуальное развитие молодежи в век инновационных технологий не представляет такой проблемы, какой является нравственное формирование. Процесс воспитания в наше время требует четких позиций, сформулированных ценностных ориентиров, сочетающихся с реалиями именно сегодняшнего дня. Именно эта ответственная миссия является основополагающей в деятельности образования художественных вузов. Преимущество состоит в том, что мир искусства становится для молодежи привычным пространством, настоящей питательной средой. «Философский постулат о том, что «бытие определяет сознание», неизбежно реализуется на практике. Непосредственная, реальная жизнь в искусстве, народное творчество, постижение основ музыки, театра, живописи, хореографии и других видов искусства дает возможность молодежи приобрести умение видеть мир во всем его многообразии, суметь оценить себя и окружающих людей с духовно-нравственных позиций...» [253]. Нет необходимости доказывать, сколь важным периодом становления личности является юность, когда формируются такие качества, как ответственность и свобода выбора, чувство спра-

ведливости, доброты и уважения других людей, гражданственности и веры, человеческого и национального достоинства.

Воспитание посредством искусства издревле было наиболее продуктивным. Потребность «в человеке эстетически развитом, творящем, прежде всего, духовное бытие, которое заключается в совершенстве связей - любви, красоты и гармонии, вот почему на современном этапе одним из центральных принципов в системе образования является принцип формирования духовных, нравственно-эстетических потребностей молодежи. Согласно этому принципу предметы гуманитарного цикла, прежде всего эстетического как дающего единство истины, доброты и красоты, становятся в центре образовательного пространства...» [227].

В настоящее время проблемы эстетического воспитания и художественного образования приобретают новое звучание. Иным содержанием наполняются учебные предметы, меняется их социально-образовательная ориентация. На передовые позиции выходят такие предметы, которые долгое время считались второстепенными: изобразительное искусство и художественный труд. Становится все более актуальным то, что на занятиях изобразительного искусства решаются многие образовательные задачи, которые трудно, а подчас невозможно решить через содержание других предметов. Одна из таких задач - формирование ценностных ориентации учащихся через приобщение к народной художественной культуре.

Молодежь должна иметь представление о соотношении духовных и материальных ценностей, их роли в жизнедеятельности человека, об условиях формирования личности. Большую роль в этом процессе играет формирование нравственных потребностей, эстетических интересов на базе художественной культуры.

Искусство, апеллирующее к общечеловеческим понятиям, как ни какая другая сфера, способно направить процесс воспитания молодежи именно в русле

духовности, нравственности.

Искусство: «особая форма общественного сознания, концентрированного выражения человеком в разнообразных жанрах художественного творчества, в обобщенных художественных образах своего эстетического и идейно-нравственного отношения к действительности. По свидетельству видного ученого, педагога и искусствоведа Лихачева, «искусство было и остается главным предметом эстетики, а художественное воспитание - основным средством формирования эстетического отношения к миру».

Литература

1. Платонов, А.Д.Косичев //Вестн. Моск.Ун-та,сер.№7,философия.-1998.-№2.- 253с.
2. Рувинский Л.Н. Нравственное воспитание личности/ Л.И.Рувинский.- М.:МГУ,1981.- 227с.
3. Харламов И.Ф.Нравственное воспитание школьников /И.Ф.Харламов.- М.: Просвещение, 1983.- 315с.
4. Яновская М.Г.Нравственное воспитание и эмоциональная сфера личности/М.Г.Яновская //Кл.рук.- 2003.-№ 4.- 34с.

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Бессонова Людмила Александровна

*д.филос.н., зав.каф. Философии НОУ ВПО «Академия управления
ТИСБИ», г.Казань*

Иррациональное проявляет себя в разнообразных сферах жизни и в разнообразии форм. Наиболее ярким его проявлением предстает такая область внутреннего мира человека, как озарение, духовный экстаз, интуиция, мистический опыт.

Мистическим опытом я предлагаю называть различные переживания людей, в которых человек, личность получает опыт единения, слияния себя с некими

иными, глубинными структурами мироздания, с трансцендентным миром. Это особое мироощущение, в основе которого лежит представление о двойственности мира, когда за привычным, каждодневным угадывается иное бытие. Мистический опыт по сути своей, явление, не имеющее национальных, возрастных, расовых различий.

Выявляя истоки мистического в русской философии конца XIX и начала XX столетия, легче всего, исходя из укоренившейся традиции, указать на влияние культурно-исторического фона той эпохи, для которого характерным является поиск новых форм духовности, проявившийся во всеобщем увлечении мистикой, теософией, различными формами оккультизма и спиритизма. Однако ограничиться только этим в объяснении столь интересного и темного явления, как философский мистицизм, означало бы не проникнуть в его суть, истоки. Как всякое явление духовного происхождения, корни его следует искать в духовном, а именно - из каких данных, каких особенностей сознания оно происходит, на какие пласты реальности ориентировано (или с какими пластами реальности смыкается), и лишь в последнюю очередь - что способствует его проявлению. Для этого нам понадобится обратиться к фактам биографии некоторых мыслителей того времени, а именно - к опыту особого рода духовных переживаний, через который они прошли.

Н.А.Бердяев в философской автобиографии "Самопознание" размышляя о тоске, описывает это чувство как необычайно глубокое и трансцендентное. «Я переживал очень острую тоску ночи, переживал ужас этой тоски... Во время ночи я чувствовал присутствие кого-то постороннего»¹. Ощущение присутствия «кого-то постороннего» сопровождало его постоянно. «Мы гуляем в деревне, в лесу, или в поле, нас четверо. Но я чувствую, что есть пятый, и не знаю, кто пятый, не могу досчитать... Современная психопатология объясняет это явление подсознательным. Но это мало объясняет и ничего не разрешает. Я твердо убежден, что в человеческой жизни есть трансцендентное, есть притяжение трансцендентного и действие трансцендентного»².

Из биографического очерка о В.Соловьеве узнаем, что великий философ был визионером. В девятилетнем возрасте явилась ему в образе прекрасной женщины Божественная премудрость - София. Это детское переживание он запечатлел в стихотворении «Три свидания»

Пронизана лазурью золотистой

В руке держа цветок нездешних стран

Стояла ты с улыбкою лучистой

Кивнула мне и скрылася в туман.³

Впоследствии София неоднократно являлась ему, «давала наставления, «поучала» и он вступал с ней в беседы, в которых излагал не только свои цели и намерения житейского характера, но и философские идеи. Заслуживает внимания эпизод, относящийся к последним годам его жизни. Путешествуя в Египет в 1898г. - на корабле, Соловьев, войдя в каюту, увидел в ней мохнатое существо. Вспомнив, что событие происходит в канун пасхи, философ решительно заявил ему «А ты знаешь, что Христос воскрес?» На что тот ему прокричал: «Воскрес-то он воскрес, а я тебя все-таки доканаю» и бросился на Соловьева, после чего его обнаружили лежащим на полу без чувств. Всего два - года прожил философ после этого видения.

Большой интерес представляет опыт подобного рода переживаний, изложенный священником - философом Павлом Флоренским в своих воспоминаниях. Как и Бердяева, его преследовало ощущение реального видения иного, «запредельного» нашим органам чувств, мира. «Иной мир в моем глубочайшем самоощущении всегда соприкасался со мною как подлинная и не внушающая ни малейшего сомнения действительность».⁴ Происшедшие с ним летом 1923 года два случая соприкосновения" с этим «иным миром» оказали поворотное влияние на его дальнейшую судьбу. Вот их описания. Ночью, находясь в состоянии сна, подобного обмороку, юноша Флоренский осознает, вернее, ощущает себя погруженным в состояние небытия, тьмы, заключенности и сравнивает это с

пребыванием на каторге, на руднике. Желая, освободиться от этого, он начинает как бы искать выход, но всюду наталкивается на стены, путается в тупиках подземелья. И когда ощущение подавленности сменилось чувством отчаяния, безысходности, «...тончайший луч», который был не то незримым светом, не то - слышанным звуком, принес имя - Бог... Лицом к лицу предстал мне новый факт: ...есть область тьмы и гибели, и есть спасение в ней... «Мне это было откровением, открытием, потрясением, ударом. От внезапности этого удара я вдруг проснулся... выкрикнул на всю комнату: "Нет, нельзя жить без Бога! И еще, через две-три недели, так же находясь в состоянии сна, Флоренский неожиданно просыпается от чего-то, что он называет "толчком", вызванным каким-то «духовным электричеством», ощущая себя в полной власти, "безмерно превосходящей" его, "безмерно "авторитарной". Он буквально был выброшен из постели в сад и, едва успев прийти в себя, услышал голос, дважды назвавший его имя "Павел", "Павел!" Осмысливая эти события, Павел говорит о том, что много для него остается непонятного в этом явлении, одно ясно - это был зов, призыв, послушаться которого он не мог и всю дальнейшую свою жизнь решил отдать служению Богу.

Особый, на наш взгляд, интерес представляет событие, пережитое ученым-мыслителем Вернадским и описанное в его дневниках. В 1920 г. находясь в Крыму, он заболел тифом. Пребывая в состоянии полузабытья, при высокой температуре его ум судорожно хватается за идею, которую он обдумывал на протяжении последних 12 лет. В общих чертах она сводится к выводу о так называемом "живом веществе", которое является необходимым этапом в круговороте химических элементов, а следовательно наличествует постоянно в определенном количестве на планете Земля и входит в строение Космоса. Отсюда жизнь - планетная константа, существует "закон сохранения количества" жизни. Как свидетельствуют родные и он сам, именно научные размышления помогли ему выкарабкаться из критической ситуации и не позволили водам небытия сомкнуться над его головой. Этот акт научного творчества длился три недели, и за

столь короткий срок была создана во всем объеме система нового естествознания. Кроме того, за это время он прожил всю свою дальнейшую жизнь, равную 25 годам. Все картины этой жизни вставали настолько ярко и зримо, что он ощущал шумы, чувствовал запахи, слышал разговоры. Он увидел себя в Англии, где добился большого научного успеха, затем - в Америке, где создал большой международный институт живого вещества. Он прожил, таким образом, какую-то реально-нереальную, параллельную жизнь.

Анализируя собственный опыт, а также раздумывая над другими открытиями, совершаемыми особым, внелогическим путем озарений и прозрений, он приходит к выводу о том, что никакой мистики здесь нет, что существует некая неосознаваемая нами реальность психической жизни, которая имеет иную физическую природу и для которой характерны сверхсветовые скорости.

Что объединяет приведенные случаи? Прежде всего, мы имеем дело с такого рода опытом переживаний, который с точки зрения сегодняшних научных изысканий можно назвать "измененными состояниями сознания", при котором открывается нечто - наличие иного мира, бытия, либо в виде конкретных образов, архетипов, либо, в виде голосов, шумов, запахов и пр. Это нечто пытается как-то воздействовать, влиять на судьбу. Встреча с ним молниеносна, а описания его трудно-выразимы - отсюда такие взаимоисключающие сочетания слов, как "незримый свет", «наслышанный звук», "духовное электричество". Здесь же - ощущение "безмерной, авторитарной власти «этого», при отсутствии своей воли. Эти переживания вызваны определенными факторами и являются их следствием. Так например, накануне описываемых Флоренским событий он очень много занимался, "судорожно держался физики и тому подобных наук", в большом объеме читал божественную, философскую, историческую литературу. Он сам признается: "Время мое и силы были заняты до последней степени" и это способствовало стремительному развитию в "подсознательном, откуда доносились" «глухие гулы». Подобного рода переживания часто провоцируются болезнью (в случае с Вернадским, Соловьевым), большими эмоциональными

потрясениями. Но, кроме того, необходимо и особое отношение к жизни, пристальное вдумывание, вглядывание в тайны бытия, размышления по поводу собственных переживаний, страхов, сомнений. Подобное «поведение» исходит из образа жизни и воспитуется, прививается с детства. Флоренский пишет об особенном, уединенном укладе жизни их семьи, некоей отрешенности от хозяйственных и общественных проблем. Он сравнивает эту жизнь с необитаемым островом, называет «жизнью в себе».

Содержанием внутреннего мира Флоренского были, по его выражению, думы, бурлившие и горевшие интеллектуальные волнения и размышления по поводу интуитивного высвечивания действительности иными мирами, которые можно видеть, осязать, даже нюхать и вкушать, но которые не поддаются окончательному анализу. Частые беседы с родителями на интеллектуальные темы, аристократичность духа, раннее чтение философских книг оказывали немаловажное воздействие на ум и строй мыслей названных философов. Бердяев описывает свои ощущения проживания в окружающем его мире как в чем-то, чуждом ему и враждебном. Он рано осознал свое философское призвание, интерес к философским книгам. Уже в 14 лет им были прочитаны Шопенгауэр, Кант, Гегель что, как он считает, "способствовало образованию во мне своего субъективного мира, который я противопоставлял миру объективному".

Природные задатки, образ жизни, воспитание, образование сомкнулись с тем культурно-историческим фоном, который, как определялось выше, характеризовался поиском новых ориентиров духовности, что было вызвано распространением позитивизма и рационализма. Для многих учение позитивистов, пытающихся поставить умственный мир человечества на твердую основу науки через отрицание теологических и метафизических идей, воспринималось как угроза духовности и порождало глубинный внутренний конфликт, приводящий к большим психологическим потрясениям. (Подобное состояние переживал Соловьев, Бердяев). Связывая духовность с религией, они мучительно искали нового Бога, пытались реформировать христианство, освободить его от чуждых

наслоений, выявить его нравственную, гуманную сущность. Отсюда – обращение к древним религиям, оккультизму, магии, что безусловно усиливало и без того мистический настрой их мироощущения.

Есть и еще один момент, который нельзя обойти вниманием в связи с рассматриваемой проблемой. Это особый склад русской национальной души, с ее верой в чудо, тягой к таинственному, мистическим отношением к природному миру. Н.А.Бердяев пишет о наличии сильного природно-языческого элемента в душе русского народа в сочетании с устремленностью к трансцендентному, «которое относится то к вечности, то к иному миру, то к будущему, к этому миру». Безусловно, это «национальное» проявило себя в вершинах духовности - философской рефлексии. Позволим себе для иллюстрации привести отрывок из лекции Флоренского "Общечеловеческие корни идеализма", прочитанную им в Московской Духовной Академии 17 сентября 1908г. как образец философского мистицизма "Вся природа одушевлена вся – жива, в целом, в частях. Все связано тайными узами между собой, все дышит вместе друг с другом. Враждебные и благотворные воздействия идут со всех сторон. Ничто не бездейственно, но однако все действия и взаимодействия вещей - существ - душ имеют в основе род телепатии, изнутри действующее симпатическое сродство... Какая-нибудь былинка - не просто былинка, а что-то безмерно более значительное - особый мир. И мир этот глядит на другие миры глубокими завораживающими очами. Все вещи взирают друг на друга, тысячекратно отражают друг друга"... Каждая вещь имеет своего двойника, воплощенного в образах домовых, русалок, полевых, половинников, сарайников, все они живые, реальные существа, то враждующие, то покровительствующие человеку, все они живут, говорят с нами "телепатическими внушениями, прямо в душу, требуют себе пищу, вершат житейские дела ... радуются и печалются, болеют и умирают". В этих взволнованных строках выявляется пафос языческого и глубоко народного восприятия мира.

Достижением русского философского мистицизма является идея, согласно которой духовная жизнь человека представляет своеобразную реальность, в

своей глубине связанную с космическим и божественным бытием. Наиболее ярко эта мысль выражена в философской идее С.Л.Франка о нескольких слоях или - "родах" реальности. Первый слой - "эмпирическая" реальность, т.е. материальный мир, находящийся вне нас и входящий в нас благодаря органам чувств. Мы также являемся частью этого мира. Следующий слой реальности - сфера идеального, под которой понимается мир всеобщих категорий культуры, которые являются продуктом социального развития, выступая ведущим элементом формирования индивидуального сознания.

Кроме эмпирической реальности и сферы идеального существует внутренний мир человека, который неоднороден и включает в себя переживания, связанные с физическими ощущениями страха, удовольствия, горечи, и глубинные переживания, выражающие природу человеческого существа. Переживания первого рода он определяет как душевные, второго – духовные. С переживаниями духовного характера связано "транс-цендирование", выход за пределы предметного мира и одновременно "во внутрь", в исконную глубину самобытия. Франк определяет духовную реальность первичной при сопоставлении с материальной, но не с точки зрения порождения материального духовным, а как приоритетность для человека его внутреннего мира по сравнению с эмпирическим. Можно закрыть глаза, отгородиться от внешнего, эмпирического мира, но от реальности собственного "я" не уйти никуда. Раскольников, совершив преступление, находит множество оправданий, однако его собственная, человеческая сущность не дает ему успокоения, и в конечном итоге приводит к краху.

Русская философская мистически окрашенная мысль представляет явление специфическое и мало изученное. Она породила оригинальную теорию познания (интуитивизм), из нее вырос философский и литературный символизм, номинализм, «имяславие»). Корни феноменализма, персонализма, экзистенциализма также лежат в ее глубинах. Она дополняет и идейно оживляет обычный эмпирический материал, превращая обычное в необычное и открывая глубины в повседневном. Кроме того, она дает факты для научных изысканий. Не слу-

чайно философы старались описать, выразить в словах опыт особых, "мистических" переживаний - тем самым они указывали путь для объяснения их с точки зрения науки, а порой и сами пытались это сделать (Вернадский).

Сегодня целый комплекс наук - физика, психология, нейрофизиология, парапсихология — изучают подобного рода феномены и многочисленные факты подтверждают существование тонкоматериальных планов реальности, или мира проницаемых форм, который становится доступен восприятию человека в особых психических состояниях (о чем шла речь выше), когда обычные органы чувств заторможены или полностью депривированы. В такие моменты включаются иные механизмы восприятия реальности, когда мозг становится одновременно органом и восприятия, и переработки информации. Возникает знание, основанное не на рациональных, а на сверхрациональных способностях человека (вненаучное знание), которое раскрывает нам иные стороны бытия, существования иных миров, разных уровней Космоса и Бога. Древние мистики владели техникой вхождения в такие состояния.

Сегодня, когда происходит смена идеалов материалистической культуры, русский философский мистицизм приобретает особую ценность и требует изучения.

Литература

1. 1. Н. А. Бердяев. Самопознание, - М.: Книга, 1991 .- С.53,
2. 2. Там- же. С. 53-54.
3. 3. См. А.В. Гулыга. Искатель истины // В кн. В.С. Соловьева. Избранное. - М.: Сов. Россия, 1990.
4. 4. Священник Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание. - М.: Моск. рабочий, 1992 .-С .217.
5. 5. Священник Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминанья прошлых лет. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание. -

М.: Моск. рабоч., 1992.-С.-211-212

6. См. Г.П.Аксенов. О научном одиночестве Вернадского. // Вопросы философии» 1993. 16.-75-78.

КРИЗИС АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ БЫТИЙНОСТИ В СИТУАЦИИ ПОСТМОДЕРНА

Богатова Лариса Михайловна

*д.филос.н., профессор кафедры философии,
Татарский государственный гуманитарно-педагогический
университет, г.Казань*

Динамизм исторического времени нарастает столь стремительно, что первое десятилетие XXI века ознаменовало собой принципиально новую ситуацию в развитии западной культуры, которая уже не укладывается в рамки постмодерна и на данный момент являет собой во многих отношениях качественно иное состояние, обозначенное исследователями постпостмодерн. На заре нового столетия культура вышла на финишную прямую в долгом марафоне затяжного кризиса, который, по некоторым неутешительным оценкам, может закончиться для нее весьма печально, а именно, окончательным "онтологическим завершением". В настоящее время становится все более очевидным, что наступивший XXI век в нарастающем темпе приближает западный мир к столь "новому и неожиданному" состоянию (О.Тоффлер), что вынуждает футурологов теряться в догадках и предположениях относительно не только долгосрочных, но и ближайших перспектив конэволюции многих социокультурных процессов. "Приготовьтесь, Вы сидите в первом ряду самого трудного, но и самого удивительного десятилетия в истории цивилизации", - призывают Д.Нэсбитт и П.Эбурдин - авторы одного из самых популярных футурологиче-

ских бестселлеров с интригующим названием "Что нас ждет в 2000-е годы?". Бурно развернувшиеся деструктивные процессы, способные обернуться разрушением базисных основ бытия культуры, пробуждают тревожные предчувствия, пугают и настораживают многих исследователей. При выстраивании прогнозов относительно будущности культуры, среди ученых все более возобладает минорная тональность, а пессимистические сценарии развития событий в сфере гендерных отношений берут верх над бравурно оптимистическими предположениями.

При этом особо подчеркивается, что глубина современного культурологического кризиса настолько драматична и насыщена столь опасными, непредсказуемыми коллизиями, что ставит под сомнение существование самого человека в том его привычном гердерном "облике", в котором он был "вылеплен", сформирован на всех предыдущих этапах развития так называемой "классической" культуры. В этом отношении известная мысль М.Фуко о том, что при смене диспозиций западной культуры "человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке", может быть расценена не только в качестве выразительной метафоры, очень точно передающей состояние обреченности и безысходности человека в ситуации постмодерна, но и в качестве концептуальной оценки, происходящих с современным человеком перемен, оказавшегося на рубеже веков в своеобразном антропологическом тупике.

В нынешних условиях, под давлением сложившихся исторических обстоятельств, в онтологическом смысле, человек подведен к некой роковой черте, за которой для него открывается "бездна Небытия". На данный момент человек находится в ситуации чрезвычайной сложности. Представляя собой "перекрестие всего, что есть в культуре", он в полной мере замыкает на себя лавинообразные потоки перемен, которые настолько радикальны и значительны, что ставят перед необходимостью сохранения им своей "родовой сущности" или человеческой "самости".

Окончательное разрушение патриархальных взаимоотношений, основанных на историческом диктаторстве мужчины, стремительное укрепление позиций женщин в гендерной композиции современной культуры и явное смещение под воздействием эмансипации доминирования в структуре бинарной оппозиции в сторону преобладания феминного фактора, нарастание тенденций гендерной конвергенции, ведущих к стиранию резких границ между феминными и маскулинными поведенческим стереотипами, легализация сексуальных меньшинств, а так же ряд других процессов, в той или иной степени, затрагивающих присутствие человека в этом мире в "мужском" или "женском" полоролевом качестве, являются демонстративными симптомами углубляющегося антропологического кризиса, средоточием которого, своего рода эпицентром, стала "трагедия пола". Сегодня ясно как никогда, что эрозия антропологического кризиса, тотально охватившая и "тело" и "душу" современного человека, проникла в самую сердцевину человеческой природы - в пол. Набирающие силу и темп деструктивные процессы, затронувшие все стороны существования человека, изнутри разрушают человеческую бытийность, атрибутивной характеристикой которой является половая полярность, раздвоенность на "мужское" и "женское". Многообразные трансформации, происходящие в нынешней социокультурной ситуации с полом, который, по выражению Н.А. Бердяева, в онтологическом контексте является для человека "источником бытия" (1. С.180) и скрывает в себе "метафизическую тайну его существования" (1. С.181), имеют прямое и непосредственное отношение к будущности человека, актуализируют сохранение им "себя" не только как факта культуры, но и природы. В этой связи не будет преувеличением утверждать, что постмодернистский кризис человека - это, в первую очередь, кризис пола и от тех метаморфоз, которые в настоящее время претерпевает пол, во многом будет зависеть дальнейшая судьба Человека, его антропологическая перспектива.

На заре нового века, во многом опережая время, и во многом предвосхищая постмодернистские гендерные коллизии, ставшие для бытия человека серьезным

испытанием, Н.А.Бердяев писал: "Мы живем в эпоху мирового потрясения родового пола. Кризис рода - самое мучительное в жизни нового человечества, в кризисе этом рвется человек к свободе из родовой стихии, к новому полу. "Естественные", твердые границы женского и мужского ступеваются и смешиваются. То, что принято называть "извращениями" пола, утончается и углубляется. Никогда еще не были так распространены всякие уклоны от "естественного", рождающего пола, никогда не было такого ощущения и осознания бисексуальности человека. Становится возможной постановка вопроса о том, естественен ли в высшем смысле этого слова, нормален ли рождающий, родовой пол". (1. С.196).

Сомнения русского мыслителя относительно онтологической перспективности того, что он называл "рождающим полом", оказались не только своевременными, но и весьма плодотворными. Его раздумья относительно метафизических и культурно-исторических проекций преобразования пола, обозначили одну из сложнейших проблем всей философской антропологии, от раскрытия которой в решающей степени зависит постижение "тайны" человеческого бытия, понимание смысла его присутствия в мире. Речь идет, прежде всего, о том, способен ли современный человек достойно выйти из глубочайшего кризиса, окончательно не растратив и не потеряв себя, удастся ли ему без трагических последствий преодолеть многообразные гендерные коллизии, которые обнаружили себя в ситуации постмодерна. Более того, в контексте современной ситуации чрезвычайную злободневность приобрел ракурс проблемы о том, в каком из направлений человек продолжит продвижение к обретению нового "облика", в котором развернет свое дальнейшее существование и какая из тенденций возобладает в преобразовании человека, и станет ли реальностью достижение им целостности в виде органичного единства, не разъединимого со-существования и со-присутствия в человеке мужского и женского начал. Иными словами, в философском анализе современных антропологических и культурологических проблем, одной из первостепенных по значимости и актуальности является

осмысление дальнейших тенденций и перспектив преобразования феномена дихотомии полов. Огромный интерес вызывают попытки спрогнозировать будущность пола, наблюдается своеобразный ажиотаж вокруг теоретических проектов, нацеленных на концептуальное "моделирование" гендерного образа Человека грядущей эпохи.

При исследовании обозначенных проблем нельзя упускать из виду то существенное обстоятельство, что ситуация постмодерна - это состояние глубокого, затяжного кризиса, который охватил все стороны западной культуры, проник во все "поры" социального организма. Пожалуй, со времен падения Римской империи, распад которой ознаменовал гибель античного, языческого мира, западная культура не переживала столь значительных потрясений, которые могли бы подвести ее к окончательному завершению, стать началом конца. Кризис эпохи постмодерна - именно из этого разряда. Он представляет собой онтологическую деструкцию такой колоссальной силы, которая способна опрокинуть культуру в Небытие, подвести ее к трагическому финалу, подтолкнуть к перерождению в качественно другое цивилизационное состояние. Но, в первую очередь, неимоверные опасности нынешний кризис несет для самого человека, который в современной ситуации стал самым уязвимым местом, этакой "Ахиллесовой пятой" постмодерна. Не выдерживая натиска перемен, бытие человека разрушается, "дробится", "увядает" буквально на глазах. В этом отношении известные поэтические строки А. Вознесенского: "Все прогрессы реакционны, если рушится человек", - можно расценивать в качестве эпиграфа ситуации постмодерна, который предельно лаконично, но точно по существу, выражает глубину трагизма происходящих перемен.

Однако, среди исследователей нет единодушного мнения относительно сценариев завершения кризиса, в "капкан" которого, образно говоря, попала современная культура. У позиции, окрашенной в явно пессимистическую тональность, зачинателем которой можно по праву считать О.Шпенглера, одним из первых разглядевшего приближение западноевропейской культуры к

"закату", имеется достойная альтернатива. Оптимистично настроенные исследователи полагают, что культурные эпохи, бесконечной чередой сменяют друг друга, завершение одной есть одновременно начало другой. Исторические реалии не остаются неизменными - появляются новые формы социальной жизни, меняются ценности, духовные абсолюты, мировоззренческие стандарты и т.д., становление и утверждение которых нередко сопровождается кризисными явлениями. Более того, многие полагают, что кризис - обязательный и закономерный этап в развитии культуры, без которого она не может обрести самоидентичность и не в состоянии преодолеть возникшие в ее недрах внутренние коллизии. Поэтому переломные, болезненно протекающие процессы внутри культуры, далеко не всегда свидетельствуют о распаде, коррозии, крушении и тем более, ее окончательной гибели. В этом смысле "кризис" следует понимать в том значении, которое принято в медицинской практике, а именно, как тяжелое переходное состояние. Правда, как свидетельствует исторический опыт мировой практики, если появлению новых тенденций в развитии культуры, действительно, как правило, предшествуют кризисные состояния, то далеко не всегда брожения, искания и дерзновенное выражение недовольства, несут в себе позитивный потенциал обновления и завершаются рождением "новой культуры". В этой связи необходимо подчеркнуть, что от решения дилеммы, что по существу представляет собой нынешний кризис - предвестие окончательной гибели культуры или преддверие новой культурной парадигмы, во многом зависит понимание дальнейших перспектив развития многих социокультурных явлений, в том числе, и осмысление стратегии преобразования пола. Не вызывает сомнений, что без ясных представлений о том, чем в принципе может завершиться развязка кризисных событий, без знания того, в каком из направлений может свернуть с кризисного перепутья культура постмодерна, совершенно невозможно спрогнозировать ни динамику, ни глубину преобразований, ни тем более конкретных форм, которые может принять бинарная оппозиция полов в будущем.

На сегодняшний день исследовательская ситуация складывается таким образом, что не представляется возможным дать однозначный прогноз, какая из тенденций возобладает в диалектике развития гендерных отношений и в каком из направлений в недалеком будущем развернется социокультурное преобразование половой дифференциации. Очевидно, ни один из возможных вариантов развития событий в системе бинарной оппозиции "мужчина - женщина" не стоит игнорировать и сбрасывать со счетов, как полностью несостоятельный. И обсуждаемую исследователями перспективу андрогинистичного сближения мужского и женского пола, что может привести к достижению гендерного паритета в виде биархата, и вариации андро - и - гино центристских подходов, которые прогнозируют доминирование одного пола над другим - либо мужского, что закрепляется в структурах традиционного патриархального типа, либо женского - неоматриархальная стратегия, не стоит рассматривать исключительно в качестве теоретических моделей. Каждая из представленных проекций будущего пола, имеет под собой некоторые объективные основания и содержит определенную степень вероятности того, что при благоприятных культурно-исторических обстоятельствах каждый из вариантов может перейти из разряда возможности в реальность.

Однако своеобразие современной социокультурной ситуации настоятельно требует обратить внимание еще на одну, уникальную по своему характеру, гендерную диспозицию, которая в силу ряда объективных причин становится преферентной стратегией преобразования половой дифференциации. Речь идет об изменениях в сфере гендерных отношений, которые по всем признакам, в стилистике постмодернистского аналитического дискурса, могут быть определены как "ризомы". По мнению известных теоретиков постмодернизма, ризома представляет собой наиболее яркую и точную метафору современной ситуации в культуре с ее отрицанием упорядоченности и отсутствием синхронной организованности пространства. Ризома - это состояние полного беспорядка, близкого к хаосу. Действительно, в результате охвативших западный мир деструктивных

процессов, совершается грандиозный по размаху демонтаж самих оснований современной культуры. На смену упорядоченному и организованному социуму приходит совершенно иной тип - плюралистичный и фрагментарный, не подающийся никаким "тотализирующим дискурсам" (Ж. Делез), в котором над единообразием и стабильностью возобладают различия и подвижность, над устойчивостью - изменчивость. Основными характеристиками современной культуры становятся децентрация и дискретность, в постмодернистском контексте теряют смысл всякие бинарные оппозиции и иерархические конструкции, исчезает императивно-ценностный универсализм, утрачивают значение организующие принципы, сохраняющие целостность структуры, нарастают дезинтеграция и неопределенность, над порядком возобладает хаос. По оценке Ж. Бодрийяра, это "культура избытка", которая характеризуется перенасыщенностью значений и не хваткой оценочных суждений. Культура постмодерна объективно порождает принципиально иную "концепцию человека", а, следовательно, не будет заблуждением утверждать, что и пола.

Кардинальные изменения атмосферы современной эпохи и обустройство "нового сценического пространства" (2. С.317), вывели на авансцену западной культуры, в качестве основного действующего лица тип человека, который Х. Ортега-и-Гассет назвал "новой породой людей" (2. С. 315). Являясь средоточием постмодернистских инноваций и испытывая на себе в полной мере натиск происходящих перемен, современный человек невольно стал эпицентром процесса, который, на наш взгляд, представляется возможным обозначить "гендерная ризома".

Гендерная ризома - это особый тип преобразований характера половой дифференциации, которые разворачиваются в направлении беспорядочного нарастания плюралистичности и неопределенности в системе бинарной оппозиции "мужчина- женщина", сопровождаются сглаживанием, размыванием резких границ между феминными и маскулинными гендерными полоролевыми стереотипами, закрепленных культурой в качестве противоположных, взаимоисключа-

ющих, крайних полюсов. Ризоматические изменения гендерных отношений представляют собой многослойный, интегративный по внутреннему содержанию, процесс, который складывается из ряда составляющих, образующих в органическом единстве целостное, уникальное социокультурное явление. Для постмодернистского состояния культуры характерно непрерывное нарастание тенденций, ведущих к нивелированию, сглаживанию и постепенному упразднению всяческих бинарных оппозиций, в том числе, и в сфере отношений между полами. Впервые за всю многовековую историю развития, западная культура оказалась в ситуации, когда полоролевые различия между мужчиной и женщиной, характерные для ментальности всех без исключения предыдущих эпох, утрачивают особый смысл и значение. Контрастные, полярные гендерные формы, в нарастающем социальном хаосе, уступают место многообразным промежуточным, переходным модификациям, являющихся результатом синтезов и интеграций полоролевых структур феминного и маскулинного типа. Возникают самые неожиданные гендерные сочетания, которые отражают тот реальный факт, что и мужчины, и женщины активно осваивают "роли" друг друга, имеющие в прошлом строгую, однозначную типологическую категоризацию. В этой связи можно заключить, что гендерная ризома, будучи неким "триединством" процессов, коренным образом преобразующих характер и структуру половой дифференциации, представляет собой далеко не однозначное социокультурное явление. При всех позитивных сдвигах, которые являются результатом устремленности современной культуры к многомерности и полифоничности, создающих эффект объемности культурного пространства, а так же готовности принимать все многоцветье самых разных субкультур, и не только сексуальных, изменения ризоматического характера таят в себе серьезные опасности для будущего как человека, так и культуры в целом. Образно говоря, гендерная ризома - это мина замедленного действия. Проникая в сферу половых отношений, гендерная ризома вызывает лавинообразное нарастание неупорядоченной множественности сексуально-полового разнообразия, размывает всякие границы санкциони-

рованной культурой полоролевой определенности, разрушает традиционную гендерную структуру до таких крайних степеней аморфности, что в конечном итоге чревато окончательным разрушением социокультурного контекста феномена половой дифференциации. В атмосфере непрерывно нарастающего хаоса существование человека в его "традиционной" дихотомической различности на "мужчину" и "женщину" ставится под серьезное сомнение. Происходящие в ситуации постмодерна изменения настолько глубоки и в определенном отношении неожиданны, что могут быть подведены под понятие "футурошок", которое прочно закрепилось в научном лексиконе, поскольку как нельзя лучше передает состояние крайней растерянности перед грядущими переменами в сфере гендерных отношений, переходящих в принципиально новое качественное состояние, отражающее онтологическое завершение культуры.

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. М., 1994, Т.1.
2. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Философия культуры. М., 1991.

ТЕЛЕСНОСТЬ КАК ОСНОВА КОНСТРУКТИВИСТСКОЙ РАБОТЫ СОЗНАНИЯ

Богданова Вероника Олеговна

*аспирант кафедры философии, Челябинский государственный педагогический университет,
e-mail: verovictory@mail.ru*

Век современных технологий человечество поменяло свое отношение к телесности. Тело перестало восприниматься как вместилище души, сознания, исчезла его экзистенциальная глубина. Тело стало одним из орудий

для достижения самых разных целей. Уже у Ницше мы видим стремление убрать тело из разряда атрибутов человеческого бытия, при одновременной эксплуатации его жизненных сил. Подобные суждения мы найдем и у представителей современной культуры, одним из которых является австралийский художник Стеларк: «Конструкты сознания, личности, души – это всего лишь продолжение старомодных моделей тела – платоновских, картезианских или фрейдистских. ... Чем больше перформансов я делаю, тем меньше я уверен в том, что обладаю каким-то разумом, и что разум вообще существует – в метафизическом смысле. Разум – это просто слово, которым мы описываем тонкие и сложные механизмы поведения. Так что подправить архитектуру тела, значит повысить его осведомленность о мире» [4].

Тело воспринимается как пластичный материал для преобразования, конструирования, поэтому для увеличения диапазона функциональности человеческого тела (от физической до символической) применяются разные способы трансформации телесности, протезирования. Стремление к реализации данной возможности появилось вместе с появлением человечества, с применением орудий труда, технических средств, машин, которые стали своеобразными протезами – заменителями несовершенной природы человеческого тела, расширением их функциональности и повышением уровня комфорта. Если задуматься, то и обычная вилка, которая «окультуривает» процесс приема пищи, является искусственным продолжением нашей руки – это и есть протез в метафорическом смысле. Интенсивное развитие медицинских технологий позволило изменить взгляд на то, что такое человеческое тело и как оно функционирует в мире и как долго способно существовать, как им можно манипулировать. Расширилось влияние современных технологий на телесность, стало широко использоваться протезирование органов человека, имплантация зубов, трансплантация тканей и органов, искусственное оплодотворение, применяться криогенный метод на живых клетках и тканях. Возникает вопрос: какую роль играет телесность человека в работе сознания и до каких пределов можно ее трансформировать?

По мнению известного феноменолога Мерло-Понти все знания о реальном мире обусловлены телесностью человека. Человек получает феноменологический опыт посредством своего тела, которое является основой бытия: «Тело – это то, что сообщает миру бытие, и обладать телом означает для живущего срашиваться с определенной средой, сливаться воедино с определенными проектами и непрерывно в них углубляться» [2, 118]. Сознание без тела невозможно представить, так как тело «увлекает за собой интенциональные нити, которые связывают его с его окружением, и в итоге являет нам как воспринимающего субъекта, так и воспринимаемый мир» [2, 107]. Тело является горизонтом экзистенциального пространства человека. При этом телесное пространство может отличаться от внешнего, оно включает лишь те объекты, на которые направлен взгляд наблюдателя: «В конечном счете, коль скоро мое тело может быть “формой”, и перед ним могут существовать фигуры, выделяющиеся на сплошном фоне, это происходит лишь оттого, что мое тело поляризуется своими задачами, существует в отношении них, собирается с силами, дабы достичь своей цели, и в итоге телесная схема говорит нам о том, что мое тело пребывает в мире» [2, 140].

Подобные мысли мы находим не только у феноменологов, но и у «эволюционистов», например, у Поппера, по образному выражению которого, представления о мире не вливаться в нас через органы чувств, как в бадью, «мы сами исследуем окружающую среду и активно высасываем из нее информацию, как пищу» [3]. Перцептивная среда, формирующая сознание человека, существенно отличается от наличного бытия. В процессе познания выделяются лишь некие значимые, существенные стороны объекта действительности, а не вся их совокупность. К тому же, несмотря на наличие общих видовых свойств, характерных для человеческого восприятия, существуют некоторые особенности восприятия каждого отдельно взятого индивида. Например, у некоторых людей спектр цветового восприятия значительно сужен, они не различают оттенки, общеизвестно явление дальтонизма, отсутствие музыкального слуха и др.

Таким образом, чувственное созерцание мира неизбежно обусловлено телесностью, которая привносит в представления свое специфическое «знание» о реальности. Судить насколько совершенно и истинно «отражение» действительности непостижимо из-за невозможности стать независимым сторонним наблюдателем своих когнитивных процессов. Наше тело настолько тесно «переплетено» с миром, что очень трудно увидеть сами границы реальности и наших феноменов. Человек обладает осознанием мира только при посредстве своего тела, оно воспринимает окружающую действительность и, самое главное, дает возможность для конструирования своей собственной реальности отличной от других.

Эту мысль легко обосновать методом «от противного», если мы попытаемся представить, как воспринимает мир человек с теми или иными телесными нарушениями. При наличии телесных дефектов вступают в действие защитные механизмы, восстанавливающие нарушенное адаптивное равновесие с окружающей средой. При утрате человеком какого-либо органа сужается спектр перцептивных операций, которые он мог бы осуществить. От утраченного органа (например, руки) в головной мозг не поступают сигналы, интенциональные связи между рукой и объектом обрываются, человек не может тактильно воспринимать мир через утраченный орган. Однако означает ли это, что при этом нарушается целостная картина мира? Вовсе нет. Видимо сигналы, поступающие от наших органов чувств в головной мозг, не являются простой «информацией» о внешнем мире в классическом понимании, это всего лишь порция импульсов, являющихся взаимозаменяемым «материалом», из которого конструируются представления об окружающей действительности.

Более того, творческая работа мозга по созданию феноменальной реальности проявляется даже при отсутствии сигналов извне. Например, при отсутствии руки, больной может некоторое время чувствовать, что он имеет конечность. Мерло-Понти объясняет это тем, что тело человека содержит в себе два слоя: слой тела привычного и слой тела наличного. Привычное тело становится залогом наличного, потому что тело не просто способно схватывать единичный

опыт, но и общий аспект, как безличное бытие [2, 119]. Другим примером прекращающейся автономной работы мозга являются данные экспериментальных исследований, которые показывают, что в условиях полной изоляции у человека возникают яркие галлюцинации. Мозг сам «вырабатывает» материал для восприятий.

Чилийские нейрофизиологи У. Матурана и Ф. Варела рассматривают все живые организмы как аутопоэзные системы. Это системы, которые сами себя воссоздают, то есть сами являются продуктами своей организации. Живые организмы как аутопоэзные системы способны сохранять автономность от внешней среды, как следствие обладать операциональной замкнутостью. Автономность живой системы заключается в том, что она сама способна устанавливать подходящие законы, внешняя среда лишь может привести к волнениям, которые могут быть рассмотрены живой системой. «Входом» в познавательную живую систему является не то, что видит внешний наблюдатель, а то, что «воспринимает» сама система. Так все внешние воздействия, поступающие от органов чувств, в виде нервных импульсов только имплицитно информативны. Живая система их воспринимает при условии их согласованности с ее внутренней организацией, которая сформирована на основе связей прошлого опыта. То есть информация эксплицитно выявляется в свете прошлого опыта. Именно поэтому восприятия нельзя считать отражением действительности, они всегда являются конструкцией: «...каждый когнитивный процесс базируется на существовании организма как единства и на операциональной замкнутости его нервной системы. Следовательно, любое познание есть не что иное, как создание сенсорно-эффекторных корреляций в области структурного сопряжения нервной системы» [1, 147]. Окружающая среда не отпечатывается в нервной системе человека, следовательно, структура окружающей среды не может определить изменения нервной системы, а может только быть причиной их запуска. Между процессами окружающей средой и функционированием организма существует соизмеримость, которая сложилась в процессе коэволюции.

Таким образом, живая система самоорганизуется посредством обратной связи с окружающей средой, но на основе собственных, внутренних закономерностей системы. «Эволюция происходит в процессе структурного дрейфа при непрекращающемся филогенетическом отборе. В таком процессе нет прогресса или оптимизации в использовании окружающей среды, но только сохранение адаптации и аутопоэза» [1, 103].

С точки зрения концепции аутопоэза живой организм может изменять свою структуру, но нарушение организации приводит к гибели, так как она предполагает функциональные отношения, которые необходимы для жизни. Наличие допустимого с жизнью дефекта тела можно рассматривать только как изменение структуры тела, организация при этом не будет нарушена. Более того, организмом будут задействованы силы, направленные на заполнение возникших перцептивных пробелов для восстановления целостной картины мира воспринимающим субъектом. Например, утраченные нормальные функции зрения заменяются тактильным восприятием. Тактильное восприятие может осуществляться при помощи вспомогательных средств, например, слепые расширяют свое перцептивное поле при помощи палки. Они интегрируют пространство осязаемое палкой в свое телесное пространство, если говорить образно, глаза слепого находятся на конце палки. Известно также, что слепые от рождения могут представлять цвета с помощью звуков. Доказано, что под воздействием мескалина звуки систематически сопровождаются цветовыми пятнами, окраска, форма и интенсивность которых варьирует в соответствии с тембром, интенсивностью и высотой звуков.

Конечно, представления здорового человека будут в некоторой степени отличаться от картины мира, созданной человеком с физическими дефектами, но будут ли их представления уступать по полноте и целостности? Существуют данные многочисленных наблюдений за развитием слепоглухонемых детей проводившихся под руководством Э.В. Ильенкова и В.В. Давыдова. Их исследования показывают, что отсутствие у детей с рождения таких важнейших способ-

ностей восприятия, как зрение, слух, речь не приводит к искаженной или «аномальной» картине мира. При соответствующей помощи воспитателя, они воспринимают мир через осязание, вкусовые рецепторы, рецепторы обоняния, у них формируется такая же полноценная и многогранная картина мира и способности понятийного мышления, как у обычных людей.

Таким образом, восприятие является чем-то большим, чем сумма визуальных, тактильных, слуховых перцепций, человек воспринимает всем своим существом, отсутствие какого-либо органа не создает непреодолимой преграды для этого процесса, все равно наличие сознания предполагает целостную структуру объекта в целостной структуре мира. Человек с дефектами учится правильно воспринимать феномены, схватывать их смысл, то есть трактовать их как модальности и вариации целостного бытия субъекта.

Подводя итог вышесказанному, можно прийти к следующему заключению по поводу интересующих нас вопросов:

Живой организм является аутопоэзной системой, то есть, способен к самоорганизации и самоуправлению. Нарушение целостности тела, которая выражается в утрате каких-либо органов, приводит к корректировке структуры организма, утраченные нормальные функции замещаются другими – адаптивными. Подобная работа аутопоэзной системы сохраняет целостную картину мира и тем самым дает организму возможность выжить в природной или социокультурной среде.

Наша телесность является неким естественным инвариантом, выступающим в роли «стоп-крана» для различных форм ее искусственного, «протезированного» воспроизведения. Когнитивные процессы находятся в тесной зависимости от телесной целостности и связанных с ней функциональных особенностей сознания. Познавая и воспринимая мир, человек активно контактирует с изучаемым объектом, сохраняя при этом целостность своей организации. Благодаря своей активности человек получает те знания о мире, которые соответствуют

диапазону восприятия, когнитивным особенностям и «установкам» его телесности, что является необходимым условием его адаптации и совершенствования программы поведения. Сознание невозможно без тела, потеряв связь с телом, сознание лишается своей сути, исчезает базовое отношение «я – мир».

Литература

1. Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М., 2001.
2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
3. Поппер К.Р. Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Сост. Д.Г. Лахути, В.Н. Садовский, В.К. Финн. М., 2000: (Электронный ресурс) // <http://www.uic.unn.ru/pustyn/lib/popper.ru.html>
4. «Тело становится расширенной операционной системой»: Интервью со Стеларком // Коммерсантъ-Власть. № 10 (813). 16.03.2009: (Электронный ресурс) // <http://www.gif.ru/themes/culture/scienceartfest/vlast-interview>

ПРОБЛЕМА ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В МЕТАФИЗИКЕ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Бубнов Юрий Александрович

*д.филос.н., профессор, зав. кафедрой истории философии,
декан факультета философии и психологии,
Воронежский государственный университет
раб. тел/факс (4732) 25572 35; e-mail: bubnov@phipsy.vsu.ru*

В России метафизика была тесно связана с пневматологией – учением о душе и духах. До начала XVIII в. отечественная пневматология развивалась в русле аристотелизма. Метафизика Аристотеля, как известно, основана на концепции гилеоморфизма, согласно которой все вещи состоят из относительно устойчивой субстанции – «материи» (hyle, гиле-) и более подвижной – «формы» (- морфе). Оба понятия соотнесены между собой. Каждое из них содержит в себе другое, и ни одно не может стать действительным без другого. Материя в силу своей второстепенности является потенциальным, несовершен-

ным элементом, а форма, наоборот, актуальна, действительна. Форма у Аристотеля есть энтелехия (греч. *entelechia* – имеющая цель в самом себе), которая определяет соединение с материей.

Такое соотношение формы и материи объясняет, по мнению греческого философа, природу и связь души и тела. Тело – это материя, которая не может существовать вне отношения с формой – душой. Душа без материи не может быть понятой и соответственно лишается всякого смысла. Душа оказывает влияние на тело, хотя само значение понятия «влияние» для перипатетиков оставалось неопределенным по причине того, что они не могли перенести его на удаленную от чувств вещь. По мере воздействия вещи на чувства человека приходят в движение «жизненные духи», несущие информацию об этой вещи ко всем частям тела, в том числе и к мозгу. От мозга эта информация поступает к душе. Вместе с тем любое «телесное действие» зависит от воли души как причины, приводящей в движение «жизненные духи». В процессе взаимного воздействия душа и тело обретают «согласие», обеспечивающее соединение «несоединимым началам». Такая модель объединения души с телом именовалась в европейской метафизике «системой физического втечения».

Следуя классическим канонам аристотелевской метафизики, русские мыслители при объяснении «союза души и тела» придерживались этой системы, которая не разделяла, а объединяла противоположные субстанции [1]. Душа, благодаря особым свойствам, исходящим от Бога, соединялась с телом и обретала новое качество, которое всецело находилось под покровительством Божества и его благодати.

В первой четверти XVIII в. в русскую метафизику проникают рационалистические принципы картезианской и лейбнице-вольфовской философии. Для Декарта и его последователей осмысление проблемы души привело к опровержению аристотелевской концепции согласия души и тела. Учение Картезия о душе и теле выстраивалось в русле дуалистической философии. Душа, как независи-

мая субстанция, не имеет ничего общего с телом. Сущностью души является мысль, а тела – протяженность. Следовательно, душа в своих действиях не зависит от необходимости телесной природы. Она обладает полной свободой выбора и вследствие этого противостоит телесной сущности, подчиненной строгому детерминизму.

Однако отсутствие общих черт у души и тела не исключает постоянного взаимодействия этих двух субстанций. По мнению философа, об этом свидетельствует факт произвольных перемещений тел и ощущений, отражаемых в душе. Более углубленно вопрос взаимопроникновения души и тела рассмотрен французским мыслителем в трактате «Страсти души». Выделяя физиологические, психологические и моральные страсти, Декарт показывает, как внутри них происходит реализация связи души и тела. Если мыслительная деятельность человека возможна благодаря духовной субстанции, а его движение зависит от субстанции телесной, то страсти (движения души) предполагают соединение обеих субстанций. Опосредствующими факторами в этом соединении являются «жизненные духи», которые превращают движение органов тела, как сложной машины, в ощущения и представления, и, наоборот, последние начинают выполнять функции животного-человеческого тела.

К страстным возбуждениям философ относит все изменчивые состояния человеческой души, порождающие бесконечное многообразие страстей. Без страстей душа не принимала бы участия в своей телесной жизни, без них не существовало бы для человеческой природы в этом мире ни добра, ни зла. Одни они, согласно мыслителю, являются источником нашего радостного и страдальческого бытия. Основным средством обуздания страстей, позволяющим превратить зло в человеческие радости, выступает мудрость.

Излагая картезианскую систему случайных причин, отечественный мыслитель XVIII в. Л. Родионов в своем переводном сочинении замечает, что последователи Декарта на место действующей и производящей вещи силы «поставили

Бога, возвав его, аки из машины, и приписав ему все то, что к вышеобъявленному союзу не относится, то есть, что ни тело, ни душа не действует, но все силою Божиею производится, смотря по движению тела и души: по чему произведение движений от души, а понятий от тела отъемлется»[2].

К проблеме психофизической соразмерности обращается и лейбнице-вольфовская философия. В метафизике Лейбница душа и тело находятся в гармонии друг с другом, но не связаны между собой непосредственно. Более того, между ними существует реальное различие. Они, по мнению Ж. Делеза, никогда друг на друга не воздействуют, но «работают» каждый по собственным законам, душа – посредством внутренней спонтанности, или внутреннего действия, тело – через внешнюю детерминацию, или внешнее воздействие. Иными словами, между душой и телом «нет даже окказионального влияния, воздействия или взаимодействия»[3].

Лейбнице-вольфовская философия активно распространялась в академической сфере, оказывая при этом влияние на становление философской метафизики в России. Однако среди отечественных и зарубежных сторонников «здоровой философии» возникала идейная оппозиция к воззрениям Лейбница и Вольфа. Наиболее известным оппонентом был немецкий ученый Л. Эйлер (1707-1783 гг.), работавший долгое время в Петербургской академии наук, являясь одновременно ее почетным членом.

Среди основных тем лейбнице-вольфовской философии, ставших объектом эйлеровской критики, выделяются: 1) учение о монадах, их делимости и протяженности; 2) учение о духах и душе в их отношении к телам; 3) учение о движении тел; 4) учение о предустановленной гармонии, в связи с теодицеей и теорией свободы воли[4]. Важное место в его полемическом сочинении «Письма о разных физических и философических материях» занимают суждения о природе и свойствах «духов» и «души».

Эйлер излагает свое представление о духе, который, по его мнению, не под-

дается никакому определению, но в соотношении с телом имеет отличительные свойства, свидетельствующие об отсутствии места, с которым дух был бы сопряжен. Душа, несмотря на невозможность определить ее местонахождение, может проявить себя «в некотором месте». Вместе с тем душа есть одна из разновидностей духа, обладающая способностью мыслить.

Основное возражение Эйлера против вольфианцев сводилось к несогласию с их отрицанием возможности воздействия духов на тела. Если следовать логике суждения последователей Вольфа, то и Бог, являясь духом, также лишался всякой власти над телами.

Полемической темой для Эйлера оставалась и концепция предустановленной гармонии. Несмотря на то что Вольф не принимал теорию своего соотечественника в целом и ограничил ее идеей предустановленной гармонии души и тела, Эйлер усмотрел в ней общность позиций двух метафизиков.

Согласно Эйлеру, лейбницианская теория предустановленной гармонии, или «предопределенного согласия», рассматривает душу и тело как два существа, которые не связаны союзом и не имеют никакого воздействия друг на друга. Бог, изначально предвидя все намерения души, так устроил тело, что ее движения каждый раз согласуются с действиями души. Немецкий ученый полагает, что такого рода концепция лишает человека воли. Именно по этой причине «система предустановленного согласия» не была воспринята и русскими мыслителями. «Русские мыслители, – подчеркивает Т.В. Артемьева, – полагали, что в концепциях великих метафизиков (Декарта и Лейбница – Ю.Б.) отрицается свобода воли, что означает оправдание зла, которому, таким образом, придается объективный и неизбежный характер»[5].

Несмотря на то что отечественная философская мысль в этот период оставалась приверженной аристотелевской метафизике, тем не менее, она все чаще ориентировалась на западноевропейскую рационалистическую парадигму. В трудах русских просветителей XVIII в. постепенно заявляла о себе картези-

анская идея об объединении в Боге независимых друг от друга души и тела и лейбницианская теория «предустановленной гармонии» этих двух субстанций. Отличительной особенностью метафизических сочинений этого времени было то, что в них «более или менее бесконфликтно сосуществовали практически все подходы к данной проблеме, выработанные в западной философии»[6].

Толерантное существование в русской философии различных представлений о душе способствовало преодолению жесткого религиозного провиденциализма, который был свойственен религиозной метафизике. Душа, согласно богословской интерпретации, так же как и тело, была сотворена Богом и «вдунута» первому человеку, а затем при рождении сообщена детям. Души рождающихся детей несут на себе не только печать первородного греха, но душевные склонности своих родителей и их пороки.

Отечественные мыслители секуляризировали понимание сущности души. Расширяя ее внутренние субстанциональные функции и вынося их в область «существования», они тем самым ограничивали в ней божественное начало. Но не того «существования», о котором в свое время говорили древние греки. В представлениях античных мыслителей эта категория охватывала иллюзорную бытийность. В трудах отечественных ученых речь шла об эмпирической практике.

Во-первых, основу обмирщенной трактовки души у русских просветителей составлял тезис, в котором отрицалась тождественность содержания души до рождения содержанию после рождения. «Дух, будучи в сем семеннике, – вопрошал Н.И. Новиков, – имел ли внутренне понятие о своем бытии? Для чего дух не может представить себе происхождение своего понятия с того времени, как он находился в сем семеннике, даже до того, когда он начал рассуждать? Как человек переходит из состояния, в котором имеет только способность чувствовать и мыслить, в то состояние, в коем свободно чувствует и мыслит»[7]. Во-вторых, душа, несмотря на свое божественное происхождение, проявляется в человеке-

ских поступках благодаря дарованной Богом свободе воле. Человек сам устраивает свое бытие, внося в него элемент своеобразия и неповторимости.

Если в пневматологии русского вольфианства основное внимание акцентируется на умозрительных проблемах, связанных с рассмотрением сущности «духовной субстанции» и «субстанциональных свойств души», то в метафизике души второй половины XVIII в. объектом исследования становится дуальность человеческого бытия. Именно дуализм, предполагающий бытие двух существ – вещественного и неведественного, позволил мыслителям сконцентрировать внимание на вопросах природного и общественного порядков.

Литература

1. См.: Артемьева Т.В. «Область дай уму...» // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII в. – СПб., 1996. – С.41.
2. Начальные философические статьи, касающиеся до существа и свойств души человеческой, сочиненные во вкусе древних писателей, и расположенные по образу, математическим наукам свойственному, иначе, составляющие науку, психологией называемую. – СПб., 1791. – С.124–125.
3. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. – М., 1997. – С.206.
4. См.: Пустарнаков В.Ф. Философия Вольфа и «русская вольфиана» в отечественной историографии // Христиан Вольф и философия в России. – СПб., 2001. – С. 174.
5. Артемьева Т.В. Лейбниц и русская пневматология XVIII века // Философский век. Альманах. «Г.В. Лейбниц и Россия». – СПб., 1996. – С.10.
6. Кондаков И.М. Метафизика души в русской психологии на рубеже XVIII–XIX вв. // Психологический журнал. – 1999. – № 6. – С.89 .
7. Н.И. Новиков и его современники. Избр. соч. – М., 1961. – С. 246.

О СООТНОШЕНИИ ПРИРОДОСООБРАЗНОСТИ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Булатова Дания Сергеевна

*к. филос. н., доцент кафедры культурологии, философии и социологии,
Казанский государственный университет культуры и искусства,
e-mail: dan-bulatova@yandex.ru*

Хотелось бы начать с уточнения: почему все же «природосообразность», а не более привычная «природообразность»?

Во-первых, «природообразность» как термин, широко бытующий в учебной и занимательной литературе, содержит в себе слова «природа» и «образ» или «образность». Чем обнаруживает явную ассоциацию прежде всего с образами природы. И с теми, что запечатлены в наших мимолетных чувственных впечатлениях. И с теми, что увековечены в истории искусств – от древнейшего декоративно-прикладного до современной художественной фотографии, от пейзажной лирики романтизма до новомодного фэн-шуй и высокотехнических анимаций etc. Хотя искушенный человек может предложить и другую ассоциацию «природообразности» - со значением «по образу и подобию» природы, - что тоже вполне вероятно, учитывая колоссальную культурную историю и религиозные традиции в осознании того, что можно с полным основанием назвать чувственно-образным освоением Природы.

Во-вторых, почему «природосообразность» как принцип? Ведь в нем также присутствуют сложносочетающиеся понятия природы и сообразности, где «сообразность» - не просто образное запечатление природы и не просто «по образу и подобию», хотя это последнее – как будто бы синонимично «сообразности»... Но это не так. Сообразуясь с природой, человек не просто подражает ей, воссоздавая нечто – в искусстве ли, в культуре – по образу ее, природы, и подобию.

Чтобы обозначить различия, необходима нюансировка. Выскажу для начала некоторые соображения, а затем обращусь к истории культуры для подкрепления позиции и для понимания процесса эволюции принципов «природосоразмерности» и «антропологической соразмерности» из «природообразности»...

Первое соображение, что принцип природообразности – древнейший. Он более древний, чем принцип природосообразности. Поскольку уже морфология и семантика слова указывают на непосредственно-чувственный характер реакций человека на природный мир, что свойственно исторически наиболее ранним формам дологического – мифологического, профанического - сознания, а также для детской и, отчасти, для художественно-образной его форм. В природообразности как чувственно-образном, по преимуществу, способе освоения человеком природы более явно обозначено то, что представляет собой наибольшую слитность природы и человека. Между ними еще нет того, что является продуктом рефлексирующего сознания – абстракции, обобщения, идеализации, теоретических принципов...

Второе соображение касается собственно принципа «природосообразности», в котором явны указания на то, что человек не просто чувственно реагирует на природу, запечатлевая это во всевозможно доступных ему образных формах, но совершенно осознанно следует тому, что по его пониманию является определенным природным миропорядком. В результате непосредственных наблюдений за природой, многократно повторенному опыту природопользования, умелому подражанию природным повадкам животных, а также благодаря развитию способности «ко всеобщему оборотничеству» (А. Лосев) как умению играть с природными объектами, и, безусловно, за счет зачатков абстрактного мышления, вследствие разделения труда и естественной конкуренции, человек был подготовлен к следующему этапу культурной эволюции. А именно – к возможности перейти от природообразности к природосообразности, то есть от непосредственно-чувственного опыта к «извлечению» природных закономерностей, сообразуясь с которыми, он мог уже вполне осознанно и

впоследствии даже теоретически обоснованно строить свой собственный, вне-природный, социально-культурный мир.

Иначе говоря, природосообразность как осознанный человеком принцип конструирования собственно человеческого, культурного мира, сообразуясь с уже осмысленными и переосмысленными им законами природы, явилась продуктом логического и собственно научного сознания – натурфилософии и метафизики. На основе природосообразного принципа и затем в полемике с ним оформлялся в истории культуры Древнего Востока и, в особенности, античности принцип антропологической соразмерности. Правда, при сопоставлении учений стран Востока и античности обнаруживаются не только общие свойства культурной эволюции, но и явные расхождения, что может свидетельствовать о типологических разновидностях в соотношении между обозначенными в заглавии принципами природосообразности и антропологической соразмерности.

Проблемы исторической и социально-культурной обусловленности названных принципов освоения природы человеком – их генезиса, последовательности возникновения, взаимозависимости и периодов активизации, т.е. своего рода «наплывов» в истории культуры – могут представлять интерес для комплексного исследования среди разных специалистов – философов, психологов, антропологов, культурологов и искусствоведов.

Прежде всего следует отметить, что генезис и актуализация того или иного принципа – природообразности, природосообразности и антропологической соразмерности – обусловлены исторически определенными отношениями Человека и Природой. Так, появления природообразности прежде всего относится к тому исторически раннему этапу, когда человек осваивал мир природы в форме мифа, т.е. своего рода «веры, переживаемой как реальность» (Малиновский). В процессе усложнения и разнообразия чувственно-предметной деятельности человека, его социальных взаимосвязей и форм знаковой коммуникации. Так, мифологическому этапу мирочувствования, в большей степени, соответствовали

бессознательно-чувственная (Гегель) природообразность. Она отмечена синкретизмом предмета-образа или природо-образа как лишенное противоречий «жизненно-мгновенное» (Гёте) схватывание. Между матушкой-Природой и природо-образом еще не стоит Логос, не господствует ее величество Рефлексия, а природообразность как изначальная, а потому более примитивная, но абсолютно исторически необходимая форма соотнесенности Человека с Природой, - может быть осмыслена в качестве особого принципа гораздо позже, с появлением натурфилософии и метафизики.

Думается, что объективизация природосообразности как своеобразного принципа освоения человеком природы связана со значительно более поздним этапом в развитии мифологического миропонимания. А именно – с тем историческим периодом, когда обнаруживается кризис мифа и намечается переход от мифа к Логосу. Этот «переходный этап» отмечен прогрессирующей дифференциацией индивидов внутри родоплеменного коллектива, началом своего рода социального и «профессионального» «расслоения», что было обусловлено, как известно, усложнением опосредованных форм предметно-практической деятельности, разделением труда, выделением духовной деятельности из практической.

Поскольку мифологическое сознание носило универсальный характер, вбирая как бы все стороны и все уровни духовно-практического освоения человеком природы, то для природообразного принципа соотнесенности человека с природой как мифологического этапа – также присущ некоторый универсализм. Можно сказать, что в синкретизме природообразности вызревают предпосылки становления исторически более сложного принципа природосообразности. Это становится возможным благодаря развитию таких особенностей сознания как богатая ассоциативная способность, способность к персонификациям, так называемого «всеобщего универсального оборотничества» (А. Лосев), а также способность к рефлексии и абстрагированию. К примеру, истоки зарождения «природных» образов и символики в народном творчестве А. Веселовский об-

наруживает в поэтических параллелях, в развернутых сравнениях человеческих чувств, действий и облика с явлениями природы, что сохраняется в качестве рудиментарной традиции и в профессиональной поэзии Востока, и в творчестве «деревенских» поэтов и писателей, у художников-примитивистов XX века.

Другая способность архаического мышления периода мифа – «всеобщее универсальное оборотничество» - как стремление любое явление природы превращать в любую другую вещь, придавая ей свойства и особенности этой другой. Соответственно, Зевс оказывается, как отмечает А. Лосев, и небом, и землей, и воздухом, и морем, и подземным царем, и быком, и волком, и бараном, и орлом, и «золотым дождем», и человеком, а порой даже жуком или геометрическим телом. Аполлон – и свет, и тьма, и небо, и смерть, и земля, и баран, и волк, и мышь и сотня иных предметов [1, 13]. Социокультурные истоки такого рода оборотничества – в слабой дифференцированности людей внутри первобытного коллектива и малой различимости явлений окружающего мира – мира природы, мира социума и мира рефлексирующего человека. Но тем не менее, именно эта способность мифологического мышления, свойственная принципу природообразности, полагаю, является одной из предпосылок для вызревания в его лоне принципа природосоразмерности. Ведь «оборотничество» предопределило проявление такой способности творческого сознания, как опосредствованные представления о природных явлениях в их непосредственном отсутствии, «игра» с образами, их сопряжения и поворачивания неожиданными сторонами, отчего может возникнуть новое знание о мире, но... может увести в безудержные дали фантазии. Утеря баланса порождает нередко те болезненные («пограничные») состояния сознания, знакомые нам по «невротическим» феноменам в культуре конца XIX века и, в особенности, XX века. Любопытно в связи с этим самонаблюдение одного из писателей, близких к творчеству Достоевского, Пруста, Кафки и Камю: «Болезнь, создававшая мне неправдоподобное пребывание между действительным и мнимым заключалась в неумение моем ощущать отличие усилий моего воображения от подлинных, непосредственных

чувств, вызванных случившимися со мной событиями. Это было как бы отсутствием дара духовного осязания [выделено – Д.Б.]. Всякий предмет был почти лишен в моих глазах точных физических очертаний, и в силу этого странного недостатка я никогда не мог сделать даже самого плохого рисунка... С другой стороны, зрительная память у меня была всегда хорошо развита: ...оно было первым противоречием из тех бесчисленных ..., которые впоследствии погружали меня в бессмысленную мечтательность; они укрепляли во мне сознание невозможности проникнуть в сущность отвлеченных идей [выделено – Д.Б.]; и это сознание ...вызывало неуверенность в себе» [2, 18]. И еще «... опасность того сближения мнимого и действительного, которое я считал своей болезнью, никогда не было далеко от меня; и изредка в приступах душевной лихорадки я не мог ощутить моего подлинного существования. ... В такие минуты меня оставляла память»..., но при этом «...память чувств, а не мыслей была неизмеримо более богатой и сильной. Я никогда не мог дойти до первого моего ощущения, я не знал, каким оно было... и впервые понимать его причины я стал, когда мне было лет шесть; и восьми лет от роду, благодаря большому сравнительно количеству книг, я был способен к письменному изображению мыслей; я сочинил... рассказ» [2, 19-20].

Привожу пространную цитату намеренно: в ней странным образом запечатлена «история» становления рефлексирующего сознания человека – ребенка и художника. Со всеми его болезненными противоречиями от столкновения, «сшибки» «жизненно-мгновенного» чувственно-образного запечатления с саморефлексией личности в раздвоенном сознании человека XX века. Отсюда, недоверие к реальности при яркости и силе чувственных переживаний, явная «обремененность» опытом рефлексии («впервые стал понимать его причины...») и рано обнаруженной склонностью к саморефлексии (благодаря количеству книг, способность к устному изложению и сочинению). При развитии чувственно-образного миропредставления – невозможность проникнуть в сущность отвлеченных идей и, одновременно, воспроизвести точные физические очертания, неот-

личимость воображаемого и подлинно пережитого в ходе событий. Надо сказать, в произведениях такого автора почти отсутствуют образы природы как объект эстетического переживания и рефлексии, но преобладает принцип антропологической соизмеренности, когда внешние описания реалий – лишь для опосредованного выражения невыразимого – мельчайших движений чувств, реакций, впечатлений и мыслей героя-автора...

Таков, в известной степени, один из результатов эволюции природообразности (фольклорно-мифологического сознания) к таким исторически более поздним принципам соотнесенности человека-природы как природосообразность и антропологическая соразмерность, которые уже обременены рефлексией в формах логоса – таких, например, как натурфилософия и метафизика. Так, философско-эстетические воззрения уже ранней классики (досократики: Пифагор, Гераклит, Демокрит) содержат космологический или природосообразный принцип истолкования таких проблем как прекрасное, гармония, канон, мимезис etc. К примеру, учение Пифагора о гармонии сфер или издаваемой небесными телами музыке, о природоуниверсальном характере числовых пропорций, что определило одну из многовековых традиций более поздней западноевропейской эстетики (Дюрер). И лишь в Новое время был раскритикован панмузыкальный подход к прекрасному, к гармонии вообще и к искусству, в частности, при сохранении принципа природосообразности и антропологической соразмерности (Хогарт). У Гераклита явно прослеживается космологический, природосообразный принцип, поскольку гармония и красота принадлежат космосу, выражая объективную и закономерную упорядоченность миропорядка. Те же законы, что действуют в космосе, присущи и искусству: «И природа стремится к противоположностям и из них, а не из подобий (вещей) образует созвучие...» [3, 34]. Правда, уже у Гераклита намечается антропологический принцип – в его рассуждениях об оценочной природе нашего восприятия красоты, а также о «скрытой» и «явной» гармониях, где «скрытая» – сильнее «явной». Относительность наших оценок объективных свойств прекрасного явно подразумевает не

только принцип природосообразности, но и антропологической соразмерности... Что стоит его всем известное изречение: «Самая прекрасная обезьяна безобразна по сравнению с родом людей...» [3].

Природосообразный принцип у Демокрита представлен одной из первых формулировок мимезиса как подражания природе, сообразуясь с которой человек создавал всевозможные формы культурной деятельности: «От животных мы путем подражания научились важнейшим делам...» [4, 186].

Принцип природосообразности развивает в своей эстетической теории Аристотель, отчасти, Платон. И прежде всего – в теории мимезиса, но с той лишь особенностью и разницей, что Платон учит о подражании идеальным сущностям, «вечным идеям», а Аристотель, критикуя Платона, - о подражании бытию вещей. Примечательно, что платоновский мимезис вырастает из наметившегося в античной культуре осознания противоположности мира идей и мира вещей, когда соотнесенность человека и природы постепенно нарушается за счет осложненности собственно антропологической проблематикой. Аристотель пытается преодолеть платоновское противоречие, дополняя природосообразный принцип «онтологическим», наряду с принципом антропологической соразмерности. Но, по-видимому, это требует особого разговора.

Отметим лишь, что собственно принцип антропологической соразмерности вводит в период зрелой классики Сократ, который видел в человеке прежде всего субъекта познания как своего рода активной деятельности. Именно Сократ обосновал новый, антропологический тип эстетики, в противоположность или, точнее, в дополнение космологическому или природосообразному принципу. Знаменательно, что сократовский мимезис как творческий принцип сильно отличается от подражания природе Демокрита. Начиная с Сократа, а затем Платон и Аристотель рассматривают мимезис не столько как подражание природе («природосообразный принцип»), а скорее как подражание живому вообще, жизни как таковой, будь то жизнь животных, растений или человека. Ведь при-

рода в классической эстетике античности не выступает в качестве живого, т.е. творческого начала, что будет свойственно учениям стоиков в эпоху эллинизма [5, 16]. А у Сократа в искусстве как подражании преобладает именно принцип антропологической соразмерности, где мимезис доставляет наслаждение, соизмеряя глубинные психологические стороны жизни человека с физическими формами ее выражения, когда искусство способно разрешать противоречие между внутренней красотой и внешней безобразностью, когда оно подражает даже неприятным аффектам и предметам. Все эти идеи предвосхищают самостоятельное развернутое учение Аристотеля и закладывают другую, антропосообразную, традицию эпохи эллинизма и затем более поздних этапов развития западноевропейской культуры.

Особый интерес представляет рассмотрение учений Востока с точки зрения соотношения в них принципов природосообразности и антропологической соразмерности – как в культурно-историческом плане, так и в сравнительно-типологическом сопряжении восточных традиций с западноевропейскими, а также с отечественными. Но это – уже задача другого исследования.

Литература

1. Лосев А.Ф. Античная мифология и ее историческое развитие. – М., 1957.
2. Газданов Г. Вечер у Клэр. – СПб., 2009.
3. Античные мыслители об искусстве. – М., 1938.
4. Памятники мировой эстетической мысли. – Т.1, - М. – 1962-1970.
5. Шестаков В.П. Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля. – М., 1979.

ГАРМОНИЯ ЗНАНИЯ И ЦЕННОСТЕЙ В КОНТЕКСТЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ (ОБ АНТРОПОСОРАЗМЕРНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ)

Веткасова Наталья Владимировна

*к.филос.н., доцент кафедры философии,
Казанский государственный технический университет им.
А.Н.Туполева*

Обращение к прошлому всегда интересно и эвристично, так как дает нам возможность понять сущность своего времени, оценить достоинства и недостатки нашего бытия. Это было бы невысказано, если бы мы не могли воссоздать дух той или иной эпохи, понять иные системы ценностей, приобщиться к другому образу жизни и деятельности, чуждому менталитету.

Говоря о теме нашей конференции – антропологической соразмерности мира и бытия в мире – мы само понятие соразмерности трактуем как соответствие окружающей человека действительности его человеческой сути, природе. Подобную соразмерность удастся обнаружить скорее в прошлом, чем в настоящем, что вполне тривиально – во все времена люди были склонны считать, что «золотой век» – это прошедшее. К такому прошлому, на мой взгляд, относится эпоха развитого средневековья.

Особенности мировоззрения человека этой эпохи (или, так сказать, господствующего устроения в обществе) – целостность и единство между миром знаний и миром ценностей. Конкретное знание о закономерностях мира было связано с миром человеческой души и ее устремленностью к высшей цели – спасению. Основой этого единства был теоцентризм и представление о неразрывной связи человека, социально-природного универсума и Бога. Весь мир создан по одному замыслу и плану, в нем изначально заложены истина,

благо и красота. Природный мир создан для человека, который представляет собой венец творения – он наделен «искрой Божьей» – Духом и бессмертной душой. Цель жизни человека – бесконечное совершенствование, которое должно привести к блаженной вечности, посмертному существованию в единстве с Богом. Поэтому природа сама по себе не представляет особенного интереса и ценности с точки зрения средневекового человека. Неудивительно, что и в искусстве этого времени мы не встретим любовно выписанных пейзажей, а в литературе описания природных красот. Люди, конечно, воспринимали прелесть природы, но видели в ней отблеск мудрости и благодати Творца, который создал мир столь восхитительным для человеческого зрения. Главным для человека было не покорение природы, не обустройство земного существования, а восхождение к Богу, следовательно, знание заповедей и достижение совершенства. Люди не отыскивали в природе причинно-следственных связей и не стремились открыть нечто новое – ведь вся программа жизни и информация о мире были заданы в Священном Писании и Предании. А эта программа нацеливала человека на внимание к своей душе, построение «внутреннего человека», противопоставлявшего себя внешней реальности суетного существования. Найти правильный путь в лабиринте обыденной жизни, избежать греха, разумеется, довольно сложно. Но сам дух общества, его идеология – формулируемая просвещенными клириками и доходившая, пусть в упрощенной форме, до народных низов – были пронизаны этими идеями. Помощью было постоянное обращение ума к высшему, горнему миру, знаки которого находили в мире посюстороннем. Средневековая логика мышления строится не на каузальных связях, а на аналогиях, ее движущая сила – символизм. При символическом восприятии усматривают некое общее свойство в разных вещах и соотносят его с универсальными ценностями (в данном случае – христианскими). Символ как зримый образ невидимого (идеи, понятия, потустороннего мира) постоянно напоминает о высших ценностях и предназначении человека. Глубина символического восприятия в том, что мир видится единым, это цельная система, а самое главное –

благодаря символу и в обычных вещах открывается высший духовный смысл. Средневековый человек не воспринимал вещи и явления окружающей действительности в их голой функциональности, сводящей все к пользе или внешней форме. Каждая вещь связана с единой сутью и тайной мира, которая есть Бог. Этот символизм был религиозным, он обнаруживал связи между явлениями, которые далеко не казались очевидными, не возникли бы сами собой без опосредования христианской идеей и Священным Писанием. На уровне высокой учености в теологически-богословских текстах символическое мышление находит свои основания в реализме, восходящем к платоновской теории о мире идей как истинных сущностей. Суть средневекового переворота в отношении к миру – замена «порядка знания» на «порядок веры». Главная задача человека – спастись, для чего ему нет необходимости в рациональном знании (оно не откроет сущность Бога). В этом случае интеллектуальные силы человека направлены на решение двух задач: объяснить земной мир в его связи с небесным и построить картину мира, соответствующую религиозной догматике (Библии и Преданию). Для этой цели и нужен символизм, который дает возможность создания целостной картины мира.

Истоки средневекового символизма в экзегетике Библии, которую разрабатывали теологи. Библия трактовалась не только буквально, исторически, но и духовно, причем существовало три варианта мистического толкования: 1) аллегорическое – события Ветхого Завета могут указывать на события Нового (скажем, спасение Ионы из чрева кита символизирует Воскресение или – жертвоприношение Авраамом сына аналогично жертвоприношению Богом-Отцом Иисуса Христа); 2) нравоучительное (тропологическое) – например, о десяти больных, которых исцелил Христос, и из которых только один пришел, чтобы поблагодарить его. Это событие дает основание не только говорить о необходимости благодарности, но и смирении человека, показывая, что даже Спаситель не получал воздаяния за свои великие благодеяния, том числе и человеку не стоит многого ожидать от других; и 3) анагогическое, возвышенное. Например,

Иерусалим трактуется как Небесная родина. Исход евреев из Египта – историческое событие, но в то же время Египет – это символ животного начала в человеке. Путь к Земле Обетованной через Красное море и пустыню – это духовное восхождение человека к высшему трансцендентному миру. Само длительное странствование через пустыню (в течение сорока лет) не случайно: должно родиться поколение, которое не знало рабства, а потому может начать самостоятельную свободную жизнь. Максим Исповедник, один из выдающихся отцов Церкви VII века, дает символическое объяснение притче о бесплодной смоковнице, предлагая два варианта трактовки. В одном из вариантов теолог уподобляет проклятую Спасителем и засохшую смоковницу христианам, которые притворно показывают «благопристойность нравов без дел праведных» и Христос «иссушит семя зла в душе – самомнение, чтобы оно не приносило более плода тления – человекоугодничества» (1).

Конечно, подобного рода трактовки предполагают высокий уровень интеллектуальной деятельности, недоступный народу, но для «простецов» существовало иное – проповеди священников и так называемый предметный символизм. Проповедники использовали назидательные, нравоучительные сочинения, которые были весьма популярны в средневековой литературе.

Предметный символизм проявляет себя в восприятии каждой вещи как созданной Богом и отражающей его мудрость и совершенство, указывающей на существование невидимого духовного мира. Об этом высшем мире говорили готические соборы, устремленные к небу (образ церкви как корабля спасения, форма креста в ее плане), внутри представлявшие образ души или Небесного царства. Символическая образность архитектуры, внутреннее убранство церквей: статуи и фрески, изображавшие картины ада и рая, сюжеты ветхозаветной и новозаветной истории, торжественная обрядность литургии, – все это мощно влияло на сознание прихожан, не давая им забывать о тщетности земного и безусловной реальности потустороннего. Таким образом все вокруг назидало, говорило о душе, призывало к отрешению от земного, памятованию о

смерти и давало надежду на воскресение.

Представления об окружающем мире не расходились с системой сформированных христианством ценностей, ведь понятия о мире и месте в нем человека складывались на основе Библии. Из Священного Писания следовало, что Земля – это центр Вселенной. Но и сама Земля, и все, живущее на ней, созданы ради человека. Мир антропоморфен и по сути антропоцентричен – ведь даже спасение всех тварей, которые стонут и страждут, зависит от человека. Падение первого человека превращается в природно-космическое явление, и преобразование природного мира также связано с возвращением его в благодатное состояние. Идея, кстати говоря, чуждая античному пониманию соотношения человека и мира, равно как и Новому времени. Конечно, спасения невозможно достичь собственными усилиями, но человек не одинок. Ради его бессмертия Бог не пожалел себя (своего Сына). Классическая формула богословия: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», – говорит нам о Богосыновстве человечества. Человек – не ничтожная песчинка, затерянная в громадной механической Вселенной. Душа его, слабая и несовершенная, драгоценна для Бога, лик которого просвечивает в гармонии космоса и великолепии природы. Именно такой мир созвучен человеческим устремлениям (антропосоразмерен), является человеческим домом, в нем верующий человек избавлен от одиночества (Бог всегда с ним) и страха смерти.

В системе знания средневековья самое главное – это постижение Бога и человеческой души (здесь вспоминается великий основоположник Августина). Внутренняя дисгармония, невозможность достичь идеала нравственности находит разрешение не в рациональном оправдании непобедимой животной природы человека (в духе Фрейда), а в уповании на божественную благодать, приходящую на помощь человеку в его борьбе со своим несовершенством.

Говоря о человеческих ценностях, нельзя не сказать о любви, о чувстве глубинного родства с себе подобными, без которого вряд ли может быть покоен и

счастлив человек. Как известно, в христианстве заповедь любви к ближнему – вторая по значимости. А первая – любовь к Богу. И это не удивительно: любовь к человеку (другому) не может возникнуть и существовать сама по себе – она должна быть опосредована чем-то. Недаром фраза: «Мы произошли от обезьяны и поэтому должны любить друг друга», – звучит смехотворно и абсурдно. Для любви к чужому (и к человечеству) должны быть некие основания, которые можно усмотреть в идее нашего общего происхождения, возводящего всех к высшему, идеальному началу. Мы все – дети Божьи, Бог создал нас по своему образу и подобию и следует любить другого человека, который наделен такой же бессмертной душой и нужен Богу, как и я. Но если мы – от обезьяны, то почему бы и не бороться за существование с этими обезьянами и не считать их за ничто (как, впрочем, и себя)? *Homo homini lupus est!* – и ни к чему миндальничать. Но жизнь среди зверей не антропосоразмерна.

В средневековой культуре знания и ценности нераздельны, потому что отсутствует рационально-прагматическое отношение к миру и к жизни, потому что люди еще не ушли от мифопоэтического, символического по сути восприятия действительности. Свойственное мифологическому мировоззрению восприятие мира по аналогии с человеком, антропоморфизация окружающей действительности, синкретизм в представлениях об идеальном и материальном, пространстве и времени и пр. ярко проявляются в народном средневековом сознании. Во многих отношениях это еще языческое мироощущение, хотя христианство и привносит в него свои особенности. Но если все в мире духовно, то для раскрытия мистических по сути связей нет пользы от обращения к чувственному опыту, нужно только умозрение. Важно, что умозрение это не связано с рационализмом, а скорее с мистическим озарением. Ценностное отношение к миру в этой системе не противостоит рациональному знанию, которое не было важно. С появлением рационального отношения и формированием современной науки, былая гармония между миром знаний и духовно-нравственных ценностей разрушается.

Наука ставит цели познания и использования природы, объективируя свои знания и нимало не заботясь о соответствии их человеческим устремлениям. К таким стремлениям можно отнести чувства гармонии с миром, безопасности, осмысленности и нужности, незаменимости своего бытия в мире, чувства любви и доверия. Но все эти категории никак не связаны с научно-рациональным знанием. В средневековье наука еще не разделила мир на отдельные, мало связанные между собой сферы, которые дают разрозненные знания, ставя перед несведущими людьми трудно разрешимую задачу создания единой картины мира, поддерживающей целостность мировоззрения. В этом случае, как и встарь, на помощь приходят мифы, которые теперь специально создаются идеологами ради политических или иных прагматических целей.

Этот раскол мира на земной, где действуют рациональность и прагматизм, и духовный, индивидуальный, в котором человек остается наедине с Богом и выстраивает систему ценностей, получает свою духовную, религиозную санкцию в протестантизме.

Литература

Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I-LV. Пер. С др.-греч. И комм. С. Л. Елифановича и А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993, с. 59.

АНТРОПНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ФИЛОСОФСКАЯ УТОПИЯ ИЛИ НЕОБХОДИМАЯ РЕАЛЬНОСТЬ?

Галанова Гульнара Эдуардовна

*к.филос.н., доцент кафедры философии,
Институт экономики, управления и права, г. Казань*

Категория «идентичность» пришла на смену традиционному понятию «личность» и означает самосознание и самоидентификацию человека в качестве представителя определенной культуры, включая гендерный, этнический, национальный, профессиональный, возрастной (поколение), расовый и прочие аспекты. Человек так или иначе соразмерен культуре, представителем которой является.

В любом обществе (культуре) человек частичен. Проблема отчуждения, синдром «частичного» или «одномерного человека» - все эти недуги нравственного сознания представителя современной (modern) культуры хорошо схвачены с социальной теории (К.Маркс, Г.Маркузе). Человек видит мир с точки зрения своего уникального местоположения, со своей субъектной позиции, поскольку является носителем таких субъектных характеристик, как классовая принадлежность, этнос, раса, пол, возраст, состояние здоровья. Общество дискриминирует не столько «женщин», «мужчин», или «детей», сколько определенные стороны человеческой личности, стороны нашей целостной антропности. Так, в армии дискриминируются маргинальные типы маскулинности, то есть гендерная дискриминация есть там, где нет половых различий, в гомосоциальном пространстве. Каждая сфера культуры по-прежнему накладывает на нас «свой собственный масштаб» (К.Маркс), порождая неизбежный «политеизм ценностей» (М.Вебер).

Марксистская парадигма и в целом критическая неклассическая философская мысль поставила вопрос о том, кто является персонификаторами отчужде-

ния? Кто конкретно, эмпирически деформирует нашу антропологическую природу? Капитализм и представители элитарных классов (отвечает К.Маркс), превратно понятая христианская мораль и идеология Просвещения (отвечает Ф.Ницше), дисциплинарная власть, порожденная, с одной стороны практиками католической церкви, с другой стороны – культурной политикой просветителей (отвечает М.Фуко). Негативные тенденции отчуждения не исчезли, а только усугубились в современной потребительской культуре, в условиях монетаризма, который и привел к экологическому кризису, межкультурным конфликтам, и как следствие – к расколу целостной антропности. Поэтому обращение к ресурсам философской антропологии стало сегодня насущной необходимостью.

Предметом философской антропологии всегда мыслился человек в своей природе и сущности, то есть человек как нечто большее по отношению к какой-либо своей частной идентичности (гендерной, этнической или национальной). Категория «антропная идентичность» понималась в качестве философской утопии, которой невозможно дать четкого, эмпирического определения – что это такое: человек как родовое существо, человек как представитель человечества? Является ли антропность суммой всех прочих наших идентичностей? Как можно обнаружить общую природу таких антропологических типов, как «римлянин эпохи империи, средневековый крестьянин, гвинейский раб, ацтекский воин или горожанин индустриальной эры» [1]? Только на границе культур, в ситуации «вненаходимости» (М.Бахтин), диалога культур одна культура, отражаясь в зеркале другой, может артикулировать сама себя. И так же человек, обретает свою антропную идентичность только на границах различных своих ипостасей. Ситуация современного мультикультурализма дает нам эмпирическую базу достаточно массовых случаев подобной «вненаходимости» человека. Ситуации кризиса в антропологической динамике, становления в противовес бытию, идентификации в противовес идентичности, практики перехода становятся атрибутами человеческой реальности в условиях постмодерного общества. Именно поэтому об антропной идентичности сегодня можно говорить не только

как о философской утопии. Современный «кризис идентичности» свидетельствует о серьезных проблемах человека в начале XXI века. Развитие биотехнологий и научно-техническая революция привела нас к «постчеловеческой реальности» (В.А.Кутырев). Всерьез ведутся исследования и обсуждается реальная возможность «чипизации», внедрения нанотехнологических субстанций для контроля за состоянием здоровья человека. Это поставило нас сегодня в ситуацию, когда феминистский лозунг «мое тело – мое дело» становится лозунгом каждого, не только тех, кто принадлежит к феминистскому движению. На повестке дня – выживание человека в качестве аутентичного представителя своего биологического вида.

На вопрос: кто такой человек? трудно ответить однозначно. Но можно спросить иначе, обращаясь к экзистенциальным ресурсам человеческой личности: кто Я такой/такая? Россиянин/россиянка? Представитель/ница своего народа? Или профессии? Класса? Неизбежно человек, чутко переживающий глобальные проблемы современной цивилизации, совершает свое персональное, экзистенциальное восхождение от частной идентичности к осознанию своей родовой принадлежности, то есть той самой, казалось бы «абстрактной» антропной идентичности: Я – человеческое существо. В формировании такого мировоззрения философия неизбежно прибегает к ресурсам смежных отраслей культуры, прежде всего, киноискусства. Не случайно манифестами новых социальных движений становятся игровые или неигровые фильмы (пример – движение «Дух времени» Питера Джозефа, Жака Фреско и Роксаны Медоуз) [2].

В качестве примера актуальности в современной культуре перехода от абстрактного понимания родовой, антропной идентичности к экзистенциальному переживанию бытия человеческим существом, представителем человечества, приведу концепцию игрового фильма «Вавилон» Алехандро Гонсалеса Иньярриту (США, Франция, Мексика, 2006 г.). Несколько разных сюжетов, показанных без соблюдения формальной хронологии, сходятся в одну историю. Объединяет их ружье, которое, как известно, всегда должно выстрелить в конце

пьесы. Оно выстрелило в начале и повлекло за собой цепь иногда трагических, иногда комических событий. Я представляю, что бы из этого сюжета сделал Тарантино! Мир японских глухонемых подростков, мексиканская свадьба, марокканские бедуины – материал-то какой! Но автор фильма «Сука-любовь» показал другую историю: историю о настоящей любви супругов (Брэд Питт и Кейт Бланшет), о горечи одиночества глухонемой девушки-подростка, о простоте бесхитростной мексиканской домохозяйки и о жестокой, формальной рациональности Власти. Уже не важно: американской, марокканский... Власти, которой глубоко безразличны чувства «глупых» людей. В то время, когда супруги пострадали от случайного выстрела подростка в Марокко, их мексиканская няня, не долго думая, берет их маленьких детей с собой на свадьбу сына. Невелико путешествие – сгонять в соседний город. Но это город в Мексике, и если для нас, людей, границ не существует, они существуют для Власти. На обратном пути горе-путешественников задерживает Полиция, затем с мексиканкой начинает разбираться Миграционная служба и Органы опеки. Представители этих служб ведут себя назидательно (они «всего лишь» выполняют свою работу), внушая домохозяйке осознание своей глубокой порочности: «Вы понимаете, что вы натворили?!». По сути происходит криминализация межкультурных коммуникаций. Вся концепция фильма направлена на появление у зрителя нового планетарного мировоззрения, зритель неизбежно начинает «вырастать» из своей частной идентичности, экзистенциально преодолевать свое субъектное местоположение. Выстрел ружья, перекочевавшего из Японии в Марокко, ударил и по мексиканке, и по каждому из нас, вскрыв простую истину: все мы, мусульмане, коммунисты, католики – одна семья, мы человеческие существа, обладатели родовой, антропной идентичности.

Литература

1. Вальверде К. Философская антропология. – М., 2000. – С. 11.
2. Электронный ресурс: <http://thezeitgeistmovement.ru/>

ДОКУМЕНТАЛЬНЫЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ВИДЕРПРОЕКТ «ОТ ВАЛДАЯ ДО АЛТАЯ»

Марина Галицкая (Власова)

*продюсер Студии «Инновация», директор Фонда «Инновация»,
исполнительный директор ЖКЦ «Фатима» Фонд «Инновация»
(Студия «Инновация»)*

Мы хотим презентовать научному сообществу концепцию видеопроекта о культурном многообразии тюркских народов России «От Валдая до Алтая» в котором мы ищем новую стилистику документального антропологического кино. Проект поддержан программой грантов президента России для НКО 2010 г. Оператор - Институт проблем гражданского общества (г. Москва).

В рамках проекта мы планируем продвижение через информационные ресурсы телевидение и Интернет трех уже снятых студией фильмов и съемки нового документального фильма, который соберет воедино те идеи, которые наш проект развивает и проблемы, которые он должен решать.

Жанр фильма – это документальное антропологическое кино.

Антропологическое кино: “Кино о человеке на перекрестке глобальности и локальности, традиций и новшеств, национальности и религиозности, вчера и завтра — не только зрелище, но и самоуглубление. Это диалог персонажа, автора и зрителя, в котором нет жестких правил и прописных истин, а в характерах и судьбах причудливо смешаны разные правды и неправды, вечные идеалы и сиюминутная повседневность” - <http://www.rfaf.ru/>

Это определение сформулировано организаторами и учредителями Российского фестиваля антропологического кино, не единственно возможное, но наиболее близкое нам по своему духу. Возможно, ученые антропологи захотят ограничить или конкретизировать это определение. Ученые считают наиболее ценным «чистый» полевой материал, без постановочных съемок, монтажа, ав-

торского комментария.

Кинодокументалисты часто считают присутствие научных консультантов на этапах съемочного процесса нежелательным т.к. снижается художественное качество фильма. Но как раз это взаимодействие: принятие и отрицание на мой взгляд и делает антропологическое кино интересным. Т.к. чистое искусство также невозможно, как и полная объективность. В любом случае, если оператор включает камеру, значит он вносит эстетику собственного восприятия в съемочный процесс, если камера в руках ученого антрополога – он становится оператором со своим эстетическим видением, восприятием и художественным вкусом.

Наверное, наиболее интересными являются с этой точки зрения эксперименты с участием героев в съемочном процессе. Флаэрти (с его фильма «Нанук» начинается антропологическое кино – это 20 годы прошлого века) показывал эскимосам отснятый рабочий материал и учитывал их восприятие. Один из последних нашумевших российских документальных фильмов «...Я тебя люблю» (это как «Париж, я тебя люблю») монтировался режиссерами документалистами из видеоматериалов, отснятых жителями российской глубинки о самих себе. Но Флаэрти снимал на пленку, а современные цифровые видеокамеры общедоступны и просты в обращении, безусловно это ценный эксперимент с точки зрения документов эпохи. Документальное кино тем и отличается, что как хорошее вино, чем старше тем выше его ценность.

Проблемы, решению которых способствует наш проект:

- развитие и сохранение культуры и языков малых народов и этнических групп в условиях глобализации
- отсутствие целенаправленной политики, финансовых возможностей и организационных инициатив по созданию кино и телепрограмм о культурах малых народов и этнических групп в РФ
- существующие практики дискриминационных подходов и высказываний в

информационных ресурсах (в отношении этнических групп и малых народов, в отношении женщин, в отношении представителей различных конфессий и т.д.)

- отсутствие интереса широкой аудитории (большинства) к этническим культурам, наличие предвзятых бытовых или дискриминационных представлений, являющихся поводом к конфликтам

- недостаток аудиовизуальных произведений о культуре малых народов на национальных и международных языках

- недостаток горизонтальных связей (взаимодействия) и гражданских инициатив между регионами с родственными культурами и языками (например: народы Поволжья и Алтая, говорящие на языках тюркской группы).

- культурная изоляция этнических групп и малых народов от регионального, российского и мирового культурного процесса.

Актуальной стилистической проблемой антропологического кино является такой способ подачи материала, который позволяет избежать дискриминационных подходов и высказываний по отношению к малым народам и этническим группам. В то же время всегда существует соблазн показа экзотических или шокирующих моментов, которые сильнее воздействуют на зрителя. Речь идет не о том, чтобы их не показывать, а о том, как показывать, в каком контексте, в какой эмоциональной окраске и т.д.

Общим эмоциональным настроением всей съемочной группы является любовь к своим героям, желание проникнуть в их внутренний мир и затем ввести зрителя в контекст чужой во многом архаичной для него культуры. И сделать это так, чтобы не вызвать отторжения, чтобы зацепить его какими-то зрительными и музыкальными образами, отвечая на его культурные запросы и человеческие потребности. Безусловно ценным мы считаем то, что в нашей творческой группе присутствуют люди – представители различных конфессиональных и этнических групп, владеющие в том числе тюркскими языками и являющиеся профессионалами в различных областях науки и искусства. В этом проекте мы хотим

соединить и различные жанры визуального искусства и привлечь к работе художников в том числе к участию в экспедиции.

О географии съемок и сценарной концепции:

Мы начали свой проект с фильма о восстановлении старинных тюркских инструментов и о собирателе фольклора, ученом и музыканте Геннадии Макарове со съемок в Татарстане снимали в селах Верхний субаш, Сердебаш, затем Мамадышский район село Зюри, где проводится кряшенский праздник Петрау. Затем Южный Урал, нагайбакский район Челябинской области. Мы встречали необыкновенное разнообразие, фольклора, костюмов, манеры исполнения и у всех групп сохранившиеся более или менее одинаковые музыкальные инструменты.

Съемки этого года запланированы на начало лета, ближе к летнему солнцестоянию, когда на Алтае проводится кочующий фольклорный фестиваль «"Эл-Ойын" - праздник страны в переводе с горноалтайского. Всем, кто знает татарский язык перевод не требуется. Первым пунктом маршрута станет Кош Агач, юго восток Республики Горный Алтай, где живет друг нашего научного консультанта музыкант и исполнитель горлового пения, который руководит отделом культуры района (такое сочетание уже не встречается в нашей республике, где культурой руководят менеджеры, а не люди искусства), а затем вместе с музыкантами и народными исполнителями мы собираемся отправиться на фестиваль.

Почему Алтай? Далее я цитирую: "Алтай - Гималаи, два полюса, два магнита". Алтай интересовал Рериха как самая северная точка горного мира Центральной Азии, как один из главных коридоров, по которому древние народы двигались из Центра Азии в равнины Сибири и далее в Европу, как место, представляющее интерес" своей древней культурой, философией. Рерих называл Алтай "средоточением", центром Евразийского материка, расположенным на "равном расстоянии от четырех океанов".

Но мы представляя Татарстан чувствуем некую миссию способствовать сохранению культуры народов Алтая, музыки, языков, традиций и природных ландшафтов – т.е. той соразмерности о которой идет речь на конференции. Мы нашли здесь в Казани людей, которые изучают Алтай, являются ценителями или знатоками истории, культуры, музыки.

Создают музыкальные инструменты и исполняют на них в том числе и татарскую народную музыку. Народную татарскую песню Апи́па исполняют на древнетюркских инструментах и алтайских шаманских бубнах – запись выступления этно музыкальной группы на Арт –салоне 2011, который прошел в феврале на Казанской ярмарке.

С точки зрения зрительского восприятия мне представляется наиболее актуальными кроссмедийные проекты это сочетание различных жанров визуального искусства и технологий передачи информации. Кстати,

анимация с использованием современных компьютерных программ позволяет, на мой взгляд, достаточно полно отразить дух исторической реконструкции, если, художники – аниматоры сотрудничают с искусствоведами, археологами и воссоздают художественный образный ряд или воспроизводят художественный стиль народа и эпохи, о которых идет речь в фильме. Вдоль Чуйского тракта на 18 км простирается древняя художественная галерея под открытым небом с наскальными изображениями, алтайскими петроглифами или писаницами. Рисунки датируются от каменного века до средневековья. Там же находятся и около 20 древнетюркских рунических надписей. Мы бы хотели анимировать древние изображения с помощью компьютерной графики для того чтобы воссоздать картину мира древнего алтайского жителя и сравнить ее с нашими собственными представлениями, верованиями, мечтами и фантазиями.

Мы также можем использовать художественные картины или фотографию.

Мы стремимся к тому чтобы донести большинству сообщение или послание меньшинства – малого народа (как например нагайбаки) или этноконфессио-

нальной группы (например кряшены), если говорить об уже законченных фильмах студии. Но для различных целевых аудиторий, даже различающихся только возрасту – привлекательными могут быть различные жанры: дети любят анимацию всю, а взрослые только некоторые мультфильмы. Молодежь любит фотографию и посещение фотовыставок и фотоконкурсов. Профессиональное научное и культурное сообщество смотрит документальное кино, посещает конференции и фестивали.

Так в проекте от «Валдая до Алтая» мы уже начали использовать новые кроссмедийные технологии: документальное кино, анимация, фотография, интернет сайт студии «Инновация» - www.innovationkzn.com ,

социальные сети и видеоресурсы интернета. При этом фольклор и этническая музыка будут основным источником и средством кросскультурной коммуникации. Уже сейчас через 3 месяца после начала проекта я могу сказать, что наиболее популярными являются видеоресурсы: Youtube, Vimeo, Torrents. По количеству просмотров размещенных на них видеороликов и фильмов с образцами этнической тюркской музыки.

И так мы впервые создаем кросскультурный и кроссмедийный антропологический проект о культурном многообразии тюркских народов России, который позволит нам достигнуть вышеперечисленных целей.

[Доклад иллюстрирован слайдами \(5 слайдов\) и видеороликами \(3 аудиовизуальных ролика \).](#)

БИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЫШЛЕНИЯ

Галков В.М., Аглямова Т.М., Галкова Н.В.

«Мозг учит мозг»

Томас Харви в 1955 году произвел вскрытие Альберта Эйнштейна. Мозг ученого унес домой и в течение 40 лет рассылал исследователям из разных частей света, пытаясь выяснить причины гениальности Эйнштейна. Причины выяснить не удалось. Возможно из-за неправильного поиска структур мозга, отвечающего за мышление, т.к. в то время и сейчас основу работы мозга, в том числе и мыслительную, отводят нейронной теории, которая не в состоянии объяснить пока факт запоминания даже одного слова, буквы, числа.

Гистолог из Калифорнийского университета в Беркли Мэриан Даймонд тоже изучала срезы мозговой ткани Эйнштейна и установила, что числом и размерами нейронов головной мозг великого физика ничем не отличался от мозга обычного человека. Но в ассоциативной области коры, ответственной за высшие формы мыслительной деятельности, Даймонд обнаружила необычайно большое количество вспомогательных элементов нервной ткани – клеток нейроглии (глии).

Клетки нейроглии (глии) были впервые описаны в 1846 году Р.Вирховым, который и дал им это название, подразумевая под ним вещество, склеивающее нервную ткань. Еще Р.Вирхов отметил проходящие через глию сосуды. В дальнейшем нейроанатомы изучали глию как источник опухолей мозга, обусловленный способностью глии делиться в отличие от нейронов во взрослом состоянии. У глиальных клеток отсутствует аксон в отличие от нейрона. Существует четыре типа нейроглии в центральной нервной системе: астроциты, олигодендроциты, шванновские клетки, микроглия.

По современным воззрениям нейроглия выполняет опорную функцию для нейронов; обеспечивает изоляцию нейронов; участвует в восстановлении и регенерации нервной ткани; глиальные клетки участвуют в онтогенетическом развитии нервной системы; а также обеспечивают нейроны питательными веществами и устраняют обломки нервных клеток.

Глия создает опору для нейронов, объединяет отдельные элементы нервной системы, но в тоже время, изолирует друг от друга разные группы нейронов, а также большую часть их аксонов. Тем самым она формирует структуру мозга. Численность клеток глии превышает число нейронов в мозгу в десятки раз.

Самыми распространенными среди клеток глии являются астроциты. Например, в мозолистом теле они составляют $\frac{1}{4}$ всех клеток глии. У астроцита неправильной, звездчатой формы тело с многочисленными и относительно длинными отростками, одни из них направлены к нейронам, а другие к кровеносным капиллярам, вместе с другими отростками астроцитов практически полностью обвертывают кровеносный сосуд, формируя гематоэнцефалический барьер. Последние исследования показали, что глиальные клетки общаются и друг с другом, влияя на деятельность мозга в целом.

Астроциты активируют отдельные нейроны и способствуют формированию памяти. Астроциты передают друг другу сообщения с помощью химических, а не электрических сигналов.

Рассмотрим возможности двух систем головного мозга по сбору и хранению информации и памяти: нейронную и глиальную. Большинство ученых склонны думать, что основным элементом памяти является не весь нейрон, а места его контакта с другими нейронами и их отростками – синапсы. Но, по данным последних исследований, как и нейрон, синапс функционально не приспособлен для хранения и передачи мыслительной информации, что следует из необходимости каждодневного «узнавания старого, вчерашнего» и каждодневного же нового запоминания «нового старого», т.к. в синапсе не хранится информация о

времени, именно поэтому участие синапса непосредственно как элемента памяти невозможно.

Известно, что тип медиатора определяет, каков характер сигнала – тормозящий или возбуждающий будет передан другому нейрону. Следовательно, по нейронам и синапсам передается информация на движение, а непосредственно они не хранят и не могут хранить мыслительную информацию.

Если отойти от нейронной теории как основополагающей в процессе мышления, то открывается почти неизученное поле деятельности об элементах мозга, участвующих в познании мира и человека, памяти, путях передачи этой информации и переводе ее из мыслительной сферы в словесную – язык. Наибольшее подозрение падает на клетки нейроглии – астроциты, которые не потеряли способность делиться и тем самым увеличивают емкость памяти безгранично.

Учитывая давно изученный факт возрастания общей массы глиальных клеток в структуре мозга высокоразвитых животных, задаешься вопросом: а не являются именно астроциты носителем разума, не они ли содержат те жизненно-необходимые запасы наследственной информации об инстинктах, навыках, моделях поведения индивидуума. Нейроны же, со своими скоростными способностями передачи коротких сиюминутных импульсов могли бы выполнять с помощью химических веществ роль переносчиков «воли» астроцитов.

Возвращаясь к сравнению строения, соотношения элементов головного мозга выясняется, что чем более эволюционно развито животное, тем выше соотношение количества астроцитарных и нейронных клеток, тем более способным к обучению оказывается это живое существо. Возможно, что именно более высокая концентрация глиальных клеток позволила мыслить Эйнштейну отлично от других физиков.

Сознавая, что мозг является цельной структурой, обеспечивающей жизнедеятельность организма в меняющихся условиях среды обитания, не можем не от-

метить, что он состоит из структур работающих и по своим программам:

- гормональная система мозга (эпифиз, гипофиз, гипоталамус);
- система моторики (движения), обеспечивающая рефлекторную деятельность и гомеостаз организма за счет серого вещества коры мозга и 12 пар черепно-мозговых нервов;
- система познания и освоения природы, памяти, мышления человека на основе клеток астроцитов, развитая у приматов и человека, обеспечивающая внутреннюю и гласную речь. Эта система освобождена от поддержания гомеостаза организма и развивается прогрессивно, благодаря делению астроцитов.

Прогрессивное развитие человечества возможно при работе мозга постоянно и самостоятельно у каждого члена общества. Такой подход соответствует принципам антропологической соразмерности, развитие не только тела, но и души. Душевные болезни будут излечены, когда человек познает себя, свой мозг. Сейчас все направлено на ублажение, развлечение мозга, но необходим тяжкий труд познания, который доступен всем.

К сожалению, современное обучение дается в усеченной форме, и мы идем к тому, что умеющий жарить карпа не сможет поджарить щуку, как писал в XIX веке Герцен в своей статье «О буддизме в науке».

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ КОММУНИКАТИВНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Гарифуллина Миляуша Михайловна

*к.пед.н., доцент кафедры «Психология личности»,
Казанский (Приволжский) Федеральный Университет*

Граужанина Ольга Константиновна

*преподаватель института непрерывного образования,
Казанский (Приволжский) Федеральный Университет*

Коммуникативная толерантность занимает одно из центральных мест в структуре личности, поэтому все большую научную и социальную значимость приобретает проблема условий и механизмов развития коммуникативной толерантности личности. Особенно важным является решение этой проблемы в условиях современного глобального кризиса, характеризующегося нестабильностью, непредсказуемостью, ростом социальной напряженности. Характерным признаком нашего времени является постоянное пребывание человека в состоянии все возрастающей внешней и внутренней неопределенности. Негативная социально-экономическая нестабильность приводит к психологическим изменениям на личностном и социально-психологическом уровнях. Начинают играть роль не интернальные, а экстернальные свойства личности, стимулирующие формирование неадекватных компенсаторных систем, увеличение роли субъективности социального восприятия и своеобразных способов самозащитного поведения. Встреча с неопределенными ситуациями вызывает, как правило, тревожные реакции. Но одних данная ситуация активизирует, а других, для которых характерным является стереотипность мышления, внешний локус контроля, впадают в состояние беспомощности и пассивности, при этом испытывают тревогу, страх, чувство неполноценности, что провоцирует интолерантное поведение и конфликты.

В процессе исследования психологических детерминант коммуникативной толерантности, выявлены следующие характеристики:

1. активное отношение к жизненной ситуации и осознание своей ответственности за преодоление трудностей
2. уверенность в себе и доверие к другим
3. чувство общности, социальной принадлежности
4. достаточно высокая самооценка и позитивное отношение к другим, вера в будущее, в общественные ценности, в смысл жизни
5. доминирование позитивных эмоций
6. эмоциональное насыщение от межличностного общения
7. активное использование копинг-стратегий.

Изучение людей характеризующихся интолерантностью, агрессивностью выявило, что часто для них характерны высокие показатели:

- тревожности
- личной и социальной незащищенности
- гневливости
- эмоциональной нестабильности, пессимизма
- замкнутости и отчужденности.

Выявлены также такие особенности гностических способностей как:

- нерациональные когниции
- неадекватное восприятие реальности
- наличие большого количества непродуктивных психологических защит являющихся барьером личностного роста и преодолением трудностей в жизни.

Толерантность является одним из определяющих компонентов духовно-нравственной культуры личности и развитие психологической готовности к то-

лерантному общению способствует созданию психологических условий повышению ее уровня. Проблема развития психологической готовности личности к толерантному общению является насущной актуальной проблемой прикладной психологии и педагогики.

Развитие установок на толерантное общение требует изменения мировоззрения и отказа от ряда существующих стереотипов. С этой целью используются тренинги, активные методы обучения, ролевые игры, диалог и др. Когда в процессе групповой работы студенты приобретают навыки позитивного взаимодействия, способности к эмпатии, сочувствию и сопереживанию, происходит корректировка самооценки, развитие чувства самоценности, познание своего «Я» и своего «Я среди Других». В результате полезного и жизненно необходимого опыта понятие толерантность наполняется не абстрактным, а конкретным личностным смыслом.

Если до занятий в самоотчетах студентов было отмечено недоверие к людям, заниженная самооценка, трудности в саморегуляции, то в результате групповой работы произошло самопознание и познание других, изменилось эмоционально-ценностное отношение к себе и миру, появилось богатство эмоциональных отношений, проявились доброжелательность и терпимость.

Развитие личностных установок на толерантное общение является основой для более позитивного мироощущения человека, повышения качества его жизни, возможности превратить препятствия и стрессы в источник роста и развития. Это тот фактор и ресурс, который подвластен самому человеку, установка, которая придает смысл и ценность жизни в любых обстоятельствах.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В ЭСХАТОЛОГИИ

Гусев Дмитрий Владимирович

*к.ф.н, доцент, докторант кафедры логики, философии и методологии
науки, Орловский государственный университет
e-mail: d.v.gusev@yandex.ru*

В современном обществе наблюдается повышенное, выходящее за рамки обычного (в чем-то даже нездоровое) внимание к вопросам эсхатологии. Связанный с последним эсхатологизм выступает в качестве не просто особенности интеллектуальной моды нашего времени, а отчетливой универсальной черты современного общественного сознания. Эсхатологический дискурс вышел далеко за рамки традиционного для прошлого религиозно-теологического учения о конечных судьбах мира и человека (от греческого *eshaton* – «последний»). С.С. Аверинцев писал по данному поводу: «Эсхатология как «метаистория», т. е. самотрансцендирование осязаемо ускоряющегося хода истории, – одна из ведущих тем религиозной мысли XX в., претерпевающая не только всевозможные внерелигиозные переработки утопического или, напротив, „дистопического” и „алармистского” характера, но, особенно под конец века, и повседневную вульгаризацию в т. н. тоталитарных сектах, а также во вполне секулярных средствах массовой информации и наиболее тривиальных видах искусства: „апокалипсис” – сегодня избитая газетная метафора, а „Армагеддон” – нормальный мотив фильма ужасов» [1].

Эсхатологический дискурс современности неоднороден, он отличается широтой и разнонаправленностью: наряду с идеями конечности мира и смертности человечества, эсхатология содержит и образы реализации смысла истории, качественного преобразования природы мира и человека. Другими словами, эсха-

тологию вселенской катастрофы дополняет эсхатология надежды. Однако все же в первую очередь эсхатологический дискурс ассоциируется с различными вариантами финализма. Среди них: 1) «антропологическая эсхатология» – гибель «антропологического космоса», что по мысли выдающегося немецкого теолога XX века В. Панненберга равноценно гибели всего мироздания; а также (в биологии) – «омницид», т.е. конец существования человека как вида (эта тема развивается активно в различных версиях пост- и трансгуманизма); 2) «физическая эсхатология» – глобальный катаклизм в масштабах всей физической Вселенной; 3) «темпоральная эсхатология» – непосредственно наблюдаемое ускорение всех происходящих в мире процессов рассматривается как признак прогрессирующего «сжатия» времени, завершением которого и станет остановка мира, его «конец»; 4) «социальная эсхатология» – распад социальной реальности и др..

Культура, философия и наука сегодня пронизаны острым эсхатологическим мироощущением, что часто объясняется чувством кризисности, непрочности бытия человека и общества. Так, по мнению Л. Кациса, именно в кризисные периоды эсхатологические ожидания тотально пронизывают и охватывают всю сферу культуры, проникают в философию, науку, искусство [7]. М. Ахметова отмечает, что «отнесение актуальной кризисной ситуации к «последним временам» является одним из способов ее объяснения. Поместить события современности в эсхатологический контекст – значит наделить их смыслом и найти объяснение злу и несправедливости, царящим в мире. Так появляется возможность психологического преодоления ужаса настоящего времени» [2, С. 35].

Среди психологических факторов, обусловивших широкое распространение эсхатологических образов и настроений в современном обществе, В. Каледа отмечает нарастание тревоги и неопределенного ощущения реальности глобальной катастрофы. Мировоззренческий вакуум, утрата традиционных религиозных и семейных ценностей, по мнению современного исследователя, ведет к широкому распространению депрессивных состояний, способствующих эсхато-

логическому мироощущению. Кажется логичным, что повышенный интерес общества к этой проблеме свидетельствует о нарастании неблагополучия в духовной и душевной сферах современного человека. Но такая точка зрения, как и идея восприятия эсхатологических настроений в качестве маркера ситуации социокультурного кризиса, не учитывает всей глубины проблемы. В частности, за пределами внимания оказываются предпосылки эсхатологического мироощущения человека, заложенные во внутреннем мире личности.

Ведь сама по себе ситуация ценностного безразличия сопровождается часто отказом от мысли о будущем вообще. Любые ожидания будущего (и эсхатологические также) безразличны в принципе, единственным смыслом жизни становится максимально возможный уровень потребления и комфорта в настоящем. Скорее, такое состояние можно оценить не как причину, а как проявление «человеческого кризиса», «пустоту в человеке», по выражению Ф. Гиренка, свидетельство того, что мы существуем «в мире антропологической катастрофы». Характеризуя ситуацию антропологической катастрофы в XX веке, В.Д. Губин и Е.Н. Некрасова интерпретируют ее как основной фактор «антропологического поворота» в философии: «...возникла ситуация «человеческого кризиса», возникло ясное осознание того, что человек не является больше господином во Вселенной, что он не венец эволюции. В нашем веке вырвались наружу такие демонические силы злобы и ненависти, подспудно всегда пребывающие в сознании человека, которые могут в одночасье покончить с человеком и со всем живым на земле» [4, С. 5]. Проблема конечности человека – не только индивидуальной смерти человека, но и конечности всего человечества, перешла в практическую плоскость, и ее острота по-прежнему нарастает.

В своей книге «Достоевский и Апокалипсис» Ю. Карякин пишет: «... XX век превратил абстрактную возможность смерти (самоубийства) человечества – в возможность предельно реальную, т.е. в технологически-практическую. Человечество действительно оказалось перед выбором между жизнью и смертью, подойдя к пределу пределов, к порогу: впервые оно как род стало практически

смертным в условиях ядерной, экологической и террористической угроз» [6, С. 11]. Существование человечества вступило, по выражению Ю. Карякина, в зону своей смертности.

«Осознание собственной конечности порождает сопровождающее нас постоянно чувство случайности (заброшенности) существования и непредсказуемости судьбы. Именно эта зияющая перед человечеством пропасть и вызвала обостренный интерес к человеку, антропологический поворот в философии в целом как попытку найти рецепты спасения человека в самом человеке, в тайнах его тела, души, разума...» [4, С. 5]. Перефразируя вышесказанное, и в эсхатологии также произошел антропологический поворот: на первый план выходит не проблема гибели мироздания в том смысле, который подразумевался в универсальных эсхатологиях религиозных традиций, а осознание смертности человека и человечества, перехода к пост-человечеству. Ключевая идея эсхатологии – идея конечности мира, в антропологическом контексте, возобладавшем в ее современной трактовке, принимает форму идеи конечности (смертности) человечества, гибели «антропологического космоса» (В. Панненберг). Эсхатологический дискурс отчетливо и последовательно проявляется как повествование о личности, чьи сущностные основания поражены кризисом. И возникает очень серьезный вопрос: какой образ современного человека проецируются в этом дискурсе? Отвечая на этот вопрос, мы исходим из предположения, что именно эсхатологическое ожидание предельно обостряет в человеке его основные сущностные качества. В основе подобного утверждения лежит мысль, высказанная Ф.М. Достоевским. Незадолго до смерти он записал в дневнике: «Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие. Бытие только тогда и начинает быть, когда ему грозит небытие» [5, С. 240]. Угроза небытия, которую несет в себе эсхатологический дискурс, придает бытию личности предельную остроту, обнажает его сущностные основания. В этом видится возможность интерпретации эсхатологического дискурса современности как особого феномена духовной культуры в контексте антропологической соразмерности.

Такой антропологический поворот в эсхатологии мы отчетливо увидим у многих отечественных и западных мыслителей XX века. В русской религиозно-философской мысли первой половины двадцатого века, яркими чертами которой в целом являлись эсхатологизм и антропологизм, постоянно подчеркивалась связь эсхатологического дискурса с осознанием антропологического кризиса и «исторического шока» от катастрофических событий текущего столетия. Об этом неоднократно писали Н. Бердяев, С. Булгаков, Г. Федотов, С. Франк. В работе «Свет во тьме» (1945) последний писал: «Эсхатологическая вера означает ... живое ощущение шаткости, призрачности, искаженности бытия в той его форме, которая образует привычное нам существо мира» [10, С. 126]. Важно, что ощущение непрочности бытия – специфическая, качественная особенность, присущая подлинно эсхатологическому мироощущению человека. В этом заключается принципиальное отличие эсхатологических ожиданий от утопизма в его различных формах. С. Булгаков неоднократно подчеркивал, что эсхатологизм в подлинном смысле – это эсхатологическое чувство человека, интимное, экзистенциальное переживание, мироощущение личности: «Насколько эсхатологизм есть интимное настроение личности, музыка души, он остается живым и подлинным мистическим переживанием. Но стоит только превратить его в отвлеченную норму, в догматическую идею, как он оказывается тоже лишь исторической программой, при том насильственно, изуверски калечащей живую жизнь, то есть становится воплощенным противоречием» [3, С. 124].

В таком ключе в трактовке эсхатологической проблематики ракурс антропологической соразмерности и означает не просто перенос феномена смерти человека на масштаб всего бытия, измерение проблемы конца мира сквозь призму смертности и конечности человека. Более перспективным является понимание антропологической соразмерности в эсхатологии как проекции сущностной основы нашего существования, позволяющей определить степень ее поражения кризисными явлениями. Антропологическая соразмерность в эсхатологии выражается, таким образом, в личностном эсхатологическом мироощущении, в

самосознании человеком себя в ситуации ощущения конца истории. Апокалипсис, по выражению Ю. Карякина, происходит не вдруг, одномоментно, а с каждым, в глубине его личности, особенно личности творческой.

В работе «Проблема человека в философии» М. Мамардашвили высказал следующую мысль: «Человек – это то, что находится в состоянии постоянного заново-рождения, это человеческое существо, которому собственными усилиями удастся поместить себя самого, свою мысль, свою нравственность, свои желания в некое сильное магнитное поле, сопряженное с предельными силами» [8, С. 356]. Таким образом, лишь проявляя предельные усилия, лишь трансцендируя себя к «сверхчеловеку», человек может стать и быть самим собой. (Мамардашвили подчеркивает, что «сверхчеловек» – это не какое-то реальное существо или реальная порода людей, которая была бы выше других, а «предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому человек может стать человеком» [9, С. 146]).

Другими словами, антропологическая соразмерность в эсхатологии выявляется как отражение внутреннего мира человека в ситуации предельного обострения его сущностных оснований, как проекция «сверх-человеческого» на масштаб существования человека. В такой трактовке она служит задаче поиска возможных путей выхода из антропологического кризиса нашего времени, способов восстановления целостности «антропологического космоса». Такому пониманию эсхатологии противостоит экспансия продуктов современной массовой культуры, активно использующих мотивы конца мира и человечества. Мы наблюдаем в связи с этим настоящий «восторг конца», о котором писал еще Ф. Ницше. Образы и мотивы апокалиптической катастрофы современной массовой культуры, однако, носят преимущественно игровой и развлекательный характер. В основе их востребованности – иллюзия возможности продолжить эмоциональный комфорт своей жизни и за гранью ее конца, своего рода «эсхатологический консьюмеризм» (другое выражение использовал французский философ и культуролог В. Янкелевич – «эсхатологический эвдемонизм»). Напротив, изуче-

ние антропологических аспектов эсхатологии и эсхатологических ожиданий на серьезном научном уровне и предполагает выбор правильного масштаба раскрытия проблемы, соразмерного человеку.

Литература

1. Аверинцев С.С. «Эсхатология», Новая философская энциклопедия, т. 4, М. «Мысль», 2001.
2. Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. – М.: ОГИ; РГГУ, 2010. – 336с.
3. Булгаков С. Н. [Апокалиптика и социализм](#) // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РГХИ, 1997 – с. 207–247.
4. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. – М.; СПб., 2000. – 240 с.
5. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – М.: Наука, 1971–1990. – Т. 24, С. 240.
6. Карякин Ю.Ф. Достоевский и Апокалипсис. – М.: Фолио, 2009. – 700 с.
7. Кацис Л.Ф. Русская эсхатология и русская литература [Текст] / Л.Ф. Кацис. – М.: ОГИ, 2000.
8. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // Необходимость себя: Введение в философию. – М., 1996. – С. 351–359.
9. Мамардашвили М.К. Мысль в культуре // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М. , 1992. – С. 143–154.
10. Франк С.Л. Свет во тьме. – Челябинск: Социум, 2011. – 256 с.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ РЕЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ

Дерябина Наталия Алексеевна

*аспирант кафедры общей педагогики УрГУ,
преподаватель кафедры иностранных языков УрГУ
e-mail: tasha_chaser@yahoo.com*

Язык, являясь сложной семиотической системой, выступает средством коммуникации, связи между поколениями, символом культурного наследия, нравственным ориентиром. Язык непосредственно и опосредованно влияет на развитие личности и общества в целом, отражая его сущностную динамику. Таким образом, мы можем причислить язык к общечеловеческой, «универсальной» норме антропологической соразмерности (В.И. Курашов) [4].

По К. Юнгу, личность – это комплекс функций, который обеспечивает установку человека по отношению к внешнему миру [10, с. 142]. Язык же, выполняя гносеологическую, коммуникативную, экспрессивную, апеллятивную функции, обеспечивает целостность всех подструктур человеческой психики.

Э. Фромм, определяя личность как целостность врожденных и приобретенных психических свойств, характеризующих индивида и делающих его уникальным, подчеркивал, что сущность личности раскрывается в ее ценностных ориентациях, мотивационной сфере, системе социальных отношений и установок. И если формирование, развитие и изменение Я-концепции обусловлено факторами внутреннего и внешнего порядка, то языку как знаковой системе принадлежит ведущая роль.

А.А. Реан пишет о том, что обладание языком приводит к возникновению новых возможностей [7, с. 97], и тогда человек оказывается способным не только воспринимать реальность (гносеологическая функция языка), отображать ее

(экспрессивная функция), но и манифестировать себя в окружающем пространстве (коммуникативная и аппеллятивная функции), что ведет к формированию творческого мышления и личного ментального пространства [там же, с. 98].

Поскольку «антропологическая соразмерность – широкое поле мультидисциплинарных исследований» [4], мы считаем важным показать необходимость соразмерности речевой культуры духовному бытию человека. Ведь именно в речи человек отражает все то, что ценно для него в этом мире, в его речи содержится квинтэссенция его личности и духа.

Слово – это инструмент власти, поэтому акт говорения – это процесс подчинения одного человека другому [1]. Информация, которой нас постоянно снабжают извне, не подвергается цензуре, доступным и исковерканным языком нас побуждают следовать за общей массой, за толпой. Именно во многом вследствие использования ненормативной лексики и сленга призывы эти становятся особенно могущественны: очень часто кажется, что мат и сленг позволяют людям перейти на новый этап отношений, «сблизиться», словно бы отсутствие языковых норм ведет к свободному общению. Но не является ли наоборот подобное коверкание лексики фактором отчуждения собеседников? Ведь при подобном отношении к языку мы выражаем свое неуважение к собственной культуре, к нашему «дому бытия» (Хайдеггер). И разве не справедливо то, что «за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда» (Мф. 12, 36-37)?

Действительно, сейчас «ментально-душевный мир человека замутняют разнообразные формы язычества, оккультизма, сектантства» (В.И. Курашов) [4], и это прежде всего находит отражение в общем низком уровне речевой культуры.

Поэтому особенно важно в контексте современного образования уделить внимание существующей на данный момент корреляции мышления индивида и общего культурного пространства, в котором он пребывает.

Языковое же образование как социокультурный феномен проявляется в коммуникативной компетентности и соответствующих языковых компетенциях, связанных с овладением средствами и способами устной и письменной речи на родном и иностранных языках, что должно способствовать приобретению высокого уровня вербальной коммуникации и формировать речевую культуру личности.

Термин «языковая личность» возникает впервые в зарубежной психологии в конце 80-х годов 20 века, когда при изучении концептов «мотивация» (motivation) и «формирование личности» (identity development) американские исследователи (Джил Ноэм, Джеймс Марсия, Джон Снэри, Лорен Ли и др.) связывают язык и языковые компетенции индивида с уровнем его духовного развития. В современной лингвистике термин «языковая личность» встречается у русских исследователей Ю. Караулова и О. Каменской, которые определяют ее как личность, существующую в определенной социокультурной среде. В современных зарубежных исследованиях по педагогике и психологии (Д. Майерс, Д. Мацумото, А. Менегетти, А. Вулфолк и др.) авторы используют термин «self-concept» (в русском переводе «самость», «Я-конструкт», «Я-концепция» и др. варианты), связывая формирование личностной концепции окружающего пространства с влиянием культуры и образовательного пространства, в котором личность пребывает. В качестве посредника между культурой, социумом (в общем, средой) они выделяют язык и речь.

Язык и речь, образуя единый «духовный гештальт» [3] цивилизации, помогают выстраивать отношения между индивидом и окружающим миром. Именно благодаря языку человек оказывается способным овладевать общекультурными и социокультурными компетенциями [6], среди которых добавляем мы и профессиональные.

Личность, владеющая языковыми компетенциями и языковым иммунитетом, способна успешно существовать в социокультурном пространстве, участвовать

в его формировании и изменении, критически рефлексирова получаемую извне информацию.

Если рассматривать язык в контексте воспитательного процесса, как делает это Венди Терджен в статье об эстетическом воспитании подрастающего поколения [13], то в данном ключе язык выступает как связующее звено между артефактами искусства, обладающими исторической и культурной ценностью, и молодыми людьми. Согласно данному автору, именно язык позволяет связывать культурные эпохи, «не дает произведениям искусства потерять свою значимость» [13, с. 21]. При этом важен не столько визуальный стимул, но именно оставшаяся в языке память об этом произведении, его вербализированная история, которая и хранит его эстетическую привлекательность.

Так проявляется еще одна функция языка, связанная с сохранением эстетической целостности явлений и предметов в историческом пространстве-времени. Это созвучно мысли о том, что язык помогает индивиду формировать картину мира и манифестировать себя в нем.

Питер Стоунли, вслед за Э. Тоффлером, утверждал, что деструктивность среды находит отражение в языке [12]. Автор замечает, что литературные произведения первыми откликнулись на изменения в отношении к миру материальных ценностей. Он предполагает, что деградацию более возвышенных ценностей можно было бы предотвратить, если бы язык не стал отражать, а также побуждать, изменение в иерархии ценностей общества [12, с. 3]. Поэтому Стоунли убедителен в том, что язык, будучи связан с этической стороной действительности, может влиять на отношение людей к происходящим в обществе метаморфозам.

Итак, можно сделать вывод, что язык тесно связан с этикой поведения, а также является хранителем эстетических канонов, что особенно важно для образования и воспитания.

Для Т. Гоббса, например, чертой разумного человека является возможность

осознанно оперировать словесными категориями [11], то есть он способен владеть языком и управлять своей речью. Это имманентная черта человека – совершенствовать себя в языке и речи, последовательно и сознательно подбирая слова. Еще Л. Толстой писал, что со словом «нужно обращаться осторожно».

Именно в языке открывается человеку возможность осуществить свое предназначение, «сказать бытие». В этом смысле М. Хайдеггер называл язык «домом бытия», ведь дар речи не стоит относить просто к одной из способностей человека в ряду других. Этот дар помогает человеку обрести собственную идентичность и отличает его от других – «сущность человека покоится в языке», человек «проговаривается в языке» - писал М. Хайдеггер [8]. В данном контексте мы подчеркиваем педагогическую ценность языка и речи, которую необходимо раскрывать в школьном и вузовском образовании.

Человек с развитой языковой личностью понимает, что его речь соразмерна его духовному и интеллектуальному потенциалу, он осознает ценность языка как хранителя культуры и поэтому может успешно противодействовать деструктивной и агрессивной среде.

Литература

1. Барт, Ролан. Избранные работы: Семиотика. Поэтика : Пер. с фр. / Р. Барт ; Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. — М. : Прогресс, 1989.
2. Выготский Л.С. Мышление и речь // Соб. Соч: В 6т. Т.2. М., 1982.
3. Гуссерль Э. Кризис европейский наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб, «Владимир Даль», 2004. – 400 с.
4. Курашов В.И. Концепция антропологической соразмерности // Антропологическая соразмерность: материалы 1 и 2 Всероссийской научной конференции. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009, 2010.
5. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
6. Майерс Д. Социальная психология // Д. Майерс - СПб.:Прайм-

Еврознак, 2002. - 512 с.

7. Реан А., Бордовская Н., Розум С. Психология и педагогика // А. Реан - СПб.: Питер, 2000. – 432 с.
8. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – СПб, «Наука», 2006. – 450 с.
9. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1996. – 344 с.
10. Юнг К. Аналитическая психология // История зарубежной психологии. Тексты // под ред. П. Гальперина, А. Ждан. – М., 1986.
11. Hobbes Thomas Leviathan / T. Hobbes. – downloaded from <http://infomotions.com/etexts/philosophy/1600-1699/hobbes-leviathan-66.htm>
12. Stoneley Peter Consumerism and American Girls' Literature / P. Stoneley. – Cambridge University Press, 2003. (p. 1 – 11)
13. Turgeon Wendy A Mirror of Aesthetic Education / W. Turgeon. – The journal of philosophy for children, volume 15, #2. - (p. 21 – 25)

ИЗМЕРЕНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО В УТОПИЧЕСКОМ

Дружинина Илона Анатольевна

*Казанский государственный технический университет им. А.Н.
Туполева*

Изменчив, преходящ поток жизни, изменчиво, преходяще практически все в мире вещей, но человек и человечество стремятся найти что-либо неизменное, и идеальное в платоновском смысле. В многочисленных утопиях могли бы найти выражение цельность и стремительность бытия. То, что че-

ловечество пыталось выразить в многочисленных утопиях, всегда обращено к гармонии в окружающем мире. Констатация момента расхождения и несовпадения прогноза и проекта является одним из критериев утопии. Поиск потерянного рая, выполнение социальных запросов с одной стороны и выражение несбыточности, с другой – те формы, которые соразмеряют человека и социум через утопическое.

Утопия – устремленность к прошлому? К будущему? Нет, утопия – еще также и ухрония, она имеет стремление к идеалу, стремление быть неизменной, обнаруживает себя в разных названиях «Китежград», «Золотой век», «Шамбала». А они находятся вне времени и пространства.

Вл. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» определяет утопию как небывалую блаженную страну, все мечтательное, несбыточное, как грезы о счастье. Антропология, согласно И. Канту, имеет физиологическую составляющую – исследование того, что содержится природного в человеке и прагматическую, включающую изучение тех качеств, которые человек как «свободно действующее существо может делать или делает из себя сам». Корреляция понимания отличия человеческой сущности от природной и устремления к несбыточности, поиску блаженной земли открывает новые горизонты.

За рождением следует умирание, и согласно Гераклиту: «Вчерашний умер в сегодняшнего, сегодняшний умрет в завтрашнего». Тогда антропологическое «растворится» в социальном, престаёт существовать как раздельное, сливается в рождении – умирании – повторении – возвращении, находящихся в смыслах утопического. Погружаясь в мир утопий, попадаешь в виртуальное пространство как бы между двух зеркал, поставленных друг против друга, и в открывающейся анфиладе смыслов отражаются социум и человек, мир сознательного и бессознательного, мир невыразимого, неизреченного мир души и сознания, мир страны чудес небезызвестной Алисы, попавшей в кроличью нору. И тогда причудливо сплетаются понимание и смыслы утопии, выраженные в из-

мерении социального в человеке как существе, стремящемся к проявлению своей неприродной сущности в утопическом.

Литература

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Ч. 1-4. М., Худ. л-ра, 1935. Т. 1-4. Воспроизведено со 2-го издания 1880-1882 г.
2. Кант И. Критика чистого разума / Пер с нем. — М., 1994.

ГЕНДЕРНОЕ ВОСПИТАНИЕ: ПРОБЛЕМЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ

Дудина М.Н.

*д.пед.н., профессор, кафедра педагогики,
Уральский гос.ун-т им. А.М. Горького Екатеринбург*

Открытое общество сделало открытым образовательное пространство, которое является устойчивой совокупностью образовательных связей между государствами и внутри них. Оно ставит перед личностью обучаемого проблему вхождения в него в качестве социального актора (К.Поппер), осваивающего его потенциал. И только в таком случае оно вносит вклад в развитие человеческого фактора, является эффективным средством повышения качества жизни, преодоления бедности и нетолерантности, достижения устойчивого развития личности и общества на основе увеличивающейся ответственности человека за жизнь. Однако в последние десятилетия через СМИ оно постоянно подвергается массированным негативным воздействиям на интеллект, чувства, речь, отношения между людьми – взрослыми и детьми, девочками и мальчиками, мужчинами и женщинами. Широчайшие разноплановые информационные потоки спонтанно, но больше целенаправленно конструируют «мир детства» через медиакультуру, игрушки, книги, язык, одежду, комиксы, украшения, причес-

ки, косметику. Жесткие, агрессивные, широко и «разлитые» аудиовизуальные средства кино, телевидения, моды, рекламы деструктивно влияют на неокрепшую детскую психику, как и «тяжелая музыка», образы Ковбоя, Терминатора, насильника, образы девушки, женщины, не желающих уступать мужчинам: чемпионы женского бодибилдинга и женского бокса; образ женщины - «Я – стерва»; «догоняющая» женщина, заимствующая, отвоевывающая, не желающая ни в чем уступать мужчинам; или превзойти себя - суррогатная мать.

Так «гендерная схема» (Сандра Бем) половой идентичности ассимилирует «Я», которую подпитывает пропаганда секса, порнография в СМИ, кино, видео, на телеэкране, в Интернете, в литературе. Целомудрие, воздержание высмеиваются. Широкое распространение ранних половых отношений приводит к росту инфекций, передаваемых половым путем. Отсюда, ухудшение общего здоровья, нарастание количества хронических болезней, нарастание психологической и социальной агрессивности, рост числа суицидов. Это уже явно «не детский» мир, в котором буквально взорваны традиционные ценности и насаждаются новые стереотипы поведения без понимания их антропологической соразмерности.

Противопоставить им можно и нужно гуманистические установки современного педагога на мир и на себя как личность и на профессионала, которые пронизывает система ценностей, связанных с сакральностью жизни, пониманием ее метаценности, ненасилием и любовью, свободой и ответственностью. Это мы относим к критериям антропологической соразмерности воспитания «человека через всю жизнь» в отличие от концепции предшествующих веков – «на всю жизнь».

Считая человека «величайшей загадкой в мире» Н.А. Бердяев, как и многие мыслители, тайну человека, его загадочность связывал не с биологическим происхождением (человек как часть природы, животное), и не социальным существованием (как часть общества), а с личностью, именно личностью, под ко-

торой подразумевается «единственное лицо человека, имеющего «единственную судьбу». Однако если проанализировать историю человечества и воспитания в ней, то без труда обнаружим феномен «до личности нет дела», включая гендерный аспект проблемы. Веками была востребована педагогика насилия над личностью, какие бы определения ей ни давали - социократическая, императивная, ассимилятивная, авторитарная. При этом мало кто задавался вопросом об антропологической соразмерности целей воспитания, его содержания и используемых технологий. Одни авторы, признающие доминирующую роль среды в воспитании, не отводят самому человеку значимую роль в формировании собственного «единственного лица», неповторимого, как и собственной, «единственной судьбы». Другие, если и считали человека причиной себя (*causa sui*), то все же также искали средства подавления самости, возможной идентичности личности и не без успеха их находили. Среди многочисленных источников и средств воспитания были прямые методы - предъявление требований (приказ, указание, инструкции); реже косвенные – совет, просьба, намек; поощрение (одобрение, похвала, благодарность, награда, ответственное поручение, моральная поддержка, доверие, восхищение, забота, внимание, прощение) и стимулирование. Стремились приучать, культивировать способности к организованным действиям и продуктивному поведению (показ образца, система упражнений, личный пример воспитателя). Однако это всегда сопровождалось системой наказания – замечание, выговор, общественное порицание, возмущение, осуждение, упрек, ирония. Иначе говоря, кнут и пряник, т.е. бихевиоризм, предполагающий наличие определенных стимулов, чтобы вызвать необходимую и желаемую реакцию. Отсюда до сих пор даже в учебниках по педагогике используется явно непедagogический термин «прививать».

Для педагогики, дидактики особенно важно, что ребенок рождается, существует, но не имеет существа, тем более смысла жизни. Антропос не имеет надежных ориентиров, он, в отличие от животного, оторвался от природы, имеет ослабленные инстинкты («больное животное с ослабленными инстинктами», Ф.

Ницше). Отсюда большой соблазн делать его жизнь за него, используя все даже негуманные средства и методы. Но ребенок живет среди других людей и рано приобщается к достижениям культуры, поэтому он – «символическое животное» (Э. Кассирер). Именно здесь открывается истинный смысл воспитания антропоса, способного к восприятию культуры, существующей в символах. Этому и учат на всех ступенях обучения. И тогда смысл воспитания сводится к раскрытию потенциала личности через культуру, образование. В этом смысле – образование – великое благо, делающее человека человеком, и антропологически несоразмерно его сводить к утилитаризму и даже прагматизму.

Значит, обреченный на свободу (в религиозных или нерелигиозных представлениях), человек обречен и на ответственность. Антропос, не имея заданных параметров жизни и поведения, не имея от природы смысла жизни, - есть «открытая возможность». Поэтому все, что помогает раскрыться потенциалу личности, можно отнести к антропологической соразмерности в воспитании, и, соответственно, все, что выступает препятствием на пути раскрытия личностного потенциала в каждом возрастном периоде, может быть отнесено к критериям антропологической несоразмерности.

Приняв в качестве методологических основ идеи экзистенциализма о том, что человек – уникальное существо биологически, психологически, социально и духовно - постоянно самосозидающееся, человек свободен от рождения. И свобода открывает поле его креативности через возможность выбирать. На этих методологических принципах появляется проблема антропологической соразмерности /несоразмерности всего того, что позволяет реализовать стремление к экзистенции, как подлинного, уникального существования.

Заметим, что в отечественную педагогику антропологический принцип был введен еще в середине XIX в. К.Д. Ушинским. В современных динамично протекающих социокультурных трансформациях потребность в педагогической экспертизе антропологической соразмерности связана с решением важнейших

вопросов воспитания и обучения. Признавая, что сами понятия антропологическая соразмерность и несоразмерность нуждаются в уточнении и определении, все же подчеркнем, что эта идея античности и культурных традиций Востока, пронизывает мысли великих предков, исследовавших тело, душу и дух человека. Что им соразмерно для успешного духовно-нравственного развития, достижения гармонии?

Поэтому антропологическую соразмерность воспитания и обучения еще предстоит исследовать, в том числе реализацию гендерного аспекта проблемы, которому во все времена и все народы уделяли самое непосредственное внимание, и надо сказать, многое умели достигать. При этом более распространенным в отечественной педагогике было понятие «половое воспитание», которое стало явно недостаточным в настоящее время. В свое время философ В.С. Соловьев писал о том, что стыдящийся человек «понимает себя как природное материальное существо... и в половом стыде человек становится человеком в полном смысле». Эти проблемы нарастали, но педагогика уходила от них. Достаточно вспомнить «Крейцерову сонату» Л.Н. Толстого, предтеча экзистенциализма, он увидел и описал отношения между полами как «пучину заблуждения».

Пол (sex), генетически первичные половые различия обогащаются от дородового, детского, подросткового, юношеского периодов как социальная и культурная категория представлениями о себе, ощущениями мужского и женского тела, осознанием собственной психики, трансформируются в гендер (gender), в приобретение структурного социокультурного гендерного статуса. При этом не исключается и незавершенная процессуальность, т.к. человек – открытая возможность, незавершенный конструкт, «недоделанная личность». В этом проблемном поле сегодня особенно много вопросов. В настоящее время, одна из значимых для жизни отдельного человека, его семьи, окружения, государства в целом, социокультурная трансформация коснулась самым непосредственным образом и опосредованно проблемы гендерного воспитания.

Всего за столетие человеческой истории изменилась традиционная система гендерных стереотипов. Ослаблена поляризация женской и мужской социальных ролей, нивелированы нормы поведения и психологии женщин и мужчин, изменены культурные стереотипы маскулинности и феминности. Происходит трансформация брачно-семейных отношений, резко изменяется телесный канон, уже не действуют культурные запреты, распространяются гипертрофированные, экстремистские формы. Этому содействует информатизация жизни, доступность самых разнообразных знаний, в том числе и касающихся ранних половых отношений, безответственного сексуального поведения подростков и молодежи, да и взрослых людей. Половая сфера человека похожа на животное, но уникальна своим отличием. Пол пронизывает телесное и духовное в человеке, тем самым связан с целостным человеком. Отечественный религиозный философ В.В. Зеньковский разделил понятия – энергия пола и половая энергия, что для воспитания особенно важно методологически, теоретически и инструментально.

Успешнее протекает социализация как процесс обретения человеком способности к «адаптивной активности», который осуществляется под воздействием (во взаимодействии) целенаправленных процессов (обучения и воспитания) в специальных учреждениях и стихийно (семья, СМИ, реклама, под влиянием образа жизни, ментальности). Все это характеризует различные этапы социализации, которые следует изучать по критерию антропологической соразмерности. Адаптация – приспособление к природной и социокультурной среде, умение в ней жить, не разрушая себя как личность. Интеграция - освоение потенциала среды в деятельности и конструктивном общении с другими. Саморазвитие предполагает процесс самоактуализации через систему потребностей - витальных, безопасности, поддержки и признания, любви. Самореализация – раскрытие творческого потенциала личности - физического, психического и социального – в продуктивной деятельности.

Все названные этапы, каждый по своему, вносят вклад в становление языко-

вой личности как совокупности способностей и характеристик человека, обуславливающих создание и восприятие им речевых произведений (текстов). Однако сегодня нормой речи многих даже образованных людей стало сквернословие (инвектива, позднелат. *invectiva (oratio)* — бранная речь, от лат. *invehor* — бросаюсь, нападаю), которое характеризуется структурной и смысловой двуплановостью, нередко выдвигающей на первый план личные обвинения в целях общественной компрометации. Сквернословие как эмоционально насыщенный, психологический и социокультурный феномен, требует изучения процессов овладения языком, воспитания, индивидуальности, человеческого восприятия, эмоций, интеллектуального здоровья, гендерных различий, неврологии, словесной агрессии и культурных различий. Табуированные слова определяются и поддерживаются институтами власти (цензурой, СМИ, религией, корпоративной культурой, семьей, школой, вузом и т.д.). Они передают эмоциональный фон (злость, фрустрация), чем позволяют достичь определенные цели. Носители языка владеют аутичным знанием о табуированных словах и выражениях. Сквернословие соотносится с экстравертностью и враждебностью, агрессивностью личности; проявлением сексуальной обеспокоенности; игнорированием согласия, осознанности в использовании языка. Два вопроса следует задать каждому: Почему сквернословите? Почему используете именно эти слова? И каковы бы ни были ответы, за ними стоит обесценивание человеческих отношений.

И только свобода, самость, идентичность личности предполагают соотнесенность «моей» экзистенции с «другими», и этим укрепляют философскую и педагогическую веру в человека. Будущее человека и человечества, так же «открытая возможность», и человек, благоговей перед жизнью, может стать основой ее этического обновления по критерию антропологической соразмерности. Так открывается в базисных философских и педагогических представлениях и понятиях современный профессионализм на пути этизации человека, его самоактуализации, самореализации в этизированном пространстве жизни и образования.

МИФ ОБ АКТЕРЕ

Журавлева Татьяна Михайловна

ст. преподаватель кафедры философии КГТУ (КАИ) им.

А.Н.Туполева,

преп. Казанского театрального училища, тел.: 8-902-715-04-39,

e-mail: monotontj@rambler.ru

Двойственное положение - жить и
изображать, быть самим собой...
и другим ... - волшебное клеймо
его амплуа.

П. Пави

Театр антропологизируется,
равно как антропология
театрализуется.

Р. Шехнер

Зачем люди идут в артисты? Познать себя и мир, изменить что-то вокруг и в себе? Или ради удовлетворения собственного тщеславия?

Моего коллегу – преподавателя не заманишь в театр. Он объясняет это просто: жизнь – то одна, а искусство вечно (*vita brevis, ars longa*). Те, кто ежедневно «кует» актерские кадры, «изнутри» зная нашего брата – артиста, не питает никаких иллюзий на его счет. Врачи, приглашенные на спектакль, ежедневно сталкиваясь с болезнью, болью, дисгармонией в человеческой психике, не всегда хотят то же самое видеть на сцене; они просят комедий или историй, способных отвлечь их от проблем. Подобно этому, находясь в актерской среде, устаешь от «человеческого, слишком человеческого», хотя любишь и понимаешь эту среду. Ибо актер постоянно «копается» в чужой психике, находясь в пограничном состоянии: я – не я, вот – я, а вот – он.

Раздвоение личности, подражание, «примеривание» чужого характера, поиск индивидуального и оригинального: чтобы получилась роль, нужно много работать. Поэтому актеры часто играют и в жизни. «В актера, как часто говорят, вселяется другое существо, преобразуя его; он больше себе не принадлежит, его заставляет действовать некая сила в облике другого – отсюда романтический миф актера «от бога», для которого нет разницы между сценой и жизнью» [1].

Но возможна и техника дистанцирования актера от роли (персонажа). В театре Б. Брехта вместо принципа вживания вводится очуждение. «Произвести очуждение события или характера – значит прежде всего просто лишить событие или характер всего, что само собой разумеется, знакомо, очевидно, и вызывать по поводу этого события удивление и любопытство». Актер «не пытается опьянить зрителя, наделить его иллюзиями, заставить забыть собственный мир, примирить с собственной судьбой. Теперь театр открывает ему мир для активных действий» [2].

Существует давний спор между школой переживания и искусством представления: актер должен глубоко, искренне переживать чувства персонажа или

только умело изображать их? По мнению Дидро («Парадокс об актере»), талант актера состоит не в том, чтобы чувствовать, а в умении обмануть. Играть самого себя, как в жизни, быть таким, как в быту, - значит, измельчить образ. Истинная задача актера – подняться до идеального образа, созданного автором и возвеличенного собственным воображением.

Чем отличается талантливая актерская работа? Передачей мыслей и отношений к реальности в неожиданной и точной форме, отражением в конкретном всеобщего с новых, индивидуальных позиций, присутствием компонентов, соответствующих духовным потребностям человека – в познании сущностных явлений, в гармонии с прекрасным, в сотворчестве. Зритель не терпит шаблона, повторения, плагиата.

Поэтому когда актер проявляет высокий уровень исполнительского мастерства, все начинают интересоваться его биографией, личностью, работой. Люди часто тянутся к артистам, так как с ними не скучно: они фантазеры, оригиналы. «Переливаясь» яркими гранями характеров, типажей, манер, актеры проживают множество ситуаций, коллизий, перипетий... По выражению М.Бахтина, «актерство — это стремление разбить себя на много самостоятельных ликов. Это отметил уже Аристотель. Он говорил, что человек стремится к цельности, а в драме, наоборот, разбирает себя и свое единство, стремится к многим личностям, к многим жизням» [3].

В чужих жизнях и ликах мы узнаем себя: свои пороки и слабости, свои добрые и светлые стороны. На актера как «на безумца смотрят одновременно и более безразлично, и более пристрастно. Более безразлично, ибо в нем открываются глубинные истины о человеке, те дремлющие формы, в которых рождается то, из чего и складывается человек. Но и более пристрастно, ибо теперь, узнавая его, невозможно не узнать себя, нельзя не услышать, как поднимаются в тебе самом те же голоса и те же силы, те же странные огни» [4].

В истории театра актера превращали то в личность мистифицированную, то в существо, не уважаемое и даже презираемое обществом. В Древней Греции актеры пользовались большим почетом. Они принимали участие в общественной жизни, их избирали на высшие государственные должности в Афинах и отправляли послами в другие государства. В Древнем Риме же актерская профессия считалась постыдной. За плохую игру можно было подвергнуть актера порке.

Мочалову, выдающемуся русскому актеру XIX века, в молодости пришлось пережить драму. Родители любимой девушки, люди состоятельные и с положением, отказали в благословении и спустя некоторое время выдали дочь замуж за человека своего круга. Профессия актера в то время ценилась мало. А Мочалов к тому же был свободным от крепостной зависимости только в первом поколении.

К.С. Станиславский сравнивал театр с храмом, а актера именовал жрецом. Есть явная полемика между названием книги св. Иоанна Кронштадтского «Моя жизнь во Христе» и названием книги Станиславского «Моя жизнь в искусстве». Но театр все-таки не храм. А если храм, то какого бога? - Аполлона, - говорил К.С. Станиславский. Олимп, Парнас, Пегас — символы явно не христианского мышления.

Время часто предъявляло к актеру высокие требования. Репертуар русской сцены XVIII столетия, к примеру, представлял сложную картину сочетания классицизма, сентиментализма и просветительского реализма. Актерам надо было владеть различными манерами игры, что требовало от них большого мастерства. Один из крупнейших актеров этой эпохи Шушерин жаловался, что не может «сноровить и драму и трагедию в одну кучку <...> после Расина Шекспир труд, а после Шекспира Расин непонятен; о Сумарокове же <...> почти и говорить нечего!» [5].

Современному актеру необходимо обладать «синтетичностью», широтой

мировоззрения, гибкостью, интеллектуальностью и креативностью. Постмодернистские режиссерские трактовки пьес отличаются заметной долей абсурдизма и вседозволенности, что является следствием восприятия текста как «воплощенной множественности», которой «неведома нарративная структура, грамматика или логика повествования» [6]. Актеру, учившемуся по «системе Станиславского», приходится вкладывать новые смыслы в старые понятия, либо вовсе отказываться от них. К примеру, концепт постструктурализма «смерть автора», взятый на вооружение многими режиссерами, входит в противоречие с пониманием «предлагаемых обстоятельств» К.С. Станиславского, обращавшего большое внимание на изучение пьесы, эпохи и авторской позиции.

Говоря о театре, Р. Барт раскрывает два его мифа — миф о «тяжких усилиях», «поглощенности» актера своей ролью до «кипения» и истекания «всевозможными жидкостями: слезами, потом и слюной». И второй миф о «находке», на котором «строят свою репутацию многие опытные режиссеры». Речь идет о бесполезных, бесцельных выдумках, формалистических приемах, которые высосаны «из пальца в стремлении к новизне любой ценой»: «для публики необходимо и достаточно, чтобы режиссерский вклад был нагляден, так что каждый мог бы оценить, сколько ему достанется за его билет»[7]. Трудно не согласиться с Т. Богиным, заметившим, что «во множестве случаев... можно видеть, как люди интерпретируют тексты, которых они не понимают»[8].

Режиссер сегодня — лидер в театре, организатор идей и генератор энергетической основы спектакля. Эпоха театра актера прошла. С конца XIX века пришла эра театра режиссера. Играющий актер, будучи ранее центральной фигурой в реальности спектакля, стал теперь одним из его элементов. «Дело здесь явно не только в утрате антропоцентрической картины мира, не только в недоверии к усилиям отдельной личности», — рассуждает Г. Макарова. По ее мнению, «нищшеанский проект «преодоления человека» воплотился на рубеже прошлых веков и в начале XX столетия в личности режиссера, творца театральных миров, подчинившего себе материю театра и хрупкую, капризную и своеволь-

ную натуру актеров» [9]. Великие режиссеры (Мейерхольд, Рейнхардт, Крэг, Станиславский, Копо, Таиров) присваивали себе роль «второго творца», «стремились создать не подобие мира дольного, а некий новый, свой мир, отражавший реальность, и одновременно преодолевавший земное притяжение». К концу XX века «пафос преодоления» утрачен, что привело «к потере творческого масштаба, к девальвации и усредненности художественных свершений — не только на сцене» [10].

В ситуации постмодернизма необходимость режиссуры вызвана теми же причинами, что и в раннем модернизме. Режиссер выступает в качестве лица, ответственного за «внешние силы», детерминирующие поведение и внутренний мир героя, т.е. за создание художественной реальности, по законам которой существует деперсонализированный постмодернистский персонаж.

Сейчас роль актера в спектакле кажется относительной и вполне замещаемой другими знаками, символами, образами театрального текста: предметом, декорацией, машинерией, музыкой и т.д. Но вспомним приписываемую Вл. И. Немировичу - Данченко фразу: вышли на площадь два актера, расстелили коврик — и спектакль начался. Действительно, «спектакль может обойтись без декораций; так называемый драматический спектакль (и не только драматический) может обойтись без шумов и музыки, но нигде и никогда никакой спектакль не может обойтись без трех сил — актера, его сценической роли, что бы она собой ни представляла, и театральных зрителей»[11].

Эта мысль, как отмечает Э. Д. Коркия, связана с вечным философским вопросом о назначении человека и его месте в мире. С одной стороны, актер — часть театрального произведения, виртуального мира, модель, образ; с другой — человек, индивидуум. Символично в контексте постмодернистского прочтения («смерть субъекта») звучит фраза Барона из пьесы М. Горького «На дне»: «Эй... вы! Иди... Идите сюда! На пустыре...там...Актер...удавился!» [12]. Вспоминаются слова самого Актера: «А почему — погиб? Веры у меня не было...

Кончен я...» [13]. И печально слышать в ответ на это страшное событие реплику Сатина: «Эх... испортил песню... дур-рак!» [14].

Литература

1. Пави П. Словарь театра. – М.: Прогресс, 1991. – с. 9.
2. Брехт Б. Об экспериментальном театре // Называть вещи своими именами: Прогр. выступления мастеров запад. – европ. лит. XX в. – М.: Прогресс, 1986. – с. 341 – 342.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1986. – с. 396.
4. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. – с. 605.
5. Асеев Б.Н. Русский драматический театр от его истоков до конца XVIII века. – М.: Искусство, 1977. – с. 484.
6. Барт Р. S/Z. – М.: Академический Проект, 2009. – с. 48 – 49.
7. Барт Р. Мифологии. – М.: Академический Проект, 2010. – с. 174 – 175.
8. Богин Г.И. Филологическая герменевтика. – Калинин, 1982. – с. 11.
9. Макарова Г. Новые демиурги // Театр. – 2002. - № 4. – с. 87 – 88.
10. Там же. – с. 89.
11. Барбой Ю.М. К теории театра. – СПб.: Изд-во СПбГАТИ, 2008. – с. 67.
12. Горький М. Пьесы. – Вологда: Северо-западное книжное издательство, 1975. – с. 182.
13. Там же. – с. 139.
14. [Там же. – с. 182.](#)

ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Зарецкая Наталья Яковлевна

к.филос.н., доцент кафедры философии КГТУ (КХТИ)

В современных условиях проблема человека, его соразмерности и несоразмерности приобретает новое, зачастую трагическое звучание. Усиливается процесс отчуждения человека от духовной сущности, т.е. усиливается антропологическая несоразмерность самого человека. В XX веке возникает одно из самых влиятельных на Западе философско-антропологических направлений – экзистенциализм. Экзистенциалисты стремятся осмыслить «экзистенциальные» вопросы о смысле жизни, предназначении человека, свободе. Осмысление данных вопросов необходимо для нормального существования и выживания человека и человечества. Главное понятие экзистенциализма – экзистенция, означающее существование.

Основные признаки экзистенции:

1. Экзистенция – внутреннее, духовное существование человека, не зависящее от социальных условий.
2. Предмет экзистенции – чувствующее, эмоциональное, страдающее, переживающее сознание. Экзистенция тождественна внутреннему переживанию.
3. Экзистенция познается не научно – рациональными средствами, а через духовный опыт, через сердце, через «экзистенциальное озарение».
4. В религиозном экзистенциализме экзистенция граничит с трансценденцией, выходит за пределы существующего мира.

Экзистенция – промежуточная ступень между трансцендентным, потусторонним и эмпирическим бытием как сферой повседневного обезличенного су-

ществования.

Существует светский и религиозный экзистенциализм. Преимущество религиозного экзистенциализма – глубина проникновения во внутренний мир человека, в его амбивалентную, двойственную природу, стремление раскрыть сокровенные таинственные стороны жизни. Предназначение религиозного экзистенциализма – расшифровать тайны человека. Истоки религиозного экзистенциализма наблюдаются уже в первобытном обществе (религиозные мифы и представления). Затем древневосточная философия содержит религиозные экзистенциальные мотивы.

Фундаментальный основополагающий принцип религиозной экзистенциальной философии заключается в том, что человек уникальное существо – не только биопсихическое и социальное, но и духовное. Духовная сущность – ядро человека, конституирующее личность. С позиции религиозного экзистенциализма человек локализован в одушевленном теле, но проектируется абсолютным Духом, направляющим его к высшим, абсолютным ценностям.

Древняя Индия. Древнеиндийская философия веданты стремится глубоко проникнуть во внутренний мир человека, в его сокровенную духовную сущность. Проблема человека – стержневая проблема древневосточной философии. В концепции веданты человек – единство души и тела, «Я» и «не Я». «Я» нельзя отождествлять с телом. В результате подобного отождествления возникает «ложное эго», искажающее подлинную природу человека. Таким образом нарушается антропологическая соразмерность. Душа человека – его «истинное эго» Божественна. Божественность души выражена в главной формуле веданты «Брахман есть Атман. Атман есть Брахман» Индивидуальная душа (Атман) является частичкой, искоркой Мировой Божественной души – Параматмана. По красноречивому определению римского философа Сенеки «душа – искорка, оторвавшаяся от Божественной святыни».

Корни религиозного экзистенциализма содержатся и в религиозной филосо-

фии буддизма. Они высвечиваются формулой «Жизнь есть страдание». Причины страдания заключаются во внутреннем мире человека.

Главная проблема – как избавиться от страданий? Будда предлагает восьмеричный путь избавления от страданий.

Древний Китай. Даосизм – учение родственное буддизму. Главная формула даосизма: «Познание Пути (Дао) – это прежде всего проникновение в свой внутренний мир, обретение себя». Человек не должен быть рабом вещей, не должен нарушать гармонию души страстями. Человек должен научиться выходить за пределы внешнего, суетного и погружаясь в свой внутренний мир, обрести себя.

Мировая линия религиозной экзистенциальной философии продолжена Сократом, Августином, Б. Паскалем, Кьеркегором. Формула Сократа: «Познай самого себя». Духовное богатство данной формулы неисчерпаемо. Что она означает? Она означает, прежде всего, познание человеком своей глубинной духовной сущности. Человек должен задуматься о своей душе, о духовных ценностях соизмеряя свои поступки с голосом совести. Голос совести – это путеводитель Сократа. В современных условиях, где «свет духовности гибнет от прагматизма». Д. Лихачев, это чрезвычайно актуально.

Истоки религиозного экзистенциализма, на мой взгляд, непосредственно восходят к религиозным мыслителям: христианскому философу и теологу, представителю патристики IV – V века Аврелию Августину, французскому мыслителю XVII века Блезу Паскалю и датскому мыслителю XIX века Серену Кьеркегору.

Аврелий Августин, по словам биографа, «многоцветный, драгоценный камень в короне гениев человечества». Он – яркая звезда средневековья. Это мыслитель скорее экзистенциально – мистического, чем рационально – логического типа. Философия Августина – созерцание верующей души, интуитивное постижение человека. Он пережил глубокий переворот от порочности к добродетели,

отраженный в его знаменитой «Исповеди». «Исповедь» «О граде Божьем» - наиболее значительные произведения, оказавшие влияние не только на формирование христианского учения, но и на европейскую культуру. Творчество Августина пронизано глубоким проникновением во внутренний мир человека. Познание внешнего мира – не самоцель. Люди идут удивляться природе, не обращая внимания на самих себя. Августин делает акцент на внутреннем бытии человека. «Не выходи в мир, а возвращайся к самому себе: внутри человека пребывает правда». В религиозной христианской философии человек есть «образ и подобие Бога». Он представляет единство Божественной и человеческой природы. Бог для Августина более близок ему, чем он сам. Оригинальная концепция человека дана в «Исповеди» Августина. Человек раскрывается в трех аспектах: субстанциональном (как чистое «Я»), моральном и эмпирико – психологическом. Во всех аспектах человек связан с Божественной личностью. В психологическом плане он – единство ума, воли и памяти. В моральном плане он – единство и противостояние добра и зла, свободы и необходимости, любви и ненависти.

В субстанциональном плане он – Божественное творение. Через мистическое озарение, просветление разума он восходит к Богу (влияние неоплатонизма). Но Бог для христиан – не безличное Единое неоплатоников. Он явлен человеку в образе Христа – Спасителя. Христос – ипостась Святой Троицы. Главная задача человека, по Августину, - спасение души. Для спасения души необходимо:

- Очистить душу от грехов и страстей (катарсис).
- Умеренное пользование материальными благами (умеренный аскетизм)
- Не нарушать приоритет духовных божественных ценностей по отношению к земным.

Человек, по Августину, противоречив. Главное противоречие человека –

противоречие между биопсихической и духовной природой. Проблема человека ярко, афористично представлена в виде оппозиции: разум – вера, разум – воля, разум – чувство, польза – удовольствие, любовь эрос (эгоистичная любовь) – любовь - каритас (альтруистическая любовь). Любовь – главная добродетель.

Экзистенциальная религиозная философия непосредственно направлена от Аврелия Августина к Блезу Паскалю. Блез Паскаль – выдающийся французский ученый естествоиспытатель, математик, физик, религиозный философ, писатель. Один из самых величайших умов XVII века.

Главные произведения Паскаля «Мысли», «Письма к провинциалу».

Паскаль – глубокий антрополог. Человек большого ума и большого сердца, он обратил взгляд к глубочайшим внутренним переживаниям человека. Он обнаружил несоразмерность человека его внутренней духовной природе – утрату человечности, исчезновение цели и смысла жизни. Паскаль гениально выразил трагизм человеческого удела – смертность и хрупкость человека. Человек – «мыслящий тростник». Он хрупок, достаточно пара капли воды, чтобы его уничтожить. Но этот тростник мыслит. Он ничтожен и он же безмерно велик способностью осмысления мира и себя. Человек живет в абсурдном, суетном мире. Он способен к добру и злу, но он не должен быть снисходителен к собственной низости. Осознание своей вины и раскаяние – уже признак человечности и величия. Человек убегает от самого себя в суетный мир. Он становится человеком массы, обезличенным конформистом.

Паскаль не может примириться с измельчением, обезличиванием человека, с поглощением сокровенного, личного всеобщим, с бессмысленностью человеческого существования. Он убежден, что все умы, вместе взятые, «не стоят единого порыва милосердия» - это явление несравненно более высокого порядка. Человек, по Паскалю, как и у Августина, противоречив. Он – «вместилище противоречий».

Человек – противоречие между разумом и верой. В паскалевском наследии

впечатляет страстная, глубоко выстраданная вера, превышающая разум. Вера Паскаля – это Бог, ощущаемый сердцем, а не разумом. Человек – противоречие между разумом и неразумием. «Все достоинство человека заключено в мысли. Как она величественна по своей природе, как она низка по своим недостаткам».

Человек – противоречие между разумом и чувствами. Разум клеймит страсти, а они продолжают бушевать в человеке. Человек затерян между двумя безднами. Он не знает откуда пришел, куда уйдет. В его сознании тоже содержатся две бездны: с одной стороны – устремленность ввысь, к Богу, к духовно – нравственному совершенству, с другой – влечение вниз, к злу, к пороку. Здесь выражено противоречие между Божественной духовной и животной биологической природой человека.

Итак, человек, по Августину и Паскалю, амбивалентен, парадоксален, двойственен.

Блез Паскаль оказал большое влияние на Серена Кьеркегора. Он как бы возродился в нем.

Серен Кьеркегор – датский философ XIX века, протестантский теолог и писатель. Главные произведения: «Или - или», «Страх и трепет», «Стадии жизненного пути». Задачу философии Кьеркегор видит в «вчувствовании» в человеческую жизнь. Человек противоречив, двойственен. Он – единство конечного и бесконечного, разума и веры, разума и воли, разума и чувства, необходимости и свободы. Человек, по Кьеркегору проходит три стадии существования: эстетическую, этическую и религиозную. На эстетической стадии человек подчиняется главным образом чувственному влечению биофизической природы. Принцип этой стадии – удовольствие. Здесь выбирается лишь объект. Это неподлинное существование, поскольку в духовном плане наблюдается отсутствие личности, собственного «Я». На этической стадии происходит рассудочное самоопределение человека. Принцип этой стадии – долг, подчинение моральному закону. Этика означает признание прежде всего внутреннего долга, долга по отноше-

нию к самому себе. Это переходная ступень к подлинному существованию. По Кьеркегору человек достигает подлинного существования (экзистенции) на религиозной стадии. Принцип этой стадии – вера в Бога. Экзистенция парадоксальна, таинственна. К ней можно приблизиться не с помощью рассудка, а интуицией, верой. Кьеркегор и Паскаль – «гении страдания». Страдание очищает человека, пробуждает духовность, приближает к Богу. Любовь, милосердие – эффективное средство облегчения страданий.

Главная тема Паскаля и Кьеркегора – утверждение абсолютной ценности личности. Главная формула: существование всегда индивидуально. Индивид выше общего, массового. Их объединяет философия не рассудка, а сердца. Высшее и единственное предназначение человека – быть индивидуальной, духовной личностью.

Мысли Паскаля и Кьеркегора сегодня очень актуальны. Они предвидят будущую эпоху – нивелирования, обезличивания, прагматизма. Будущее – это прагматизм, конформизм, злоба, нажива. Это приводит к разрушению индивидуальности, духовности, личности.

Таким образом, в религиозной экзистенциальной философии выражен протест против несоразмерности человека его духовной сущности.

Результат исследования заявленной проблемы может быть выражен формулой: «Антропологическая соразмерность в религиозной экзистенциальной философии прямо пропорциональна степени раскрытия духовной сущности человека».

Литература.

1. Всемирная энциклопедия: Философия. – М., 2001
2. Гарин И. Воскрешение духа. – М., 1992
3. [Новейший философский словарь. – Минск, 2003](#)

ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ МЕЩАН ПОВОЛЖЬЯ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ

Зеткин Сергей Николаевич

научный сотрудник НИИ «Регионология» (Саранск)

р.тел.: (8342) 23 38 51, e-mail: serzet@mail.ru

Дом универсальная модель мира, каждый из элементов микроструктуры традиционного дома и его внутреннего убранства, выполняя бытовые функции, отражал ментальные часто архетипические представления хозяев о вселенной.

Традиционность в организации дома и его пространства закрепляла эти представления в сознании социальный опыт поколений. М. Г. Рабинович отмечал прямую генетическую связь городского жилища с сельским, прослеживая происхождение первого от второго: дома рядового населения образующегося города обладали чертами, свойственные сельскому жилищу данной местности и детерминируемые особенностями ландшафта, климат, наличие тех или иных строительных материалов, этническим и социальным составом населения и пр. [1]. Это утверждение наиболее справедливо для мещанства, занимавшего в социальной структуре общества положение между господствующими сословиями и крестьянством, благодаря чему смягчал разрыв между элитарной и народной традиционной культурой. Мещанство способствовало распространению новаций в материально-технической сфере и вместе с тем, продолжая быть связанным с крестьянством, несло в себе многие компоненты его мировоззрения, сохраняя на бытовом уровне его менталитет. Условия хозяйствования и социальный состав поволжских городов, где весьма значительным был процент крестьян, делал еще значительнее эту близость.

Представляя Поволжье, мы остановились на мещанском доме Мордовского края пореформенного периода, под которым во второй половине XIX – начале

XX вв. подразумеваются уезды, территория которых составляют современную республику Мордовию. Это Ардатовский, Инсарский, Краснослободский, Саранский, Спасский и Темниковский уезды. До нового районирования Поволжья 1928 г., Инсарский, Краснослободский и Саранские уезды входили в состав Пензенской, Ардатовский – Симбирской, Темниковский и Спасский – к Тамбовской губерниям. Эта территория отличалась дисперсным расселением представителей разных конфессий, языковых групп, культур. Татарское, мордовское, русское население находилось в тесном экономическом и социокультурном взаимодействии, обуславливающим взаимовлиянии, на что обращали внимание представители РГО, изучавшие край (Фукс, Евсеев,) и сказывающемся на облике традиционного дома. Под традиционным мы понимаем обычный и наиболее распространенный вид дома, известный по этнографическим описаниям и фотоматериалам второй половины XIX – начала XX вв., воспоминаниям старожилов.

Мещанам принадлежала большая часть городского недвижимого имущества, поскольку владение собственным домом было условием причисления к мещанству. Так, например, в Саранске в мещане принадлежало 65 % городского недвижимого имущества; в Темникове 42, 8. В конце XIX века в Ардатове насчитывалось в 930 домов, мещанским семьям принадлежало в 650 из них ; В Инсаре – 791 дом, хозяевами 369 были мещане. Национализированные после революции, мещанские дома передавались под общественные здания. Документы сохранили сословную принадлежность бывших хозяев, как это было с саранским домом инсарского мещанина Н. П. Ветчинкина, или домом ардатовского мещанина В. П. Дубова.

Обычно дома были деревянными, одноэтажным, на каменном фундаменте, с небольшим двором и огородом – «усадебкой». Мещанское подворье делилось на две части. В переднем дворе располагался собственно дом. К нему примыкали амбары, где хранили продукты, утварь и упряжь. Тут же обычно находился погреб. Некоторые семьи разбивали садики в переднем дворе, где летом прини-

мали знакомых за чаем или квасом и разговорами. Задний двор застраивался другими хозяйственными постройками: сараями, для коров и лошадей, сеновалами, банями. Иногда на заднем дворе были и жилые помещения, отдельные или пристроенные флигеля, которые дешево сдавались в наем.

Хотя двухэтажные дома мещан «с надворными постройками и усадебной землей, коей меры в ширину 10 саженой и в длину 11 саженой», например в Саранске, редкостью не были [2]. Дом иногда по частям делился между наследниками, по частям сдавался в наем, но строился, в основном на одну семью [3]. Планировка дома, традиционно выходившего тремя окнами торца на улицу, носила трехкамерную планировку, при сохранении в городах архаичных домов-пятистенков. Внешнее различие между ними было в том, что пятистенок имел сбоку выходящие на улицу рядом с окнами крыльцо и дверь, в то время как у трехкамерного дома крыльцо отступало от торца, находясь посередине длинной стены, и не выходило непосредственно на улицу.

Зонами всякого мещанского дома были печь, как правила с лева от входа, отгороженный от комнаты бабий кут или кухня, по диагонали от нее «красный угол», подпол (символ преисподней, загробного мира), чердак (место домового).

Строительство дома освещалось комплексом традиций, в которых переплетались славянские и финноугорские этнические верования, православные обряды и рациональный подход. Все это влияло на выбор места, материала для строительства и время начала стройки, ориентированность дома на восток, последовательность и характер строительных операций (не строить на городских перекрестках, пепелищах, местах старых кладбищ или из материалов от сгоревших домов, на молодом месяце и пр.). Закладка дома ознаменовывалась следующим обрядом: хозяин клал на стулья четыре бревна для первого и основного венца, ставил в передний угол зеленую веточку березы, к которой приставлял иконку и зажженную свечу, затем семья и плотники молились. Часто после закладки четырех первых венцов священник на месте строительства служил мо-

лебен. Наши корреспонденты вспоминали, что до середины XX в. практиковалась традиция класть при строительстве под передний угол монеты (не купюры) или икону. Истории ко этнографические материалы подтверждают это сведениями о обычае класть в выемку бревна под передний угол серебряные монеты, ладан в овечьей шерсти, иконки (считалось, что Бог через нее спасет от пожара). Этнографы и культурологи проводят здесь параллель с утраченной языческой традицией строительной жертвы, которая была еще устойчивой в сельской мордовской среде во второй половине XIX в., знаменующей ментальный параллелизм: строительство дома и сотворение мира. При строительстве дома стремились оставить незавершенным, недоделать несущественный элемент дома (орнаментацию наличников, отделку чердачного помещения и пр.). А. К. Байбурин объясняет это противостоянием категорий «завершенный» – «незавершенный» и негативной оценкой последнего в традиционной культуре: достроенный до конца дом ведет к смерти хозяина [4].

Именно в организации и убранстве дома нашло выражение эстетическое кредо, вошедшее в историю как «мещанский стиль»: подчеркнутое внимание к деталям быта, замкнутость на семейном пространстве. Он был присущ основной массе городского сословия и, по мнению ученых, во многом определил стереотипы бытового поведения горожан первых десятилетий XX в., т.к. обеспечивал идентификацию себя через предметное и пространственное окружение.

Выход окон дома на «красную линию» объясняет внимание горожан к оформлению окна: сложная, корабельная, орнаментация наличников, ставни – глухие или орнаментированные, закрывавшиеся с наступлением сумерек, занавески, шторы.

Центром убранства всякого православного дома был передний (святой угол), который назывался по-разному – божница, киот, передний или красный угол. Этот угол, сориентированный на восток, был в каждой комнате, но в передней избе, он, как правило, был богаче. В домах Пензенской губернии Инсарского

уезда божница выглядела как небольшой украшенный шкаф, с двумя полками, который крепился так, что образовывал со стеной треугольник. У божницы делали застекленные дверки, которые предохраняли иконы. Створки открывались во время молитвы, чтобы быть скорее услышанными Богом. Божницу украшали доступными способами и средствами: резными изображениями голубей и херувимов, раскрашивали створки киотов сценами из священной истории и изображениями святых. Стену за божницей оклеивали яркой бумагой, чистыми обоями (шпалерами). В Краснослободском уезде Пензенской губернии красный угол украшался теремком: многоугольной фигурой из соломиной без колосьев, украшенной лентами или лоскутками ситца,, которую крепили на потолке рядом с иконами. Исследователи называют божницу «подлинной домашней церковью» [5]. Это правило было универсальным как для мещанских, так и для крестьянских домов. На божнице хранили самое ценное для семьи: святыни, письма близких, важные документы и т.д.

Исследователи традиционного жилища утверждают семантическое единство понятий «красный (передний) угол» и «стол» (Байбурин А.К., Георги И.Г., Рабинович М. Г. и др.). Ученые полагают, что установка стола в красный угол была характерна скорее для мещанского. Теза «стол – Божий престол» по мнению исследователей была возможна только в городском интерьере, эволюция которого шла быстрее и освободила жилые помещения от функций хлева, когда зимой молодняк сохраняли в доме. Стол мог стоять под божницей, у окна или в центре. Кровати были деревянные, часто разборные. По воспоминания они отгораживались от комнаты занавесками. Для сна использовались и традиционные русские печи и лежанки.

Пространство жилья плотно заполнялось материальными символами, которые должны были выражать финансовую стабильность и устойчивое общественное положение: традиционные для всей России бальзамины, фикусы, герани на окнах, не свойственные убранству крестьянского жилья нарицательные слоники, клетки с канарейками, множество лубочных картинок.

Все эти аксессуары быта не имели прямой бытовой пользы, но были экономически необременительны. В мещанских домах рубежа веков часто встречались предметы обстановки промышленного изготовления, в отличие от обстановки в избах крестьян. «Подвижная» мебель в мещанских домах доминировала над встроенной в крестьянских. Под влиянием городской культуры лавки и в крестьянских домах перестали встраиваться. В мещанских домах аналогом лавок стали покрытые лаком деревянные диваны, которые традиционно стояли вдоль передней стены.

Керосиновые лампы семилейная, у состоятельных десятилейная, вешалась под переднюю матицу. Закрывалась фарфоровым абажуром, призванным предохранить от возгорания потолок.

По сравнению с домом крестьянина, сферы домашнего хозяйства и производства, различались несравненно более четко, а чистота жилья возводилась в ранг незыблемой традиции, освященной рациональным опытом поколений и облаченной в мотивировки суеверного или религиозного (как правило, языческого) свойства: мети чище, говорили девочке-подростку или девушке на выданье, а то жених (муж) щербатый (горбатый) будет; ночью (в сумерках) помои за калитку не выплескивают – благополучие семья выплеснет (утратит); кто утром не умоется – весь день невезучим ходит; сор из избы (со двора) не выметают – выметешь удачу; грязную посуду в ночь не оставляй – домовый перебьет и т.д. Эти и подобные правила были знакомы и крестьянам, но в силу бытовых и социокультурных условий в мещанском быту реализовывались значительно последовательнее. Важнейшими чертами бытового устройства домов мещан были чистота и строгий порядок. В «Полной хозяйственной книге» К. А. Авдеевой говорилось, что «о помещении людей недостаточных»: «здесь главное порядок, опрятность, чистота» [6]. В художественной литературе сохранились описания комнат в домах мещан со строгими рядами стульев, постоянными местами вещей, обилием женских предметов рукоделия.

Таким образом, жизненное пространство мещанского дома, в большей степени, чем дома крестьянского, выражало индивидуальность, «закрывало» обитателей от притязаний соседей, соответствуя общественным бытовым стандартам, воплощая при этом в семиотическом аспекте собой концепцию мироустройства.

Литература

1. Рабинович М.Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988.
2. Центральный государственный архив Республики Мордовия (ЦГА РМ) Ф. 75. Оп. 1. Д. 39. Л. 2. ЦГА РМ. Ф.75. Оп.1.Д. 39. Л. 1. 11 об.
3. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С.131.
4. Цеховская К. В. Икона в русском доме // Этнографическое обозрение. – 1997. № – 4. – С. 78
5. Авдеева /К. А./. Полная хозяйственная книга. 1851 (б.м. б.г.), ч. II. С. 12

АНТРОПОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА - ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОСОЗНАНИЕ

Марк Иванов

профессор университета Макса Боша, Франция, Страсбург
otrok@live.ru

На первый взгляд реальность нашего существования, в воспринимаемом нашими органами чувств мире, у подавляющего большинства людей не вызывает ни какого сомнения. И даже постановка подобного вопроса, на первый взгляд кажется абсурдом. Но это на первый взгляд, ибо первый взгляд, если он не является паттерном какого либо состояния не несет в себе ничего В

нашем исследовании мы будем опираться на паттерн теологического состояния.

В этом случае будет удобным опереться на доказательства Божественного бытия Фомы Аквинского, в частности на доказательство пятое, теологическое:

В окружающем мире наблюдается определённый порядок и стройность, происхождение которых невозможно приписать самому миру. Этот порядок заставляет предположить существование некоего разумного организующего начала, установившего этот порядок. Это и есть Бог.

В цепи доказательств, ограниченных рамками наших рассуждений следует обратить внимание еще на одно доказательство - интеллектуальное:

Мы знаем, что мир устроен разумно. То есть, мы способны разумно познавать его. Следовательно, либо и познаваемый мир, и наш познающий его разум, являются продуктом чистой случайности, либо и то, и другое создано высшим разумом. Случайность нам кажется менее вероятной. Следовательно, и разумный мир, и сам разум являются порождением высшего разума, т.е. Бога. Следовательно Бог существует. [1]

Рассматривая в совокупности эти два доказательства мы сами для себя замкнули цепь. Высшее начало, как определяющее, как Сущее, замкнули на Его творение, т.е. на человека; если хотите на каждого, ибо каждый человек может проделать эту процедуру, ибо это даровано каждому через паттерн Творчества.

Паттерн творчества, казалось прописная истина. Творчество, ну творчество, ведь это известно каждому и является неотъемлемой частью нашей жизнедеятельности.

А если соблюдая последовательность, мы зададимся на первый взгляд простым вопросом. Почему процесс творчества является неотъемлемой частью нашей жизнедеятельности?

И исходя из доказательств Фомы Аквинского мы придем только, к одному выводу. Процесс творчества исходит из одного единого начала; имя которому Творец.

И сотворил Бог человека по образу Своему , по образу Божию сотворил его; Бытие 1. 27.

В этом библейском послании заложен алгоритм наших рассуждений. Творец, творчество и ейная антропологическая сущность. Для понимания антропологической сущности следует более внимательно отнестись к образу, как к одному из фундаментальных теологических понятий.

Образ и подобие. Что это означает в действительности? Действительно, что?

И создал Господь человека по своему образу и подобию. Неразрывная цепь взаимоотношений.

Не может тварное существо, даже самое Высочайшее соприкоснуться с Абсолютом. Но всё едино в нашем Бытие и Абсолют проявляет Себя каждому только через Образ созданный им и посредством подобия, которое есмь ничто иное, как творческая Ипостась. И должно каждому соприкоснуться по мере славы его. 1

Но, что означает по мере славы его; то есть человека. то есть по уровню сознания. Слава и уровень сознания есть тождество.

Система разума согласно теории познания Сантьяго, предложенной Умберто Матураной и Франциско Вареллой это, процесс тождественный самой жизни., которое есть не отображение независимого, предопределенного мира, но сотворение нового мира. Раскрытие потенциала Небытия. Разум как процесс и свобода как его жизнедеятельность суть тождество. \2\

Состояние - форма. Проявленная Вселенная по мере остывания приобретала различные формы-состояния и каждому состоянию соответствует свой уровень сознания. Сознание - форма. В проявленной Вселенной это взаимно связанные системы. Изменяется уровень сознания, изменяется форма. Изменение формы или переход в более высшую формы происходит только после того как энерго-информационная емкость прежней формы полностью исчерпывается. К

примеру ; человек не может иметь уровень сознания Ангела в его состоянии - формы.

В удивительных выражениях Плотин описывает то Божественная озарение которое он сам испытал:

" Когда зришь внутри себя божественное сияние добра; когда полностью погружаешься внутрь себя; когда больше не встречаешь внутри себя препятствий к единству; / воистину неразделенность- примечание моё/ когда ничто чуждое отныне не привносится и не изменяет своим присутствием простоту твоей внутренней сущности ;не когда для всего твоего существа ты будешь истинным светом, неизмеримым безграничным, увеличению не поддающимся, бесконечным и абсолютно ни с чем не сравнимым, так как он превосходит всякую меру и всякое количество; когда ты станешь таким, тогда став таким зрением / или сознанием, примечание моё/ ты можешь полагаться на себя, ибо отныне тебе не будет нужен руководитель. Теперь нужно созерцать с большим тщанием, ибо только с помощью зрения, которое откроется в тебе, ты сможешь увидеть Высшую Красоту.

Чтобы лицезреть в себе это прекрасное и божественное, нужно сначала самому стать этим прекрасным и божественным. "

И создал Господь человека по своему образу и подобию. Неразрывная цепь взаимоотношений. Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа. 2Кор.3:18

Взирая на славу Господню!. Воистину так. Человеческая жизнь - форма , это молитва "Отче наш" родился, молился и ушёл в другую форму-сознание или снова вернулся в прежнюю ; смотря как молился; ибо жизнь это Молитва творчества непрерывная.

Сознание это ничто иное как Аз - Есьм ; божественная суть моя, мой божественный потенциал, раскрыв который, человек может начать процесс его реа-

лизации или отвергнуть его и начать процесс реализации собственного, созданного им самим иллюзорного потенциала.

И тогда или творчество во славу создателя или антитворчество во славу самого себя. И как следствие; жизнь которая не по образу и подобию, не может реализовать себя в рамках, кванта перехода сущности антропного принципа.

В физике существует такое понятие, как – действие – это произведение энергии на время и это действие лежит в основе каждого движения, в любой его форме от микро- до макромира.

$$\Delta\Omega = \Delta\varepsilon \cdot \Delta\tau \setminus \Gamma$$

В нашем Бытии принцип действия без первоначального кванта задающего принципа просто не возможен. Следовательно паттерн Творчества определяется этим первоначальным принципом. То есть, какое количество энергии Абсолют предопределил для организации функционирования нашего цикла Бытия и как эта энергия распределяется по паттернам Жизни. Этот же задающий принцип определяет скорость расходования энергии или энтропийный фактор. 2

$$T \leq \Delta\varepsilon \times n \mu \setminus \Pi$$

Где : $\Delta\varepsilon$ - первичный квант энергии, первоначального принципа. n - коэфф. пропорциональности, уровня сознаний

μ - частотный стандарт

n - коэфф. пропорциональности, который регулирует пропускную энергоинформационную способность сингулярности и любого творящего уровня осознанного Бытия

μ - частотный стандарт характеризует основную частоту Жизни данной Реальности.

Сопоставляя выражение I и II мы приходим к интересному выводу о том, что любое действие в рамках нашего Бытия детерминировано энергией первичного кванта $\Delta\varepsilon$ и эта величина изначально, заданная Абсолютом, определяет энергоинформационную емкость нашего Бытия и частности уровень

энергоинформационного разумного состояния человека.

А разумное состояние человека, это никогда не прекращающийся процесс, как и процесс творчества. Ибо творчество, есть ничто иное, как процесс разума по созданию будущего нового состояния Бытия predetermined Абсолютом в Его следующем Творении и человеку, согласно сущности антропного принципа отведена роль творящего и управляющего Начала. И это разумное состояние есть - Человек Творящий.

Наглядно, на нашем плане этот процесс реализован в структуре ДНК.

Как нам известно структура ДНК представляет собой двойную спираль, отражающую процесс разума и процесс творчества, вращающуюся вокруг энергетической оси задающего принципа, который для нас есть принцип антропный. Итак антропный принцип на уровне антропности включает в себя:

Разум - алгоритм процесса распознавания определённый Абсолютом для Человека в рамках каждого конкретного Бытия.

Ум - процесс Творения мысли в плане конкретного уровня данного Бытия, в котором Бытие Абсолюта проявляется во всей полноте данного уровня осознания, но не более. И именно в этом аспекте возможна полнота познания Абсолюта. Его лик определен ликом, зеркальное отображение, уровня. Ибо каждый уровень Бытия обладает своей, присущей только ему энерго-информационной емкостью, которая изначально задается Абсолютом.

По качеству мысли творящей можно точно определить, где ты находишься. Ибо качество мысли полностью отражает доминанту уровня осознанного. Состояние Ума творящего.

Состояние ума творящего оценивается качеством и уровнем производимой им ментальной энергии восходящего или нисходящего ряда.

Давайте задумаемся; человек при реализации заложенного в нем божественного потенциала непременно создаст новое качество Божественного свойства, восходящего ряда.

Если наоборот, то возникнет качество нисходящего ряда, дисгармонизирующее Божественный замысел. Возникает тот мир, о котором говорят как о мире тьмы.

Наша антропо-ориентированная вселенная имеет чувственное восприятие на всех уровнях её Бытия.

Абсолют, рассыпал Себя в нашей Вселенной в виде мысле-форм, придав им индивидуальную окраску. То есть видимость индивидуального существования. Великая игра понятий и улыбок. Пройдя чрез мыслей - форм поток приобрести свет Чувственного смысла Бытия.

Наша Вселенная Чувственная. Абсолютно всё Бытие вселенной пронизано чувственной энергией. Все собрано в единый чувственный цветок любви и все живет в единой соборной молитве, молитве радости узнавания друг друга. Все во всех и каждый в каждом.

Единый ритм жизни Любви всеобъемлющей, а выпасть из этого ритма и есть неисполнение долга пред Абсолютом, долга сотворца, остаться полностью изолированным существом в изменяющемся потоке времени и не реализовать себя в структурах нового Бытия, ибо без Абсолюта это невозможно.

Заложенный в каждом человеке антропный принцип творчества нацелен на создания человеком новой палитры будущего Бытия.

Тот же принцип, позволяет человеку полностью реализовать себя в данной форме сознания.

Литература.

1. Классические доказательства бытия Божия.
<http://warrax.net/Satan/xiansARGMENTS.htm>
2. Матурана.У, Варела.Ф. Древо познания Изд-во. Прогресс, Традиция М. 2001.

РАЗВИТИЕ ДУХОВНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА КАК ГЛАВНЫЙ ФАКТОР В БОРЬБЕ С СОЦИАЛЬНЫМ ЗЛОМ

Исаев Андрей Анатольевич

*к.филос.н., доцент, начальник кафедры социально-гуманитарных
дисциплин,*

Уфимский юридический институт МВД России

E-mail: andisaev@mail.ru

В своем категорическом императиве И. Кант указывает на то, что всякий поступок человека должен быть социально ориентированным. Каждый член общества должен помнить, что его действия могут иметь определенные последствия для окружающих его людей. Это предписание должно стать внутренним законом практического разума, основанного на автономной воле. По этому поводу Кант пишет: «Положение воля есть во всех поступках сама для себя закон означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз формула категорического императива и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же» [4, 105]. При условии, что каждый член общества принимает это предписание, его действия могут иметь силу всеобщего законодательства. Вследствие этого сама собой снимается проблема существования в обществе преступности и борьбы с ней. Как пишет Н.А. Бердяев: «Если бы не было зла и порожденного им горя, то не было бы и потребности избавления» [2, 111]. Это в идеале. Но в реальности такое невозможно. Обусловлено это целым рядом причин, в связи с которыми каждый человек представляет собой индивидуальность, уникальность (хотя бы даже по физиологическим и психологическим признакам). Проблема эта не только социальная, она кроется в самой при-

роде человека и прежде всего в ее духовной составляющей, а точнее в ее развитии. Вот, что об этом пишет аргентинский религиозный философ О.Н. Дериси: «Человеческая подлинность – это не только нечто естественное или данное от рождения, это скорее всего тот предел, который достигается с трудом и в стремлении к вершине духовного совершенства, достигается при помощи постижения разумом той истины, под руководством которой воля стремится к благу и подчиняет ему все поведение личности. Человеческая подлинность – это полное духовное обогащение человека, который ставит перед собой цель – стать настоящим человеком, человеком совершенствующимся или стоящим на пути к достижению за смертью, в вечной новой жизни человеческой цельности, обретаемой в совершенном постижении безграничной Истины, Добра и Божественной красоты» [3, 159]. И хотя это слова религиозного мыслителя, главная идея о том, что человеческая подлинность заключается в полном духовном обогащении человека, является универсальной и не зависит от религиозной принадлежности личности. По мнению О.Н. Дериси, те люди, которые в своих действиях не учитывают духовные цели и ценности, стремятся к жизни животной, так как легко подчиняются своим естественным желаниям, находятся в полном подчинении чувственным наслаждениям. Подобная жизнь есть образец полного отрицания человеческой подлинности [См.: 3, 158]. Такая характеристика вполне применима к преступникам, по крайней мере, к большей их части. А потому не лишним будет здесь привести еще одни слова аргентинского философа, которые так же могут охарактеризовать человека, вставшего на путь преступного поведения: «...Это тот случай, когда человек брошен в море чувств и страстей, когда им руководят сомнительные понятия о совершенстве человека, что бывает в результате отрыва истинных принципов человеческого совершенства, постигаемых и принимаемых разумом, от свободной деятельности, не подчиняющейся и не согласуемой со всеми его требованиями» [3, 159].

О противоречиях поставленности человека по отношению к обществу (которые могут послужить и часто служат косвенными или явными причинами пре-

ступного поведения) рассуждает на страницах своей работы «Социальная философия» российский философ В.С. Барулин [См.: 1, 471-475]. Общество воздействует на человека, формируя его как субъекта, реализующего определенные программы. Вся его жизнедеятельность в определенной степени есть воплощение тенденций наличного общественного бытия, т.е. человек является социально имманентным. Вместе с тем человеческая духовность, творчество, свобода позволяют человеку выходить за пределы этого бытия и выносить себя в условия иного бытия (бытие в прошлом, бытие в будущем, бытие в аналогичном мире, бытие в совершенно фантастическом мире). Это качество человека Барулин называет социальной трансцендентностью. С помощью него человек укрепляет свою самооценку, становится в оппозицию обществу и преобразовывает его в соответствии со своими устремлениями. Характеризуя эти два качества человека, философ пишет: «Если социально-имманентная сторона человека воплощает в себе момент стабилизации человека и общества, то его социально-трансцендентная грань выражает дух беспокойства, перемен, вечное созидательно-преобразующее начало, огромный потенциал человека в его взаимосвязи с обществом» [1, 474-475]. К сожалению, вторая грань реализуется не только в позитивном, но и в негативном. Социальная трансцендентность служит основой для потенциальной беспредельности и универсальности человека, что выражается в уникальности и неповторимости, воплощенных в его духовном мире. Но если эта беспредельность теряет духовную основу, результаты деятельности человека могут стать общественно вредными, или что еще хуже – общественно опасными.

Однако это не означает, что утверждение «Преступность неискоренима!» делает тщетными все попытки борьбы с данным социальным злом. Если согласиться с тем, что абсолютной истины человек никогда не достигнет, можно прекратить движение по пути познания окружающего нас мира. Бесконечность пути, по которому идет познающий человек, может привести к пессимизму и агностицизму. Но, взглядываясь в бесконечный горизонт своей дороги, путник,

передохнув, способен продолжить движение с новыми силами, с еще большим оптимизмом. Такой передышкой на пути борьбы с преступностью и искоренения в обществе преступного поведения, помогающей по-новому оценить свои силы, могут стать идеи великих мыслителей прошлого и современности.

Во время этой остановки для осмысления, да и на всем пути борьбы с данным социальным злом очень важно самим не принимать эмоциональных решений и не встать на сторону зла. Об этом пишет русский философ Н.А. Бердяев в своей работе «Философия свободного духа»: «И когда в сердце ваше вошла злоба к тем, которых вы считаете носителями зла, вы бессильны победить зло, вы находитесь во власти его. Борьба со злом сама легко может превратиться в зло. Победа добра всегда положительная, а не отрицательная, всегда утверждает, а не отрицает жизнь» [2, 116].

Еще одна проблема заключается в трудности рационального осмысления происхождения и существования зла в мире: «Зло абсолютно иррационально и безосновно и потому рационально непостижимо и необъяснимо. Нет и быть не может никаких разумных причин и оснований зла, нет никаких положительных, бытийственных его источников. Основа зла в безосновной бездне, которая не может быть названа бытием, в ничто. Зло есть абсолютно иррациональный предел для разума открывающего смысл. Зло есть небытие, и оно коренится в небытии, в древнем ничто. Но небытие непостижимо для смысла, всегда онтологического. Зло постижимое для смысла превращается в добро» [2, 114]. Отсюда сделаем вывод, что для определения пути добра в борьбе с преступностью (злом) необходимо направить усилия для постижения смысла зла. И в этом направлении не последнюю, а порой и главную роль играют философские идеи прошлого и настоящего. Сам Бердяев дает следующую характеристику злу: «Все, что мы бесспорно считаем злом, носит отрицательный характер, не включает в себе никакого положительного бытия. Злоба, ненависть, зависть, месть, разврат, эгоизм, корыстолюбие, ревность, подозрительность, скупость, тщеславие, жадность истребляют жизнь, подрывают силы человека, одержимо-

го этими состояниями. Всякая злая страсть пожирает сама себя, несет в себе семя смерти для человека и для жизни. В злой страсти есть что-то пожирающее, в ней раскрывается дурная бесконечность. Зло ввергает человека в иллюзорную, призрачную, лживую жизнь» [2,116]. Это действительно характеристика, ибо рациональное обоснование, определение зла, как было сказано выше, дать сложно. Но и такие размышления о природе зла ценны, ибо как пишет далее русский философ: «Для победы над злом нужно видеть зло, обличить его. Неведение зла и отрицание зла ослабляет силу сопротивления» [2, 124]. Наиболее же радикальная победа над злом достигается обоснованием его небытийственной природы, указанием на тщетность и ничтожество всех злых страстей [См.: 2, 125].

Литература

1. Барулин В.С. Социальная философия: Учебник. – М., 2002.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994.
3. Дериси О.Н. Человеческая подлинность // Это человек: Антология. – М., 1995.
4. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1995.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ЭКОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Исхаков Р.Л.

*Татарстанское отделение Международной академии
энергоинформационных наук, Казань*

Кризис современной человеческой цивилизации – это в первую очередь кризис понимания человека и мрачные прогнозы на будущее многоцветной планетарной культуры. На переломном этапе XX – XXI веков (II – III-го тысячелетий) с мистической необходимостью ожидалось яркие позитивные перемены, особенно в духовной области, где должна была править балом Философия, но философы мира по ряду причин оказались не готовыми ответить на многие фундаментальные вопросы, среди которых – кто такой человек и куда он идет?

Вспоминая ситуацию «Перестройка» в нашей стране (тогда отечественная философия впервые вышла из загона), когда идеология выражалась лишь безответственными политизированными лозунгами типа «свобода», «демократия», «гласность», «рыночная экономика», экс-президент СССР М.С. Горбачев только недавно официально признал, что совершил роковую ошибку, ввязавшись в коварную софистическую полемику с Б.Н. Ельциным. С кем же можно было тогда во второй половине 1980-х обсуждать вопросы новой парадигмы жизни, если официальные философы еще не могли говорить «по-новому», а свободно мыслящие личности еще не вышли из андеграунда, преследовавшиеся до того надзиравшей за всеми компартией?

Достижения науки и практики нас восхищают, но и удручают. Как управлять, например, сложной техникой, заводом, агропромышленным комплексом, лесным хозяйством мы научились и часто действовали самоотверженно, энергично, без оглядки на окружающую природу, нанося ей страшный урон. Когда

стали искать виноватых, то нашли самых безропотных людей – ученых, исследователей. Науку стали несправедливо обвинять во всех грехах и требовали учинить над ней расправу. Возрождение философии науки стало необходимостью в осмыслении сущности науки, ее реабилитации, определении роли в развитии национальной и мировой культуры. Кстати, много несправедливых слов досталось и самой философии, нападки на нее продолжаются и поныне, иные считают, что она себя исчерпала, и требуют заменить философию религией или системой наук и т.п. Известный человеческий плюс-минус фактор можно проследить во вчерашних и сегодняшних трудностях развития страны. Например, сколько материальных и моральных сил, труда, ресурсов было вложено за годы советской власти на воспитание творческого потенциала страны, но как безжалостно в последние десятилетия таланты выбрасываются на улицу в угоду «капиталистическому рынку». По оплате труда видно, как сильно принижена роль отечественных философов, ученых, инженеров, учителей и др. Мы должны разобраться в противоречивой природе человека, а потому на повестку дня встает актуальная проблема экологии человека.

История становления философии науки и история становления экологии человека по времени совпадают и этому есть причины и объяснения. С одной стороны, виновником зарождения этих непохожих друг на друга «близняшек» признают одного и того же французского философа Огюста Конта (Auguste Comte, 1798 – 1857). Благодаря его нашумевшей работе «Курс положительной философии» (1830 – 42) Конта причисляют к основателям философии науки, «родоначальникам позитивизма» [1, с. 29]. Известный российский эколог Н.Ф. Реймерс пишет, что «исторически и семантически экология человека старше и шире по содержанию, чем социальная экология. Согласно Дж. Бьюсу [2, с. 14], линия «география человека – экология человека – социология» зародилась в трудах Августа Конта в 1837 году» [3, с. 8]. С другой стороны, зарождение индустриальной (машинной) цивилизации в начале XIX века требовало четких научных знаний, поэтому с необходимостью возникли задачи выделения единой науки из

накопившегося метафизического конгломерата и определения между наукой и философией статусных отношений, а это обстоятельство как раз и способствовало появлению философии науки. В то же время зарождающийся капитализм актуализировал проблему отношения человека и природы, на что обратил внимание английский экономист Т. Мальтус (1766 – 1834). По его прогнозам, человечество, определяемое двумя важнейшими «интересами» – влечением полов и добыванием пищи, ждет мрачное будущее. Логически обоснованное предсказание ученого вызвало горячие споры в научных и общественных кругах, и такой синергетический интеллектуальный всплеск вполне мог послужить важным условием возникновения идеи экологии человека (или антропоэкологии).

Проследим некоторые общие черты в параллельном развитии контовских «близняшек» (т.е. философии науки и экологии человека). Забегая вперед, скажем, что этим «родственным» феноменам была уготована схожая судьба: долгий и сложный интегрально-дифференциальный процесс развития. Так «биография» философии науки к настоящему времени довольно хорошо изучена. Вот ее три основных периода развития: первый – соответствует трехэтапному позитивизму («первый позитивизм» – классический, «второй позитивизм» – эмпириокритицизм, «третий позитивизм» – логический), за этот период, длившийся более столетия, выяснялись истинные отношения первичности-вторичности в науке эмпирического и рационального знания; второй – называется постпозитивизмом, который берет начало отсчета с 20-х годов XX века, и в этот период осуществляются прорывные исследования природы науки и ставятся вопросы зависимости-независимости науки и философии. По идее советского ученого В.И. Вернадского (1863 – 1943), научное творчество неразрывно связано с философским творчеством. Третий – постмодернизм, как целостный феномен нового миропонимания (поставлен на повестку дня западными теоретиками в начале 1980-х), поднял вопрос об истинном месте науки и философии в культуре современной цивилизации. К настоящему времени выяснена как относительная независимость науки и философии друг от друга, так и фундаментальная их

взаимозависимость. Наука, с одной стороны, автономна, но с другой – включена в систему культуры. В недрах философского пространства возникают ключевые для науки идеи, но и философия может пересмотреть свои основания с учетом нового научного знания. «На стыке философии и науки возникает особый слой исследовательской деятельности – философия и методология науки» [1, с. 123].

Теперь кратко рассмотрим три этапа пути развития экологии человека. Первый – назовем «биологическим», длившийся до начала 1920-х годов. Этот мировоззренческий период немецкий зоолог-философ Э. Геккель (1834 – 1919) определил в понятии «экология» (1866) как общую науку об отношениях организмов к окружающей среде. Второй – обозначим как «социально-биологический» благодаря американским социологам Р. Парку (1864 – 1944) и Э. Бёрджессу (1886 – 1966), которые применили термины «экология человека» и «социальная экология» (1921) в научной работе по изучению поведения людей в городской среде. Длительный процесс размежевания между экологией человека и социальной экологией, научные споры о статусном первенстве между ними продолжались до начала 2000-х годов, что мотивировало, в частности, разработку казанским философом-экологом Н.М. Солодухо всеобщего экологического подхода [4]. В этот второй период экология человека продолжает рассматриваться в русле медико-биологической парадигмы, развивается социальная экология. Третий – определим как «антропный». На этом этапе нами ведутся исследовательские работы по преодолению одностороннего (медико-биологического) взгляда на экологию человека, изучается и раскрывается ее важная социальная сторона [5, с. 81-84]. К базовым вопросам экологии человека относятся потребности человека и окружающая человека среда.

Основными естественными потребностями человека являются не только биологические потребности, но и связанные между собой социальные, психологические, духовные, трудовые (творческие), энергетические, этнические, эстетические, этические, информационные, экономические потребности. Каждая из этих перечисленных составляющих выступает необходимым условием нормаль-

ного существования человека. К сожалению, в современном обществе естественные потребности не удовлетворяются в достаточной мере, часто заменяют их суррогатами (симулякрами). Например, вместо труда предлагаются азартные игры, вместо любви – платный секс (половые отношения), вместо духовности – религиозность, здоровый образ жизни отождествляют с пивом и сигаретами, высокие идеалы человека сводят к «денежному мешку» и т.д. Поэтому нужны государственные программы изучения актуальных проблем экологии труда, экологии культуры и экологии духа.

Свои многочисленные потребности человек удовлетворяет за счет окружающей среды, имеющей сложную структуру. В ней выделяют следующие компоненты: природную среду, социальную среду, техногенную среду, квазиприродную среду (поля, сады, парки, водохранилища и т.д.), культурную среду, искусственную материальную среду (производственная, коммуникационная, селитебная) и др.

Социальная среда человека – это организованная совокупность отношений людей (от семьи до этноса или государства), в которой формируются и удовлетворяются психологические, духовные, культурные, социальные и экономические потребности личности. Без материальной среды человек не может жить как биологическое существо, без социальной среды человек не становится человеком сознательным, так как лишается культурного наследия.

Наступление человека на природу не прекращается ни на минуту, техногенная среда и другие антропогенные среды постоянно расширяются, вытесняя природную среду. Властвующий сегодня в сознании людей антропоцентризм способен разрушить бесповоротно природную среду, а вместе с тем все человечество может погибнуть из-за собственного эгоизма. Поэтому важны скорейшие меры по привитию людям экологического сознания, нужны рассмотрения новых философских концепций понимания человека, более глубокие научные разработки экологии человека, учитывающие гармоничные отношения человека и

природы и обеспечивающие позитивный выход из глобального тупика.

Литература

1. История и философия науки (Философия науки): Учебное пособие / Е.Ю. Бельская, Н.П. Волкова и др.; Под ред. проф. Ю.В. Крянева, проф. Л.Е. Моториной. – М.: Альфа-М: ИНФРА-М, 2010. – 335 с.
2. Bews J.W. Human Ecology. N.-Y.: Russel and Russel, 1935. – 312 p.; 2-е изд. 1973, p.14.
3. Реймерс Н.Ф. Надежды на выживание человечества: Концептуальная экология. – М.: ИЦ «Россия Молодая» - Экология, 1992. – 367 с.
4. Солодухо Н.М. Методические разработки к спецкурсу «Основы всеобщей экологии». – Казань: КГПУ, 1995. – 20 с.
5. Исхаков Р.Л. Антропологическая соразмерность как подход в изучении природы человека // Антропологическая соразмерность: Материалы Всероссийской научной конференции. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009. – 300 с.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ НЕСОРАЗМЕРНОСТЬ ПОСТТРАВМАТИЧЕСКИХ СТРЕССОВЫХ РАССТРОЙСТВ

Камзеев Владимир Дмитриевич

*кафедра неврологии и рефлексотерапии,
Казанская государственная медицинская академия, Казань*

В настоящее время наблюдается увеличение количества лиц, испытывавших воздействие острого и хронического стресса в условиях кризисных ситуаций. Обобщение данных о последствиях кризисной ситуации позволило внести в десятую редакцию Международного классификатора болезней

МКБ-10 новый диагноз – ПТСР, т.е. посттравматическое стрессовое расстройство (ВОЗ. Международная статистическая классификация болезней – №10, Женева, 1995. F62.0).

Однако, многие аспекты рассматриваемой проблемы носят дискуссионный характер.

Слово «стресс» прочно вошло в разговорную речь на бытовом уровне и приобрело зловещее содержание. В то же время научное значение термина «стресс», по определению Г. Селье, означает приспособление, адаптация к меняющимся условиям внешней и внутренней среды организма. Были выделены стадии стресса: тревоги (мобилизация защитных сил), резистентности (приспособление к трудной ситуации) и истощения (последствия интенсивного или длительного воздействия стресса).

Поэтому, стадии тревоги и стадии резистентности не нужно избегать. Стресс необходим для удовлетворения потребности в энергии для поддержания жизни, отпора нападению и приспособления к постоянно меняющимся внешним воздействиям.

Только чрезмерно сильные и длительные влияния оказывают разрушительное воздействие на организм и могут приводить к неприятным последствиям. Эти воздействия называют "дистрессом". Однако, количество врожденной адаптационной энергии у разных людей неодинаково, и разные люди, по-разному реагируют на действие одинаковых стрессорных факторов.

Поэтому, чтобы критическая ситуация приобрела признаки «дистресса», нужно чтобы у человека возникла невозможность реализации его мотивов, стремлений и ценностей, чтобы она вызвала конфликт, кризис и фрустрацию.

Но, человек может пережить стрессовую ситуацию и забыть о ней. Это преодоление кризисной ситуации с положительным решением. В этих случаях рассудочно-логический анализ способствует преодолению эмоционально-вегетативных расстройств и адекватной адаптации личности к изменившимся,

вследствие пережитых событий, условиям.

В других случаях эмоционально-аффективные переживания могут подавлять рассудочную деятельность. Тогда начинается навязчивое, неконтролируемое вторжение в сознание воспоминаний пережитых событий, инициируется неадаптивное поведение личности.

Имеется много факторов, повышающих значение последствий стрессовых ситуаций. Так, с развитием цивилизации уменьшается персональный риск потери жизни для среднестатистического члена общества. Это связано с развитием медицины, совершенствованием работ спасательных служб, ростом правовой защищенности. Как следствие, ценность жизни возрастает, а смерть или ситуация риска для жизни вне зависимости от вызвавшей ее причины переносится с большей болезненностью. Люди оказались не готовы к принятию болезни, смерти. Это привело к снижению толерантности к психотравмирующим воздействиям.

Другим фактором стало повышение общественного интереса к проблемам стресса, вышедшего далеко за пределы профессионального круга психологов и врачей. Это обусловило формирование рентной установки на развитие определенных психологических реакций в ответ на негативно значимые события, выступая как фактор иррадиации стресса.

Еще одна причина, характерная для нынешнего состояния общества – дефицит откровенных, доверительных отношений между людьми. Человек остается один на один с собой, со своими мыслями. Для него лучшим и единственным достойным собеседником становится он сам. Его внимание направляется на себя. Это инициирует движение мысли «по кругу», порождает состояние одиночества среди людей.

В итоге обычные события, составляющие норму жизни, приобретают свойства причин, вызывающих болезнь. Смещение понятий стресса и дистресса привело к необоснованному применению лекарственных средств для «лечения»

естественных проявлений приспособительных реакций человека, т.е. к лечению здоровых людей.

Люди поверили в существование несуществующих болезней, а врачи научились лечить несуществующие болезни дорогостоящими методами и лекарствами. Тело стало товаром купли-продажи.

Это происходит в условиях, когда и пациенты, и врачи, оказались вовлеченными в чуждую для нашей культуры антропологическую социо-психологическую несоразмерность. Одним из идеологов концепции, которая овладела Россией, был З. Фрейд. Он утверждал, что поведением человека управляют не идеалы, не разум и не правила приличия, а инстинкты: инстинкт секса и страх смерти. Идеи западной психологии в извращенном варианте овладели нашим обществом, исказили традиционные понятия нравственности и духовности.

Результатом этих идей стало утверждение, что главное в жизни деньги, которые можно получать, эксплуатируя секс и страх смерти. Это привело к антропологической несоразмерности. Произошло смещение представлений о здоровье и болезни исключительно на телесный уровень. Понятия духовности и нравственности отставлены в сторону. Природа пустоты не терпит. Поэтому телесные потребности заполнили опустевшую психику, а разум назвал их «духовностью».

Таким образом, при лечении и профилактике посттравматических стрессовых расстройств, врачи сталкиваются с трудностями, не столько медицинского, сколько мировоззренческого характера.

Как относиться к «стрессу»? Как относиться к болезни? Как относиться к смерти? Где предел возможностей врача?

В целом это вопрос о смысле жизни.

Никогда еще человек не был так духовно беспомощен, как в современном мире, в атмосфере культа удовлетворение своих страстей.

Одним из путей, восстанавливающих антропологическую соразмерность,

это рассмотрение болезни, как испытания за ошибки поведения, как воплощение греха.

Грех и, связанная с ним болезнь, возникают не вдруг. Болезнь, это процесс постепенного и постоянного возрастания в результате греховной жизни, Избавление от болезни возможно благодаря усиленному обращению к добродетелям постоянно, а не только на время визитов к врачу и посещения храма.

Восстановление баланса между заботой о телесном и духовном, жизнь в условиях антропологической соразмерности, позволит человеку, даже пережившему стрессовые ситуации, почувствовать себя здоровым.

ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Князева Ольга Радиковна

к.ист.н., доцент кафедры "История, культурология и архивоведение"
КГЭУ e-mail: olga_knyazeva70@mail.ru

В настоящее время внимание как отечественной, так и зарубежной научной и философской мысли постепенно сосредоточивается на исследовании феномена личности, рассматриваемой, начиная с Нового времени, в ракурсе архитектора социокультурной и исторической реальности.

Однако ситуация «поиска» данного субъекта сегодня осложняется тем обстоятельством, что сам феномен личности, по мнению современных исследователей, совершенно не вписывается в постмодернистскую парадигму знания.

Так, российский социолог Л.Ионин утверждает, что постмодерн, снимая противоположность субъекта и объекта, «не просто возвращает человека к

самому себе, он растворяет его, так сказать, в самом себе», что опять же приводит к снижению уровня «личностной определенности индивида», провоцируя в т.ч. дефицит *attention á la vie* (активного, «напряженного» отношения к жизни по терминологии французского философа А.Бергсона), общее падение «вitalности» [5, с.406].

Ж.-Ф. Лиотар в своей работе «Состояние постмодерна», еще в 70-е гг. XX века предупреждал об опасности постмодернистского «отчуждения» знания, как главной производительной силы в руках лидеров национальных государств – от личности, что провоцирует в то же время и трагедию его носителей: ученых и университетских преподавателей [7, с.19].

Своеобразным итогом вышесказанного может стать мнение французского философа, историка и теоретика культуры М.Фуко, высказанное им в работе «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966). В «Словах и вещах» Фуко подвергал анализу сдвиг в истории западного знания, произошедший в XVI веке и вызвавший в середине XIX столетия к жизни совершенно новую форму мышления – словесное мышление о человеке. Однако, и эта форма мышления, по мнению философа, вскоре исчезнет, т.к. перед исследователями встанут совершенно иные задачи: «Взяв относительно короткий временной отрезок и ограниченный географический горизонт — европейскую культуру с XVI века, — можно быть уверенным, что человек в ней — изобретение недавнее. <...> это было результатом изменения фундаментальных диспозиций знания. <...> Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [8, с.403].

Отсюда, на первый взгляд, казалось бы, что апеллирование к феномену лич-

ности в постмодернизме является само по себе абсурдом и прав Фуко, выводящий «крушение» личности, по сути своей, уже из самой этимологической интерпретации понятия «феномен» (в переводе с греческого *φαινόμενον* – являющееся, от *φαίνεσθαι* – являться, показываться), т.е. существующего, осуществляемого, проявляемого в определенном месте и времени, утверждающего явления бытия в пространственно-временном континууме.

Однако та же самая этимология отправляет исследователя не только в Европу (как это делает Фуко, намекая на родину самого понятия «личность»), но и заставляет «искать следы» данного явления, безусловно, вызванного к жизни потребностями исторического развития человечества в определенную эпоху, и в других культурах.

Обращенность к культурно-антропологической стороне феноменального просматривается уже в первой половине XX века в культурной и социальной антропологии и задается такими понятиями, как «социализация» и «инкультурация», «культурный паттерн», «базовая, или модальная личность», разработанными этнопсихологами М.Мид, Р.Бенедикт, А.Кардинером.

Так, например, в «Моделях культуры» (1934) Р.Бенедикт стремилась выйти за пределы простого описания поведения индивида как продукта своей культуры. Она попыталась охарактеризовать согласованность культуры как целого, продемонстрировать уникальную конфигурацию внутрикультурных элементов, которые все объединены одной темой («этосом культуры») [2].

Так, уже при рассмотрении этимологии понятия «личность», обозначающем исследуемый феномен, мы обнаруживаем существенные различия между его трактовками.

Если в современной научной литературе устоялось мнение, что слово «личность» ведет свое происхождение от латинского «*persona*», обозначающего «личину» – маску, которую надевали актеры во время театрального представления в древнегреческой драме, то, например, в отечественных Толковых словарях

русского языка слово «личина» однозначно противопоставлено понятию «личность».

Так, в «Толковом словаре Живого Великорусского языка» (1863-66) В.Даля, «личина» – это «накладная рожа», «харя, «маска» или ложный, притворный вид, лукавое притворство [4], а в не менее авторитетном словаре Д.Ушакова, «личина» – это синоним как «лица», «обличья», так и искусственно созданная, притворная внешность и даже металлическая пластинка, наличник [11].

Тем не менее, ближе всего в русской философской мысли понятие «личность» стоит к слову «лицо», как раз и обозначающее «образ», «подобие Божие» у о.П.Флоренского, а обрусевший немец Даль (1861), выбирая в своем Толковом словаре эквивалент понятию «именитые люди», выбрал слово «имя», обозначающее, согласно наблюдениям ученого за жизнью, историей и языком россиян, – европейское понимание «особи» или «личности».

Проблемой сущности феномена личности в контексте поиска российского субъекта истории, занимался такой известный представитель «западнического» направления отечественной философской мысли, как К.Кавелин. Ученый считал, что в русском народе существуют только отдельные личности, которым пока не под силу еще сделать его основным субъектом исторического процесса. Поэтому Кавелин выступал за формирование образованного, мыслящего субъекта российской истории, как это было сделано Петром Великим в начале XVIII века [6, с.66].

Солидаризируясь с Кавелиным, другой выдающийся русский ученый – А.Л.Аппо-Данилевский (1863-1919), пришел к выводу о том, что появление в России личности в первой половине XVIII века является результатом деятельности Петра Великого и связано с развитием торговых и промышленных компаний, руководить которыми стало в XIX – начале XX века не только «доморощенное» отечественное купечество, но и предприниматели, получившие европейское образование [7].

Таким образом, в отечественной «западнической» общественно-исторической и философской мысли XVIII-XIX веков, европейское понятие «личность» стало употребляться как в контексте субъекта истории, так и в контексте субъекта социокультурной деятельности.

Однако анализ российского феномена личности будет неполным без учета мнения представителей другого «полюса» отечественной философской мысли. Так, представитель «философии всеединства», Л.Карсавин считал, что русский народ – это «многоединый субъект», на основе интеграционной христианской доктрины основного (великорусского) этноса, объединяющий в себе как в части «многоединое» целое – субъектность народностей, когда-либо проживающих на территории России, а русский философ-эмигрант Г.Федотов в своих «Письмах о русской культуре» пишет о своеобразии «русскости» как «личности коллективной».

По Федотову, русский «имперский» тип, в котором нет противоречия между властью и развитием культуры, сформировался под влиянием как «московского» – уравновешенного, восточно-фатального типа личности (представители – русское духовенство, купечество, хозяйственное крестьянство, а также В.Суриков, братья Аксаковы, Д.И.Менделеев, И.В.Ключевский и др.), так и типа образованного «русского европейца», получившего свое развитие после петровских реформ (например, В.Н.Татищев, А.С.Лаппо-Данилевский). Кроме того, и Карсавин, и Федотов признавали (первый – на примере западных основ доктрины христианства, а второй – в «имперском» типе личности), влияние на формирование отечественного субъекта истории, с одной стороны, восточной, с другой – западноевропейской культуры. Их современник Н.А.Бердяев прямо называл Россию «срединной» культурой, в которой личность есть не синоним души, а «этическая» и «духовная категория» [10].

Так в концепцию исследуемого отечественного феномена личности постепенно входило понятие «многоединого субъекта», «коллективной личности»,

представляющих общий социум и единую историю народов, проживающих на территории Руси, а затем и Российской империи.

Таким образом, уже на примере бытования данного феномена в России, становится очевидным не только реальное существование данного феномена в определенную историческую эпоху, обусловленное востребованностью данного явления именно в данных временных рамках, но и существование интенциональных связей внутри поколений, принадлежащих к разным типам синхронно развивающихся культур.

Поэтому не случайно, что и сегодня вопрос об актуализации феноменальных качеств индивида, определяющих личность, вызван к жизни, прежде всего, проблемой конечности бытия человека в мире, репрезентирующей одно из основных содержаний сегодняшней как европейской, так и отечественной философской мысли. Характерно, что актуализация данной проблематики спровоцирована усилением процессов нарастания глобальных проблем современности, перешедших в постсовременность – в XXI век и вызванных развитием западноевропейской цивилизации. Как считают на Западе, для решения глобальных проблем как раз и необходимы, как личная ответственность человека за совершаемую им деятельность (У.Бек), так и культивирование «Нового Гуманизма», основанного на чувстве глобальности, любви к справедливости, присущих целостной личности (А.Печчеи) [1,9]. Обобщая взгляды и концепции ученых, рассматривающих постсовременность, российский философ О.Верещагин в своем диссертационном исследовании «Субъект истории в постмодернистской парадигме», приходит к выводу, что, несмотря на то, что субъект, индивид, потерял сегодня ракурс определенного взгляда на мир, потерял цель своей жизни, он должен быть реабилитирован хотя бы по причине личной ответственности за все происходящее перед самим собой и человечеством [3].

Таким образом, апелляция к феномену личности, представляющего собой одну из модификаций феномена «человек», требует сегодня обращения к

проблеме формирования конкретного феномена как такового, рассматриваемого в специфическом поле мыслительной деятельности человека, во-первых, в определенную, его порождающую, историческую эпоху и, во-вторых, учитывающей специфику его бытования в пространственно-географическом измерении или, по-другому, принятия во внимание особенностей его распространенности в различных культурах. Только при соблюдении двух данных условий становится возможным рассмотрение, во-первых, степени укорененности данного феномена в человеческом бытии и, во-вторых, возможностей его реабилитации в последующие культурно-исторические эпохи.

Литература

1. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну/У.Бек. – М., 2000.
2. Бенедикт, Р. Модели культуры/Р.Бенедикт. – М: Наука, 1998.
3. Верещагин, О.А. Субъект истории в постмодернистской парадигме: автореф. дис. канд.филос.наук/О.А.Верещагин; [Нижегор. гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского]. – Н. Новгород, 2007.
4. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка (подарочный комплект из 4-х книг)/В.И.Даль. – М.: Рипол-Классик, 2006.
5. Ионин, Л.Г. Социология культуры: учеб.пособие для вузов/Л.Г.Ионин. – М.: Изд.дом ГУ ВШЭ, 2004.
6. Кавелин, К.Д. Собрание сочинений в 4 тт./К.Д.Кавелин. – Т. 1. – СПб., 1897.
7. Лаппо-Данилевский, А.С. Русские промышленные и торговые компании в первой половине XVIII столетия/А.С.Данилевский. – СПб.: Б.и., 1899.
8. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна/Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
9. Печчеи, А. Человеческие качества/А.Печчеи. – М., 1985.
10. Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей. – М.: Айрис-Пресс, 2002.

11. Толковый словарь русского языка: В 4 т./под ред. Д.Н. Ушакова. – М.: Гос. ин-т «Советская энциклопедия»; ОГИЗ; Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1935-1940.
12. Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук/М.Фуко. – М.: Прогресс, 1977.

ПРОПОРЦИОНАЛЬНАЯ ПРИРОДА СПОСОБНОСТИ МЫШЛЕНИЯ

Костина Ирина Борисовна

*к. филос. н., доцент кафедры философии,
Воронежский государственный педагогический университет (ВГПУ),
Воронеж e-mail: kib999@inbox.ru*

Вопрос о природе мышления относится к числу «вечных» философских проблем, в решении которых не может быть компромисса между идеализмом и материализмом. Марксистская философия придерживается строго материалистической линии в понимании данного феномена, однако, подходы к проблеме мышления, развиваемые в рамках марксистской теории деятельности, являются, если можно так выразиться, разноуровневыми. Диалектический материализм, начиная с работ А.М. Деборина и заканчивая теорией отражения И.Т. Фролова [1, 70-78], объясняет существование мышления в рамках эволюционизма. Отражение при этом рассматривается как всеобщее свойство материи, которое заключается в способности одного материального объекта воспроизводить свойства другого материального объекта при взаимодействии с ним. Отражение в живой природе называется информационным. Оно имеет активный характер и связано со способностью живых организмов запоминать и использовать следы (информацию) предыдущих взаимодействий. Теория отражения является мето-

дологической основой отечественной психологии и неизменно настаивает на том, что действительным носителем сознания и мышления является отдельный индивид.

Ильенковская традиция марксистской философии придерживается принципиально иного взгляда на проблему сознания. С точки зрения диалектической логики, сознание является продуктом не эволюционного, а исторического развития человеческого рода. Как отмечает С.Н. Мареев, «...вступая в историю, человек перестает быть животным, ...тут появляется новый закон развития, которого нет в природе. Это свобода» [2, 127]. И только там, где происходит осознание закона, а не простое его запоминание и использование, возникает мышление. Закон же, о котором идет речь, является фактом совместной практической деятельности людей. Поэтому в ильенковской традиции марксистской философии носителем сознания никак не может выступать отдельный индивид. Сознание есть продукт культурно-исторического развития, оно формируется в процессе совместной деятельности и существует в форме языка, носителем которого выступает коллективный субъект. Еще Л. Фейербах, говоря об общественной сущности человека, отмечал, что мысли и идеи возникают лишь в результате общения людей между собой: «...только во взгляде человека на человека загорается свет сознания и ума» [3, 190].

Цель данной работы заключается в том, чтобы показать специфику формирования индивидуальной способности мышления под влиянием культурно-исторических факторов, образующих пространство свободы, внутри которого только и может осуществляться процесс мышления. Мышление мы будем понимать как базовую человеческую способность, и на основе концепции способностей Аристотеля [4] и статьи Э.В. Ильенкова «О воображении» [8] попробуем показать пропорциональную природу индивидуальной способности мышления.

Согласно Аристотелю, способность есть возможность изменения вещи в сторону обладания какими-то свойствами или лишения уже имеющихся призна-

ков. Способность является индивидуальным свойством личности, обеспечивающим возможность её успешной деятельности. Необходимым условием развития способности выступает цель. Согласно Аристотелю, «все становящееся движется к какому-то началу, т. е. к какой-то цели; ...между тем цель – это действительность и ради цели приобретается способность» [5]. Таким образом, рассуждение о способности мышления следует начать с уточнения понятия цели.

Цель есть некий желаемый результат (предмет стремления). В терминах аристотелевой логики цель – это «ощущение в возможности». Аристотель специально подчеркивал то обстоятельство, что «способность ощущения в возможности такова, каково уже ощущаемое в действительности: пока она испытывает воздействие, она не подобна ощущаемому; испытав же воздействие, она уподобляется ощущаемому и становится такой же, как и оно» [6]. Из данного рассуждения следует, что способность в чистом виде есть некая пропорция, некое соотношение между качеством предмета и действием человеческого тела на этот предмет. Как же возникает эта пропорция, и влияют ли на нее цели человеческой деятельности?

Если рассуждать в рамках эволюционизма, то цель животной активности обусловлена потребностью организма, и «ощущение в возможности» для животного продиктовано инстинктом (генетической памятью данного вида) либо собственной памятью успешного действия. Иными словами, животное «ощущение в возможности» актуализируется посредством памяти. Животные способности Аристотель относит к способностям 1-го рода: они подчинены принципу удовольствия и предполагают единственно возможный способ взаимодействия с предметом, который продиктован потребностью живого организма в данном предмете. Цель как идеальный образ – мысленно желаемый результат, животному недоступна. Животное способно лишь стремиться к обладанию конкретным предметом, и его действия строго детерминированы рамками природной необходимости.

Что касается человека, то здесь «ощущение в возможности» обусловлено не только генетической и индивидуальной памятью успешного действия, но и детерминировано способностью воображения. Человеческое «ощущение в возможности» тождественно понятию цели – идеального образа, то есть свободного личностного замысла, порожденного воображением. Цель в качестве мысленно желаемого результата человеческой деятельности принадлежит сфере возможностей, которая образует мир свободы. Человеческие способности Аристотель относит к способностям 2-го рода, и они предполагают возможность, как минимум, двух противоположных действий с желаемым предметом. В частности, человек может подчиниться потребности и действовать в соответствии с ней, или же он может силой воли обуздать свою потребность и с помощью воображения создать новую цель возможного действия с предметом. Таким образом, способность мышления в концепции Аристотеля, будучи исключительно человеческой способностью, в качестве необходимого условия своего существования предполагает наличие воображения, посредством которого «ощущение в возможности» приобретает качество идеального образа – цели деятельности.

Обратимся теперь к ильенковскому пониманию идеального. Э.В. Ильенков был глубоко убежден в том, что мысль – идеальное – может существовать и существует только в некоторой материальной форме, то есть телесно: «мысль до и вне своего пространственного выражения в подходящей для этого материи просто не существует» [7, 31]. Согласно Ильенкову, мышление – это процесс или «способ действия мыслящего тела», кардинально отличающийся от способа движения любого другого тела тем, что «мыслящее тело активно строит (конструирует) форму (траекторию) своего движения в пространстве сообразно с формой (конфигурацией и положением) другого тела, причем любого... Следовательно, собственная специфическая форма действия мыслящего тела заключается в универсальности» [7, 33]. Процесс мышления, возникающий при взаимодействии человека с материальным объектом, предполагает не один, а несколько общезначимых способов использования этого объекта в человеческой прак-

тике. Например, при взгляде на дерево человек видит в нем либо возможные плоды, если это плодовое дерево; либо материал для изготовления мебели, если это сосна или дуб; либо источник кислорода, если дерево находится в лесу и т. д. Возможность «увидеть» эти способы обращения с предметом порождается воображением.

Согласно Э.В. Ильенкову, сила воображения соотносит зрительные впечатления и реальные формы вещей, но соотносит не произвольно и не схематично – воображение действует в русле общей необходимости и руководствуется некоторым общезначимым, универсальным критерием человеческой деятельности. Посмотрим, как Э.В. Ильенков оценивает роль этого критерия в развитии человеческого рода. По его мнению, воображением управляет потребность развития культуры, а способность воображения развивается в результате использования и потребления художественных произведений, прививающих человеку чувство гармонии и красоты. «Культурное воображение, – отмечает Э.В. Ильенков, – ни в коем случае не произвольно, но так же мало оно представляет собой действие согласно штампу, согласно готовой заученной схеме. Культура воображения свободна – как от власти мертвого штампа, так и от произвольного каприза» [8]. Иными словами, именно воображение выступает тем способом познания, посредством которого человек открывает мир свободы. И если свобода есть «познанная необходимость», то есть знание устойчивых повторяющихся связей явлений, то воображение действует в пределах этих устойчивых связей и выбирает среди них наиболее оптимальные, совершенные формы.

Используя способность воображения в постановке цели своей деятельности, человек применяет весь доступный ему опыт обращения с вещами и создает образ, объединяющий наиболее важные, существенные с точки зрения интересов общечеловеческого развития черты и свойства вещей окружающего мира. «Способность воображения, – считает Э.В. Ильенков, – по происхождению своему, и по существу есть исторический продукт» [8]. Развитие воображения было продиктовано не «потребностями тела отдельного индивидуума, тут была

властная потребность совсем другого организма – человеческого коллектива, производящего свою материальную жизнь коллективным трудом» [8]. Таким образом, цели человеческой деятельности, посредством которых стимулируется способность мышления, порождаются воображением и являются следствием не индивидуальных, а коллективных потребностей.

Данный момент заслуживает особенного внимания, поскольку Э.В. Ильенков развивает и конкретизирует идею Аристотеля о происхождении целей из идеи всеобщего блага. Э.В. Ильенков подчеркивает, что отдельный индивид вынужден смотреть на мир глазами других людей, глазами человеческого рода, поскольку успешность его индивидуального развития оказывается в зависимости от интересов развития общечеловеческой культуры. Согласно Э.В. Ильенкову, способ взаимодействия человека с предметом выражается в идеальной форме как смысл, функция, сущностное предназначение предмета. Причем, функциональное предназначение предмета имеет, как правило, наглядный характер и всегда открыто для зрительного восприятия любого человека, обладающего способностью реализовать на практике сущностное предназначение данного предмета. «Преобразуя внешний мир, человек заодно (часто даже ясно того не осознавая) преобразует и самого себя, – то есть развивает в себе умение действовать умно, целесообразно, – в согласии с «природой вещей». Тут-то и рождается специально человеческое ощущение красоты, – то крайне своеобразное наслаждение, которое испытывает человек-мастер, человек, умеющий свободно (легко и непринужденно) управлять как вещами, так и своим собственным телом» [8].

Чувство красоты, о котором говорит Э.В. Ильенков, неотделимо от способности воображения. Красота той или иной вещи определяется ее соразмерностью, пропорциональностью по отношению ко всем остальным вещам того же рода. Красота выступает неким подобием идеала, абсолютного совершенства вещи. Руководствуясь интуитивным чувством красоты, воображение создает такой образ действия, который максимально точно соединяет реальные особенно-

сти вещи и имеющиеся в арсенале действующего субъекта способы обращения с предметами подобного рода. Таким образом, универсальным критерием человеческой деятельности, устанавливающим соответствие между способностью мышления и желаемым результатом, выступает чувство красоты. «Красота, или идеал, – отмечает Э.В. Ильенков, – выступают как условие свободного воображения, как его критерий» [8]. При этом чувство красоты возникает лишь у человека и существует в пространстве свободы, будучи жестко связанным с идеальными образами вещей. Заслуга Э.В. Ильенкова заключается в том, что он сумел материалистически обосновать объективность идеального. Если у Канта логические категории суть формы единичного человеческого мышления, достигшего уровня всеобщности, у Гегеля – это независимые от материи идеальные сущности, то в марксистской философии формы мышления – это универсальные способы деятельности, сохраняемые и воспроизводимые в культурно-историческом опыте всего человечества.

Подводя итог вышесказанному, необходимо отметить, что способность мышления является качеством исключительно человеческим и возникает под влиянием необходимости осуществлять практическую деятельность совместно с другими людьми. Мышление выступает индивидуальной способностью субъекта, развитие которой пропорционально степени включенности субъекта в пространство культурно-исторического опыта всего человечества. Способность мышления формируется под влиянием социальной памяти и воображения. Если память хранит информацию об успешных действиях с предметом, то в задачи воображения входит постановка целей деятельности. Цель в качестве мысленно желаемого результата выступает необходимым условием мышления, определяющим его пропорциональную природу.

Мышление представляет собой возможность действия с предметом сообразно выбранной цели. Как и любая другая способность, мышление существует в качестве некоего соответствия, пропорции между универсальными способами деятельности, «депонированными» в культуре, и индивидуальными целями дей-

ствующего субъекта. Воображение наделяет индивидуальные цели общезначимым смыслом, и в таком качестве выступает результатом исторического развития культуры. Наряду с открытием коллективных, общезначимых потребностей человеческого развития воображение является источником свойственного только человеку чувства красоты. Это чувство выступает внутренним интуитивным критерием культуры мышления и оказывается неразрывно связанным с понятием свободы.

Литература

1. Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. – М.: Культурная революция, 2008.
2. Мареев С.Н. Историзм и эволюционизм в теории познания // Ильенковские чтения – 2009. Э.В. Ильенков и перспективы развития гуманистической мысли. XI международная научная конференция: Материалы конференции / Под ред. Г.В. Лобастова. – М.: МИЭТ, 2009.
3. Фейербах Л. Основные положения философии будущего / Избр. филос. произв.: в 2-х т., Т. I. - М., 1955.
4. Концепция способностей Аристотеля // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. – Тамбов 2008. – Вып. 10(66). – С. 112-117.
5. Аристотель. Метафизика: 9, 8, 1050 а 5 // Соч. в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976.
6. Аристотель. О душе: 2, 5, 418 а // Соч. в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976.
7. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. – М., 1974.
8. Ильенков Э.В. О воображении // Народное образование. 1968. № 3. С. 33-42. (Цит. по <http://www.tovievich.ru> – Сайт Владимира Кудрявцева).

ОТСУТСТВИЕ СОРАЗМЕРНОСТИ - СТИМУЛ К РАЗВИТИЮ (ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И НОВАЦИИ В ГНОСЕОЛОГИИ ХОМЯКОВА И КИРЕЕВСКОГО)

Краснова Инесса Георгиевна

ст. преподаватель кафедры философии КГТУ (КХТИ)

«Конечно, первый шаг наш к ...[философии] должен быть присвоением умственных богатств той страны, которая в умозрении опередила все народы. Но чужие мысли полезны только для развития собственных. Философия немецкая вкорениться у нас не может, наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаваться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта».

И. Киреевский

Развитие идеи – это поиск соразмерности, это реализация чувства меры, как ее понимают авторы. Односторонность или отсутствие целостности в познании с необходимостью приводят к возникновению противоположных идей и, в конечном счете, к их синтезу. В результате мы имеем более совершенное знание о мире и о постижении этого мира, если речь идет о гносеологии. Русских религиозных философов интересовала прежде всего проблема, связанная с судьбой России, ее особенностью, дальнейшими путями ее развития. Особое место в их творчестве занимает критика немецкой философии и построение собственной теории познания.

Славянофилы были первыми русскими людьми, которые стали мыслить самостоятельно, которые оказались на высоте европейской культуры, прошли через Шеллинга и Гегеля. Славянофилы впервые отнеслись к западным и мировым идеям творчески и самостоятельно. Хомяков утверждает соборную, то есть церковную гносеологию. Сущее дано лишь подобному сознанию. Индивидуальное сознание бессильно постигнуть истину. Хомяков видит в любви, в церковном общении христианский источник и критерий познания. Соборность взята из бытия, из жизни, из живого общения, а не из головы, не из книг. Соборное общение в любви и есть онтологическая предпосылка гносеологии Хомякова.

Гносеология А. Хомякова и И. Киреевского основывается на трёх принципах: соборность, целостность, интуитивизм и является своеобразным синтезом познавательных концепций немецких философов: Канта, Гегеля, Шеллинга. Целостный дух, по Хомякову, всегда связан с соборностью. «Все глубочайшие истины мысли, вся высшая правда вольного стремления доступны только разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии с всесущим разумом, и ему одному открыты невидимые тайны вещей Божеских и человеческих»[1.]. Только в религиозной жизни может быть источник истинной философии, так как только в ней обретается соборное сознание. Хомяков видит источник и критерий познания в любви, в церковном общении христиан. И далее: «Недоступная для отдельного мышления истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных: от латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности»[2.].

Соборность как сочетание единства многих лиц на основе их общей любви к Богу и всем абсолютным ценностям, как народно-коллективное представление об общественном идеале предполагает, по сути, те же принципы познания истины, что и принцип категорического императива, провозглашенного Кантом: «Поступай, только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же

время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [3.]. Философ показывает путь восхождения к всеобщему через преодоление индивидуального. У Гегеля кантовский субъект-индивид преобразовывается в субъект-человечество. Отсюда логически следует принцип соборности как принцип преодоленной сверхиндивидуальности.

Всеобщее Хомяковым усматривается при помощи интуиции, основанной на вере, на начальном этапе познания. Но в отличие от Канта он идёт в познании ни от субъекта, и не от объекта, как принято у материалистов, а имеет в виду и то и другое, отождествляя субъект и объект. В этом мы видим близость к концепции Гегеля с его тождеством бытия и мышления. Хомяков и Киреевский критикуют немецкую школу, говоря, что «...ей была доступна только истина возможного, а не действительного, или иначе, закон, а не мир, в котором закон проявляется» [4.]. Механизм постижения всеобщего представлен в учении Гегеля, но оно было подвергнуто русским философом критике в статье «По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского» [5.]. Гегель рассматривает путь познания, начиная с абстрактного, Хомяков же говорит о целостном онтологическом восприятии объекта на уровне явления. В отличие от рационалистов Запада теория познания Хомякова обращает внимание на начальную целостность, обеспечиваемую за счёт любви к Богу (человеку, всеобщему благу, истине). Понятие разума у него связано с верой, не ограничивающей знание, а способствующей полному, непосредственному восприятию мира: «...науки философские, понятые во всем их живом объеме, по необходимости отправляясь от веры и возвращаясь к ней, в то же время дают рассудку свободу, внутреннему знанию силу и жизни полноту» [6.].

И, наконец, сходство с философией Шеллинга обнаруживается в неприятии ведущей роли рационализма или, правильнее сказать, рассудочности в познании. «Нам необходима философия, – всё развитие нашего ума её требует. Но откуда придёт она?» – спрашивает Киреевский. И отвечает: «Конечно, первый шаг к ней должен быть присвоением умственного богатства той страны, которая

в умозрении опередила другие народы»[7.], имея в виду Германию и конкретно – Шеллинга. У Шеллинга созерцание активно и способно постигать мир за пределами: «Интеллектуальное созерцание есть орган трансцендентального мышления. Ибо задача трансцендентального мышления состоит в том, чтобы посредством свободы, сделать для себя объектом то, что обычно не есть объект; оно предполагает способность производить и одновременно созерцать определенные действия духа; таким образом, продуцирование объекта и само созерцание составляют абсолютное единство. Именно эта способность и есть способность интеллектуального созерцания» [8]. Но Киреевский считает, что умственное созерцание, о котором говорит Шеллинг, не вмещалось в систему Гегеля, оно и в Шеллинговой первой системе не имеет существенного значения. О нем Шеллинг упоминает, но не развивает его. Это было только предчувствие будущего направления его мысли. Развитие этого направления мы находим в трудах русских религиозных философов.

Как утверждает И. Киреевский «...чужие мысли полезны только для развития собственных»[9], –. Эти размышления были связаны с его переходом от западничества к славянофильству. Существенным моментом в этом переходе послужила глубокая религиозность его жены (она была духовной дочерью св. Серафима Саровского). Она обратила внимание супруга на то, что идеи Шеллинга давно ей известны – из творений Св. Отцов. В трудах Св. Отцов Киреевский нашёл размышления не менее глубокие, чем у Шеллинга. В них он нашёл то истинное благочестие, тот дух смирения, духовную трезвость, которых не доставало, по его мнению, слишком горделивым и самонадеянным умам Запада.

Киреевский хочет поднять разум выше его обычного уровня, что возможно лишь в том случае, если разум движем верою. «Святые Отцы, – говорил Киреевский, – не увлекаясь односторонностью силлогистических построений, держались постоянно той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак христианского любомудрия”. Это христианское любомудрие проникнуто духом смирения (в противоположность западной гордели-

вой вере в человеческий разум) и братства (в противоположность западному индивидуализму). Рационализму он противопоставлял веру и призывал к утраченной цельности и сосредоточенности духа» [10]. Не принижая значения рационального, философ значительную роль отводил чувственному познанию, полагая, что тот, кто не понял мысли чувством, тот не понял её вполне, точно также как и тот, кто понял её одним чувством. Отвлечённо-рациональной форме познания Киреевский противопоставляет «живую», включающую в себя, кроме рационального, также этический, эстетический и другие моменты. Совокупность факторов этого «живого знания» подчинена высшему познавательному акту – религиозной вере. Эта форма познания в истинном и чистом виде свойственна православно-славянскому миру.

Славянофильские идеи Киреевского тесно связаны с его учением о личности и с его антропологией (учением о духовной сфере как «внутреннем ядре» в человеке). Философ пишет о духовной соразмерности человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира: «...в его движениях даже в самые крупные переломы жизни что-то глубоко спокойное, какая-то неискusstvenная мерность, достоинство и вместе с тем смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания. Европейец, напротив, всегда готовый к крайним порывам, всегда суетливый – когда не театральный, – всегда беспокойный в своих внутренних и внешних движениях, только преднамеренным усилием может придать им искусственную соразмерность» [11.]. Речь идет о цельности самосознания познающего, особенности необходимой для истинного познания, о способности сохранить в себе человеческие качества даже в нелегкие времена.

Невозможность существования всеобщего в чистом виде материально, предметно породило множество теорий, связанных как со способами постижения всеобщего так и с проблемой истинности. Проблема эта является основной не только в философии, как сфере исключительно всеобщего, но и в религии. Объективное существование всеобщего (существует или не существует) можно

признавать или отрицать и тут идет о разграничении мировоззрений по линии: реализм и номинализм. Объективное существование всеобщего (объективно или субъективно) можно признавать или отрицать и здесь мы имеем противостояние по линии: материализм и субъективный идеализм. Названные направления, заключают в себе главные противоречия, присущие философии и споры здесь бесконечны. Мало того, решение этих проблем тесно связано с интересами партий, классов.

Невозможно рационально объяснить природу интуиции через логическую цепь рассуждений. Решение этой задачи уходит в бесконечность, так же как проблема познания абсолютной идеи. Философия, решая эту проблему, будет находить все новые опосредующие звенья в познавательном процессе или по-разному называть способы познания, увеличивая или уменьшая их количество.

В Средневековье приоритет в познании отдавали вере, далее развитие идет в сторону увеличения доли рационального. Немецкая философия, особенно в лице Гегеля, довела эту традицию до абсолюта и тем самым как бы исчерпала себя. Славянофилы, стремясь к целостности в познании, не отрицая роли рационального, снова обращаются к вере как к необходимому условию истинности. И если Кант разграничивал веру и разум, то в русской философии они нераздельны.

Позже К. Леонтьев подведет итог исканиям славянофилов: Россия, считает он, может увлекаться логическими системами иноземных философий, которые для нее еще новы; но для любомудрия верующего она строже других земель Европы, имея высокие образцы духовного мышления в древних св. отцах и в великих духовных писаниях всех времен, не исключая и настоящего. В России, после первого юношеского увлечения чужою системою, человек свободнее, по сравнению с Германией, может возвратиться к существенной разумности, особенно когда эта существенная разумность согласна с его историческою своеобразием. Именно потому философия немецкая в совокупности с тем развити-

ем, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступенью мышления от заимствованных систем к любознательности самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума.

Литература

1. Хомяков А. С. Полное собр. соч. А.С. Хомякова. Издание третье. Дополненное Т. I. Университетская типография на Страстном бульваре. М., 1900г. С. 282.
2. Там же. С. 283.
3. Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1, М., 1965. С.260.
4. Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. I . С. 273-274// Полное собр. соч. в 2-х тт. Т.1. Изд-во: М., Тип. Императорского Моск. ун-та, 1911. –290 с.
5. Хомяков А. С. Полное собр. соч. А.С. Хомякова. Издание третье. Дополненное Т. I. М., Университетская типография на Страстном бульваре. 1900 г. С. 263-287.
6. Там же. С. 284.
7. Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. II . С. 27// Полное собр. соч. в 2-х тт. Т.1. Изд-во: М., Тип. Императорского Моск. ун-та, 1911. –290 с.
8. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма: в 2-х томах. Т.1/ Ф. Шеллинг. М.: Мысль, 1987. – С. 258.
9. Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. II. С. 27.
10. Хомяков А. С. Собр. соч. Т. I. С. 267.
11. Киреевский И.В Полн. собр. соч. Т. I . С. 222.
12. И. Киреевский. В ответ А. С. Хомякову// Полное собр. соч. в 2-х тт. Т.1. Изд-во: М., Тип. Императорского Моск. ун-та, 1911. –290 с. С. 114

О ФЕНОМЕНЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЭКСТРЕМИЗМА

Левашёва Евгения Владимировна

к.филос.н., доцент кафедры философии,

Казанский государственный технологический университет (КХТИ)

В последние несколько десятилетий о феномене экстремизма, а также очень часто связываемого с ним терроризма, много говорят и пишут. В России в силу различных причин (к примеру, из-за угрозы проведения террористических актов) отсутствие четко сформулированного определения понятия «экстремизм» вызывает множество дебатов. Оставляя за рамками публицистические выступления СМИ, следует отметить, что в академической среде, о чем пойдет речь в дальнейшем, споры относительно концепта «экстремизм» касаются и практики его применения, и научно-философской стороны проблемы. Зачастую этот термин употребляется в аксиологическом (ценностном) ключе: к примеру, если категория «демократические ценности» (или «свобода выбора») трактуется как общественное достижение, то понятие «деятельность экстремистской направленности» – всегда негативная характеристика явления.

Изначально термин «экстремизм» происходит от латинского «крайний», то есть так можно обозначить любые крайние действия, поступки и явления в той или иной сфере. На сегодняшний день понятие экстремизма закрепилось как характеристика особенностей современного политического процесса – таким образом, по умолчанию под экстремизмом понимается политический экстремизм (экстремизм в политической сфере).

Благодаря в первую очередь повседневной политической практике и политической, политологической, юридической и т.п. литературе, где наиболее часто употребляются термины «экстремизм», «политический экстремизм», «терроризм», под эти понятия фактически подводятся любые политические взгляды и политические доктрины, в значительной степени отличающиеся от общеприня-

тых в современном обществе, в котором хотя бы номинально декларируется плюрализм политических позиций. Как правило, и практические действия, и теоретические положения, относимые к экстремистским, не одобряются официальной властью и разделяющей ее позицию частью общества. Однако, если рассматривать ход развития общества, нельзя найти ни одного исторического периода, когда не возникали бы в большом количестве конфликты, связанные с отстаиванием позиций, отличных от общепринятых (в России, к примеру, многочисленные крестьянские восстания, в Западной Европе – движение Реформации). Между тем, как мне кажется, невозможно определить Лютера или Пугачева как экстремистов (кстати, терминов, аналогичных рассматриваемому понятию «экстремизм», в тот период не возникает). По всей видимости, это происходит именно потому, что данные и подобные явления осмысливаются «ересь» или «бунт», то есть как отличные от наличествующей доминирующей единой линии развития. Раньше (до contemporary) – до настоящего, или Новейшего, времени – в различных регионах мира приоритет той или иной модели культуры не подлежит сомнению: к примеру, европейский путь развития и европейская культура безусловно единственно «правильны» для человечества (которое понимается как развитое, то есть цивилизованное, общество, идеалы которого надо донести до остального – читай, недоразвитого – мира). Подобная позиция прослеживается в позапрошлом (XIX) и даже прошлом (XX) столетиях в трудах множества мыслителей – а это, прежде всего, европейцы, поскольку в силу ряда причин идеи других культур неизвестны «широкой публике» (даже в ее университетском варианте). Такова в самом широком смысле так называемая «классическая» концепция культуры, которой придерживаются европейские (и русские в том числе) философы, включая Гердера, Гегеля, Шпенглера, Данилевского и др. – у разных философов изменяются только ареол и некоторые признаки «цивилизованного» мира. В этом случае любой конфликт, так или иначе затрагивающий политическую сферу, связан, по мнению мыслителей, с проявлением внутренних закономерностей развития мира.

Экстремизм возникает, на наш взгляд, при совершенно других условиях. Политический экстремизм как явление, а, следовательно, и как понятие, возникает лишь в ситуации, когда обществом принимается возможность открытого существования нескольких различающихся между собой позиций, которые воспринимаются как равнозначимые. Сейчас, когда процессы модернизации захватили практически весь мир, фактически уже в складывающуюся постиндустриальную эпоху, конфликт из фактора внутреннего развития перемещается на другой уровень: конфликт возникает между разными культурами становящегося единым мира. Однако в экономическом плане интеграционные процессы более успешны. Примером здесь служит множество транснациональных корпораций от нефтегазовых (Exxon Mobil, Royal Dutch Shell, BP...), автомобильных (VW, Renault-Nissan...) и пр. до организаций общественного питания (McDonald's) и т.п.

В политическом и, шире, социальном плане процесс интеграции и создания единого мира идет гораздо медленнее, поскольку встречает на пути множество препятствий. Одним из определяющих здесь являются представления о способе мироустройства, миропорядке, месте и роли человека и т.д., то есть того, что собой представляют общекультурные установки, господствующие в регионе. В отличие от создания единого экономического пространства, в современном Новейшем обществе в сфере культуры продолжают существовать (и часто доминируют) новоевропейские тенденции. В результате такого взаимодействия общество существует как сложное культурное образование, где сочетаются признаки новоевропейской и новейшей культуры. Например, казалось бы, в новейшем современном (XX–XXI вв.) обществе новейшие идеи мультикультурного мира должны «подниматься на щит». Однако этого не происходит. Более того, можно говорить о конфликте, возникающем между разными культурами, которые претендуют на главенство – доминирование – собственной позиции в мире, хотя на сегодняшний день приоритетная значимость ни одной из подобных позиций неочевидна, что и прослеживается в конфликте глобализма и антиглобализма.

Как раз здесь и возможно говорить о появлении политического экстремизма как феномена.

В настоящий момент в новейшем обществе во многом доминируют новоевропейские принципы, что проявляется в создании идеологии конфликта, где Гегель выступает как автор идеи и концепции, Маркс как политический идеолог, что в итоге приводит к возникновению и функционированию конфликтологии в качестве науки. Одновременно с гегелевской теорией бесконечного саморазвития и необходимостью конфликта в качестве основы развития на сегодняшний день во многом продолжает доминировать тоже новоевропейский принцип антропоцентризма и связанные с ним принципы гуманизма и субъектности. Это ведет к абсолютизации человека как основной ценности мира, берущего на себя смелость определять и особенности своего бытия, и правила существования мира.

Доведенная до абсурда идея о том, что именно конфликт – единственный способ существования и развития мира, вкупе с антропоцентристскими гуманистическими принципами, которые наследуются от Нового времени, возможно, и приводят к возникновению такого часто связываемого с экстремизмом явления, как терроризм – попытка навязать насильственным образом свою субъективную позицию, используя методы уничтожения. Идея терроризма, особенно так называемого «исламского», возникающего в наши дни, достаточно логично вписывается в эту концепцию, объясняя, почему подобные методы начинают массово практиковаться в XX в. Именно в этот период новоевропейские ценности в процессе вестернизации приходят (или насильственно приносятся) в иные культурные регионы: на Ближний Восток в начале столетия, на Дальний Восток, страны северной Африки и азиатского региона и т.д. – во второй половине XX в. Феномен «герильи» (партизанской войны) – того же происхождения, что и рассматриваемый в этом ключе терроризм. Здесь можно добавить, что феномен российского политического террора в XIX в. – способ радикальным образом повлиять на исторический процесс, сделав себя единственным «вершителем су-

деб» (знаменитое «вошь я или право имею»), присвоив право однозначно принимать решения, полагая их истинными без возможности обжалования – аналогичной природы.

Таким образом, экстремизм возникает лишь в ситуации, когда обществом принимается возможность открытого существования нескольких различающихся между собой позиций. В этом случае экстремизм возникает в современной новейшей ситуации как закономерное явление: в фактически создаваемом едином (и пространственно, и экономически, и культурно) социальном мире, в складывающейся новой культуре существует новоевропейский человек – человек, живущий согласно принципам новоевропейской культуры.

СОРАЗМЕРНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И НАУКИ, ИЛИ ПРОБЛЕМА РЕФЛЕКСИИ ЦЕЛЕЙ СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Маслов Евгений Сергеевич

*к. филос. н., доцент кафедры общей философии,
Казанский (Приволжский) федеральный университет
e-mail: eumas@rambler.ru*

Разговоры о том, что в современной России высокие ценности человеческой культуры всё увереннее, всё откровеннее сталкиваются государством на обочину жизни, лозунгом чему служат – часто примитивно понятые – принципы капиталистической экономики, – разговоры эти начали уже, кажется, восприниматься общественностью как некие фоновые звуки, не содержащие в себе новизны, как нечто почти привычное (а ведь привыкнуть можно и к ужас-

ному). В числе крушимых ценностей – наука, которой недвусмысленно указывают на экономоцентризм как единственный критерий её полезности обществу. Социальные и гуманитарные науки оказываются в такой ситуации особенно уязвимыми, так как их (за исключением нескольких дисциплин) полезность с материально-прагматической точки зрения катастрофически близка к нулю. Само по себе предпочтение, отдаваемое материальным благам перед «высокими идеалами», старо как мир; новой здесь (по крайней мере для нашей культуры, имеющей не столь давние и крепкие капиталистические корни) является атака на саму ценность «высоких идеалов» как анахронизм и мешающий предрассудок.

Мне хочется остановиться на одном аспекте уязвимости духовных ценностей, связанных с наукой, который даёт о себе знать в неустойчивости позиций современного академического этоса. Этот аспект заключается в принципиальной неготовности научного сообщества расшифровывать, прослеживать, прояснять, «верифицировать» ценностно-целевой аспект собственных действий и принципов.

Что ценного для человека несут в себе науки о духе? Этот вопрос редко воспринимается в социально-гуманитарной среде с энтузиазмом (таково наблюдение автора – возможно, впрочем, весьма субъективное). Нередко вопрос «профана» в духе «Зачем нужна философия (история, филология...)?» вызывает у представителей данных дисциплин агрессивно-презрительную реакцию. Вроде бы такой вопрос указывает лишь на то, что задающий его «профан» настолько безнадежно далёк от высоких ценностей академического мира, что снисходить до ответа унизительно и бессмысленно. Вопрос «зачем нужна та или иная наука» пахнет, к тому же, уже упоминавшимся экономическим прагматизмом, столь малосовместимым с традиционными идеалами социально-гуманитарного научного познания, с позиций которых он будет охарактеризован как нечто низменное или, по крайней мере, недозволительно ограниченное.

Но давайте отсечём аспект материальной пользы и сформулируем вопрос по-другому: что ценного для духа человека содержат в себе науки о духе? Их полезность иная, духовная, – так что ж, тем лучше: в чём же она? Вот некоторые из шаблонных, а главное, обычно подразумеваемых как нечто очевидное ответов на вопрос о ценности социально-гуманитарных наук: эти науки приобщают человека к сокровищам мировой культуры, способствуют формированию личности с богатым внутренним миром, приобщают человека к высшим ценностям, учат мыслить, учат рефлексии и т. д. Давайте сопоставим эти ответы с экономическим подходом, нацеленным на материальную пользу и всё измеряющим в денежном эквиваленте, – сопоставим в плане метода. Особенность ценности материальной пользы, прежде всего её экономической ипостаси, заключается в том, что она, если выражаться языком философии науки, «верифицируема», причём с достаточно большой точностью. Удовлетворит ли инвестора сообщение о том, что некая технология при соответствующих финансовых вливаниях способна в итоге его озолотить? Конечно же, инвестор потребует детальной, пошаговой информации о цепочке причинно-следственных связей, ведущих от его капиталовложений через разработку и использование технологии к его же, инвестора, прибыли. От фундаментальных научных законов – через технологические решения – к конкретным сферам промышленного производства, с точным расчётом затрат и отдачи, в сравнении с другими технологиями, далее – к расчётам потенциального спроса и многих других подобных факторов. Деньги любят счёт. Духовные ценности, как может показаться, его не любят. Во всяком случае, «расчёт духовной пользы» – в этой фразе есть что-то заведомо отталкивающее для приверженцев академического этоса.

Два основных утверждения, лежащих в основе настоящей статьи, сводятся к следующему: 1) требование к социально-гуманитарным наукам показывать и доказывать, чем именно, кому, в каком аспекте и в какой степени они полезны вовсе не снимается отсылкой к тому, что эти науки служат прежде всего духовным ценностям, так как в мире духовных ценностей такое прослеживание свя-

зей между действиями и целями отнюдь не бессмысленно; 2) такое требование закономерно, и его реализация, во-первых, есть один из немногих способов противостоять современной дегуманизации отечественной культуры; во-вторых же, поиск ответов на этот вопрос и без всяких внешних побуждений является нравственным долгом научного сообщества. Этим нравственным долгом научное сообщество, впрочем, давно и успешно пренебрегает, ибо попросту его не осознаёт.

Автор этих строк, проводя не так давно семинарское занятие в группе аспирантов-гуманитариев, попросил присутствовавших – в контексте рассматривавшихся тем дисциплины «История и философия науки» – прочертить хотя бы по одной конкретной ниточке, ведущей от исследовательской области каждого аспиранта к каким-либо ценностям духовного порядка. То есть было дано задание: показать, что ценного в каком-либо аспекте, помимо материальной выгоды (с ней, впрочем, у гуманитариев всегда было напряжённо – тем более, исключим для удобства этот аспект), даёт или может дать конкретное гуманитарное диссертационное исследование. Разрешено было даже расширить область поиска до всего объёма работ, уже проведённых различными учёными, в том числе выдающимися, в той области науки, где трудится аспирант. Результат превзошёл все мои опасения: задание привело молодых исследователей (многих из которых я охарактеризовал бы как весьма неглупых людей) в полное замешательство. В ответ я услышал общие фразы о культурном обогащении, которые тут же отмёл, акцентировав необходимость указать конкретные причинно-следственные связи. Что конкретно меняют в человеке, в культуре, в обществе, пусть очень опосредованно, но доказуемо, исследования поэзии Боратынского? Фонетики древнерусского языка? Этапов развития славянофильства? Борьбы такого-то древнерусского князя за престол? Партийных систем стран Восточной Европы? Аспиранты не были готовы к такому ходу мысли.

Смогли бы умудрённые опытом исследователи ответить на каверзный вопрос более развёрнуто? Узнать об этом весьма сложно, ибо их-то уже точно ни-

кто не заставляет на него отвечать. Традиционный пункт любого исследования, именуемый «актуальность», столь же традиционно оказывается в работах, нацеленных на духовные ценности, пустой отпиской. Установить что-то новое о политической истории, об истории языка, искусства, философии, либо же об их механизмах – это воспринимается людьми науки как самоценность, дальше которой вопрос «Зачем?» задавать не принято. Такой вопрос словно бы ставит под сомнение идеалы науки и тем самым оскорбляет весь научный мир. Но без этого вопроса научная деятельность в социально-гуманитарных областях приобретает значительный налёт иррациональности в части своего целеполагания: множество людей что-то делают, отстаивают при этом, что дело их важное и нужное, а доказывать на конкретном материале важность и нужность своих открытий считают излишним и недостойным занятием.

Я сразу же вижу некоторые возражения в адрес формулируемого мною требования проследивать конкретику значения гуманитарных исследований для той или иной духовной ценности. А что если эти влияния носят столь сложный, разветвлённый, опосредованный и т. п. характер, что проследить их ввиду этой сложности невозможно? А не будет ли такая попытка чревата отсечением всех путей влияния, которые не будут замечены, а значит заведомым умалением роли социально-гуманитарного знания? На это я могу ответить следующее. В том-то и дело, что проследить такие пути воздействия – само по себе сложная научная задача, требующая своей неторопливой и основательной разработки, прежде всего методологической. Задача эта, однако, не будучи осознанной, не может быть и решена, как не может она быть решена и поверхностным наскоком. Мы с удивлением обнаружим, что самый крупный учёный в решении этой задачи относительно своих же исследований скорее всего окажется дилетантом, так как здесь ему потребуются узкоспециальные знания из области теории культуры, аксиологии, философии науки, психологии и т. д. Однако утверждать, что задача эта невыполнима, означает незаслуженно низко оценивать возможности самого же социально-гуманитарного научного познания, которое как раз такого рода за-

дачи и приспособлено решать.

Приведу своё видение того, как, на мой взгляд, может выглядеть подобное исследование. Что даёт, к примеру, изучение военных конфликтов, в которых участвовал средневековый Новгород, чему (и кому) даёт, и даёт ли? Что оно даёт конкретному человеку, например, лично мне? Позволяет ли оно мне лучше понять, что происходит сейчас со мной? Но тогда что именно? Позволяет ли глубже почувствовать свою связь с Отечеством, пусть даже через болезненные противоречия, которые, казалось бы, должны скорее меня от моего Отечества духовно отдалить? Позволяет ли такое изучение лучше понять другого человека? Нынешние политические процессы? Мою систему ценностей? Но, опять-таки, в чём, как, благодаря чему? Необычайно тонкий, чувствительный исследовательский инструментарий требуется для ответов на эти, на первый взгляд, довольно простые вопросы. Но без ответов на них наука не станет по-настоящему соразмерной человеку, и претензии к её отдалённости, отчуждённости от живого человека останутся законными.

В только что приведённом перечне вопросов я позволил себе «заподозрить» соразмерность исторического исследования таким ценностям, как самоидентификация; самопознание, самопонимание; патриотизм; рациональность при осмыслении собственной системы ценностей; рациональность при осмыслении явлений политики. Но именно заподозрить, а не утверждать, так как связи со всеми названными (а также другими) ценностями всякий раз нуждаются в исследовании, прослеживании, доказательстве.

Особый интерес представляет в данном контексте ценность истины — центральная ценность научного познания. Точка зрения, согласно которой истина самоценна, является финальной ценностью, — такая точка зрения весьма уязвима хотя бы из-за того факта, что не всё знание в науке ценится одинаково. «Десакрализация» «святыни» истины видится мне насущной задачей сегодняшней науки, хотя бы это и претило духу науки как некое кощунство. Неприятие такой

«десакрализации» возникает, как мне представляется, прежде всего из-за неосознаваемого её смешения с попытками сведения ценности науки к материальной пользе. Речь же идёт, напротив, об отыскании, рефлексии, извлечении на свет многочисленных «духовных польз», к которым ведёт наука, в том числе мировоззренческих, экзистенциальных, тех, что создают нечто ценное в человеческой личности, – не обесценивание, а возвеличивание сулит такой подход социально-гуманитарным наукам.

А что если некое гуманитарное исследование ничего ценного не даёт? Именно для духовных ценностей? Не допустив этого варианта, мы должны расписаться в том, что находимся не на территории научной рациональности, а в царстве иррациональных табу. Тогда невозможен честный разговор о пользе науки, невозможно непредвзято устанавливать ценностно-целевые аспекты конкретных научных исследований. То, что наука действительно полна табу, утверждают на разные лады философы науки уже более ста лет. Первенство здесь принадлежит, пожалуй, Фридриху Ницше, впервые поставившему вопрос об основаниях и – главное – обоснованности «воли к истине», этой главной святыни научного познания: «Что собственно в нас хочет "истины"? ... Мы спросили о ценности этого хотения» [1, с. 241]. Из более поздних теоретиков, исследовавших иррациональность научной рациональности, можно назвать, например, П. Фейерабенда [2] и М. Фуко [3]. Они подводят нас к мысли: научное пространство порождает свои ценности и поведенческие установки, которые люди науки усваивают «с молоком *alma mater*» и к критическому (последовательно рациональному) осмыслению которых обращаются редко.

Мы руководствуемся сложившимися нормами культуры и далеки от их критического рассмотрения. Но вот мы сталкиваемся с людьми, точнее – с идеологиями и политическими силами, которые не разделяют наших культурных стереотипов, и нас бьют, а нам нечем защититься, потому что мы давно уже обменяли рациональность на иррациональность в слишком многих звеньях нашего целеполагания.

Литература

1. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: в 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 239–406.
2. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986. – 542 с.
3. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Магистериум: Касталь, 1996. – 447 с.

СОРАЗМЕРНОЕ ЧЕЛОВЕКУ: О СИМВОЛИЧЕСКОМ В МЫШЛЕНИИ

Меречин Артур Игоревич

ст. преп. кафедры философии КГТУ/КХТИ
контактный тел. 89375299440

Что является в действительности соразмерным человеку? Вот вопрос как нельзя более актуальный для человеческой мысли во все времена.

Он может вести мышление к различным вариантам его решения, демонстрируя вновь и вновь неисчислимость попыток человеческого самоопределения. Благодаря пониманию соразмерного себе - соразмерного самой природе человеческого - мы можем постигнуть и нашу ограниченность, и нашу безграничность, точнее, даже момент схождения и того, и другого в уникальной явленности всеобъемлющего бытия как Человека. И именно прояснение символической природы мышления может позволить прорваться за рамки отвлеченных схем реальности и неких высших ценностей как «необходимых фикций», а значит, и за рамки самого человеческого «я» как «доводящей себя до окончательного обособления самости» (выражение Мартина Хайдеггера [1]) к первоначальному откровению

жизни. Символ тут указывает на многослойность реальности, проступающей в человеке, и вместе с тем на некую ее глубинную не-дуальность, на некое «присутствие» и «отсутствие» ее одновременно.

Символизм фиксируется в нашем мышлении, когда оно пытается ухватить бесконечное целое реальности, но при этом разделяя его и противопоставляя фрагменты в принципе неразделимого целого друг другу. Символ же сообщает определенному и конечному предмету некоторую неопределенность и бесконечность, а бесконечности, напротив, некоторую предметную определенность и конечность. Таким образом, он осуществляет взаимный переход от известного (наличествующего и, скажем, в искусстве – наглядного) к неизвестному (в других случаях – неуловимому и неизобразимому) и от неизвестного к известному. Воздействие же символа является почти мгновенным, подобным вспышке интуитивного озарения, когда сквозь образ известного проступает прообраз Неведомого и даже Невообразимого. Взаимное отражение различных сторон созерцаемого предмета, их неслитная для нашего мышления слитность в такой Реальности, которая предваряет воспринимаемый человеком феноменальный мир, - вот что относится к символизму проникновения в предметность искусства, религии, вот что должно учитывать и современное научное мышление, когда у него, если использовать выражение Николая Кузанского, возникает необходимость выйти за собственные пределы [2].

Философской антропологией в целом и особенно понятием «антропологическая соразмерность» (оно было предложено к обсуждению проф. В.И. Курашовым) затрагивается проблема социального взаимодействия между людьми постольку, поскольку люди связаны между собой необходимостью действовать и вести себя соразмерно друг другу. Притом, поведение человека, различные возникающие у него жизненные ситуации, - все это предполагает сложное переплетение последовательностей, целых рядов актов со-бытия отдельного человека с другими людьми и вещами. Правила же и нормы социального поведения суть символические воплощения самой социальной личности, которая соответству-

ющим образом выражает и соразмеряет себя в общении.

Эти правила и нормы должны «вписывать» человека в каждую конкретную ситуацию и вместе с тем указывать на многочисленные факторы и причины, выходящие за узкие рамки сложившихся обстоятельств, на присутствующие в самом человеке и в окружающей его действительности (но обыкновенно слабым сознаваемые) силы природного мира и мира социального, некие ищущие своего приложения тайные возможности его собственной психики и, предположительно, его внеэмпирического существа. Так, субъект взаимодействия с другими не совпадает окончательно с самим собой: некоторой – глубиннейшей – своей частью он выходит за пределы своего конечного «я», за пределы своих многочисленных обличий перед другими, он внеположен (как указывал еще блаженный Августин) своему внутреннему переживанию времени.

В таком случае и временное, переменчивое в человеке можно рассматривать как символическое развертывание вневременного потенциала его личности, того, что мистики и философы-интуитивисты относят к области сверхсознательного, умонепостигаемого, супрарационального. Таково, например, упоминаемое преподобным Максимом Исповедником (VI – VII вв.) «восхищение ума Божественным и беспредельным светом в самом порыве молитвы, когда он вообще не чувствует ни самого себя, ни что-либо из сущих, а лишь одного Того, Кто Своей любовью так озаряет его» [3]. Кроме того, существует и, так сказать, инфрарациональная [4] память, память биологическая, подсознательная. Это память, по словам, например, М.М. Бахтина, «не имеющая границ, память, спускающаяся и уходящая в дочеловеческие глубины материи и неорганической жизни, опыт жизни миров и атомов» [5]. Тогда получается, что не просто частное, субъективное «я» смотрит своими глазами на мир, но бесконечное мира может взирать на себя из глаз отдельно взятого человека.

Далее следует указать на само понятие «меры» социальной личности: поскольку человек создает социальную среду своего существования (жилище,

быт, производство, религиозное, художественное, научное творчество), в этом он выражает не только сокровенную сущность своей личности, но и меру своего существования. Он существует в данном случае для других таким образом, каким он создает данную среду, и, вместе с тем, благодаря тому, что она у него имеется, благодаря тому, что он соразмеряет себя с нею. И здесь мы имеем дело с творческими актами познания, которые, безусловно, символичны.

Для познания неизвестного характерно определенное отношение к нему, причем наше знание, направляя мысль на неизвестное, исходит из известного и стремится открыть как бы еще не существующее, исходя из существующего, уже данного нам опыта. Здесь и возникает символизация как специфическая форма творческого мышления, постигающая в известном неизвестное, в заведомо данном еще как бы не существующее. Следовательно, символ, представляемый в процессе познания и творчества, наделяется двумя важными для него функциями – гносеологической и преобразующей. Гносеологическая функция символа связана с формообразованием, с определением формы познаваемого объекта; преобразующая функция символа характеризует направленность созидания в ходе достижения искомого результата.

Итак, символическое значение меры социальной личности выражается как разносторонняя определенность социальной среды обитания человека. Сам же процесс познания и творчества выводит человека за пределы той меры, в которой выражена среда его жизни, вызывая изменения качества этой среды. Дальнейшее ее изменение зависит от возможностей постижения им уже измененного качества. В каждом открытии, изобретении, мистическом прозрении, в достигнутом результате художественного творчества заведомо и как бы произвольно содержатся указания на то, что может в данном случае символизироваться, - еще неотчетливо угадываемые формы будущих свершений. Антропологическая соразмерность, будучи рассматриваема в контексте символического мышления, может быть схвачена в двух ее функциональных значениях: во-первых, соразмерность выражает меру социальной среды человеческого существования, ее

определенное качество, а во-вторых, меру ее возможного изменения.

Символическое постижение социального бытия, природного мира, самого божественного Абсолюта (или абсолютной – божественной – Личности) вскрывает живые, энергийные смыслы в структурах символических контекстов Реальности. Реальности как неисчерпаемого, спонтанного, не обусловленного ничем инородным Превращения, остающегося при всем разнообразии жизни повсеместно-единым. Свет сознания, высвечивающий свои объекты, сияет сам из того, что освещается им. Безмерная глубина сокрыта у человека уже в биологической составляющей, этого своеобразного выражения сил и принципов космического Тела Бытия. Мышление человека на разных его уровнях преломляет и осуществляет универсальную Встречу неслитно-единого «Кого-то» с Собой же Самим. И получается, что символическое – это не просто обогащаемое различными аналогиями «означивание» вещей и явлений, но в той или иной степени просвечивающее в мышлении конкретное Присутствие чего-то непознанного и полностью не постигаемого никогда.

Литература

1. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2007. С.244
2. О проблеме символа и символического мышления см., например: Меречин А.И., Меречин И.Е. Теоретическое обоснование символа// Труды социально-экономического факультета: исследования и приоритеты в науке и образовании 2003. В 2-х тт. Казань: Изд-во КГТУ, 2003. Т. 2. С. 844-848; Меречин А.И., Курашов В.И. К вопросу о символизации личности: преподобный Сергей Радонежский как символ национального единства// Вестник Казанского технологического университета. Специальный выпуск. Труды социально-экономического факультета: исследования и приоритеты в науке и образовании. Казань: КГТУ, 2000. С. 133-140
3. Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 107 – 108

4. «Супрарациональное» и «инфрарациональное» - термины, предложенные выдающимся мыслителем, поэтом-мистиком, основоположником Интегральной Йоги Шри Ауробиндо (1872 – 1950) в его книге «Человеческий цикл» («The Human Cycle»). См. также: Меречин А.И. К осмыслению творческого наследия Шри Ауробиндо// Наука и религия в глобализирующемся мире. Сб. ст. Казань: Изд-во КГУ, 2007. С. 161 – 166.
 5. Бахтин М.М. [К вопросам самосознания и самооценки ...] // Бахтин М.М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. Сб. СПб.: Азбука, 2000. С. 247.
-

ПРОБЛЕМА КРИТИЧЕСКОГО ВОСПРИЯТИЯ И ПРЕОБРАЗОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Миннуллин А.Н.

*к.ф.н., доцент Центра подготовки научно-педагогических кадров
ГОУ ДПО КГМА Росздрава*

Социум, являясь внешней по отношению к индивидууму средой, налагает на него определенные рамки, диктует условия существования и развития этого индивидуума, проявления его сущности. В этом смысле, процесс творчества человека есть ни что иное, как преодоление навязанных обществом связей и условностей. Реалистическое искусство также есть преодоление, выраженное в субъективном отражении действительности и ее, таким образом, преобразовании. Поскольку реальность меняется сразу же, как в нее погружается действующий или созерцающий субъект, анализирующий и воссоздающий эту реальность в виртуальном поле (сначала в своем сознании) и далее – в ли-

тературе, музыке, изобразительном искусстве, науке и т.д.

Диалектика процесса взаимодействия субъекта, преобразующего действительность, с социумом предполагает многократное наложение на этот субъект в процессе его воспитания в детстве и бытийствования в зрелом возрасте определенных исторически, географически, экономически, политически и т.д. обусловленных стереотипов. Разрыв шаблонного восприятия действительности, попытка выйти за рамки существующих стереотипов, взглянуть на окружающую действительность иначе имеет особое значение в творческом процессе. В этом смысле деконструкция бытия и конструирование нового – есть сущностная характеристика творческого процесса.

Наиболее ярко этот факт проявляется в смене общепризнанных научных парадигм, когда происходит качественный, революционный переход в общественном сознании от устоявшейся парадигмы, долгое время идеологически препятствовавшей возникновению новой научной парадигмы. Устойчивость прежней парадигмы способствовала ее активному влиянию на сознание ученых, отвергающих новообразующуюся теорию, которая в дальнейшем потеснит научную теорию, устоявшуюся ранее.

А.С. Пушкин в своем произведении «...здравствуй племя молодое, незнакомое...» отразил этот диалектический процесс развития и смены поколений.

Тесно связан с обозначенной проблемой вопрос этики и аксиологических критериев. Что ценно в контексте социального преобразования, связанного с творчеством? Ответ на этот вопрос неоднозначен, поскольку ценность искусства, например, в воздействии на сознание, воспринимающее творение, преобразующем это сознание, а значит и действительность. Однако, имеются примеры воздействия на сознание разрушающего плана – «зомбирование» посредством СМИ некритично с рациональной точки зрения настроенных обывателей. В этом смысле цензором, определяющим «...что такое хорошо и что такое плохо...», является сам субъект, на которого направлено воздействие.

Единственным способом избежать ловушки – образовывать, формировать непрестанно индивидуальное сознание эмпирическим путем, помогая осваивать, критически познавать действительность, а не воспринимать ее отражение в общественном сознании как догму. Таким образом, общество просвещенных индивидуальностей, с точки зрения дальнейшего конструктивного развития социума, имеет потенцию гораздо большую, по сравнению с обществом, закабаленным определенными статутами и неизменными, закоренелыми постановлениями.

О РОЛИ МЫШЛЕНИЯ В ПРОЦЕССЕ МУЗЫКАЛЬНОГО ВОСПРИЯТИЯ

Монасыпов Камиль Хамитович

профессор, Казанская государственная консерватория

Мышление и музыкальный слух представляют собой две различные сферы познавательной деятельности человека. Однако между ними существует определённое взаимодействие в процессе восприятия музыки.

Каков характер взаимоотношений между мышлением и музыкальным слухом в этом процессе, какое участие принимает мышление в формировании слуховых представлений индивида? Эти вопросы являются весьма насущными для современного исполнительского искусства.

В данной статье предпринимается попытка обнаружения деятельности мышления на начальных стадиях слухового восприятия музыкального сочинения. Современные исследователи проявляют значительный интерес к изучению музыкального мышления. Выделяют его первостепенное значение в создании интерпретации сочинений, в образовании художественных концепций, в фор-

мировании музыкальных представлений и образов, а также в аналитических и связующих функциях сознания: сравнении, различении и др. Однако мышление обычно рассматривают не как самостоятельную творящую силу, а как специфическое отражение уже сложившейся картины, как зеркало, на котором отображаются слуховые представления, возникшие в результате музыкальной деятельности. При таком подходе остаётся неясным, какого рода познавательная деятельность осуществляется на ранних стадиях восприятия музыкального сочинения и принимает ли мышление участие в этом, если учесть, что музыкальное мышление, по мнению исследователей «представляет собой процесс, связанный с созданием и восприятием произведения, т.е. являет собой разновидность продуктивного мышления и перцептивной деятельности...» (В. В. Ищук. «Некоторые аспекты музыкально-исполнительского мышления индивида» <http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=92284>)

Сложность выявления мышления на начальной стадии восприятия музыкального произведения связана с тем, что первыми к музыканту через органы слуха подступают звучания, данные ему без какого-либо видимого мыслительного участия с его стороны. Кажется, что звуки сами складываются во фразы, мелодии и ритмы, т.е. проявляют себя как «готово-данные» содержания (термин Г. Витценмана.) Появление этих звучаний оттесняет предыдущее содержание сознания и создаёт видимость возникновения музыкальных структур – мелодии, лада, ритма и др., как будто благодаря именно музыкальному слуху. Поэтому для повседневного сознания, по-началу, участие мышления в восприятии музыки остаётся вовсе незамеченным. К тому же сама природа мышления такова, что, в отличие от других видов деятельности, она ускользает от наблюдения. В процессе мышления сознание музыканта направлено на предмет, который его занимает, а не на собственную мыслительную деятельность. Лишь в акте самонаблюдения, сделав своё мышление предметом специального рассмотрения, можно заметить, что мышление всё же участвует в процессе восприятия.

Обратимся, например, к процессу слушания мелодии. Повседневному созна-

нию представляется, что мелодия воспринимается с помощью мелодического слуха, как некое чувство, как эмоция. Не отвергая этой точки зрения, заметим, что для восприятия мелодии необходима всё же определённая готовность музыканта, ведь процесс восприятия должен быть вначале организован. Эту предварительную целенаправленную «организаторскую» деятельность осуществляет мышление. Оно «расчищает» дорогу слуховым восприятиям, удаляет, оттесняет внутренние препятствия, создавая условия для восприятия, а также формирует критерии оценки, с которой в дальнейшем соотносится звуковая палитра в исполнении.

Кроме предварительной деятельности мышление активно участвует в самом процессе восприятия. Именно мышление выделяет из всех возможных восприятий только музыкальные, соотносит последовательность звуков с понятием мелодия (а не с гармонией или басом), обнаруживает субъект восприятия, определяет число (единственное, а не множественное) и т.п.

Если бы музыкант оставался только на стадии физиологического восприятия мелодии, то звуки приходили бы и исчезали, и каждый раз сознание музыканта наполнялось бы новым содержанием, не связанным с предыдущим. С окончанием звучания бесследно бы исчезала и сама мелодия. Музыкант без деятельности мышления был бы подобен заснувшему слушателю, который ничего не мог бы сказать об услышанном, поскольку музыкальный слух оставляет музыканта в пределах данности восприятия. Но во время восприятия звучаний музыкант может также иметь восприятие (осознание) собственной личности. Восприняв изменение личности, как следствие чего-то, музыкант ищет этому объяснения (причину) и выходит за пределы слуховых восприятий. Он обнаруживает причину в звучаниях и соотносит с ними определённые понятия, которые только и связывают его личность с мелодией. Теперь, когда индивид вобрал в себя эту мелодию и обогатил ею свою личность, он может, если даже звучания прекратились, рассматривать в изолированности свои представления, которые образовались в результате слияния понятий с музыкальными восприятиями. Но какое бы

количество раз музыкант ни воспринимал (слушал) звучания, сама по себе причинно-следственная связь не возникала бы. Музыкальный слух только вызывает деятельность мышления, которая налаживает понятийные связи, в частности, между звучанием и личностью. Лишь благодаря мышлению (найденных индивидом понятий) поток звучаний преобразуется в музыкальную речь, обретает своё художественное значение и логическую структуру, что открывает возможность рассматривать сочинение в целостности и единстве составляющих его элементов.

Попытки многих исследователей объяснить восприятие музыкальных структур (мелодии, лада, гармонии, ритма) через развитый музыкальный слух в определённой мере оправданы, поскольку действительно в них принимает участие слуховое восприятие. Однако в такой позиции обнаруживается явная недооценка роли мышления. Поскольку в процессе восприятия мелодии только с помощью мышления можно отличить, отделить её от других структур или же найти родство с другими мелодиями. Она есть мелодия постольку, поскольку в ней изживается закономерность последовательного соединения тонов, т.е. понятийная часть, а не сами отдельные звуки или её иные элементы. Не являются в этом отношении исключениями лад, ритм и другие структуры.

Тогда становится очевидным, что мелодия возникает как реальность из взаимодействия двух элементов – музыкального слуха и мышления. При этом без музыкального слуха она не могла бы быть воспринята, будучи «глухой», а без мышления не могла бы быть выстроена как музыкальная структура, оставалась бы просто незамеченной среди прочих звучаний и была бы «немой».

В заключении следует подчеркнуть, что традиционное представление о характере взаимодействия музыкального слуха и мышления всё же не охватывает всего процесса слухового восприятия. В стороне от рассмотрения остаётся область мыслительной деятельности, а также впечатлений, ощущений и чувств, которые возникают у слушателя в процессе звучания сочинения и играют важ-

ную роль в формировании образных представлений. Поскольку ощущения, чувства и эмоции «вспыхивают» в сознании индивида в готовом виде, как некий душевный отклик на звучание, то, следовательно, этим выявляется, казалось бы, их независимость от деятельности мышления и обусловленность музыкальным слухом. Это как будто свидетельствует о первостепенной роли музыкального слуха в формировании внутренней сферы переживаний индивида и служит доказательством того, что мышление в данной сфере выполняет лишь вспомогательную отражающую функцию.

Однако музыкальный слух сам по себе не имеет непосредственного отношения к содержанию переживаний индивида, он только способствует их появлению. Его основная роль заключена в посредничестве между внешним миром и личностью. Слух только улавливает звучания и доставляет их человеку, давая пищу психической деятельности. Деятельность связывания внутренних переживаний человека со звучаниями осуществляет мышление. Оно обнаруживает внутреннюю сферу переживаний (чувства, ощущения и т.д.), присоединяет к отдельным проявлениям переживаний их понятийные соответствия и связывает их с внешними музыкальными звучаниями (восприятиями). Таким образом, поначалу понятийно не охваченные элементы (ощущения, чувства, эмоции и др.) включаются в общую картину музыкального сочинения, становясь неотъемлемой частью внутренне пережитого содержания.

Литература

1. Витценман Г. 12 добродетелей. М., Энигма, 1996.
2. Медушевский В. В. О закономерностях и средствах художественного воздействия музыки. М., 1976.
3. Назайкинский Е. В. О психологии музыкального восприятия. М., 1972.
4. Штайнер Р. Философия Свободы. Ереван, Ной, 1993.

НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ XVII-XVIII ВВ. И ПРОБЛЕМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Москаленко Максим Русланович

*к.ист.н., доцент кафедры истории науки и техники,
Уральский Федеральный университет, г. Екатеринбург
e-mail: max.rus.76@mail.ru*

Идентичность человека тесно связана с его мировоззрением и во многом определяет формирование его личности.

После крушения крупных мировых идеологий, которые задавали цель развития общества и проекты мироустройства (фашизм, социализм, либерализм) в начале XXI в. оказалась неудовлетворенной одна из главных потребностей человека – потребность быть приобщенным к большому цивилизационному смыслу, большому проекту, большой истории, ощущать единство с большим национальным и наднациональным коллективом и добиваться какой-либо важной цели вместе с этой общностью. Потребность это глубинная, идущими корнями еще к первобытным тотемам и осознанию идентичности своего племени.

Как показал исторический опыт, во имя реализации крупного религиозного или идеологического проекта были люди, настолько фанатично поглощенные данными идеями, что шли за них на жесточайшие лишения и проявляли отчаянный героизм. Очень яркие примеры этому дала вторая мировая война. Армии и население тоталитарных государств (Германия, СССР, Япония) показывали потрясающую стойкость в боях и умение сражаться, несмотря на жесточайшие лишения. Население проявляло невиданную сплоченность перед лицом опасности.

Следует констатировать, что на современном этапе национальная и социальная разобщенность, гедонистические идеалы и деструктивные смыслы культуры постмодерна не оставили от бывшего единства и следа, заставляя политиков

задумываться о будущем национальных государств, а пожилых людей с ностальгией вспоминать былую монолитность общества. Особенно это применимо к России, где последние 20 лет произошло крушение прежней идеологии и государственности, и произошла кардинальная переоценка смыслового исторического поля. С крушением советской идеологии возник ценностно-смысловой вакуум, который власти пытаются заполнить такими традиционными для России идеологемами, как патриотизм, великодержавность, религиозная традиция православия, культ сильного лидера государства как интегратора нации. Появились и новые идеалы, такие, как культ индивидуализма, концепция правового государства и др., не свойственные традиционной российской ментальности.

Возникает вопрос: возникнет ли из данного разношерстного набора идеалов некая целостная идеология, способная сплачивать нацию и задавать позитивные ценностно-смысловые нормы и ориентиры развития? Каково будет в данной идеологии место простого человека, каким он увидит свою идентичность и оценит свою успешность? Или же российские этнос и государственность исчерпали свой исторический потенциал и подобных проектов не появится?

Традиционная идентичность человека базировалась на идее монархической государственности и религиозной картине мира.

Переход от традиционных монархических режимов к демократической форме правления имеет тесную взаимосвязь с научной революцией в естествознании XVII-XVIII вв. Традиционализм как тип культуры и свойственная ему политическая система – монархия с опорой на служилое дворянство и бюрократический аппарат – опирались в массовом сознании на религиозное обоснование и идеологию сакрализации власти: на небе – Бог, на земле – монарх как священный представитель бога. На этом основании власть монарха легитимна. Так, в российской традиции подобное обоснование монархического проекта существовало вплоть до 1917 г. В «Основных законах» о власти монарха говорилось, что «Повиноваться верховной Его власти не только за страх, но и за совесть Сам

Бог повелевает». Любопытно в этом плане приводимое С.Ю. Витте высказывание великого князя Николая Николаевича: «я не считаю Государя человеком, Он не человек и не Бог, а нечто среднее...». Хотя в Средневековье и существовали всевозможные государственные образования республиканского типа (Венеция, Генуя, Новгород и ряд других крупных торговых городов, где фактически правила крупная аристократия и торговая буржуазия), но общая тенденция оставалась монархической.

Идентичность человека в монархической государственности базировалась на религиозной картине мира, характерной для массового сознания. Но революция в естествознании XVII-XVIII вв., когда благодаря открытиям Галилея, Ньютона, Кеплера и ряда других выдающихся ученых, появилась научная картина мира, основанная на законах классической механики, привела к постепенному вытеснению религиозной картины мира. Стали появляться политические проекты, в которых власть имела не религиозное обоснование, а опиралась на научную основу рациональной организации общества. Безудержная вера в научно-технический прогресс и в способность человечества разумно обустроить свое бытие, характерная для эпохи Нового времени и классической науки, порождала новые проекты политического устройства, основанные на рациональности и вере в торжество разума и прогресса. Значительная часть данных проектов носили элементы утопизма и так и остались на бумаге, либо реализовывались в локальных общинах численностью от нескольких десятков до нескольких тысяч последователей, которые существовали в различных уголках Европы и Америки.

Можно выделить три крупных проекта нового общества, которые пытались достаточно широко реализоваться: американский, якобинский, советский. Они нас интересуют тем, что своими истоками обязаны именно научной революции в естествознании: отказу от религиозной картины мира, вере в способность человеческого разума рационально обустроить бытие и апелляцией к разуму человека, к воле граждан. Апелляция к воле граждан – особенно характерный про-

дукт революции в естествознании, поскольку именно тогда был опровергнут религиозный тезис о малости человека в мире. Вместо «твари, дрожащей перед могуществом Бога» на историческую картину вышел «человек – царь природы», способный быть «кузнецом своего счастья» и, естественно, управлять государством и определять его политику. Все эти проекты, отличает нацеленность на кардинальный разрыв с прошлой исторической традицией, желание построить государственность и политическую систему с «чистого листа», стремление создать «нового человека», опора на идею прогресса.

Рассмотрим идентичность человека в советском проекте.

Советский проект устройства общества обнаруживает тесную связь с идеалами европейского Просвещения, идеей прогресса и классической научной картиной мира. Воинствующий атеизм, культ науки и образования, безграничная вера в прогресс, в возможность «догнать и перегнать» Запад, опираясь на научно обоснованную социалистическую модель развития – все это говорит о том, то данная модель имела своими истоками ту же революцию в естествознании, признание возможности человека быть «кузнецом своего счастья» (в советской идее это звучало «мы кузнецы, и дух наш молод...»), культ разума. В духе науки Нового времени утверждалась мысль о неограниченных возможностях человека. При этом идеалы всеобщей солидарности и равенства были, казалось, доведены до наивысшего воплощения: практически все ресурсы и хозяйство страны провозглашались общенациональной, народной собственностью: «Человек приходит как хозяин необъятной Родины своей».

В силу отсталости страны и малограмотности населения достижения научной революции в естествознании пришли в Россию достаточно поздно – в XX в. Крушение царского режима и переход к советскому проекту связаны прежде всего с перенапряжением страны в Первую Мировую войну и с кризисом религиозного обоснования монархической власти – ну как мог быть интегратором нации правитель по прозвищу «кровавый», слабовольный и публично показыва-

ющий, что решения принимает императрица и он не является главой даже в собственной семье? Его отречение от престола было значительной частью населения воспринято как невыполнение долга, как «отказ нести свой крест», что осуждается в православном сознании. И спустя какие-то 15 лет в массовом сознании почитание сакральной фигуры правителя возродилось: «один сокол Ленин, а другой сокол – Сталин». Возникла на первый взгляд парадоксальная ситуация, когда население интенсивно, беспрецедентно по широте масштабов образовывалось, приобщалось к ценностям научно-технической цивилизации и культуре рационального мышления, а отношение к правителю оставалось иррациональным, его фигура наделялась сверхъестественными способностями. Но тогда, в промежутке между двумя мировыми войнами, во многих странах, лишившихся монархии и находящихся в состоянии перехода к индустриальной цивилизации, разоренных войной, с огромным количеством маргиналов и пауперов возникли почитаемые и сакрализированные фигуры диктаторов. В литературе отмечается, что «культы вождей» были важным переходным этапом при переходе от монархии к демократии, что иррациональное массовое сознание, фрустрированное войной и переходом к новому обществу, нуждалось в таком институте, который бы упорядочивал картину мира и на какое-то время давал устойчивые ориентиры и ценности, опираясь на архетипические модели (русская мессианская идея, арийский миф, возрождение величия Римской Империи и др.). После 1950-х гг., когда ценности рационального мышления и научной картины мира (пусть уже устаревшей, классической, ориентированной на установление абсолютных законов и претендующей на роль науки как абсолютной формы познания и объяснения действительности) достаточно хорошо усвоились массовым сознанием, политические системы, ориентированные на сакрализацию лидера, стали анахронизмом. Именно поэтому фигуры Хрущева и Брежнева служили предметом анекдотов в среде советских интеллектуалов. Они ориентировались на ценности классической науки и откровенно смеялись попыткам сакрализировать лидеров. Это несоответствие, когда архаичные идео-

логические стереотипы раннеиндустриальной революционной эпохи («научный коммунизм») не поспевали за изменениями в массовом сознании и постепенно утрачивали свою силу и мобилизующую энергию стало одной из важных причин кризиса идентичности в позднем СССР.

За 20 лет после распада СССР кризис идентичности лишь усугубился. В массовое сознание уже стали проникать ценности неклассической и постнеклассической науки, признающих ограниченность и многоаспектность научного объяснения реальности, а также культурные ценности постмодерна, для которых характерны скептическое отношение к возможностям науки, бесконечная игра смыслов, плохо осмысленная и зачастую бесцельная рефлексия собственной исторической памяти и цивилизационных ценностей. Это выразилось в нарастающем скептицизме в отношении науки, в отказе от ценности обладания научным знанием, падением престижа научной работы (во многих СМИ подчеркивается, что звезды эстрады и спорта имеют доход в сотни раз больше научного работника). Система ЕГЭ в школе и широкое внедрение тестовых систем в образовании ведут к деградации рационального мышления и упадку научной культуры. В условиях идеологического вакуума стала процветать вера в астрологические предсказания, гадания, парапсихологию, мистицизм. Их распространение можно объяснить необходимостью психологической защиты в условиях дикого капитализма и крушения социалистической идеологии. Из «общего дома» – Советского Союза – человек был выброшен в «дикое поле», по меткому названию передачи А. Невзорова 1990-х гг. Социальное государство, реально существующее в позднем СССР, с каждым годом все более становится фикцией, остатки его структур отмирают вместе с другим советским наследием. Особенно негативно на формирование идентичности сказалось бесконечное очернение отечественной истории в СМИ.

Как видим, научные революции, особенно самая первая, XVII-XVIII вв., оказывают огромное влияние на формирование мировоззрения, и ведут к серьезному изменению политических систем, менталитета наций и идентичности

человека. Если классическая научная картина мира создала базу для отхода от религиозного мировоззрения и концепциям новой государственности и цивилизации, то классическая и в особенности неклассическая картины мира создали базу для постмодернистского пересмотра и сомнения во всех достижениях модерна, в том числе и ценности науки и рационального мышления. Идентичность проектов первой научной революции «человек – царь природы, кузнец своего счастья» прошла свой путь от становления и расцвета до упадка, но, к сожалению, пока не видно новых идеологов идентичности, которые бы обладали такой мощной созидательной энергетикой и силой.

Литература.

1. Свод законов Российской Империи (СЗРИ), 1906. Т. 1. Ч. 1. – С. 3.
2. ГАРФ. Ф. 1463. Коллекция отдельных документов личного происхождения. Оп. 3. Д. 377. Л. 138.
3. См.: Медушевский А.Н. Демократия и авторитаризм: Российский конституционализм в сравнительной перспективе. – М., 1997.

АНТРОПНАЯ СООТНЕСЕННОСТЬ: ГРАНИЦЫ ПРИМЕНИМОСТИ

Мустафин Наиль Котдусович

к.ф.н., доцент кафедры философии ТГГПУ (КФУ)

тел. 89274356585

Продолжая мировоззренческий анализ концепции антропной соотнесенности(по моему глубочайшему убеждению именно мировоззренческая экспертиза должна стать первейшим и необходимейшим шагом в решении любых философских проблем,т.к. философия – прежде всего

мировоззрение. Говорить о философии – означает говорить о мировоззрении – в этом суть вопроса.[1] Придется (хочется – не хочется) вернуться к умению владеть различными видами мировоззренческого “оружия” – попеременно испробовав научную “сталь”, философский “камень”, теологический “Святой Дух” и, непременно, мифический (магический “эликсир”) – приходим к следующим выводам:

1. Антропная соотнесенность (далее АС) совершенно по – разному выражена в известных нам мировоззрениях (от абсолютного преобладания до почти полной элиминированности). Постановка проблемы АС радикально меняет свой облик и смысл в зависимости от рамок той картины мира, в которой намереваемся достигать ее понимания. Оставаясь в границах классических представлений о научном мировоззрении (подавляющее большинство философов, культурологов и иных гуманитариев до сих пор являются его приверженцами) говорить об АС нелепо. Ведь еще совсем недавно возникновение подлинно научного подхода к человеку и социуму виделось именно в марксистской попытке соотнести природу человека (и прежде всего, его “вторую”, т.е. всю культуру в целом) с уровнем и степенью развитости техники и технологий (и организационных в том числе). В том и обнаруживается отличие человека от остального животного мира, соотносящегося со средой обитания прежде всего своим инструментальным “хозяйством” и историческими (не природными) формами разделения труда, а не частями и органами своего тела. Вопрос о том, являются ли созданные с помощью науки техника и технологии антропоморфными выглядит риторическим.

2. Оставшиеся “в строю” мифическая и теологическая картины мира навряд ли оставляют научному сообществу “радужные” перспективы задействования концепции АС. “Зоологическая вражда” науки к религии (цель науки, согласно Якоби, чтобы никакого Бога не было) мешает науке принять теологическую “сетку” координат, не отступая при этом от заветов Ф.Бэкона.

Точно также “засевшее” уж где – то совсем глубоко “в печенках” науки (а потому без всякой надежды быть хоть когда – нибудь преодоленным) высокомерное и презрительное отношение к мифу (заведомому собранию фантазий и небылиц) закрывает науке прекрасную возможность преодолеть свой наиболее глубокий кризис, расширив собственный “арсенал” за счет включения в него некоторых приемов, находящихся явно за границами научной методологии. Ибо по – прежнему все, лежащее за строго очерченными границами опытного знания, подвергается остракизму, объявляясь шарлатанством и паранаукой.

3. Даже если каким – то чудом ученые сумеют перейти на позиции мировоззренческого плюрализма и осознания того, что следование концепции АС требует демаркации и пересмотра собственных мировоззренческих предубеждений против “захода на чужие территории”; то и в этом случае неизбежны колоссальные трудности с реализацией заявленной конференцией соразмерности всех ипостасей Человека его социокультурному окружению. Даже в рамках наиболее подходящего мировоззрения не удастся соединить эти ипостаси. Речь может идти только об осуществлении АС лишь в той или иной (но одной) ипостаси. К примеру, миф – это тело и только тело. Миф описывает мир как тело и тело как мир. Тело выступает как универсальное мерило, все вникает в себя и собой же измеряет [2].

4. Религию традиционно принято связывать с духовностью, что, на мой взгляд, является распространенным заблуждением. Одухотворенность удел лишь Господа и оттого выступает одной из ипостасей Троицы. Верующим же уготованы исключительно душевные переживания в диапазоне от страха, смирения, сострадания до экстаза и «окрыленности». Главной задачей верующего объявляется сохранение души (принадлежащей изначально, заметим, Богу), которая может быть утрачена в результате происков «Врага рода человеческого», стремящегося во что бы то ни стало соблазнить людей, введя их в обман и искушение. Перед нами однозначное свидетельство о неспособности человека самостоятельно ориентироваться в «мире духовного противостояния » светлых и темных

сущностей.

5. Думается о духовной ипостаси АС более других могло бы «поведать» мировоззрение философское (ежели б такое отдельное и отличное от науки образование признавалось существующим если не всеми, хотя бы многими, но увы это не так). Верить, что философская картина мира станет когда – нибудь преобладающей – очередная утопия, вредная не менее прочих. Именно потому духовность-она не для всех, как и путь искательства (стяжания) Духа в режиме вечного поиска без надежных ориентиров и надежд достичь искомого, либо хотя бы максимального приближения и созерцания Духа. Всякий, заявляющий об «обретении» духовности, должен быть незамедлительно «дисквалифицирован». Вечное сомнение, метания и неудовлетворенность достигнутым – портрет не лишь исключительно «художественных» натур, но и философов также.

6. И еще вопрос является ли духовность антропной характеристикой или же она безусловно порывает с «Ното», покидая пределы человеческого естества? И что может стать результатом переустройства социума на идеалах духовности (о чем стало модно заявлять) – рай или ад? Не забудем, что Дух соотносится и влечется Вечным и Абсолютным. Не случайно появление в материалах конференции тезиса об скорее антропологической несоразмерности, нежели наоборот.

7. В довершение ко всему, не разрешенные до сей поры загадки антропогенеза не позволяют нам с уверенностью заявить – какая из ипостасей АС является ли человека определяющей? Кто мы в норме и куда в итоге движемся: физиологически (телесно) несовершенное животное, вынужденное развивать организм, либо существо чей душевный диапазон столь широк, что попросту ужасает (заузить бы надо, советовал Достоевский). Нет таких мерзостей, на которые оказался бы не способен человек, но и таких нравственных высот, куда не взойти, обретя духовную силу. Кто же такой человек по сути своей? И в какую сторону «грести», чтобы стать им?

Без разрешения этих принципиальнейших вопросов говорить об АС, на мой взгляд означает впасть в «грех» предвосхищения основания.

Литература

1. Бучило Н.Ф., Чумаков А.Н. Философия: учебное пособие.-М.: Проспект, 2010.-С.9.
2. Антропологическая соразмерность: 2 Всероссийская научная конференция: тезисы докладов.-Казань, КГТУ, 2010. - С.65.
3. Там же, С.33,55,74,85,97.

ОБРАЗОВАНИЕ КАК УСЛОВИЕ СОРАЗМЕРНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Нуруллин Рафаиль Асгатович

*д. филос. н., в.н.с. ИППО ПО,
профессор каф. Управления персоналом АСО, Казань
e-mail: nurulla958@mail.ru*

Сложность существования системы образования связана с тем, что она: во-первых, вынуждена все время себя как институт приводить в соответствие с качественно разными структурами единого социума, такими как культура и цивилизация; во-вторых, должна обеспечивать индивиду необходимые условия становления его в личность соразмерную уровню требований современной цивилизации. Если культура как социальная память является консервативной и направлена на сохранение духовных ценностей, то цивилизация для своего бытия вынуждена быть мобильной, и направлена на изменение окружающего материального мира. Сегодня общество стоит перед глобализацией всех сфер культуры и цивилизации, и вошла в фазу своего нелинейного информационного развития. Все эти факторы поставили систему образования сегодня

перед новым выбором оптимального пути своего развития.

Одним из таких путей модернизации организации системы образования является интегративно-компетентностный подход. Изменения в мире все более приобретают взаимосвязанный характер, что свидетельствует о процессах становления на планете глобальной самоорганизующейся системы с нелинейным характером своего развития. При этом институт образования как подсистема общества и мировой системы испытывает на себе необходимость в преобразованиях: как на структурном уровне организации, так и на уровне своего содержания. Прежняя система образования осуществляла свое бытие более как подсистема конкретного общества, и государство определяло стратегию ее развития. Сегодня наблюдается интеграция общества в масштабах всего человечества, что ставит национальные институты образования перед необходимостью выработки общих правил игры на международной арене.

Проблемы и перспективы международной интеграции высшего образования состоит в приведении своеобразия национальных образовательных систем под общий единый фундамент. Здесь речь не может идти о механическом объединении, так как каждая национальная система образования исторически выстраивалась на своих культурных принципах, обусловленных специфическими особенностями своего развития. Для определения стратегии развития системы образования и переориентации вектора ее поляризации в соответствии с новыми веяниями, происходящими в мире, требуют исторического исследования эволюции ценностных приоритетов в общественном развитии. Философско-мировоззренческим основанием массового образования, возникшего в эпоху Просвещения, является гуманизм. Гуманизм формируется как ценностная установка эпохи Возрождения и возникает в противовес средневековому аскетизму. С дальнейшим развитием общества гуманизм наполнялся новыми смыслами.

Ценностный смысл гуманизма находится в сильной зависимости от уровня отражения наукой системных отношений. Любая общественная система состоит

из людей (элементов) и отношений (структуры). Если на заре возникновения гуманизма предпочтение отдавалось качеству личности, то со становлением индустриального общества ценностный акцент смещается на значимость общественных отношений. Как показывает история абсолютизация значимости: как личности, так и целостности общества сегодня не приводит к ожидаемым результатам. С одной стороны, гипертрофированное преувеличение автономии личности нивелирует саму личность и общество пытается свести неравных самих по себе людей к единообразию, что в экзистенциальном плане человеком переживается как одиночество и формирует потребительское отношение к благам цивилизации и природы. С другой стороны, привад общественных ценностей над индивидуальными приводит к тотальному отчуждению человека от результатов своего труда, низводящим человека до уровня социального раба.

Нелинейное интенсивное развитие общества сопровождается перманентными системными кризисами. С развитием постнеклассической науки стало понятно, что личность и общество в идеале должны составлять гармоничное единство на основе принципа дополнительности. Синергетика показала, что в относительно стабильные периоды развития общества личность объективно не в состоянии что-либо определять на уровне целостности системы общества. История знает множество примеров из жизни великих личностей, которые своими идеями намного опередили свое время, но при этом так и остались неоцененными должным образом своим поколением. Роль личности в обществе резко возрастает и становится значимой лишь в переломные, то есть кризисные моменты истории. Именно в этих условиях личность оказывается способной определять характер будущего пути развития всей системы в целом.

Информационная цивилизация характеризуется быстрой сменой поколений технологий по сравнению со сменой поколения людей. В условиях технологических революций, которые приобрели перманентный характер, личность становится ключевой фигурой определяющей прогресс.

Современное образование, выступая социальным программатором, призвано гармонизировать внутренний мир человека через приобщение его к культуре с требованиями информационной цивилизации. Осуществление этих функций возлагается на интегративно-компетентностный подход в образовании, который синтезирует в себе достоинства человека: как на личностном, так и на системном уровне его социального бытия. Все это требует создания метафизической (умозрительной, теоретической) модели взаимоотношений стремящегося к самореализации индивида: с одной стороны, с его потенциальными возможностями, заданными генетически и уровнем воспитания; а с другой – ценностями, культивируемыми в общественном сознании.

Таким образом, система образования находится под влиянием трех стратегических направлений: первое – заданно уровнем культуры, второе – развитием цивилизации и третье – обусловлено стремлением самого человека. В зависимости от гармоничного (сонаправленного) сосуществования этих направлений и зависит характер (структура) устойчивого бытия системы образования в целом. Устойчивость существования есть цель любой системы управления. Для любой общественной самоорганизующейся системы (куда входит и институт образования) условием выживания является постоянная возможность развития.

Человек как бы находится под влиянием нескольких сфер. Первый уровень определяет его потенциальные возможности. Этот уровень обусловлен генетическими факторами и качеством его воспитания. Генетика и воспитание существуют по отношению друг к другу на принципах дополнительности и составляют единство. Через образование (школа, бакалавриат) раскрывается второй уровень, который можно было бы назвать виртуальным или уровнем реальных возможностей, который позволяет раскрыть и актуализировать множество потенциально-возможных направлений развития индивида в личность. На этом уровне раскрывается индивидуальность человека. Этот уровень хотя и является реальным, но обладает лишь виртуальным статусом, так как здесь происходит осознание человеком своих же некогда скрытых от него потенций. Именно

здесь осуществляется переход биологических потенций в компетенции. Выход на третий уровень (магистратуру и далее) обусловлен сонаправленностью целей самого человека с ценностями, культивируемыми в обществе в данный исторический период. На третьем уровне достигается преобразование компетенций, полученных на втором уровне, в профессионально необходимые компетентности. Выбор из множества возможных направлений необходимых компетентностей, предлагаемых системой образования, человек должен осуществлять самостоятельно.

Отсюда видим, что система образования вообще должна иметь три уровня: воспитания, образования и профобразования. Образование на индивидуальном уровне достигается через обучение, а качественным критерием образования выступает способность человека к самообучению, на базе которого уже выстраивается собственно профобразование. Таким образом, система профобразования в этом контексте должна иметь два уровня: общий (интегративный) и профессиональный (компетентностей). Если общий уровень нацелен на формирование мировоззрения и вскрытие компетенций, то профессиональный – на амплитуду и качество знаний по выбранным направлениям из поля компетенций и преобразование их в компетентности.

В качестве экспериментальной оценки интегративно-компетентностного подхода может служить прежняя система организации образования, которая была реализована в рамках классического университета. Классическая университетская система образования в своих базовых положениях как бы предвосхитила в свое время современные требования. В новых условиях эта система, на наш взгляд, должна быть творчески экстраполирована на все образовательные системы, конечно, с учетом специфики того или иного направления в образовательном процессе. Новое есть хорошо забытое старое. Ведь и сегодня люди с классическим университетским образованием отличаются наилучшими возможностями своей адаптации практически к любым запросам цивилизации. Данный подход позволяет так же осуществить культурную преемственность между ста-

рым и новым.

Исходя из приведенного анализа прошлого и современных тенденций развития социальных систем и системы образования в частности, можно сказать следующее, что гуманизм, рассматривающий личность человека основной ценностью общества, все также остается наиважнейшим стратегическим идеалом образования. Но современное содержание гуманизма должно наполниться новым смыслом, учитывающим издержки прошлых поколений. Как гипертрофированное понимание значения личности чревато эгоцентризмом, так и приоритет общественных ценностных установок над индивидуальными, в конечном счете, ведут к девальвации индивида и отчуждению его от плодов своей деятельности, что низводит его до уровня послушного и ничего не значащего винтика на социальном уровне своего бытия. Индивидуальные и общественные ценности должны сосуществовать по отношению друг к другу на принципах дополнительности. Институт образования, как основной инструмент (пере)программирования человека через ценности культуры, необходим для самореализации индивида в личность, способный быть активным действующим лицом дальнейшего развития цивилизации. Учет положительных аспектов массового образования на начальных этапах своего становления, так и недавнего прошлого развития, думаю, позволит сегодня вывести систему образования на новые высоты цивилизации.

Одним из таких систем, синтезирующей в себе достоинства прошлого является интегративно-компетентностый подход построения структуры современного образования, которая должна позволить индивиду успешно социально адаптироваться к условиям современной цивилизации. Данный подход требует двухуровневую структуру организации профобразовательной системы. Первый – это собственно интегративный уровень, обязательный для всех учебных заведений, готовящих специалистов по всем профессиональным направлениям, который призван сформировать минимально-необходимый уровень компетенции. Этот уровень, который выводит учащегося на целостное видение мира, а следо-

вательно, позволяет в дальнейшем человеку осознанно двигаться в определенном направлении к своей жизненной цели. Этот уровень образно можно представить в качестве грунта (основания, фундамента), на котором индивид в дальнейшем будет рисовать свою жизнь.

Данный мировоззренческий уровень образования достигается посредством преподавания универсальных интеграторов таких, как история, философия и математика, а также дисциплин междисциплинарного уровня (теория систем, теория управления и самоорганизации и т.п.). Другим важным аспектом подготовки первого уровня профобразования является формирование у учащихся грамотности, соответствующей уровню требований современной цивилизации к средствам коммуникации: как на межличностном уровне отношений «человек–человек», так и на уровне отношений «человек–машина». Это достигается обязательным преподаванием психологии, логики, языков, начиная от родного до языков транснационального общения, включая также освоение средств машинного общения. Таким образом, первый уровень образования должен выступать как базовый и обязательный для второго. Базовый уровень должен выводить на возможность самостоятельного (свободного) выбора студентом направления своего дальнейшего развития. Критерием подготовленности на данном уровне является обучение до образования, выводящего учащегося к самообучению.

Второй – это уровень достаточного образования, который уже формируется на основе свободного выбора направлений самими учащимися. Здесь во главу должна быть поставлена, прежде всего, глубина получаемых знаний, то есть компетентности. Здесь необходимые компетенции, полученные на первом уровне образования должны стать достаточными компетентностями. Второй уровень накопления знаний и их более глубокого освоения может растянуться и осуществляться по мере необходимости в течении всей жизни индивида.

На современном этапе развития общества все это должно создать необходимые и всесторонние возможности в широком диапазоне направлений раз-

вития личности, выставляемыми цивилизацией перед системой образования.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ СУЩНОСТНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ДУХА ВРЕМЕНИ

Пашагина Татьяна

*старший преподаватель кафедры изобразительных искусств КГАСУ,
член Союза художников РТ, член Союза российских писателей,
член Союза писателей РТ. Член Российского философского общества*

Рассмотрим проявление четырех фундаментальных полей в ощущениях, мировосприятии человека. Свойства материи человек выражает логикой, что символизирует первоэлемент Земля, свойства пространства выражаются через сенсорику, ощущения, органами чувств человека и его кожей (первоэлемент Воздух). Свойства энергии человек выражает через чувства (любовь, нежность, ненависть) – первоэлемент Огонь. Свойства времени выражает интуиция человека – первоэлемент Вода. Эти базовые основы позволяют нам выделить понятие Духа времени, понятие, раскрывающееся скорее интуитивно, чем логически. Поскольку язык слов первоначально устроен так, чтобы передавать и описывать чувственно-материальную основу мира, о свойствах времени с помощью этого языка придется говорить с некоторыми допустимыми искажениями, приспособляясь к существующему словарю по некоей касательной. Сразу оговоримся, что речь пойдет всего лишь об ощущении, о восприятии человеком момента времени. ДУХ ВРЕМЕНИ – это лишь ощущение, которое дается нам в процессе восприятия совокупности качеств, отличающих конкретный исторический момент от предыдущих... Понятно, что дух имеет ежесекундную трансформацию в сознании человека. Как нельзя войти в одну и ту же реку дважды, так и нельзя остановиться на конкретном моменте времени, хотя ИСТИНА ЗА-

КЛЮЧЕНА ТОЛЬКО В НАСТОЯЩЕМ. Настоящее сущностно, временное – личностно, переменно. Трансформация духа в мировоззрении человека сущностна, т.е. постоянна и имеет прямое отношение к внутреннему миру человека как к его сущностной основе.

Понятие Духа времени актуализируется и появляется как на уровне фундаментальных философских мировоззренческих откровений, характера научных взглядов, в продуктах художественной деятельности, в характере поведения людей, в моде, в стиле существования молодежи, в самых рядовых мелочах проявления жизни и относится к практической философии.

Сначала перечислим понятия, или качества определяющие дух времени, взятые из опыта практической художественной деятельности группы московских дизайнеров и затем рассмотрим их проявление в динамике, а также в человеческом измерении:

Архетип:

Свет-тишина-ясность

Интуиция:

Непосредственность-игра-свобода

Дух места

Экологичность-минимализм-анонимность

Открытое проектирование

Открытость-подвижность-пространственность

Структура

Точность-острота мысли-проектность

Абстракция

Эскизность-незавершенность-граничность

Амбивалентность

Реактивность-импровизация-нетривиальность

АРХЕТИП - прообраз, первоначальный образ, идея, замысел, безусловное, нетленное, абсолютное, вечное. То, что предшествовало началу Времени, то, что было в начале всего. То, к чему стремимся. Пустота.

Трансформация архетипа надсущностна. В теле человеческом представляет каузальное тело, тело причины. Изменения в теле причины происходят медленно, постепенно. Свет – лучистая энергия, воспринимаемая глазами, делающая видимым окружающий нас мир, ясное сознание, праздник для глаз, организованная среда, структурированное пространство, жизнь, свобода. Человек, получивший тело света, приготовлен к вознесению.

Тишина – условие достижения ясности сознания, поведения, дела. Быть в тишине – значит быть смиренным перед лицом Мироздания, слышать мир вокруг, быть здесь и сейчас, быть «тише воды, ниже травы», быть в тайне Мироздания, быть в центре изменений, сущностных трансформаций неуязвимым и недостижимым.

Ясность – светлый, незатемненный, яркий, сияющий, спокойный, неомраченный, хорошо видимый или слышимый, логичный, стройный, четкий, прозрачный, определенный, внятный, конкретный, незамутненный сложным подтекстом или символикой. Пример – воин света. Ему свойственна обнаженность принципов, отсутствие тайны.

ИНТУИЦИЯ - Способность непосредственного постижения истины, природный механизм связи части природы – человека – с миром в целом, ВСЕ ЕСТЬ Я, мир целостен и един. То описание мира, которое не соответствует Целому, являясь частью, должно быть отпущено и преображено. Это способность предугадывать, предчувствовать события, состояния, осуществлять, не рассуждая, правильные действия, способность как бы внезапно схватывать истину целиком. Интуиция, по словам Кэролайн Мисс – это не дар предвидения. Это умение использовать энергетические данные (т.е. эмоциональные, психологические и духовные составляющие конкретной ситуации) для принятия решений в

текущий момент. Большая часть информации, доступная для восприятия с помощью интуиции, заявляет о своем присутствии, вызывая у нас какое-либо ощущение. Трансформация интуиции осуществляется в сторону развития, усложнения и разветвления ее форм. Например, такое понятие, как мультисенсорная интуиция.

Непосредственность – это непосредованность отношений с миром, без подпорок, без подсказок, протезов в виде правил, приемов, принципов, убеждений, норм, морали, закрывающих доступ к чувствованию, пониманию бесконечно многообразного Мира, дающего непосредственному восприятию шанс увидеть его с новой, часто неожиданной стороны.

Игра – высококачественный инструмент узнавания Мира и передачи другим этого знания с помощью моделирования и означивания реальности через абстрагирование с помощью моделей, масок, артикуляции, схематизаций, метафор разной степени сложности

- форма позволяющая понимать явления жизни
- наив, спонтанность, инстинктивность

Игра свойственна богам и детям, а также Мастерам

Цель игры – Правила – Участники – Поле игры – Согласие игроков

Свобода – от невежества, от устарелых догм и традиций, от ограничений в т.ч. материальных и финансовых.

ДУХ МЕСТА - система ощущений, чувствований, знаний, указывающих координаты творчества и объем ограничений, природа. Трансформация духа места происходит в сторону ресурсности.

Экологичность или ресурсность - соответствующий энергосберегающему выбор ценностей, ориентиров, профессий, привязанностей, вещей, поступков, прикосновений, мечтаний, напитков, пищи, отсутствие следов какой-либо активности, когда действие обретает черты завершенности, затраты и результат соответствуют поставленной задаче так, что не приходится исправлять опромет-

чивые или нарочитые поступки

Минимализм – строгость, лаконизм, скупость, обнаженная суть явления, предельная концентрация энергии в творческом жесте, язык века

Анонимность – безымянность, без указания имени, отсутствие ЭГО. Не отказ от авторства, от собственной точки зрения, это стремление дойти до сути решаемой проблемы, подняться до уровня природного совершенства, не подменяя эти усилия преднамеренной фантазией и творческим произволом. Это работа в контексте, умение слышать ситуацию, извлекая из нее максимум идей, это решение не вопреки, а вследствие предложенной ситуации.

ОТКРЫТОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ - визуализация желаемого, удерживание в сознании конечного результата процесса, непрерывный диалог с реальностью, обратная связь на всех этапах, обнажение структуры, устройства, подчеркивание индивидуальности, специфических качеств, масштабность, размах, многообразие проявления Единого в материи и энергии. Трансформация открытого проектирования происходит в сторону открытия и создания новых проявлений Единого поля.

Открытость – готовность и способность к открытиям, развитию, прибавлению опыта, освобождению от зависимости от привычек, от бесчувствия, незнания, неумения, лени, лени, сибаритства, готовность к индивидуальным открытиям жизненных ценностей, способность пропускать через себя проявления жизни, давая им возможность зацепиться, осесть, прорасти в тебе, формируя достоинства, которые невозможно спроектировать вне этого потока, это смелость непосредственных высказываний и действий, отсутствие боязни обнаружить свою некомпетентность, это поступки, провоцирующие натуральные реакции окружающих, позволяющие им развиваться и расти.

Подвижность – состояние, присущее тому, что может двигаться, находиться в движении, совершает подвижничество, подвиг, состояние, присущее жизни, требующей от нас ежедневных усилий для осуществления своего жизненного

назначения. Подвижничество – самоотверженная деятельность, свойственная подвижнику. Подвижник – человек, героически принявший на себя тяжелый труд, лишения и муки ради достижения высокой цели. Героизм – героический дух, образ действий, присущий герою, совершающему подвиг.

Пространственность – незамкнутость, открытость, пронизанность воздухом и светом, реакция на качество окружения.

СТРУКТУРА - средство объединения событий, явлений, объектов, различного типов сознания, мироотношений, дающее роднящие нити всему тому, что натворили природа и человек. Ей присуща многослойность, пространственность. Высшие проявления структурности динамичны, изменяемы в течение жизни, открыты контактам, влияниям, развитию. Сознание, различающее связи, ритмы, акценты, мироустройства. Существует рядом со стихийностью. Трансформация структуры – происходит в тесном взаимодействии со стихийностью. Не уничтожая стихийность, структура ищет способы сосуществования с открытой стихийностью процессов, происходящих в мироздании на сегодняшний день.

Точность – порядок организованный, божественный, антипод приблизительности, необязательности, неразберихе, хаосу

Острота мысли – обязательное условие точного проектного действия. Это не столько неожиданные, экстравагантные, контрастные суждения, привычка выглядеть оригинальным, нестандартным, а естественное следствие готовности не принимать бездумно задания, требования, ограничения, условия решения конкретной жизненной задачи

Проектность – соединение в мышлении или в практической деятельности реального и возможного, гипотетического, позволяющее, решая ближние задачи, учитывать возможные ближние, дальние и очень дальние последствия этих решений. Способность к Проектности существования возникает на почве развитой чувственности, интуиции, визуальной культуры и практики. Противополож-

ностью Проектности поведения являются действия односторонние, рациональные или стихийные.

АБСТРАКЦИЯ - мысленное отвлечение, обособление от тех или иных свойств, качеств предмета или явления для выделения существенных, определяющих суть предмета признаков. Простое, неразвитое, противоположность конкретному. Так называемую реальность и ее проявления можно рассматривать как более или менее абстрактное, условное, относительное обнаружение отдельных сторон жизни всеобщего духа. Трансформация абстрактности – в еще большем отвлечении и выделении главного, самого важного в явлениях и процессах.

Эскизность – качество легкости решений, реализаций, жизненного поведения, способа мышления, характерное отсутствием заботы об абсолютной чистоте. Решительность, быстрота, доверие своей способности понимания реальности, высокое мастерство.

Незавершенность – свежесть, ненавязчивость, быть в потоке приближения к конкретным, но постоянно меняющимся истинам, быть готовым к неожиданностям, способным радикально изменять сложившиеся представления о ценностях. Дает надежду на развитие и провоцирует его.

Граничность – стремление существовать, не замыкаясь в рамках традиций и границ, в пространстве между общепринятым и субъективным, реальным и концептуальным, сознательным и чувственным, организованным и стихийным, осмысленным и интуитивным. Структурная ясность, организованность, определенность дополняется чертами непосредственности, немотивированности, спонтанности. Стремление к Граничности проявляется в интересе к горизонту, соединению, сопряжению, стыку, к граничным состояниям – началу, встрече, утру, вечеру, у двусмысленным объектам и ситуациям – глухой стене, деревянному дому, ограждению, заколоченному окну, неоткрывающейся двери, кровати на снегу, слепым музыкантам.

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ - явление сосуществования в области чувственного восприятия противоположных чувств по отношению к одному и тому же объекту. А также взаимосвязанные инстинкты Жизни и Смерти, разрушения и созидания, высокого и низкого, светлого и темного, умного и наивного, планируемо и спонтанного, серьезного и ироничного, традиционного и сегодняшнего, простого и сложного. Трансформация амбивалентности - в усилении поляризации противоположных начал.

Реактивность – возможность быть активным и открытым, контактным, светлым, живым, это осмысленное существование на границе сознательного и того, что под ним, это открытый образ жизни, активная жизненная позиция, определенный ответ на любую жизненную ситуацию. Это вынесение себя на свет, расставание с старыми энергиями, очищение от мути жизни, это творческая импровизация, действие, спорт, борьба, радость преодоления.

Импровизация – характер непосредственных, неподготовленных отношений с реальностью, оестествление творчества, включение его в поток жизни, способность Художника рождать невероятное, выходящее за рамки ожидаемого, спонтанность как высшая свобода.

Нетривиальность – способность, не отворачиваясь от реальности, не отбрасывая опыт, знания, естественность реакции, натуральность чувств – умудряться смотреть на всякое событие, жизненную задачу как на абсолютно новое, незнакомое, требующее не использования жизненных навыков, а поиска новых средств, методов, приемов решения проблемы. Парадоксальность, нешаблонность, неожиданность, нетривиальность – результат свободного от шаблонности восприятия.

Вывод. Разобрав указанные характеристики через сетку понятий Духа времени в динамике антропологической соразмерности, можно сделать вывод о взаимовлиянии человека и времени в сущностной трансформации. Как время влияет на человека и наполняет его жизнь событиями, явлениями, фактами, реа-

лиями, так и человек может оказывать влияние на время самим фактом своего существования, а также особыми видами деятельности или надеждой. Человек может создавать новое время и разрушать старое, может контролировать и осознавать, а может любить и восхищаться. Соразмерность человека духу, качествам своего времени нелинейна, поэтому существуют люди, как бы выпадающие из своего времени или в прошлое или в будущее или в настоящее, в архетип, в свет. Эти единицы помещают себя в состояние ВНЕ ВРЕМЕНИ и выйдя из этой вечной реки, приносят в сокровищницу человечества новые открытия и новые измерения реальности.

Литература

Ермолаев А.П. и др. Основы пластической культуры архитектора-дизайнера: Учеб.пособие\ А.П. Ермолаев, Т.О. Шулика, М.А. Соколова – М.; Архитектура-С, 2005 – 464 с., илл.

АНТРОПОЭКОСИТУАЦИОНИКА

Разногорский Я.Я.

к. филос. н., доцент кафедры философии КГТУ/КАИ

Каледина Клара Александровна

*соискатель каф. философии КГТУ/КАИ, ст.лаб. каф. патофизиологии
КГМУ, Horse-78@yandex.ru*

Поиск человеком своего места в мире происходит через разрешение множества ситуаций, среди которых, для современного человека важное значение имеют экологические ситуации. Поэтому раздел феноменологической теории ситуаций – ситуационики – назовем экоситуационикой, а поскольку экоситуации имеют социальное происхождение, то и роль в них человека де-

ятельного является доминирующей. Концепция антропоэкологической ситуации связана с распространением принципа антропности на социально-экологическую реальность, существованием и целью которой является сохранение и утверждение человеческого вида на планете Земля.

Принцип антропности в экоситуационике означает создание и осуществление средств и условий для оптимального существования человека и человечества в современном мире, находя антропологическую соразмерность индивидуального человеческого существования с предельно социальным - человечеством.

Человечество стремительно слепнет, причем не только в духовном отношении, но в прямом смысле. Много патологических состояний полным ходом шагают по планете, причем падение зрения, не главное среди них. Во всем виновата не только экология, но само состояние мира, его политические системы, экономические реалии. В современном мире обыкновенный гражданин вынужден либо большую часть своего времени тратить на зарабатывание денег для пропитания и элементарного гигиенического обеспечения нормального уровня жизни, либо влачит жалкое существование на пособие от государства, по принципу прожить еще один день, либо прожигает жизнь в бессмысленных тратах времени, здоровья, сил на пустые не одухотворяющие удовольствия, простое времяпрепровождение которое сопоставимо с времяуничтожением. Может ли современный человек задумываться над Соловьевским «оправданием добра»? Принимается ли безапелляционно на вооружение в нашей многострадальной стране принцип французского врача-патофизиолога – Ганса Селье «эгоистический альтруизм», то есть такое отношение к окружающим, при котором мне будет хорошо, и именно поэтому я буду так стараться вести себя с окружающими людьми, как мне бы хотелось, чтобы они вели себя со мной? Возможно ли просто ежедневное спокойное времяпровождение в тихих размышлениях о окружающем мире, окружающей среде, обстановке в ближайшем и отдаленном космосе? Переживание чувства спокойной или дух захватывающей радости от перемены

погодных условий, времени суток, природного состояния? Интересны ли людям другие представители общества человеков-разумных в пределах ноосферы? А можно ли вообще говорить о существовании в настоящее время ноосферы? Ноосфера – это сфера бесчинствующего разума или одухотворенного творения и сотворчества во благо планеты Земля? Стоит произойти какому-то природному катаклизму: необычайной засухе и повышенной температуре воздуха летом, необычайному количеству выпавших осадков зимой, остановке нормального ритма жизни небольшой горстки людей, вследствие блокирования нормальной работы транспортных служб, как люди начинают медленно входить в состояние паники, нервного срыва и ощущения ухода почвы из-под ног. Всесильный человек разумный ощущает нехватку своих возможностей перед стихийными силами природы. Вот наиболее удачные моменты остановиться, оглядеться кругом, задуматься о вечном, но нет человек судорожно ищет выхода из сложившейся обстановки, словно младенец, которого оторвали от материнской груди, начинает захлебываться плачем, где она? Где всесильная питающая мощь человека-разумного?...

Возникает та самая необходимая точка, в которой скрещиваются пути всевозможных отношений человека с окружающей средой, внутри социума, на уровне межличностных отношений, отношений с собственным духом, возникает экологическая ситуация, рождается экологос. Точка экспрессивного набора возможностей, многовариантная система потенциалов: пойти вправо или влево или прямо? Что выберет человек разумный?

Возникновение экоситуации определилось экопотребностью, которая однозначно существует на протяжении существования человеческого вида, как биологического объекта, просто характерный набор минимальных гигиенических и физиологических требований для нормального существования особи, как представителя биологического вида. С ходом исторического «взросления» и усложнения мозга человека, формируется дополнительная шкала потребностей духовного плана, для человека уже мало быть здоровым и сытым, чистым и теплым,

ему необходимо определить для себя некие духовно-этические категории, которые наведут порядок в его душе. Душа – категория, присущая человеку очевидно с самого появления на свет на планете Земля. Странно, что, создав, благодаря разуму столько благ и усовершенствований цивилизации, для облегчения жизни, но жизнь легче не становится, наоборот, с мнимыми благами, человек утратил нечто бесценное – свободное время, больше свободного времени для души, а не только удовлетворения материальных потребностей. Постепенно автоматизация производства вытеснила людей с заводских рабочих мест у станков, на смену людям пришел автоматический конвейер, люди стали искусственно создавать виртуальные рабочие места, все продается и покупается, только для этого обмена бумаги на товар потребовалась целая армия маклеров, дилеров, риэлторов, менеджеров, офисных клерков и прочей человеческой составляющей рынков. Вся жизнь человека утрачивает смысл, вовлекая его в бездумный конвейер потребительского ажиотажа: работать, чтобы жить, работать больше, чтобы жить еще лучше.

В рамках ситуационного подхода следует рассмотреть такую категорию как экоситуация. В любой выделенный момент времени создается определенный континуум, некое бытие экологических ниш, что представляет собой экоситуацию. Что означает бытие экологических ниш? Это подразумевает существование некоторых биологических структур независимо друг от друга, возможно опосредованно друг на друга влияющих. Сама жизнь на планете Земля, вернее вся биосфера в целом и представляет собой существование подобных континуумов экоситуаций в каждый повременной отрезок бытия. Наличие континуума экоситуаций можно представить в виде функции от времени. Причем в каждый момент складывается такое соотношение природных и социальных сил, которое порождает следующую экоситуацию.

Тенденции поведения, обусловленные определенным культурным статусом личности и общества («суммы» таких личностей в итоге), являются мотивированными стандартами в определенных ситуациях, причем пролонгируют «тече-

ние» (бытие) ситуации во времени, изменяют ее ход или останавливают до небытия. В любом случае, таким образом, тенденции поведения человека (мотивы), являются движущей силой пускового механизма социальных преобразований, основание которого возможно будет создано на основе гармонии антропоэкологичности. Мотивы же, как таковые, порождаются человеческими потребностями.

Цепная реакция тенденций и мотивов – ключи и сцепки, основное, параллельное, сцепленное.

Литература.

1. Ситуационные исследования. Вып.1: Ситуационный подход. Колл. монография /Под общ. ред. Н.М.Солодухо. По матер. всерос. семинара. – Казань: КГТУ-КАИ, 2005; Ситуационные исследования. Вып.2: Типология ситуаций. Колл. монография /Под общ. ред. Н.М.Солодухо., Казань, 2006.
2. Селье Г. Стресс без дистресса. Серия: Общественные науки за рубежом. Философия. – М.: Прогресс, 125 с., 1982 г.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ

Румянцева Марина Георгиевна

*к.филос.н., доцент кафедры философии,
Казанский государственный технический университет
e-mail: rum@kazancity.net*

Размышления о толерантности навеяны кратковременным, но довольно бурным обсуждением в прессе «краха европейской политики мультикультурализма». Среди факторов, некогда способствовавших появлению такой политической установки, была и идея толерантности, близкая западному либеральному мышлению и неоднозначно (а порой и довольно прохладно) воспри-

нимаемая в России. Призывы к толерантности звучат на фоне национальных, межконфессиональных конфликтов. Быть толерантным, т.е. терпимым и снисходительным к противоположным и просто иным взглядам и поведению, считается необходимым во всех случаях намечающихся расхождений – от области психологии до сферы политики.

Толерантность на этом фоне превратилась в некий символ демократизма и широты взглядов, а для России – еще и движения в сторону утверждения западных либеральных ценностей. Министерство образования России даже выступило одним из разработчиков мало кому известной Федеральной программы «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» на 2001-2005 гг.

В то же время теоретическое исследование проблемы толерантности (наиболее глубокая работа в этом направлении проделана Уральским межрегиональным институтом общественных наук), пережив бум в начале 2000-х годов, фактически сошло на «нет», так всерьез и не начавшись.

То есть проблема вроде бы себя исчерпала. Но некий императив толерантности в сознании общества остался. Не претендуя на всестороннее рассмотрение принципа толерантности, хотелось бы остановиться на некоторых довольно противоречивых моментах.

Оформление идеи толерантности принято связывать с именем Локка. Ее манифестом считается «Послание о веротерпимости», в котором толерантность представлена не как идея терпимости вообще, а как идея веротерпимости. Первоначальный смысл термина являет собой призыв к государственной власти избегать насилия в вопросах веры. С этой точки зрения толерантность как принцип государственной политики по отношению ко всем своим гражданам является естественным способом достижения и поддержания гармонии интересов различных социальных групп и, соответственно, благополучия государства.

При расширительном толковании термина требование толерантности выхо-

дит за пределы политики и опрокидывается в реальную жизнь граждан, обозначая для них необходимость терпимости к любым взглядам, убеждениям, верованиям, к любому образу жизни.

Идеи не возникают на пустом месте. Они формируются на некоей границе, заполняют обнаружившийся просвет и дают возможность заглянуть внутрь того, что отграничивается. Причудливое сочетание объективного и субъективного позволяет не только отразить реальность, но и привнести в нее субъективный способ ее понимания, более того, сотворить ее. Поскольку речь идет не просто о теоретической конструкции, а о социальной реальности, идея несет на себе отпечаток культурной обстановки эпохи. Требование толерантности формируется на фоне складывающихся капиталистических отношений и сопровождающего его процесса изменения мировоззрения. На смену его коллективистским формам приходит мировоззрение индивидуализма. Провозглашается приоритет множественного над единым – идея, которая созревала еще со времен софистов. Пришло ее время: общество начинает распадаться на совокупность индивидуальностей, стремящихся к реализации своего интереса, ставящих цели, которые каждый определяет для себя. Основной посыл теоретических и идеологических конструкций – не мешать реализации индивидуальной инициативы.

Граница обозначилась: общее и единичное, общественное и индивидуальное, коллективное и личное – вот место, на котором выросла новая идея. Со всей страстью неопита буржуазное сознание бросается к одной из сторон противоположности и создает систему принципов плюралистичного и потому по необходимости толерантного мировоззрения. Способ, каким мыслители увидели на границе личного и общественного индивидуальное право на собственность во всех ее ипостасях, в том числе и собственность на свои мысли и убеждения, на образ деятельности, в значительной степени организовал реальность европейского капиталистического общества. Субъектом претворения в жизнь идеи толерантности становится буржуа, предприниматель, заинтересованный в устранении препятствий на пути реализации своих, в первую очередь экономических,

интересов. Для оформления этой идеологической по сути идеи создается система правовых норм, обеспечивающих каждому защиту своего образа мысли и действия. И тем самым начинается широкий поход толерантности в массы. Вот только толерантна ли такая толерантность? Не оказывается ли она способом навязывания интересов буржуа всему обществу? Способен ли не-буржуа стать субъектом толерантности, сформулированной в связи с тотальным правом собственности и принципом индивидуализма? Не исказит ли он идею и не исказится ли сам в отсутствии акцента на нравственные ориентиры?

Будучи одним из вариантов понимания отношения «человек-общество», толерантность как принцип действия в соответствии с этим пониманием неизбежно несет в себе ценностную окраску и претендует на роль культурной нормы.

В интерпретации же Локка идея толерантности претендует на последовательную логичность и истинность. Для того времени это вполне естественно. Истина и ценность интуитивно различаются, но в реальности отождествляются. В этом есть глубокий смысл – единство мира в Боге означает и единство таких ликов мира, как истина, добро и красота.

Но это касается абсолютных измерений мира. По сути же толерантность – это одно из воплощений принципа плюрализма. Принцип этот, получивший развитие в эпоху становления капитализма, по логике вещей должен отказаться от Абсолюта. Универсальной точки отсчета быть не должно, любое место равнозначно другому, истина многолика – всякое мнение имеет право на существование (и на несуществование!). Фактически в такой системе релятивизации истины никто не может быть уверен в своей правоте. Отсюда и снисходительное пожелание терпеть таких же выброшенных из бытия, как и ты сам. Парадоксально, что ситуация складывается на фоне глубокой религиозности и непрекращающихся вероучительных споров. Это наводит на мысль о том, что требование толерантности является лишь слабой попыткой очередной идеологической конструкции достичь некоторой видимости согласия «сверху». Сама же культу-

ра активно сопротивляется тенденции сделать ценности относительными.

Следующий не менее противоречивый момент – явно, если не сказать предельно, рационалистический характер принципа толерантности. Акцент этот, безусловно, навеян общей рационалистической парадигмой эпохи. Но не только. Такой принцип как толерантность и не может быть ничем иным как строго рациональной конструкцией, основанной на теоретических посылах плюрализма. Моя свобода заканчивается у кончика носа соседа. Я должен это обдумать и осознать. Подспудно толерантность пытается собрать расколовшееся социальное целое. Хотя при активной пропаганде частного интереса это весьма противоречивое направление мысли. Но, допустим, что это так. Выполнима ли эта задача? На уровне социального целого принцип заставляет разработать соответствующие законы и требование их соблюдения должно избавить общество от раскола.

Но реальные люди ориентируются не только на силу юридического закона. И не столько на рациональные основания, которые за ним стоят. Они в гораздо большей степени руководствуются теми нормами, которые предлагает им культурная традиция. Соблюдение культурных ценностей осуществляется на уровне эмоциональном, связано со стереотипами поведения и отношения к миру. Интересно, что рациональный принцип толерантности вторгается в чужую сферу – он требует (!) терпимости и невмешательства – эмоционального отношения или отсутствия такового. Политическому субъекту легко или, по крайней мере, возможно не проявлять эмоционального неприятия. В диалоге индивидуальных субъектов это становится психологической проблемой.

Получается, что на уровне личности принцип толерантности, заступая не на свою территорию, оказывается парадоксом насилия по отношению к тому, кто должен быть терпимым. Парадокс снимается только на рациональном уровне, когда образованная и интеллектуально ориентированная личность, принимает сознательно, желательно освоив теоретически, всю логику толерантности, ее

необходимость. При этом умело обходит противоречия плюрализма и принимает мир в его расколотом состоянии, привлекательном своим разнообразием, но временами утомительном в своей непредсказуемости. Такая личность должна пойти на определенный компромисс, признав себя центром, принимающим решения в условиях принципиального отсутствия центра. Это требует мужества.

На уровне массового человека такая процедура в принципе невозможна. Не лишено оснований предположение, что именно требование отказаться от центрального, абсолютного, как точки отсчета ставит перед человеком, далеким от интеллектуальных занятий, непосильную задачу – всегда иметь свое мнение и свою позицию. Но это превышает интеллектуальные и эмоциональные возможности обывателя. В этих условиях «бегство от свободы» – спасительный круг, с помощью которого общество само себе помогает приплыть в гавань массовой культуры, гавань, которая оборачивается «черной дырой» массы.

Наконец, еще один момент, касающийся собственно сочетания толерантности и культурных ценностей. Природа последних такова, что в них отражаются как общечеловеческие нормы и идеалы, так и уникальная их интерпретация. Соответственно содержание ценностей, их иерархия в значительной степени различны у разных культур. Задача культуры «построить» человека в соответствии с тем идеалом человеческого, который отражает ее принципы и зафиксирован в традициях.

При этом культурные ценности всегда центрированы, представляя собой единство в многообразии. Собирает разные ценности некая сверхидея, становящаяся стержнем культуры. Когда говорят, что культура не может быть безрелигиозной, речь идет именно об этом. Бог – центр, освящающий разнообразие культурных ценностей. Религиозная идея позволяет разрешить противоречия между конечностью человеческого существования и вечностью жизни, между реальным и идеальным, возможным и действительным и т.д. В отсутствии идеи Бога придание святости тем или иным ценностям затруднительно, хотя и воз-

можно. Но в этом случае нерелигиозная идея должна представляться в качестве священного, центрального, абсолютного. Патриотизм, коммунизм, родство по крови – мало ли что.

Центрированность ценностей культуры диаметрально противоположна идее множественности в отсутствии центра, порождающей необходимость принципа толерантности. Причем эта центрированность закрепляется мифологическим принципом артикулирования, аранжирования культурных норм. Одна из его особенностей состоит в искривлении пространства, выделении символического центра и периферии. В центре – свои, на периферии – чужие. И рациональный призыв к толерантности справиться с этим делением не сможет. Претензия принципа толерантности на универсальность оказывается под вопросом. Более того, он чужой на празднике жизни культуры. В ней есть масса других традиционных ценностей (милосердие, сочувствие, взаимопомощь и т.д.), которые, не являясь идеологическими конструкциями, соприродны человеку и могут стать противовесом потенциальному расколу.

Сосуществование культур не сегодня и даже не вчера поставило задачу нахождения точек соприкосновения между ними. Наличие общечеловеческой составляющей культурных ценностей с успехом выполняет эту задачу, если ей не мешают идеологические установки и мифы. Совместная жизнь различных культур не очень-то нуждается во внешнем призыве к толерантности. Примеров многонациональных или многоконфессиональных культурных образований в истории множество – Индия, Китай, Россия...

Думается, что толерантность – не то понятие, которое может спасти мир от конфликта. Этот принцип вторичен и работает только в условиях, когда представители различных культур, систем ценностей, убеждений и верований объединены не столько внешним призывом быть терпимыми друг к другу, сколько общей и значимой общекультурной, межкультурной идеей, общим мифом, единой целью, разом снимающей мелкие разногласия и подчиняющей всех

общей задаче.

Какой именно может быть такая идея – проблема. Вряд ли это идея глобального слияния культур. Вряд ли, поскольку культуры слишком разные, а технологии, объединяющие современные общества в единую систему распределения труда имеют к уникальной жизни культуры лишь касательное отношение. Но и идея толерантности на эту роль не подходит. Она всего лишь один из вариантов логического решения философской и мировоззренческой проблемы соотношения единого и множественного, ставший исторически ограниченной идеологической конструкцией. Принимать ее или нет – дело каждого, будем толерантны!

ГЕНДЕРНАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ КОММУНИКАЦИИ

Серебрянская Валентина Николаевна

*соискатель кафедры философии ВолгГТУ, старший преподаватель
Московского института администрирования международного
туризма*

Loskytova_s@rambler.ru

Рассмотрение феномена гендерной соразмерности человека в коммуникации является одной из актуальных задач современного социально-философского знания. Актуальность определяется, не ослабевающим интересом к феномену человека, возросшим интересом к коммуникационным исследованиям, обусловленным активным становлением информационно-коммуникативного пространства. Гендерный аспект исследований, так же находится в области приоритетных направлений философского знания. Рассмотрение соразмерности в коммуникации является малоизученной областью для философии, поскольку

основные исследования гендерных вопросов в коммуникации приходится на долю лингвистических разработок. Можно сказать, что вопрос гендерной соразмерности в коммуникации относится к междисциплинарной области связывающий в единый смысловой узел три направления исследований: философскую антропологию, теорию коммуникации и гендерный дискурс.

В антропологии в различное время предлагалось рассматривать человека и как «политическое животное», как мыслящее существо, как религиозное и богоподобное существо, как эстетическое, символическое, орудийно-созидающее, понимающее, играющее и т.д. все варианты, даже кратко, трудно перечислить. Это разнообразие выявляет такую сущностную черту человека как многомерность. Идея многомерной сущности человека берет свое начало и является своеобразным продолжением и обобщением концепций соборности, обоснованию которых посвящены труды ярчайших русских философов: В. Соловьева, П. Флоренского, Н. Бердяева, С. Франка и др. На современном этапе развития социально-философской мысли ставится вопрос не столько о многомерности, что зачастую принимается за исходное положение, сколько вопрос об отношении этой многомерности к размерности различных процессов, явлений и объектов социальной действительности, в частности к коммуникации. Следует отметить, что «мерность» вообще не существует сама по себе, «мерность», это всегда отношение к чему-либо. Иначе говоря, как реализуется человеческая многомерность, относительно чего, и в каких соотношениях с миром человек находится? Каким самого себя видит человек в масштабах современных коммуникативных пространств?

Одним из показательных является позиция М.М. Бахтина, согласно мнению которого, быть — значит общаться [1]. В основе рассмотрения коммуникации между людьми лежит акцентирование постоянного стремления к общению с Другим, жажда признания с его стороны. Человек никогда не сможет найти ни внешней, ни внутренней полноты лишь в самом себе, завершить облик индивида, придать его внутреннему миру смысловую законченность может только Дру-

гой индивид, находящийся с ним в коммуникативном отношении. Коммуницирующие субъекты придают не только полноту своему облику, но также смысл самому своему существованию. Ведь все, что человек делает в жизни, он делает в расчете на ответную реакцию со стороны других людей.

Антропологическая теория Бахтина неразрывно связана с возможностью «речевого самовоспитания». Эти возможности проявляются в основном в умении, пользуясь накопленным человечеством культурными запасами, создавать собственный новый смысл, воплощенный в речевой форме и нацеленный на определенное коммуникативное отношение. Согласно Бахтину, практически единственной формой заявления «мыслящей субстанции» о себе вовне является «текст», который может быть как письменным, так и устным. Однако смысл текста в его презентированности Другому. Смысл социального бытия может раскрыться только в коммуникации двух сознаний, двух индивидов [2].

Близки к русской традиции и воззрения современного философа А. Г. Эфендиева. Он считает, что в корне коммуникации индивидов лежит «ожидание, ориентация на другого у каждого из партнеров» [3, с.82].

По мнению ведущего западного ученого Ю. Хабермаса, коммуникативное действие, ориентированное на понимание, в современном обществе занимает ведущее положение. «Обществом я называю легитимные порядки, через которые участники коммуникации устанавливают свою принадлежность к социальным группам и тем самым обеспечивают солидарность. Под личностью я понимаю компетенции, делающие субъекта способным к владению речью и к действию, то есть позволяющие ему принимать участие в достижении понимания и тем самым утверждать свою идентичность» [4, с.95].

Иначе говоря, вопрос о том, как человек соизмеряет себя в социальном пространстве коммуникации, может быть понят как вопрос о самоидентичности. Идентичность личности теснейшим образом связана с тем, что личность должна быть телесной сущностью, идентифицируемой на интерсубъективном про-

странственно-временном уровне. Половая дифференциация не только условие воспроизводства жизни, но и фактор ее физического, духовно-эмоционального, эстетического разнообразия. В человеческом сообществе биологически обусловленные различия индивидов дополняются социокультурной коррекцией: гендерный смысл подчеркивается расстановкой профессиональных и социальных ролей, поощрением специфических мужских (маскулинных) и женских (феминных) норм поведения, черт характера, идеалов моды и красоты и других. При этом биологические и социокультурные признаки взаимодополняют друг друга. Пол является не только биологической данностью, но и своеобразным социальным конструктом – гендером.

Гендер можно охарактеризовать как одну из определенностей человека, возникающих на основе биологической дифференции, выражающихся в его социополовой идентификации на основе социокультурной адекватности, в способах адаптации к социальной жизни и формах участия в ней. Среди факторов, влияющих на формирование гендерного поведения и стереотипов, наиболее существенными оказываются язык, игры, школа, религия, СМИ.

Ценности и представления, касающиеся роли женщины и мужчины в обществе, и связанные с ними гендерные стереотипы и социальные установки регулируются на глубинном ментальном уровне общественного сознания. Этот уровень, наиболее стабильный, уходит корнями в далекое прошлое, передается из поколения в поколение. Он формируется в ходе долгой истории развития общества и имеет самые различные аспекты: исторический, социальный, экономический, культурный, религиозный, политический.

Реализация гендера, как социального конструкта, определяется тем, как практические действия человека строятся согласно жизненным, традиционным для данного общества программам. Участники социальной жизни производят и реализуют контексты организованной повседневной деятельности и коммуникации. С самого раннего детства посредством воспитания, посредством воздей-

ствия социальной среды с ее конкретными нормами поведения и ценностными представлениями, с ее требованиями, ожиданиями и осуждениями, отдельному человеческому существу прививается соответствующее гендерное поведение. Все это способствует формированию его собственного суждения о ценностях и его способности различать добро и зло, хорошее и плохое и т.п., это накладывает свой отпечаток и на коммуникативные претензии и способности человека и на формирование коммуникативного пространства в целом.

Следует отметить, что в процессе коммуникации или общения происходит не только самоидентификация, но и идентификация Другого. То, как человек идентифицирует себя, всегда подлежит интерпретации Другими. Субъект получает знание о том, что он есть из коммуникации с Другими. В зависимости от этого определяется предмет коммуникации, хотя и собственная идентификация также есть предмет, актуализирующий общение.

Только сопоставив гендерные сущности, определив какую роль играет каждый из коммуникантов возможна реализация коммуникации. Каждому коммуникативному акту фактически соответствует конструктивный процесс Я, где гендерное конструирование ставится на первое место. Иными словами, качественной идентификации, проявляющемуся в самоопределении субъекту соответствует реальный конститутивный процесс соизмерения и со стороны Я и со стороны Другого.

На протяжении длительного исторического периода господствовало традиционное представление о женском и мужском стилях поведения в коммуникации. Биологическая сущность человека, в большей степени, определяла стиль коммуникации, т.е. как человек позиционирует себя в отношении к Другому, как соизмеряет свое Я с Другим коммуницирующим индивидом.

В сегодняшнем обществе, в немалой степени происходит смещение гендерного измерения человека. Нормальным является ситуация, когда женщина берет на себя мужские роли, принимает маскулинную манеру поведения, об этом сви-

детельствует не малый ряд профессий, ранее считавшихся мужскими. Идет и процесс феминизации мужчин, социологи отмечают, что сегодняшние мужчины больше заботятся о своей внешности, разбираются в моде и одежде, склонны к работам некогда являвшимся приоритетом женщин и т.п. Ситуация гендерной переориентации в первую очередь сказывается на коммуникативной сфере общества.

Вступая в коммуникацию человек должен четко представлять, во-первых, кто он, какую занимает гендерную позицию, во-вторых, кто его собеседник. В начальный момент встречи происходит визуальная дифференциация коммуникантов по гендерному признаку. Происходит взаимное считывание и интерпретация знаков, указывающих на гендерную принадлежность собеседников. Устанавливается диалог, в процессе которого позиции коммуницирующих могут уточняться. Однако современная ситуация может быть охарактеризована как «уни-секс» (не только в одежде, но в первую очередь по поведению и характерным чертам). По начальному впечатлению не всегда определяется гендерная принадлежность коммуниканта, можно проинтерпретировать его знаки не верно. Происходит намеренное или не намеренное искажение половой принадлежности. Демонстрация другого гендера и введение собеседника в заблуждение, его эпатирование иногда указывает на принадлежность собеседника к определенным сообществам (например, сексуальным меньшинствам), иногда становится целью коммуникации. Гендерная соизмерение Я и Другого в подобной коммуникативной ситуации сталкивается с затруднениями.

Еще более неоднозначной может оказаться гендерное соизмерение в коммуникации, осуществляемой посредством информационных сетей. Кажущаяся обезличенность коммуникации посредством Интернет-технологий позволяет создавать множественные идентичности. В различных Интернет-сообществах человек может позволить себе «маски», приписывание несуществующих черт и поступков, коммуникацию от лица различных субъектов. Соответственно вступающий, в Интернет-коммуникацию оказывается в сложной ситуации, человек

оказывается лишен возможности непосредственно соизмерения Другого и не уверен, адекватно ли воспринимают его Я.

Проблема гендерной соразмерности вышла сегодня на поверхность и затрагивает все области социальной жизни. В коммуникации, как связующем и координирующем явлении общества, она проявилась наиболее ярко. Однако эта проблема еще не нашла всестороннего рассмотрения в философии, социологии или других социальных науках и нуждается в дальнейшей проработке.

Литература

1. Бахтин, М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Философия и социология науки и техники: ежегодник (1984-1985). - М., 1986. С. 80-160.
2. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин // Бахтин, М.М. Собрание сочинений. В 7 т. Т.6. Работы 1960-х -1970-х гг. / ред. С.Г. Бочаров, Л.А. Гоготишвили; Ин-т мировой лит. им. М. Горького РАН. - М., 1996. С. 7-299.
3. Эфендиев А.Г. Базисные элементы социальной жизни // Основы социологии. Курс лекций. Отв.ред. А.Г.Эфендиев. М., 1993. С.115
4. Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. - Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. - 120 с.

ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО САМОУТВЕРЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Сильвестрова Оксана Юрьевна

*к.филос.н., доцент кафедры философии, политологии и права,
Луцкий национальный технический университет, Украина*

В сложном процессе постановки и реализации различных программ самоутверждения в конкретно-исторических условиях для каждого человека формируется целый ряд вопросов, на которые принципиально невозможно дать ответ, удовлетворяющий большинство. Ведь проблема человека в теоретическом и практическом плане всегда актуальна. Существует множество концепций, в которых с определенных позиций осуществлялись попытки осмыслить основные вопросы и проблемы человеческого бытия.

С тех пор, как люди приобрели способность к абстрактному мышлению, их действия соотносились со знаниями о мире, человеческой жизни, о том, что такое добро и зло. Каждая эпоха накладывала свой отпечаток на понимание места и роли человека в мире в целом, в обществе или социальной группе.

Б.Рассел подчеркивал, что для того, чтобы понять какую-либо эпоху или народ, надо понять их философию, а чтобы понять их философию, мы сами должны быть к какой-то мере философами. Здесь есть взаимная обусловленность: условия жизни людей во многом определяют их философию, но существует и обратное влияние - философия во многом определяет условия жизни [2, 21].

Следует учитывать, что своеобразные образы мира формируются разными социальными группами, этносами, расами, политическими партиями, не говоря уже о науке, для которой подобная унификация выступает целеполагающей, а есть еще традиции, быт, воспитание и т.п., которые играют далеко не последнюю роль в самоопределении человека. Поэтому постоянно возникает ситуа-

ция, когда необходимо согласовывать, сопоставлять собственные мировоззренческо-теоретические конструкции с теми требованиями, которые формируются под воздействием переменчивого реального мира.

Стоит вспомнить позиции Л.Фейербаха, Н.Бердяева, М.Бубера, А.Гелена, В.Дильтея, М.Шелера и других представителей философско-антропологической мысли. Ведь в философском осмыслении человека каждая историческая эпоха или период необходимо вносят свои изменения: мифологические, мистические, религиозные, экзистенциальные, политические и др. Фактически вся теоретическая мысль вращается вокруг проблем Логоса и Хаоса, Софии, Космоса, Бога, Природы, науки и, безусловно, самого человека.

Действительно, о природе человека мыслители задумывались с давних времен. При этом внимание обращалось на некую абстракцию, ибо невозможно представить человека вне общества, вне общения с социумом в целом и другими людьми в частности. Не случайно еще Аристотель, признавая природную сущность человека, считал его «общественным животным». Только принадлежность человека к себе подобным и активное включение в социальное бытие превращает нас в человека в широком смысле этого слова.

Философская антропология, куда автоматически включен и аспект самоутверждения человека, берет начало с антропологического учения Л.Фейербаха как научно-естественной дисциплины. Ряд проблем философской антропологии нашли своеобразное отражение в психоанализе З.Фрейда, К.-Г.Юнга, феноменологии Э.Гуссерля, фундаментальных исследованиях М.Хайдеггера. И все же фактически философская антропология XX – нач. XXI вв. использует антропологию эпохи Возрождения.

В наше время основное внимание обращается на потери, на скорбь по прошлому и надежду на быстрое осуществление желаемого и мифическое возрождение в ближайшем будущем (сколько таких надежд были за всю историю человечества?). Понятно, что не только путем выбора возможностей раскрывается

сущность человеческой цивилизации. Потому современное мировосприятие человека требует хотя бы относительно-целостного взгляда на отмеченную проблему, где учитывается традиционное и новое, «ум» и «сердце», окружающая и виртуальная реальность, логика и язык.

Как видим, одновременно в диалектическом единстве находятся надежды на лучшее и попытка что-нибудь сохранить все то, которое кажется если не вечным, то хотя бы исторически-устоявшимся. А потому можно наблюдать постоянное противоречие новаторства и консерватизма, через их переживание. Поэтому необходимо хорошо взвесить, в каком состоянии духовности осуществляются или будут осуществляться будущие социальные превращения.

В результате были сформулированы философско-мировоззренческие позиции: логоцентризм, космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм и др. Понятно, что единой точки зрения тут не может быть. И в этой ситуации самоутверждение человека через аксиологию кажется нам наиболее приемлемым [1, 95]. Но сразу возникает ряд новых, не менее сложных вопросов:

1. Какие будут последствия самоутверждения человека через систему ценностей? Является ли эта система основной для самого человека и общества? В чем единство и различие индивидуальных и социальных ценностей?

2. Какие акты человек и общество считают основными, и какие в конкретно-исторической момент являются второстепенными и почему?

3. Каким образом и в каком порядке, через какие связи и отношения совершается этот относительно целостный процесс?

4. Какая философско-антропологическая концепция соответствует или противоречит аксиологическим ориентациям.

5. Какие акты самоутверждения человека через аксиологию выступают как автономные и как они входят в конкретную систему человеческих отношений.

Понятно, что подобные вопросы можно формулировать и далее, как и получать ответы на них. Ведь у человека формируются различные задачи, и происхо-

дит поиск решений, которые зависят от условий, в которых живет индивид. Мы считаем, что на первое место выходит кредо итальянского философа-гуманиста Пико дела Мирандолы, сформулированное в «Речи о достоинстве человека». Отражение этих идей своеобразно проявилось и в последующие столетия, а в наше время настолько своеобразно соединилось с позициями оптимизма и драматизма человеческого существования, что человеку трудно не только решить эти вопросы, но даже и приблизиться к ним. Ведь сегодня религиозные, моральные, научные, политико-правовые и другие проблемы в той или иной мере проявляются как социальная аксиология.

Вот почему весь исторический мир начал определяться не только в пределах того, что уже сделал человек, но и того, что он может осуществить или не осуществить. Проблема постоянно конкретизируется: возможно ли при условии существования множественных мировоззренческих представлений и ценностей подобное единство? В социально-историческом плане этот вопрос трансформируется в вопрос морально-этической, социально-культурной ответственности - при условии сосуществования разнообразных человеческих общностей (этносы, нации и т.п.). В социально-философском - как соотносятся между собой человеческие этические нормы, присущие определенным социальным институтам (например, мораль, политика) с универсальными моральными принципами.

Фактически каждый из нас в меру своего понимания и сил строит свою жизнь с ее конкретным содержанием и пониманием смысла своего бытия. Примеров, когда аксиологическое самоутверждение человека переплетается с этическими, политическими, правовыми и др. аспектами, много. Сложные поиски современной философии, как и отражение гуманистической проблематики, обусловлено большим интересом к судьбе конкретного человека и человечества в целом, к проблеме выживания личности в различных общественных ситуациях.

Литература

1. Гуревич П.С. Философская антропология: опыт систематики // Вопросы философии.- 1995.- № 8.

2. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. В 3 кн. / Науч. ред. В. В. Целищев. - Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001.- Кн. 1.
-

КОНЦЕПЦИЯ «ДОБРОГО ЧЕЛОВЕКА» В РОМАНЕ М. БУЛГАКОВА «МАСТЕР И МАРГАРИТА»

Синцов Евгений Васильевич

*д.филос.н., профессор, зав.кафедрой русского и татарского языков,
Казанский государственный энергетический университет*

Одно из таких оригинальных созданий, в котором был осуществлен органичный сплав политического и художественного, – роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита». Исходной основой для их теснейшего взаимодействия стал главный конфликт: противостояние различных форм власти убеждениям (системам ценностей, перерастающим в веру) маленького человека. Способность человека отстаивать, сохранять, скрывать свои ценности, жертвовать ими под давлением власти – вот что стало главным смыслопорождающим стержнем романа, определило его концептуально-художественную основу и сообщило его жанровому обличью черты философского и политического театра.

Наиболее отчетливо главный конфликт романа сформирован во второй главе «Понтий Пилат». Прокуратор Иудеи здесь не просто олицетворяет абсолютную власть Рима и Тиверия над ничтожным бродягой-евреем Иешуа. Его власть представлена сразу в нескольких смысловых контекстах. Почти сразу прокуратор демонстрирует власть свирепой жестокости и физического подавления. Достаточно одного удара бичом, и страх перед физической болью заставляет Ганноцри сделать «исключение» их своего «правила». Теперь он называет Пилата

«игемон», не только признавая тем самым в нем властителя, но и некоторым образом исключая из ряда «добрых людей»: «Я, доб...— тут ужас мелькнул в глазах арестанта оттого, что он едва не оговорился, — я, игемон, никогда в жизни не собирался разрушать здание храма...» (3; 475). Так почти сразу возникает смысловой оттенок, что Иешуа сломлен в своих убеждениях. Такое отступничество поначалу выглядит кратковременным. Жалкий проповедник свою сугубо нравственную максиму переводит в план «политического пророчества». «В числе прочего я говорил, ...что всякая власть является насилием над людьми и что настанет время, когда не будет власти ни кесарей, ни какой-либо иной власти. Человек перейдет в царство истины и справедливости, где вообще не будет надобна никакая власть» (3;482).

Но под гнетом власти оказывается не только арестованный проповедник, но и сам Пилат. Властные силы, управляющие им, многообразны: от императора Тиверия до Иешуа, который каким-то волшебным способом избавляет игемона от невыносимой головной боли. Даже первосвященник Каифа не подчиняется наместнику (отказ помиловать звучит три раза!). Пилат также исподволь управляем чьей-то незримой волей. Он не раз слышит голос, то вещающий о бессмертии, то о гибели, то побуждающий его на площади перед народом выкрикнуть имя Вар-раввана. На возможный источник этого голоса есть намек Воланда, что именно он тайно присутствовал при всех событиях, происходивших в Ершалаиме. Дополняет и качественно преображает этот намек то обстоятельство, что начинает излагать роман о Понтии Пилате именно Воланд. Так возникает чрезвычайно важный смысловой оттенок, что подлинным автором творения Мастера был сатана, явивший внутреннему взору добровольного отшельника события древних времен, как это было сделано для Берлиоза и Бездомного на Патриарших прудах...

В свете данного смыслового оттенка у событий в Ершалаиме появляется новое масштабное значение: все произошедшее там было инициировано именно Воландом. Он тот главный, хоть и невидимый, «режиссер» и «сценарист», что

поставил грандиозный исторический «спектакль» на «подмостках» великого древнего города и Голгофы.

Черты театральности в романе явно присутствуют и позволяют проникнуть в глубины замысла Булгакова, в художественно-философскую концепцию его последнего романа. По моему мнению, еще одним источником театральности (ср. с литературой по данной проблеме) этого произведения является образ политического театра, сопряженный с ключевым конфликтом, и обрастающий множеством художественно-смысловых контекстов. Данный конфликт сообщает «роману» Мастера черты политического театра, неразрывно слитого с масштабной исторической трагедией и мистериальным началом.

Два указанных оттенка жанра возникают благодаря двойственности фигуры Иешуа Га-Ноцри. С одной стороны, он некий прототип Иисуса, евангельского персонажа, о котором шел разговор на Патриарших. Но, с другой стороны, целый ряд намеков создает вокруг данного образа ореол некоего реального исторического лица, не имеющего с Христом ничего общего (см. А. Зеркалов и др.). Эти намеки есть и в фонетических «транскрипциях» имени, названия города, в оценке Иешуа записей Левия как лживых и подлежащих сожжению (прообраз одного из древнейших евангелий). В результате формирования такого «зазора» между художественным образом Иешуа и библейским Иисусом все описываемое обретает налет некоей «исторической достоверности», выглядит как «рассказ очевидца» (Воланд). Отсюда и возникает ощущение происходящего как исторической трагедии. Но при этом сохраняется влияние евангельских ассоциаций, возникающих в разговоре Берлиоза и Бездомного. Они превращают рассказ Воланда в подобие масштабной мистерии о последних днях жизни Христа... Только позже читатель узнает, что над всеми этими жанровыми оттенками, скрывая и перекрывая их, царит жанр исторического и религиозного «романа в романе», поскольку записан он рукой Мастера...

Таким образом, Булгаков выстраивает жанровые структуры своего творения

по принципу своеобразной «матрешки». В результате таких наслоений и разрастаний Булгаков добивается подлинно художественного эффекта: достаточно одноплановый и почти банальный для русской литературы мотив противостояния власти обретает многозначность, многомерность.

Одним из ее проявлений становится описание событий в Москве. Этим частям булгаковского творения тоже сообщены черты театральности, хоть и не столь очевидные. Налет театральности московским эпизодам сообщает ключевая для них сцена: сеанс черной магии в Варьете. Здесь нельзя не согласиться с мнением А.А. Нинова о том, что эта сцена ключевая для понимания всех «московских эпизодов». Не Воланд и его свита показывают «фокусы с разоблачением», а публика в зале оказывается объектом почти открытого «эксперимента». Поднимается завеса тайны над появлением сатаны в Москве. Он прибыл, чтобы узнать, изменились ли люди в своей сущности со времен ершалаимских (Москва не раз уподоблена столице древней Иудеи).

Воланд «играет» с людьми по другим правилам. Очевидно, он хочет увидеть последствия того «эксперимента», что начался в Ершалаиме. Созерцая публику Варьете, проверяя ее с помощью свиты на «греховность», Воланд делает вывод, что люди почти не изменились. Но это мнение вечного существа. С точки зрения исторической перспективы, возникающей из сопоставления с Ершалаимом, жизнь Москвы изменилась кардинально. Главное, что отличает ее от столицы древней Иудеи, – трансформации форм театральности, пронизывающей по-прежнему человеческое существование. Если в Ершалаиме это был захватывающий политический театр, обретающий оттенки мистерии и исторической трагедии, то в Москве на всем лежит налет эстрадного театра, некоего подобия эксцентрических и в то же время убогих номеров варьете.

Подобное сходство усматривается, во-первых, в композиции. Описание Москвы создано как целая цепь относительно независимых эпизодов: ресторан в Грибоедове, конфуз со Степой Лиходеевым, оказавшимся в Ялте; злоключе-

ния Варенухи и Римского, происшествия в доме скорби, история Мастера и Маргариты и т.п. Объединяет их некий налет комизма, переходящего в насмешку, сатиру, иронию. Но по-прежнему всем этим «буйством театральности», этой эксцентрической феерией жизни-театра правит конфликт власти и ценностей маленького человека. Правда, он тоже сильно трансформировался, стал почти неузнаваем. Исчезли его яркие и явные проявления, которые читатель наблюдал в Ершалаиме. Изменились и формы управления людьми, и способы охранения личностных ценностей.

Власть утратила персонификацию. В московских эпизодах нет ни одного персонажа, подобного Пилату, Каифе, Тиверию и даже Афранию. Есть некие безликие агенты, Алоизий Могарыч, исполняющий роль, подобную Иуде, есть барон Майгель, принятый на бале у сатаны, есть председатель зрелищной комиссии Семплеяров. Ничтожность и малоприметность этих фигур ничуть не умаляет, а, напротив, оттеняет то тайное и всепроникающее присутствие власти, что ощущается в постоянной опасности, оглядке, напряжении персонажей, населяющих Москву.

В страхе перед таким всевидением и всеприсутствием власти маленький человек тоже меняет свою «жизненную тактику». Он ищет убежищ, понимая, что и они ненадежны. Роль таких убежищ-укрытий от власти выполняют дома.

В новых условиях отношений власти и маленького человека дали трещину даже самые сильные и стойкие чувства – последний оплот личностных ценностей. В противопоставление Пилату и Иешуа подлинную стойкость и величие явил Левий Матвей. В отличие от своего учителя, хоть на полслова, но отступившего от своей веры, Левий пошел до конца в своей любви и преданности. Он не устрасился не только людей, но и гнева природы: невиданная гроза разразилась над Голгофой и Ершалаимом. Он даже бросил упрек Богу, отдавшему своего сына на поругание и обрекшего на позорную смерть. Не потому ли только Левий Матвей и обрел мир света, явившись оттуда посланником к Воланду?

Иешуа же обречен брести по лунной дорожке, лишь отражающей свет, символизирующей путь в мир горний... Так, очевидно, он наказан за полное страха «игемон»...

Через две тысячи лет не только «исторический двойник» Иешуа оказывается еще более слабым духом. Но и подобие Левия Матвея – Маргарита – явно обнаруживает тайную «трещину» своей души, предав чувства к любимому. На первый взгляд, она, как и ученик Иешуа, прошла все испытания, ниспосланные ей и властью обстоятельств, и волей Воланда. Она презрела мирок достатка и комфорта, растворилась в творчестве и любви Мастера, испытала одиночество и утрату, отеклась от человеческой сути, превратившись в ведьму, снесла нечеловеческие муки на балу... Но, когда награда за все это – возвращение Мастера – стала почти неизбежной и ожидаемой всеми участниками сцены, женщина вдруг, вопреки собственному разуму и логике событий, попросила избавить от мучений Фриду. На первый взгляд, такая просьба – еще одно торжество ценностей маленького человека, для которого милосердие и сочувствие даже выше любви, собственного счастья. Но у этой просьбы за Фриду есть и другой, скрытый смысловой оттенок. Из всех гостей на балу Маргарита, очевидно, не случайно вняла только ей. Причина, возможно, в том, что мучения Фриды напомнили ей свои, когда она, потеряв Мастера, тайно доставала оставшиеся от него вещи и проливали над ними слезы. Поэтому, прося за Фриду, она как бы просит и о собственном избавлении от мук воспоминаний и неизбежной душевной боли.

Даже намек на примесь эгоистического мотива (влияние Достоевского?) в поступке Маргариты достаточно, чтобы не только резко расподобить ее образу Левия Матвея. Булгаков, выстраивая в дальнейшем потоки ассоциаций, предельно снижает образ Маргариты. Она не только не попадает в мир света, как ее «исторический предшественник», не просто сопровождает Мастера в сумеречный мир Воланда. Маргарита, разделившая с возлюбленным некое подобие ссылки-искупления (Мастер заменил Понтия?) уподоблена, скорее, собаке Бан-

га, вынужденной делить двенадцать тысяч лун со своим проклятым хозяином («...тот, кто любит, должен разделять участь того, кого он любит», – сказал Воланд о собаке).

Литература

1. Барков А.Н. Роман Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита». Альтернативное прочтение. Киев, 1994.
2. Белобровцева И. роман Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита»: конструктивные принципы организации текста.– Тарту, 1997. – 167 с.
3. Булгаков М.А. Романы: Белая гвардия. Жизнь господина де Мольера. Мастер и Маргарита. – ФКишинев: Лит. Артистикэ, 1987. – 768 с.
4. Вайскопф М., Толстая Е. Москва под ударом, или Сатана на Тверской: «Мастер и Маргарита» и предыстория мифопоэтического «московского» текста // Литературное обозрение. 1994. № 3 – 4.
5. Вулис А. Роман М. Булгакова «Мастер и Маргарита».– М.: «Художественная литература», 1991. – 224 с.
6. Гаспаров Б.М. Из наблюдений за мотивной структурой романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Даугава. – 1989. – № 10. – С. 96 – 107; № 11. – С. 88 – 98; № 12. – С. 105 – 114; 1989. – № 1. – С. 78 – 91
7. Джулиани Р. Жанры русского народного театра и роман М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // М.А. Булгаков-драматург и художественная культура его времени. М., 1988.
8. Зеркалов А. Евангелие Михаила Булгакова. М.: Текст, 2003. – 190 с.
9. Комаров С.А. О художественной структуре романа М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Художественное творчество и литературный процесс. Томск, 1983. Вып. 5.
- 10.Кораблев А. Время и вечность в пьесах Булгакова // М.А. Булгаков-драматург и художественная культура его времени (сост. Нинов А.А.). М., 1988. С. 48 -57.

11. Химич В.В. В мире Михаила Булгакова. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003. – 336 с.
12. Яблоков Е.А. Художественный мир М. Булгакова. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 424 с.

К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ КРЕАТИВНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

Сиразеева Талия Тимерхановна

*старший преподаватель кафедры философии,
Казанский государственный технический университет/ КГТУ (КАИ)
тел.: (843)2310283*

Сегодня сложившаяся ситуация в традиционной системе профессионального образования основана на преподавании фиксированных предметов и усвоении определенной суммы знаний. Современный молодой человек, начиная обучение в ВУЗе, попадает в образовательную среду, которая в условиях высшей технической школы имеет жесткие регламентированные рамки учебных программ, нормативных требований, рейтинговых установок. Исходя из качественных характеристик новой образовательной парадигмы логика современного образовательного процесса получает иное направление в понимании целей, задач и содержания инженерно-технического образования. Инновационное направление все более расширяет конечные цели образования и традиционные горизонты профессиональной деятельности специалистов технического профиля. В современном обществе и в системе перехода к инновационной экономике возросла социальная потребность в творческой активности специалиста

и в развитом техническом мышлении. Именно эти факторы впоследствии будут решающими в формировании интеллектуальной элиты, которая закладывается в стенах университета. Процесс преобразования и усовершенствования образования предполагает поиск новых идей, подходов, технологий, форм и методов организации учебного процесса с целью развития профессионально творческой компетенции. Важнейшей составляющей творческого потенциала личности является ее креативность, куда входят модернизация (освоение и внедрение последних достижений в данной сфере деятельности), новаторство – выдвижение и обоснование оригинальных идей. Креативность для индивида – это способность проявить свои антропологические качества как свободного, творческого существа и создать нечто, не обнаруживаемое им в мире до того. Как еще справедливо заметил Платон, творчество – понятие, охватывающее, что вызывает переход от небытия в бытие, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством. Гегель видел в «творчестве – создание нового, но такого нового, которое не забывает, не уничтожает старое, а помнит о нем, сохраняет его в себе». Н.Бердяев в своих трудах отмечал, что «творчество всегда предполагает, самоотречение творца от себя, от мира сего; только творчество говорит о призвании и назначении человека в этом мире». С.Н. Булгаков же писал, что «хозяйство есть творческая деятельность человека над природой, обладая силами природы он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, новые блага, новые чувства, новую красоту – он творит культуру».

В философском аспекте креативность следует рассматривать как механизм, позволяющий возникшим инновациям «встраиваться» в культуру, адаптироваться к ее условиям, обрести в ней свое место и быть транслированным во времени и пространстве. Креативность оказывается качественной характеристикой творческого процесса. Нередко понятие «креативность» совпадает с понятием «творчество», т.е. термины определяются как синонимы. Креативность по сравнению с творчеством расширяет объем функционального значения. В необходи-

мости успевать за непредсказуемо изменяющимся миром - творчество становится качеством любой деятельности и является собой стремление к самореализации человека. Решение вопроса о креативности имеет практико-антропологический выход, способствуя формированию новой модели человека. Человек креативный предполагает такие личностные характеристики, как способность актуализировать информацию, чувство интуиции, мобильность, готовность выполнять различные роли, принимать ответственные решения. Он самостоятелен, гибок, практичен, способен идти на риск. В человеческих отношениях он толерантен, коммуникабелен, умеет работать в команде. Дисциплинарная дифференциация в инженерной науке и отражающая эту тенденцию фрагментация учебного процесса в технических вузах задают выраженный технократический контекст образования. Тем не менее, многие исследователи осознают уже явно выраженный односторонний характер технического прогресса, и все чаще говорят о необходимости совершить антропологический поворот в технике.

Как нельзя лучше этим целям соответствует гуманитарный цикл образования. Например, такая гуманитарная дисциплина как культурология обладает колоссальным креативным потенциалом, поскольку она имеет возможность стать теоретической основой практического решения глобальных проблем современности. При решении задач гуманитарного образования в техническом университете необходимо, в первую очередь, исходить из идеи вовлечения каждого студента в активный процесс открытия и освоения мира, что дает возможность будущему профессионалу – творцу самостоятельно порождать новые способы и виды деятельности, открывать для себя новые профессиональные сферы и успешно в них реализоваться. Социальное и гуманитарное образование в техническом университете является необходимым не только для общего развития специалиста, повышения его интеллектуальных и творческих возможностей, но и является важным компонентом формирования профессиональной компетентности и профессионалу – творцу самостоятельно порождать новые способы и виды деятельности, открывать для себя новые профессиональные сферы и

успешно в них реализоваться. Инженерная деятельность становится по сути организационно – творческой, часто выходит за собственные первоначальные рамки: она проникает и в сферу науки, и в сферу культуры. Важной составной частью профессиональной инженерной культуры является научно – техническая инновационная деятельность, которая как современное творчество, является парадигмой культуры. Это изобретение, организация, конструирование и другие формы активного мышления, т.е. деятельность по созданию нового. Гуманитарная компетентность, которую прежде именовали культурой личности – широкое универсальное понятие, требующее необходимой конкретизации в профессиональной деятельности инженера. Наиглавнейшим является предвидение не только технических и экономических, но и психологических, демографических, экологических, нравственных, т.е. социокультурных последствий своего труда.

Справедливо утверждение, что только творческий преподаватель сможет эффективно организовать пространство творческой деятельности для своих студентов, предполагающее сотворчество, которое способствует преодолению стереотипов, раскрытию творческого потенциала каждого студента. Особое место в развитии педагогического творчества занимает креативная направленность обучения, суть которой состоит в смене ценностных ориентаций, в установке на рефлексивно – творческое освоение новых знаний, продуктивное их внедрение и творческое использование, предполагающее оригинальность, гибкость и самостоятельность мышления.

Преподаватель на всех этапах образовательной и воспитательной работы должен создать атмосферу сотворчества и взаимной заинтересованности в успехе, что помогает студенту максимально проявить свой творческий потенциал. Выявление и развитие креативных способностей у студентов являются определяющими в характеристике педагогического мастерства. Преподаватель на лекциях может использовать мультимедийные технологии для интерактивного общения, заранее дать студентам творческие задания – подготовить презента-

цию на определенную тему. Таким образом, лекция преподавателя сочетается с презентацией творческого задания студента, также подключается визуальный канал коммуникации, посредством которого информация усваивается быстрее. Например, в Казанском техническом университете к лекциям по теме: «Молодежные субкультуры» готовятся не только преподаватель, но и студенты. Они активно и увлеченно проводят исследования, социологические опросы, ролевые игры, находят интересный материал о различных субкультурах школы, города, страны. Молодежная культура мегаполиса проявляется особенно ярко как явление субкультуры, отличающейся от официальной своими ценностями и приоритетами. В молодежной культуре и досуге все более преобладает потребление над творчеством, пассивные формы потребления над активными, в то время как подлинное приобщение к культурным ценностям происходят в активной, самостоятельной культурной и творческой деятельности.

Перед высшей школой стоит задача подготовки инженеров новой генерации: владеющих культурой диалога. Для решения этой задачи используется метод диалогической вовлеченности между преподавателем и студентом. Выстраивая дискуссию как групповой диалог, который стимулирует мышление и побуждает к обмену мнениями, преподаватель перестает быть единственным источником информации, становится возможным практиковать в роли ведущего – студента. Аналогично поступают преподаватели кафедры философии Казанского технического университета им. А.Н. Туполева, когда ежегодно проводят научные студенческие конференции. У студентов университета появляется возможность проявить творческую активность, интеллектуально – эвристические и коммуникативные способности, также способность отстаивать свои нравственные позиции. Выбор актуальной темы студенческой научной конференции: «Культурно – ценностные ориентации современной Российской молодежи: приоритеты и тенденции», а также методов и форм проведения – все это явилось результатом самостоятельной работы студентов. Предварительно в учебных группах студентами была проведена большая подготовительная работа, состоящая из социоло-

гического опроса, анкетирования, тестирования и интервьюирования. В результате было решено несколько задач: были найдены приемлемые формы самоорганизующейся дискуссии, выявлены приоритетные ценности студенческой молодежи Казанского технического университета, которые впоследствии были изучены и использованы в учебной, научной и культурно – воспитательной работе как преподавателей, так и администрации университета. Результаты социологического опроса по выявлению предпочтительных ценностей показали, что такие ценности как образование, раскрытие способностей, самореализация, а также здоровье и наличие друзей выбрали большинство студентов, а такие как жизнь, полная удовольствий и развлечений оказались менее предпочтительными. Отсюда следуют выводы: студент технического университета сегодня в большинстве своем приходит учиться, ставит перед собой вполне определенные задачи: получить достойное образование, сформироваться конкурентно – способным, высоко - профессиональным специалистом. В результате таких мероприятий была достигнута важная цель – развитие инновационных устремлений как студентов, так и преподавателей, развитие интереса к творческой деятельности. Сегодня идет переориентация образования и смещения его акцентов от знаний к компетенциям и задача его в решении проблемы: не что знает специалист, а что умеет, как применяет полученные знания.

Сегодня уже традиционными стали рефераты, доклады, тесты. А умение самостоятельно работать, исследовать проблему, анализировать материал – все это тесты выявить не могут, т.к. они основаны на фактическом знании материала, порою на механическом заучивании ответов, но тесты можно видоизменять, вводя задания с элементами сочинения, эссе, аннотаций и других творческих заданий. Учебный процесс по культурологии в технических вузах выстраивается с учетом необходимого увеличения времени на внеаудиторную работу по курсу. Преподавателями Казанского технического университета накоплен опыт использования инновационных форм, методов и технологий работы со студентами для повышения качества образования. В частности, становление нового мышле-

ния преподавателя культурологии предполагает интенсификацию самостоятельной творческо – поисковой деятельности студентов, модернизацию активных форм обучения. Интересной и приемлемой формой становится написание аннотаций, предполагающей аналитическую работу с исследовательскими текстами. Этому способствует знакомство с творчеством таких культурологов, как Н.Бердяев, Л.Гумилев, Д.Лихачев, А.Лосев, Ю.Лотман. Студенту предстоит выработать собственное видение культурного материала, вести самостоятельный поиск культурологических проблем и находить варианты их решения. Так же их вниманию предлагаются следующие темы эссе: «Проблема целостности человеческой души по К.Г. Юнгу», «Психоанализ о ментальности», «Национализм как феномен современной социокультурной ситуации», «Гибель культуры или ее кризис», «Русская интеллигенция: идеи и судьбы», «Две концепции критики культуры (Ж.Ж.Руссо и Ф.Ницше)», «Советская культура: конфликт идеала и действительности» и т.д.

Факторы, влияющие на креативность, это не только природные способности человека, но и социокультурная среда, позволяющая или препятствующая проявлению и развитию этих способностей. Инновации в сфере технико – экономической носят практически императивный, цивилизационно – ориентированный характер. Другим немаловажным фактором является то, что инновация подразумевает не просто изобретение чего-то нового, но и процессы реализации этого изобретения. Если инновация нарушает культурные нормы, то ее внедрение может значительно затормозиться или полностью прекратиться. Человек – создатель, и он переводит свой внутренний потенциал в механизмы его воздействия на других, т.е. дает внутреннюю энергию процессам обновления. Следующим культурным фактором, детерминирующим успешность инновационной деятельности, является готовность общества к постоянным изменениям. Инновационная культура современного общества могла сформироваться только на базе личностно креативной культуры, пришедшей в Европе на смену традиционной культуре в эпоху Возрождения, а

в современном обществе производство инноваций становится уже традицией, которая воспроизводится. Общество не просто приветствует новое, оно жаждет нового, не задумываясь о его действительной новизне и его действительных преимуществах перед старым. Таким образом, культурные особенности являются определяющим фактором, детерминирующим инновационную активность личности, как в сфере производства инноваций, так и в сфере их восприятия, потребления и распространения.

МОДАЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ КАК ДЕ- ПЕРСОНИФИЦИРОВАННЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ТИП

Ситнова Ирина Валерьевна

К.с.н., доцент каф. социология

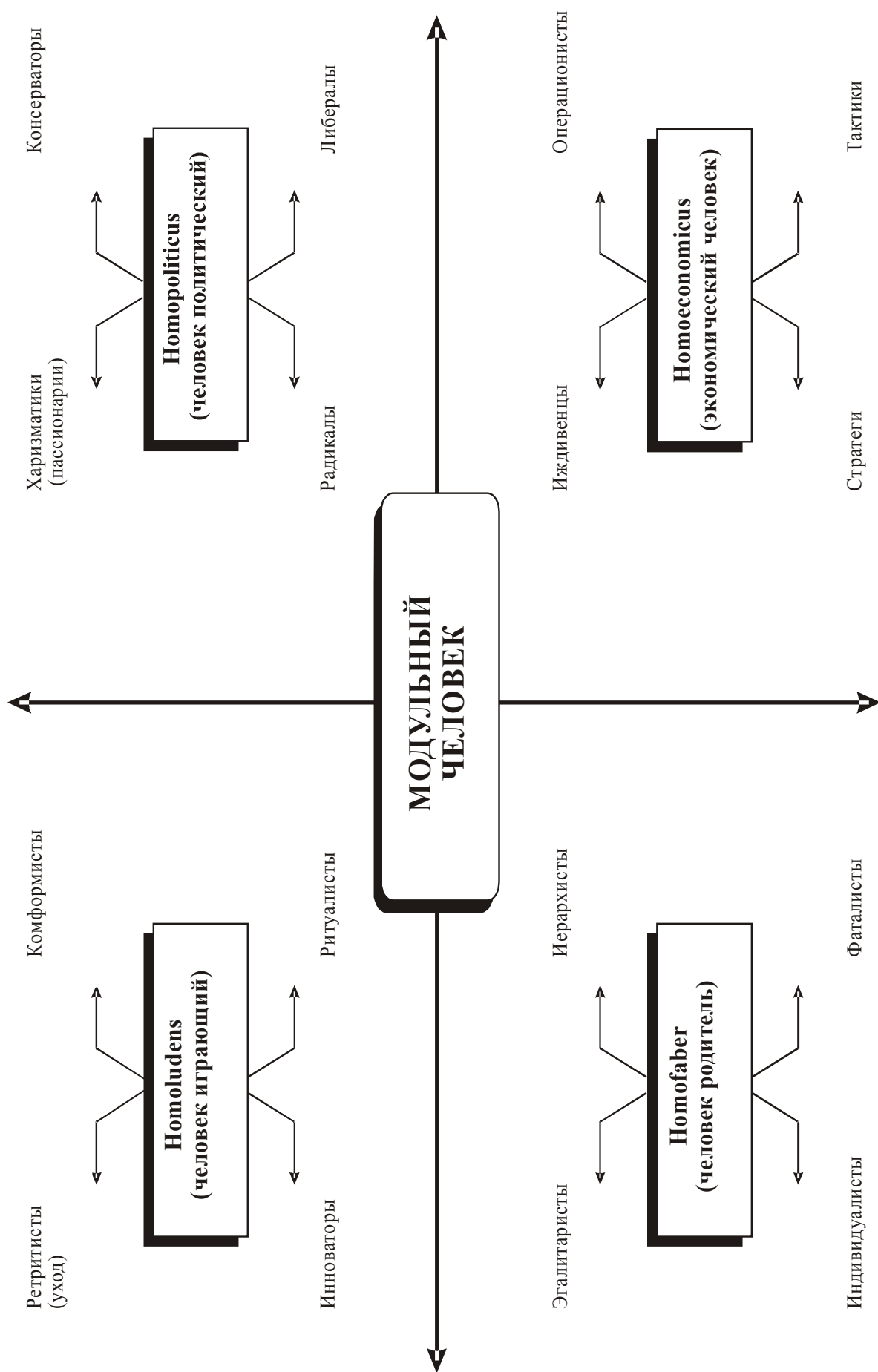
Финансового университета при Правительстве России

e-mail: sitnova@mail.ru

Сегодня в обществоведческой литературе часто встречается мысль, что психологические особенности личности исторического деятеля являются одним из фактов исторического процесса и распространение потребительских идеалов массовой культуры приводит к росту изменений в психике, мировоззрении и образе жизни людей [1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8]. Ключевой гипотезой настоящего исследования является предположение, что результатом влияния этих процессов на институты и механизмы социализации становится формирование и распространение особого культурно-антропологического типа – «модульного человека» - который формируется на основе единого для всех членов данного общества опыта и включает в себя такие личностные характеристики, которые делают индивида максимально восприимчивым к конкретной культуре и дают ему возможность достигнуть в ней максимально комфортного и безопасного со-

стояния. Предполагается, что данный человеческий тип формируется через социализацию, т.е. усвоение способов жизнеобеспечения, семейной организации, практику ухода за детьми и др. Целью настоящей статьи является рассмотрение концептуальных и эмпирических границ проблематизируемого феномена – «модульного человека», чтобы показать, что само представление о «модульном человеке» как антропологическом результате распространения массовой культуры не является чем-то принципиально новым. Общеизвестные попытки концептуализации данного феномена можно видеть в творчестве целого ряда европейских и отечественных мыслителей, таких как А. Кардинер, Б. Малиновский, Ф. Боас, Э.Сегал, А.Инкельс, Д.Левинсон, Э.Фромм, Э.Эриксон, С.Лурье, и др. Соответственно, в статье была предпринята попытка проанализировать содержание этих концепций на предмет выделения в них общезначимых представлений о поведенческих, интеллектуальных, нравственных и психологических особенностях рассматриваемого человеческого типа. Антропогенез как процесс развития человечества связан с формированием различных типов человека. Философская и научная антропология давно эксплуатирует эту идею. При этом задачи и подходы в общественных дисциплинах не совпадают и являются разноречивыми. Так, в различных философских традициях созданы различные модели человека: *homo sapiens*, *homo politicus*, *homo economicus*, *homo ludens* и др. [9] Это, так сказать, «абстракции первого порядка» - их задача облегчить понимание базовых свойств человеческой природы. Как и любые абстракции, они представляют собой упрощение человеческой реальности и акцентирование ее определенных свойств. Подобные упрощения играют роль «объяснительных схем» при интерпретации эмпирических данных частных наук – экономики, психологии, социологии, этнологии и т.д. [10] Концепции «человека экономического», «политического», «институционального» и другие, считает В.Л. Макаров, представляют собой исторические феномены, возникшие с формированием и утверждением современных социально-экономических и общественно-политических институтов, отношений и ценностей [11]. По его мнению, эти понятия

можно использовать при характеристике человека в сугубо эпистемологических целях, т.е. для изучения поведения человека в отдельно взятых сферах деятельности, но не для раскрытия природы человека как такового[12]. Можно сказать, что это «абстракции второго порядка». Другими словами, человек в подобном ракурсе «...всегда представлен живущим вместе с другими людьми в конкретно-историческом обществе»[13]. Разумеется, подобная типология также предполагает абстрагирование и идеализацию, акцентирование части одних эмпирических признаков в ущерб другим. Тем не менее, эти смысловые схемы ориентированы на познание конкретно-исторического человека, а не человека «вообще». Как указывает американский антрополог Э.Сепир, их использование облегчает «проникновение в сущностные модели и механизмы человеческого поведения»[14].



КАТЕГОРИЯ «МОДУЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК»

Таким образом, в системе наук о человеке сосуществуют и взаимно дополняют друг друга два уровня типологий человека. Первый – универсально-объяснительный, обращенный к сущностным, онтологическим корням человеческой природы. Второй – конкретно-объяснительный, обращенный к историческим и социокультурным особенностям человека. Или, можно сказать, – к различным типам человека, формирующимся, сменяющим друг друга и сосуществующим в процессе «антропогенеза». При этом вполне возможно сопоставление конкретно-исторических моделей человека с абстракциями первого порядка для выяснения вопроса о проявлении всеобщего в конкретном: универсальных онтологических свойств человека в конкретике историко-культурных условий.

В контексте сказанного понятно, что когда мы говорим о «модульном человеке», речь идет об «абстракции второго порядка» – т.е. модели, позволяющей описать и объяснить ряд особенностей поведения, мышления и сознания людей в рамках определенных пространственно-временных ограничений. Описываемая этой моделью реальность – устойчивые особенности психики, поведения и сознания людей, по определению является более сложной и разнообразной – часть ее свойств и качеств, просто «отсекаются» моделью. Вместе с тем, устойчивость указанных качеств позволяет обнаружить, эмпирические подтверждения существования реальности, описываемой нашей моделью. Присущее любой модели упрощение дает возможность сконцентрироваться на главных (с предметной точки зрения) свойствах интересующего нас явления[15]. А именно, *homo politicus*, как выражение, по мнению М. Вебера, Э. Фромма и др.[16], поведения радикалов, либералов, консерваторов и харизматиков; *homo ludens* как концентрация «человека играющего» по мнению Й. Хейзенга[17] и Р.Мертона[18] в поведении инноваторов, ритуалистов, конформистов и ретритистов; *homo economicus*, как «человека экономического» с данными ему функциями стратега, тактика, рационалиста и иждивенца; *homo faber* как «человека родителя» с присущими ему, по мнению А. Инкельса и Д. Левинсона поведения эгалитаристов, иерархистов, индивидуалистов, фаталистов. См. рис.

Литература

1. Шкуратов В. Историческая психология. Ростов на Дону. Изд-во «Город N» 1994.; Боброва Е.Ю. Основы исторической психологии. _Спб.6 Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997.
2. Шкуратов В. Историческая психология Ростов н. Дону Изд. «Город-N», 1994.
3. Шкуратов В. Психика, культура, история: введение в теоретико-методологические основы исторической психологии. Ростов н. Дону. Изд. Ростовского университета, 1990.
4. Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. - М.: «Когито-Центр», Изд. ИПРАН, 1997.
5. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетическое и психогенетическое исследование. Т.1. М.; СПб.: университетская книга, 2001.
6. Шевцов А. общая культурно-историческая психология. СПб.: Тропа Троянова, 2007.
7. Шевцов А. Введение в прикладную культурно-историческую психологию СПб.: Тропа Троянова, 2007.
8. Боброва Е.Ю. Проблема исторического своеобразия личности в психологических исследованиях. СПб. Изд. СпбГУ, 1993.
9. 9.Российская социологическая энциклопедия / До общей редакцией Академика РАН Г.В.Осипова. - М.: Издательская группа НОРМА – ИНФА-М, 1998.
- 10.Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М.: Высшая школа, 1992.
- 11.Макаров В.Л. «Человек институциональный» в интеллектуальной и исторической спирали // Homo institutios – человек институциональный / под ред. Д-ра эконом. Наук О.В. Иншакова. Волгоград: Из-во Волгу, 2005/

- 12.Макаров В.Л. «Человек институциональный» в интеллектуальной и исторической спирали // Homo institutios – человек институциональный / под ред. Д-ра экон. Наук О.В. Иншакова. Волгоград: Из-во Волгу, 2005.
- 13.Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология. М.,1999. с.7.
- 14.Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М., 1993. с.612
- 15.Плотинский Ю.М. Теоретические и эмпирические модели социальных процессов. М.: Издательская корпорация «Логос»,1998.
- 16.Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. Adorno T., Brunswick E., Levinson D., Safford N., The Authoritarian personality. N.Y., 1950, Loewenberg P. The psychohistorical origin of the Nazi youth cohort // Amer. Hist. Rev. 1971. vol. 76. p. 1457.
- 17.Хейзинг Й. Homo ludens. Человек играющий / Пер. с нидерл. В.В.Ошиса. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.
- 18.Мертон Р. Социальная теория и социальная структура // Социологические исследования №2 М. 1992. сс.18-124.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ТЕОРИИ ЭВОЛЮЦИИ

Солодухо Натан Моисеевич

*д.филос.н., зав.кафедрой философии,
Казанский государственный технический университет им.
А.Н.Туполева*

Сейчас, когда в духовной жизни общества эволюционные взгляды перестают быть доминирующими и эволюционные представления подверга-

ются сомнению, настало время вступить за эволюционную теорию. Ниже излагаются принципиальные соображения, аргументирующие справедливость эволюционной концепции развития жизни на Земле.

Все аргументы в пользу эволюционных идей и теорий следует классифицировать. Это разбиение аргументов может осуществляться по трем основным направлениям:

1. система методологической аргументации (включая философскую и общенаучную);
2. система научно-теоретической аргументации;
3. система фактологической (эмпирической) аргументации.

Сегодня критика и опровержение эволюционизма ведутся на всех трех уровнях, но главным образом на фактологическом, на самом доступном и самом наглядном уровне, который обычно представляется как наиболее уязвимый.

В действительности наиболее глубокий и потому острый уровень борьбы между сторонниками эволюционизма и креационизма проходит в области методологии, которая выводит и на фактологию и на теорию.

В целом методологическая аргументация в пользу эволюционизма разбивается на следующие подразделения:

1. Аргументация концептуально-философская:

А) исходящая либо из представлений материализма (мир существует и изменяется сам по себе), либо объективного идеализма (есть некоторое энергетическое идеальное начало, дающее импульсы к существованию и движению материи); либо – диалектики, согласно которой мир есть саморазвивающаяся система, либо – антидиалектики («метафизики»), в соответствие с которой мир в принципе неизменен, в нем не появляется ничего качественно нового.

Б) гносеологического характера: объяснять трудности в познании ссылкой на сверхъестественное божественное творение проще, чем отыскать реальные действующие факторы и механизмы – такая позиция снижает потенциал науч-

ного поиска.

2. Аргументация в рамках отношения религии и атеизма:

А) оппозиция «религия – наука, атеизм», дающая принципиальное несовпадение, не совмещение установок на знание естественных явлений в науке и атеизме и веры в сверхъестественные явления в религии;

Б) доказательства бытия Бога в средневековой теологии (в лице Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского), утверждающие принципы божественного творения мира – целесообразность, организованность и строгую иерархичность, что сплошь нарушено многообразием вариантов эволюционных изменений и наличием в этом смысле своеобразных «эволюционного мусора» и «эволюционных отходов».

3. Аргументация общенаучного характера:

А) наличие системности, хронологичности вместе с ситуационностью и ситуативностью и т.п. в эволюции;

Б) научно-практические выводы – эволюционные основания биостратиграфических подразделений в геологии (палеонтологии), показывающих существование различных форм флоры и фауны в различных исторических пластах Земли, и практический выход этих представлений в поиске полезных ископаемых: нефти, газа, руд и др.

4. Аргументация – антиаргументация против опровергателей эволюционной теории:

А) Опровержение аргументации ссылками на слабые места эволюционной теории; эпистемологические трудности всех эволюционных (исторических – во времени, и естественных, и гуманитарных) теорий (которые в силу этого могут рассматриваться лишь как гипотезы, ведь время невозможно повернуть вспять и проверить фактическую точность этих теорий, потому они изобилуют разнообразными моделями) однотипны: это космология, космогония, историческая геология, эволюционная биология, эволюционная антропология, история челове-

ства, - здесь всюду наличие фактологических белых пятен, навсегда стертых временем событий;

Б) историческое опровержение системных аргументов против теории эволюции, периодически выдвигаемых; ярким примером ошибочности такого рода аргументации «контро» служит временной аргумент В.Кельвина (Томсона) (1861) против теории Дарвина, что Земля существует всего 24 млн лет (данное представление было ошибкой Томсона), а это слишком малый срок для всей биологической эволюции путем естественного отбора.

Реальным подкреплением приведенной методологии эволюционизма могут служить фактологические доказательства двух планов: обнаружение непрерывной цепочки звеньев, переводящих один биологический вид в другой, и как следствие этого – наличие переходных межвидовых форм.

Итак, аргументом, связанным с фактологической базой, доказывающим справедливость эволюционного процесса живых организмов, должно служить предъявление хотя бы какой-то непрерывной цепи переходов, приводящих последовательно к другим биологическим формам. Это может касаться даже самых простейших видов животных или растений на любом отрезке исторического времени. Наличие факта такой последовательности реальных форм должен подтверждать сам принцип эволюции, то есть постепенные последовательные переходы и смену одних биологических форм другими (в этом собственно и заключается суть эволюции живого мира). Такое доказательство на любом эволюционном участке, хотя и фрагментарном по степени общности, будет служить фактологической базой методологической аргументации, которая устанавливает наличие принципиальной возможности (или невозможности) предсказания характера эволюционного процесса. Отыскание всех звеньев перехода видов на всех этапах для всех таксономических единиц, включая линию человека, говорило бы лишь о фактически полном доказательстве идеи эволюции, но не носило бы методологический (прогностический) характер.

На пути описываемого фактологического доказательства стоит одно принципиальное эмпирическое препятствие. Данное обстоятельство в значительной степени объясняет существование белых пятен и пропусков в существующих палеонтологических находках: это физическое несохранение во времени изменившихся и вымерших форм, оказавшихся в неблагоприятных тафономических природных условиях (т.е. в условиях естественного захоронения и сохранения органических остатков животных и растений). (Тафономию как специальную отрасль палеонтологии разрабатывал известный геолог и писатель Иван Ефремов.) Известно, что лучшими условиями для сохранения останков реликтовых форм служили глинистые песчаники водных бассейнов, топкие болота, препятствующие доступу воздуха, и т.п. До наших дней смогли сохраниться наиболее твердые органические части животных (возникавшие за счет поглощения кальция), например раковины, в иных случаях сохранились только отпечатки особей, которые сами полностью разрушились. В большинстве случаев происходил распад и выветривание (как правило, полное) органических остатков; преобразующее действие метаморфизма горных пород довершало дело. Этим можно объяснить, с одной стороны, хорошую сохранность достаточно простых реликтовых форм обитателей морей и океанов и, с другой стороны, малое количество останков сложных наземных форм (с пропусками многих эволюционных звеньев), таких, как формы предчеловека, жившего на открытых пространствах суши.

У ученых не вызывают сомнения представления о происхождении губок и кишечнополостных от одноклеточных животных, низших червей – от кишечнополостных, а немертин – от низших червей. О возникновении других групп животных сказать можно много меньше (Войткевич Г.В. Возникновение и развитие жизни на Земле. – М.: Наука, 1988. с. 89 – 90).

Кстати, описанное фактологическое доказательство еще не означает раскрытие механизма эволюции, так как механизм процесса должен вскрываться на сущностном уровне путем теоретического объяснения конкретных факторов

взаимодействия элементов системы эволюционного процесса.

Другой важный методологический аргумент в пользу концепции эволюции, опирающийся на фактологию, непосредственно вытекает из предыдущего аргумента. Он заключается в обнаружении живых форм, обладающих признаками различных следующих друг за другом видов, иначе говоря, обнаружение переходных форм (видов) животных и растений. В этом случае достаточны отдельные реликтовые находки, показывающие наличие различных типичных признаков, или признаков, относящихся к представителям различных видов флоры и фауны.

Фрагментарность такого фактологического подтверждения является достаточной основой для методологической аргументации, которая утверждает лишь принципиальную возможность (и необходимость) данного процесса.

Этот аргумент обладает теми же трудностями тафономического порядка, что и предыдущий.

Палеонтологические изыскания дают примеры неплохо сохранившихся отдельных особей, которые обладают общими межвидовыми признаками и представляют ярко выраженные переходные формы. Приведем несколько характерных примеров.

- Кистеперая рыба, позвоночная костная рыба, лопастеперая. Представляет собой звено между рыбами и первыми земноводными амфибиями. Череп схож с черепом первых амфибий, зубы как у амфибий, грудные плавники имеют плечевую, локтевую и лучевые кости, а парные задние – бедренную, большую и малую берцовые кости. Другие данные: Эра палеозой, период: девон, 408 – 362 млн. лет назад. Длина описанной особи – 50 см.
- Архиптерикс, хордовая, птица. Имел перья и умел летать, при этом обладал сходством с динозаврами – зубы, строение черепа и особенности некоторых костей. Эра: мезозой, период: поздняя юра, 150 млн. лет назад. Длина описанной особи – 30 см, размах крыльев до 50 см, вес 300-500 гр.

3. Плезиозавр - «почти ящер» (несси), пресмыкающийся. Эра: мезозой, период: ранний юрский, 200 – 175 млн. лет назад.

4. Игуанодон, динозавр с трехпалыми птичьими ногами, пасть представляет твердый и прочный клюв. Травоядное мелового периода. Эра: мезозой, период: ранний мел, 135 – 125 млн. лет назад. Обнаружены в общей сложности сотни полных скелетов в Северной Америке, Европе, Африке, Монголии, наилучшей сохранности – в Бельгии. Особи имели 6 – 10 м в длину, 5 м в высоту, вес 4-5 тонн (Серия «Минералы», М., 2011).

Характер имеющегося у ученых эволюционного материала, его определенная хаотичность, незавершенность или обрывистость может быть объяснена ситуационностью спонтанных процессов эволюции. Для характеристики указанных особенностей введем понятие «экологической флюгерности вектора эволюции». Вектор эволюции под влиянием целого ряда факторов, и прежде всего, экологического происхождения, ведет к изменениям направленности эволюционного процесса, его ветвлению, тупиковым остановкам и перескокам. Процесс эволюции обретает неустойчивость, что приводит к перемене направления цели ситуационного выбора.

К наиболее трудно обсуждаемому в методологическом и иных аспектах следует отнести идею «творения» живого мира как такового, то есть качественный переход от неживой к живой природе. В этой области существующие научные теории типа «коацерватных капель» первичного живого бульона А.И.Опарина не дают убедительных ответов. Но даже признание концепции креационизма в деистическом варианте не приводит к объяснению перипетий эволюции самой живой природы. Если признать, что каждый вид и каждая своеобразная форма есть результат креации, то это напоминает средневековый исламский провиденциализм («Аллах управляет рукой пишущего, ручкой и кончиком пера») мистической традиции суфизма и калама. И для современной методологии явно не подходит. Не подходят и принципы средневековой европейской схоластики

А.Кентерберийского и Ф.Аквинского, доказывающие рациональным способом бытие Бога: целесообразность, оптимальность, последовательная иерархичность. Таким образом, деистический аргумент креационизма является внешним, стоит отдельно от внутреннего содержания эволюционной теории, объясняющей главное в эволюции – постепенный качественный переход от одних форм живого к другим формам.

Кроме того, как было сказано ранее, от введения принципа эволюционизма выигрывает научная методология, нацеливающая на поиск недостающих звеньев эволюции, на заполнение белых пятен в эволюционной цепи. С другой стороны, с введением принципа креационизма научная методология теряет исследовательский импульс, так как можно не искать ответы на поставленные вопросы: то, что сотворено сверхъестественным способом, не нуждается в объяснении.

В заключении еще раз подчеркнем, что применяемая нами методология позволяет сделать следующий вывод: эволюционный процесс имеет ситуационную основу, происходит постоянное перемножение системной направленности и ситуативной неустойчивости, сохранения накопленных эволюционных изменений и эволюционных «вихляний», тупиковых пределов и обрывов, ускоренных продвижений вперед, ветвлений, параллелей и выхода на магистральные направления развития. Отсюда сложная эволюционная картина с многообразием подвиговых, пограничных межвидовых форм и эволюционных «отходов» наряду с ярко выраженными эволюционными видовыми ступенями. Таковы общие характеристики ситуационной сущности процесса эволюции.

СМЕНА РАЦИОНАЛЬНОЙ ПАРАДИГМЫ: ПЛЮРАЛИЗМ ПОДХОДОВ

Стоцкая Т.Г.

*Самарский государственный архитектурно-строительный
университет*

Кафедра философии и истории

Stotskaya@yandex.ru

Научная рациональность представляет собой проблематику гораздо более широкую, нежели сугубо эпистемологическую.

Интерпретируя основные философские течения и теории конца XIX – XX вв. с таких позиций, современный исследователь неизбежно обнаруживает, что такие исследовательские парадигмы как, например, экзистенциализм и неопозитивизм, феноменология и психоанализ, будучи весьма различными содержательно, имеют некий единый смысловой корень. Такое единство есть не что иное как «...скрытое, как бы бессознательно установившееся "сродство" полемически заостренных друг против друга направлений... Чтобы выявить тайну этого "сродства", найти общий знаменатель для многообразных явлений, охватываемых понятием "современная буржуазная философия", недостаточно сопоставления отдельных ее течений, взятых, так сказать, в "горизонтальном", временном срезе. Необходимо еще подойти к делу генетически, причем выбрать в качестве объекта анализа не просто сознательно осуществлявшиеся перестройки философского знания и историю этого знания как такового, а изменения условий и механизмов его производства, лишь проявляющихся в истории философии, но непосредственно принадлежащих истории самого общества» [1, с.31]. В этой связи уместно задаться вопросом о самих конкретных изменениях в структуре социальной организации, «надстроечными» эффектами которых и стали неклассические трансформации рационального мышления.

Согласно марксистской исследовательской социально-философской парадигме, важнейшим элементом в структуре духовного производства является, прежде всего, сложный комплекс социальных образований и отношений, в который включаются:

- экономическое положение и социальный статус интеллигенции;
- формы институциализации, в которых организуется духовная деятельность;
- формы трансляции и кумуляции (накопления) знания в обществе
- формы разделения труда (умственного и физического), характерные именно для данного общества на определенном этапе его социально-исторического развития [Подр. см. 2].

Кроме того, исследование внешних детерминаций духовных и идейных изменений в обществе невозможно без анализа структуры субъективности самого агента духовного производства. Речь идет о том, как объективное социальное положение индивида дано ему самому, т.е. в каких субъективных формах и представлениях оно преломляется в его сознании, когда он смотрит на самого себя как на мыслящего агента духовной деятельности. Важно подчеркнуть, что в так понятой «субъективности» не будет ничего от случайных переживаний или состояний индивида, – речь идет исключительно о всеобщих и формальных представлениях. Последние, кроме того, фиксируются индивидом в форме философских категорий, а искаженный образ такого представления Маркс называл «идеологией». На этом уровне исследования нам необходимо выявить и определить это «идеологическое» поле современной философии, выделив своеобразный современный «архетип», априорные правила переживания мыслителем своей собственной субъективности в XX веке, - во всем их отличии от соответствующей классической «идеологии».

Таким образом, исследование очерченного выше круга вопросов должно протекать по двум взаимодополняющим направлениям – как со стороны «объек-

тивной» структуры процесса , так и в «субъективном» аспекте . Вместе с тем, такой анализ закономерно приводит к выделению двух относительно автономных "духовных формаций" в развитии западной мысли: классической и современной рациональных парадигм. Следует, однако, отметить, что указанное различие носит преимущественно типологический характер, поскольку исторически обе формации вполне могут сосуществовать (в рамках той или иной концепции) в пределах одной эпохи. Наиболее показательной характеристикой неклассической философии является ее очевидное критико-полемическое отношение к рациональной мыслительной культуре классического периода.

Каковым же было то «идеологическое поле» (и рациональность как важнейший его феномен), от которого намеренно дистанцируется постклассическая мысль, каковы его сущностные черты и основные характеристики?

Важнейшая предпосылка классической рациональной парадигмы – допущение естественной упорядоченности мира. Ее закономерное следствие - претензия на систематическую целостность, завершенность и монистичность теории о мире, а базовое (но некритическое) условие такой теории – принципиальная доступность Природы рациональному постижению. С этой точки зрения позднейшие неклассические теории XX века можно представить как последовательную реакцию на ряд содержательных противоречий, значительных огрублений и упрощений классического мышления, без которых был бы попросту недостижим вышеописанный «идеал» рациональности.

Однако, собственно социально-исторические причины такой реакции пока далеко не очевидны. Поскольку изменение структур рациональности задаются прежде всего изменениями общественной формы духовной деятельности, следует обратить внимание на два аспекта неклассических трансформаций – на изменение способов распространения и использования интеллектуальной продукции и на новое положение интеллигенции в обществе.

Исторический период, в течение которого западная философия трансфор-

мировалась из классических форм в современные, был отмечен не только кардинальными научными открытиями, не только возникновением совершенно новых отношений в сфере экономической и социально-политической практики, но еще и серьезной ломкой условий организации и осуществления интеллектуального труда (в первую очередь – научного). В новых условиях центральным элементом механизма регулирования общественной жизни становится сегодня целенаправленное программирование индивидуального сознания, его кодирование и унификация [3, с.33-57].

В этой связи следует также сказать о принимающих все более масштабные формы инструментах принудительной регламентации массового поведения – таких как репрессивный социальный контроль, растущая бюрократизация общественной жизни, а также использование средств массовой информации, политической пропаганды и коммерческой рекламы. Как закономерное следствие, постепенно формируется своеобразная «индустрия сознания», которая была бы в принципе невозможна в классическую эпоху.

Чем же столь принципиально от такого положения дел отличалась ситуация интеллектуала в классическую эпоху?

Прежде всего, нельзя не отметить ярко выраженный просветительский пафос идеологии классического рационализма. На уровне самоощущения субъект духовного производства выступает здесь как монопольный обладатель истины, которую он должен донести до «непросвещенной» массы, ослепленной предрассудками и связанной традиционными некритическими верованиями, мнениями и догмами. С чисто эпистемологической точки зрения здесь нужно иметь в виду, что в рамках классической теории познания такие мнения и предрассудки мыслились как нечто, лишенное самостоятельной онтологической реальности. Онтологический статус «мнения» сводился в этом случае к вторичному, несовершенному и иллюзорному [4, с.24].

Если перевести этот некритический постулат теории познания на язык соци-

альной теории, станет очевидным, что классический интеллектual был отделен от потенциального потребителя своего продукта (знаний, открытий и т.д.) непроходимой стеной своего привилегированного положения в социуме. Сам же потенциальный потребитель также был отсечен от возможности непосредственного получения знания обстоятельствами своего социального положения, главным следствием которого были материальная «нужда» и постоянная занятость в сфере материального производства.

Тем не менее, данная «лакуна» между Истиной и ее потенциальным адресатом никогда напрямую не тематизировалась в рамках классической парадигмы. Иными словами, разрыв между «просвещенным» агентом духовного производства и «непросвещенными» массами не был специальной проблемой для мышления Нового времени. Причина такого некритического «замалчивания» кроется в уже упоминавшейся фундаментальной предпосылке классического рационализма – в постулате о естественной предустановленной упорядоченности мира, с той лишь поправкой, что в данном случае следует говорить не о когерентности Разума и Природы, а об априорном соответствии друг другу разных разумов (индивидуальных сознаний). Речь идет о своеобразной «вере» классического рационалиста в принципиальную возможность сообщения истины, в причастность всех людей к одним и тем же очевидностям, поддающимся демонстративно-рациональному выражению. Иначе говоря, любой объективный смысл всегда «по умолчанию» интерпретировался теоретиком как смысл intersубъективный. В этой связи обращает на себя внимание концепция «intersубъективного мира» Гуссерля, которая в этом смысле фактически наследует один из базовых классических принципов. Объективность Гуссерль трактует именно как «доступность-всегда-и-для-каждого» [5, с.190-194, 220-225].

Таков, в общих чертах, утопический «просвещенческий» проект Нового времени. Монологизм и стремление к замкнутости любого идейного содержания – таковы, пожалуй, базовые характеристики рационализма Нового времени. Что же касается сообщения истины и ее intersубъективного хождения в широкой

социальной среде, то на долю массового потребителя знания остается лишь функция пассивного и вторичного воспроизведения уже проделанных интеллектуалом творческих актов.

Однако уже во второй половине XIX в. обнаружились наивность и утопизм данной просветительской модели. Такая «переоценка ценностей» европейской культурой имела под собой сразу несколько оснований. Прежде всего, массовое сознание теперь перестает мыслиться как сугубо предрассудочное образование, поскольку обнаруживает в себе мощный слой социального опыта и практики. Кроме того, практический опыт постижения социальной реальности через непосредственную практику, как оказалось, далеко не всегда адекватно воспроизводится громоздкими и абстрактными идеальными конструктами и построениями (классические теории). Следует специально подчеркнуть, что именно это «переоткрытие» ценности массового дискурса создало предпосылки для быстрого развития социального манипулирования, который отныне становится доминирующим способом общения с массой, характерным для эпохи развитого капитализма [6, с.43].

На фоне этих социально-экономических сдвигов нельзя не заметить и ряд позитивных, оздоравливающих культуру инноваций. В частности, растет стремление к пониманию реальной обусловленности всякого, пусть даже самоочевидного представления, т.е. к иным, неклассическим способам «уяснения себе своего собственного сознания» (Маркс), снимающим ту абсолютизацию, которая вносилась абстракцией предельной способности самосознания, исключавшей саму возможность каких-либо неконтролируемых процессов и неявных зависимостей в функционировании мышления

Кроме того, классическая проблематика очевидности и безусловной достоверности знания, удостоверяемых процедурой рефлексии, в большинстве случаев не отбрасывается философией XX века, но лишь переосмысливается в контексте новых горизонтов социального и онтологического опыта (Левинас, Хайдег-

гер, Мерло-Понти, Бергсон, школа феноменологической социологии и др.). Ценностные акценты теперь ставятся не на абсолютных и якобы социально не искаженных универсальных истинах, но на описании структур опыта, характерных для сознания, «заброшенного» в социальный мир и претерпевающего его массированное воздействие. Однако и само понятие внутренней достоверности опыта (классическое по своему происхождению) указанными мыслителями также не отбрасывается, выступая самой основой здорового критического отношения к внешней манипуляции и социальным иллюзиям.

Литература

1. Мамардашвили, М.К., Соловьев, Э.Ю., Швырев, В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии [Текст] //Философия в современном мире. Философия и наука– М.: Наука, 1972, С.28-94
2. Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. в 30-ти тт. [Текст] / К.Маркс, Ф.Энгельс. Т.23. – М.: Госполитиздат, 1961. - С. 112-125; Маркузе, Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества [Текст] / Г.Маркузе. – М.: Reefl-book, 1994. - С. 189-191
3. Кара-Мурза, С.Г. Манипуляция сознанием [Текст] / С.Г. Кара-Мурза. – М: Эксмо-Пресс, 2001. – 830 с.
4. Слотердаик, П. Критика цинического разума [Текст] / П.Слотердаик; пер. с нем. Перцева А. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2001. – 583 с.
5. Гуссерль, Э. Картезианские размышления [Текст] / Э.Гуссерль. пер. с нем.Скляднева Д.В. – С-Пб: Наука, 2001 - 315 с.
6. Автономова, Н.С. Рассудок, разум, рациональность [Текст] / Н.С.Автономова. – М.: Наука, 1988. - 288 с.

ПРОБЛЕМА СВЕТСКОЙ ДУХОВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Сырадоев Владимир Иванович

к.филос.н., доцент кафедры философии и права КГАУ

В последние десятилетия в общественном сознании нашего социума существует мнение о падении в нем духовности. Преодоление этой негативной тенденции многие наши соотечественники видят в возрождении религиозной духовности. Когда на семинаре по философии речь заходит о духовном развитии, то студенты связывают этот процесс в подавляющем большинстве случаев только с религией. Создается впечатление, что о существовании другой светской духовности [1] они просто не знают. Почему же наши люди, имея среднее и даже высшее светское образование, когда речь заходит о духовности, вспоминают только религию?

В 1928 году вынужден был уйти в отставку министр просвещения А. Лунарский. С тех пор преподавание гуманитарных и общеобразовательных дисциплин, воспитывающих духовность, подменяется формированием преданности делу социализма. «Начиная с годов культурной революции», - пишет доктор исторических наук Б.С. Илизаров, - новую советскую интеллигенцию сознательно отучали от критического мышления. Рационализм, гуманизм – эти спутники критической мысли – были подменены верой – верой в лучший из возможных социальных миров. Рациональное, критическое мышление все более вытеснялась мышлением сакральным и мифологическим». [2, с. 376-377] С этого времени личность стали оценивать не по человеческим и духовным качествам, а по отношению к существующему строю и лицам возглавляющим его. В обществе возникло новое антропологическое измерение духовности. Павлик Морозов, предавший своего отца, выдававшего паспорта ссыльным крестьянам, стано-

вится героем. Человеческая жизнь, гуманизм, моральные нормы утрачивают свое значение. Теряет свою ценность и художественная литература как источник духовности. Когда участнику Великой Отечественной Войны поэтессе Ю. Друниной на авторской телевизионной передаче задали вопрос о ее любимых писателях она начала свой ответ со слов: «Когда в школе отбили всякий интерес к художественной литературе...». Это относится к довоенной школе. В послевоенное время нам преподавали классическую литературу не как источник вечных общечеловеческих ценностей, а как критику царизма и его порядков. Таким образом, изучение духовной жизни той или иной эпохи, имеющее непреходящее значение, сводилось к публицистике, критикующей нравы определенной эпохи. Естественно у многих школьников возникал безответный вопрос, а какое отношение то или иное литературное произведение имеет к современной жизни, к проблемам сегодняшнего дня. Учитель не мог сказать, что Фамусовы, Скалозубы и Молчалины есть во всех обществах, включая и советское, что слова Чацкого: «Служить бы рад, прислуживаться тошно», - актуальны и сегодня.

Такое преподавание литературы в течение десятилетий неизбежно привело к снижению уровня понимания смыслов произведений и самими учителями. Например, при изучении поэмы М.Ю. Лермонтова «Мцыри» один из школьников сказал, что одним из трех счастья, испытанных Мцыри на свободе, была его схватка с тигром. Одноклассники недоумевали по поводу этого высказывания, а учитель никак не прокомментировал эту ситуацию. Поэтому, наблюдая антропологическую оценку, нашими образованными людьми, событий 90х годов, возникало предположение, что они совершенно не знакомы с содержанием пьесы А.П. Чехова «Вишневый сад», отечественной и мировой историей. Одним из основных смыслов этой драмы является смена общественно-экономических отношений, в результате которых образованная, утонченная Раневская и ее семья уступают свое ведущее положение в обществе малограмотному, грубому Лопухину. Подобная ситуация возникла в России в начале 90х годов. Большинство наших интеллигентов восприняли это как нечто противоестественное, исключи-

тельное, характерное только для нашего времени. История, на основе обобщения жизни мирового сообщества с древности и до наших дней, также делает вывод о несправедливости исторической закономерности, которая говорит о том, что революцию готовят одни люди, совершают другие, а завоеваниями ее пользуются третьи, часто не самые лучшие. И это происходило во Франции, Англии, Мексике, Чили и других государствах, не является в этом ряду исключением и Россия.

Естественно такое изучение литературы, а также истории и других предметов не способствовало формированию у школьников духовности и интереса к изучению как гуманитарных, так и других общеобразовательных предметов. Советская история превозносит успехи сталинской индустриализации и говорит об отсталой экономике царской России. Вопреки этому утверждению В.И. Ленин в своем труде «Развитие капитализма в России» пишет, что в 90е годы XIX века в стране происходит промышленная революция, то есть индустриализация. Темпы развития промышленности, начиная с 1885 по 1913 год составили 5,6 %. В США за этот же период они равнялись 5,2 %, в Германии, Англии, Франции и Голландии мене 5 %.

Историк Кара-Мурза пишет, что успехи сталинской индустриализации были беспрецедентными и приводит, по его мнению, впечатляющий аргумент. С 1928 по 1941 год за 14 лет в стране было построено около 9 тысяч промышленных предприятий. Но при этом он совершенно не замечает успехов индустриализации в царский период и того факта, что при Н.С. Хрущеве за 10 лет (1956-1965 гг.) было введено в строй около 8 тысяч предприятий. И это притом, что индустриализация страны как бы закончилась, хотя около 80 % населения продолжало жить в сельской местности, а в сельском хозяйстве преобладающей была ручная и гужевая рабочая сила. Другой историк заявляет об эффективности социалистической формы хозяйствования, правда с циничной, с нашей точки зрения, оговоркой, что она связана с человеческими жертвами. Это и есть духовный советский человек, который как бы никогда не слышал о цене слезинки ре-

бенка у Ф.Достоевского или мыслей выраженных в стихах поэта А. Вознесенского: «Все прогрессы реакционны, если рушится человек». В сознании многих людей нашего общества благодаря советскому духовному воспитанию, укоренилось мнение, что экономический прогресс в 30е годы, без человеческих жертв, был бы невозможен. А рассуждение о жертвах это не более, чем пустые, бесполезные интеллигентские переживания, оторванные от реальной жизни. Но ведь бурное развитие российской промышленности в пореформенной и хрущевский периоды не были связаны с какими - либо жертвами. Наоборот, в эти периоды достаточно успешно развивалось сельское хозяйство и повышался уровень материального благосостояния людей. [3] В целом «историки советского периода, говорит Б.С. Илизаров, - по своему научному потенциалу, да и кругозору, отстают от своих коллег – всеобщников. Если последние развиваются в русле мировой исторической науки, что позволяет им поддерживать «хорошую форму», то историки России, ... в изоляции от этого общемирового русла. Все это не могло не сказаться и на уровне научных исследований, и на реальном влиянии исторической науки на историческое самосознание советского народа. [2, с. 379]

В целом причину того, что в последние годы мы в религии находим последнюю соломинку, которая должна спасти нашу духовность, видим в том, что в советский период формирование истинной светской духовности в системе образования и воспитания было подменено созданием советского человека, преданного социалистическому строю. В результате воспитание светской духовности в собственном смысле слова прекратилось. Как это не парадоксально, но в советской семье сохранялась религиозная духовность. И другой духовности в абсолютном большинстве наших семей в начальный период советской власти не было. И она сохранялась до конца социализма. А вот о восстановлении светской духовности в нашей системе образования речи не идет ни на каких уровнях. Поэтому деградация светской духовности, начатая в 20е-30е годы, продолжается до сих пор. И причиной этого являются не 90е годы, а 20е. Просто в новых условиях, когда отменили многие государственные формы регулирования эко-

номических и других отношений недостаток светской духовности проявился в полной мере.

Литература

1. Сырадов В.И. Образованию – человеческое лицо. Проблемы кадрового обеспечения рыночных преобразований. Казань, Изд-во Казанского ун-та, 1998, с. 178; Сырадов В.И. Гуманизация образования и общественная безопасность. Россия накануне XXI века: суверенитет – федерализм – экономическая безопасность. Казань. Изд-во Казанск. финансово-экономического ин-та. 1998, с. 295.
2. Красильников С.А., Лисс Л.Ф., Соскин В.Л., Илизаров Б.С. Культурная революция и духовный прогресс. Историки спорят тринадцать бесед. М.Политиздат. 1988 С. 510
3. Сырадов В.И. Экономическое возрождение России (1953-1964гг.) Инновационное развитие агропромышленного комплекса. Том 76. Казань. КГАУ, 2009. с.210

ВВЕДЕНИЕ В ТЕОРИЮ ПОЗНАНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Тайсина Э.А.

Казанский государственный энергетический университет

Путь познания имеет своим началом убеждение в познаваемости явлений и законов окружающей действительности. Без этой первоначальной, фактически врожденной, веры нашим единственным уделом был бы скептицизм. Идея познаваемости объективного мира, в том числе ненаблюдаемого, понятая и сознательно присвоенная в качестве гносеологического принципа,

как правило, получает рационалистическое основание. Действительно, ничто для философа не находится ближе к принципиальности, определенности, ясной логичности, чем эта идея. Она не противоречит магистральному пути исследования реальности – диалектике, сторонниками каковой являются почти все крупные философы. Приверженцы диалектики, отстаивая свой метод, иногда не принимают во внимание, что диалектика как учение есть в некоем смысле также и метафизика, сказание о ненаблюдаемом, об умозрительном, о том, что «над» и «за», о том, что «сверх».

В основе всего здания так понимаемой метафизики лежит единство учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии.

Критики говорят: метафизика, защищая свой главный догмат, действует беспринципно: гипотезирует некоторые суждения об объекте познания и отбрасывает другие. Это не так.

То, что порождает и обуславливает саму возможность метафизики, – единое сущностное бытие. Метафизика есть философский образ единого сущностного бытия, которое бытийствует в сознании философа как здесь-и-теперь-бытие-сознание, “Dabewußtsein”.

Философское направление, изучающее это “Dabewußtsein” как единственную реальную предпосылку теории познания, соразмерной человеку, понимающее метафизику как существенное единство онтологии и гносеологии, а «физику» чувственно-воспринимаемого – как основную предпосылку метафизики, можно называть «экзистенциальным» материализмом. Это не пресловутое «мышление о мышлении»; «мышление о мышлении» есть некая методология. Это теория познания, включающая онтологию и признающая, как и самый ранний материализм, что сознание содержит в себе бытие необходимым образом, и что философия, мысля именно о бытии, «выходит» на здесь-и-теперь-бытие-сознание. Это материализм «субъективный», учитывающий неминуемость живого присутствия наблюдателя в наблюдаемом и необходимость превращенного

(идеального) бытия познаваемого в познающем. Дабы избежать конфузий (confusions, смешений) с термином «субъективный», имеющим специфические коннотации (произвол, недоказанность, солипсизм и пр.), нами и используется термин «экзистенциальный».

Автор имеет задачу показать, что экзистенциальный материализм – не просто одно из логически возможных направлений философской мысли. Допускается вполне вероятное следствие (оно принадлежит будущему, а будущее принадлежит ему): взятое направление не только необходимое, но и достаточное.

Почему это не кантианство?

Потому, что вещь-в-себе полагается познаваемой.

Почему это не гегельянство?

Потому, что законы развития природы и общества не выводятся из мышления.

Данное направление основано на максиме Аристотеля о совпадении основ бытия и познания, но это именно материализм с его принципом отражения.

Почему это не «локковская парадигма»?

Потому что «простые идеи» в действительности очень не просты; сложные идеи не просто «сложены»; истина состоит не только в логической согласованности идей (хотя позитивист согласился бы); важнее всего для гносеологии диалектика абсолютного и относительного знания; познавательное восхождение не является арифметическим сложением; материя существует, и существует не в качестве конгломерата тел, но как таковая, т.е. как «объективная реальность, данная нам в ощущении».

Тогда почему это не «просто» диалектический материализм?

Потому, что это материализм синтагматический.

Философия никогда не откажется от плюрализма и толерантности, а хорошо воспитанные авторы даже провозглашают их принципами философствования. Однако наряду с этим и вместе с этим философы никогда не будут говорить и

писать «плюралистично» в принципе, «в принципе» толерантно терпеть чуждые взгляды оппонентов: те всегда будут для нас неверными, и максимум, на что мы способны, это – либо выказать толерантность из соображений вежливости, либо стать эклектиками.

Если философ заговорил – значит, он уверен в своей правоте. Если он вступает в спор – значит, желает отточить свою мысль и утвердить позицию. Защитный пояс Лакатоша применяется вовсе не только в отношении развитых (естественнонаучных) теорий, но в отношении каждой продуманной философской мысли. И только собственная логика саморазвития философа может привести его к другим мыслям. Каковые мысли тоже будут высказаны решительно и в полном сознании своей правоты.

Классический гносеолог критикует феноменологию за то, что у Гуссерля «жизненный мир» обозначает универсум значений интенциональных актов безотносительно к их характеру, то есть их можно прилагать как к природе, так и к обществу, как к материальному миру, так и к «миру души», сознанию. Однако феноменология стоит уже близко к экзистенциальному материализму, учитывая и критику «психологизма», и механистического материализма, и разномастный опыт, а более всего... гносеологический эксперимент кантианства: ведь у самого Канта рассудок совершает не только “*synthesis intellectualis*”, но и “*synthesis speciosa*”, то действие, которое единственно приводит к трансцендентальному единству апперцепции, «чистому сознанию». Выделение интенциональных состояний в объект анализа означает более общее, а следовательно, более философическое исследование сознания, нежели в других системах – рационализме или психологии. Это стало возможно в новейшее время в результате приближения обыденного языка (и сознания) к научному. В феноменологии берется в расчет не только язык науки, интеллект или логика, но духовная жизнь в целом. Рассудок в текстах феноменологов предстает не только как инструментальный разум. Не будучи сторонником феноменологии, автор признает ее определенные заслуги перед современной философией и полагает не слишком далеко от тео-

рии здесь-и-теперь-бытия-сознания, новой гносеологии.

Мысли о существовании и о месте в мире неразрывно связаны с переживаниями относительно самой возможности как-то обнять (объять) и усвоить/присвоить, то есть понять. Невозможность быстрого достижения объективно-истинного знания заставляет человека предлагать для вящего понимания ситуации собственные интерпретации, дабы непротиворечиво встроить новую информацию в систему уже сложенного собственного мировоззрения. Чтобы теоретически отобразить эту закономерность, на место классической гносеологии в новейшее время, в особенности в XX-XXI вв., встают многочисленные концепции понимания. Теория понимания против теории познания! Для многих философских систем, например, для марксизма, познание и понимание – синонимы. Но теперь это едва ли не антонимичные концепты: познание идет от объекта к субъекту, понимание – от субъекта к объекту. Познание предполагает открытие истины, понимание – приписывает смыслы; познание объясняет, понимание истолковывает; классическая (и архаическая) теория познания наивна, новейшая (кантианская) теория понимания софистична. Это вообще не гносеология, но онтология. А сегодня, после десятилетий постмодернистского опыта, феноменолог/герменевт еще и стирает различия между объектом, субъектом, явлением, сущностью, достоверностью, вероятностью, эпистеме и докса, наукой и повседневностью; все это заменяет единое ценностно-смысловое поле, имя которому – язык.

В течение всего XX века преимущественным объектом философского интереса в западноевропейской культуре, независимо от мировоззренческой принадлежности мыслителя (будь то экзистенциализм или позитивизм в любом варианте) был – и остается в XXI веке – язык. Разумеется, эта мировоззренческая принадлежность накладывает отпечаток на результаты; но основные различия в исследованиях этого приоритетного объекта философствования состоят в методе. Приоритетным же методом в последней трети XX века, причем опять-таки у ученых разных направлений, от аналитической философии до постструктура-

лизм — стала семиотика, или общая теория знаков, в том числе и языковых.

Применение в качестве метода, организующего знание, семиологии, или семиотики — общей теории знаков, позволяет опираться на принцип гносеологической троичности мира, а также использовать в качестве инструмента концепт «плавающего означающего», что в принципе дает возможность продемонстрировать основные траектории, или пути, познания. Должна произойти реабилитация рефлексивной, презентативной сущности самого сознания. Сегодня в теорию познания семиотика должна войти в качестве необходимого компонента, а не только познавательного метода.

Однако, несмотря на значительные приложенные усилия, эта междисциплинарная теория все еще не обрела общепризнанного статуса, ее возможности выявлены не до конца, и потенциальная сила ее еще не служит в полной мере самой философии. С другой стороны, не прояснены и все философские аспекты самой семиотики, что тоже является одной из задач настоящего времени. В последние десятилетия явно наблюдался культурологический крен, которого в нашей теории познания надо избегать.

Гносеология экзистенциального материализма признает, что началами теории познания вне сомнений являются следующие суждения: первый источник наших знаний о бытии — ощущения, первый источник ощущений — внешний мир, цель познания — адекватное знание о бытии. Однако, используя классический опыт развития теории познания, от античной натурфилософии, диалектики философов Ренессанса, нововременной систематики до идеализма Гегеля, материализма Фейербаха и марксистов, необходимо будет учесть философские события и достижения новейшего времени. Это, прежде всего, возрожденное в разных формах кантианство, это мировоззренческое напряжение экзистенциализма и поэзия герменевтики со всеми их дериватами, проросшими на поле постмодернистских текстов после «лингвистического поворота». Это и сам лингвистический поворот, и сопряженная с ним эволюция философии анализа, и,

the last but not least, богатейшее наследие семиотики, – как науки и как новейшего органа, коллекции культурных ценностей и смыслов, прежде всего, символических.

Несмотря на призыв «в теории познания рассуждать диалектически, то есть не полагать готовым и неизменным наше знание», а разбирать, как из незнания рождается знание, становясь постепенно все более полным и точным, – призыв, родившийся в марксизме как итог критики кантианства, – надо признать, что применение диалектического метода в теории познания удалось в истории философии только один раз, и только Гегелю. Теория познания марксизма была построена лишь в качестве критики своих предшественников, но не позитивной диалектики. Нашим главным методом, т.е. способом получения, организации, хранения, трансформации и трансляции знания, промежуточным между диалектикой и метафизикой, будет синтагматика.

Вместо надоевшей «парадигмы», сегодня обозначающей поистине все, что угодно, синтагма выигрывает по сравнению с последней в том, что позволяет учитывать диахронию, таксис, – связи и переходы, – от одной стадии к другой, при сохранении полюбившейся «парадигмы», и при этом объясняет последовательность переходов логически (догматически), т.е. определенно и обоснованно. Как набор лексем без синтаксиса сам по себе еще не язык, а только словарь, так витрина парадигм без синтагматики не более чем фанерон, коллекция, архив или музей знания. Исторически слово *σύνταγμα* обозначало у древних греков «строй, построение, устройство (государства или войска)». Позже оно получает более узкое значение «закон, конституция», а также используется как грамматический термин. А.Ф. Лосев в «Философии имени» дает такое определение: синтагма – смысловая энергия всего предложения. Не поднимаясь (или не углубляясь) до подлинной диалектики, «синтагма» позволяет перейти от обособленных и неизменных «парадигм» к их связи и явить картину исторически сменяющихся ступеней или «фреймов» зафиксированного, «остановленного движения».

Подлинное отношение между основной гносеологической синтагмой – рассуждениями о нераздельности/неслиянности абсолютного/относительного в познании и об отражении как базовом принципе гносеологии, хотя и несколько накренившемся в последнее время вместе с гносеологией, есть диалектическое единство, не отменяющее, а включающее в себя их различие, доходящее в крайних положениях до противоположений. Эти доктринальные полюсы существования и работы сознания, открытие и изобретение, различаются степенями свободы, являясь способами освоения соответственно «первой» и «второй» природы. Трюизм, что человек знает лучше всего (познает по ходу дела «истинным», «сущностным» образом) ту вещь, которую сам создал. Но не трюизм, что познание, – это естественнейшее, экзистенциальное бытие человека, – остается пока не познанным ни «в сущности», ни «до конца», ни хотя бы целостным образом. Мы не должны бесконечно «заключать в скобки» «примордиальные» проблемы общей гносеологии и заниматься конструктивистскими вопросами искусственно создаваемых моделей и моделек. Познание ждет познающих.

ТИПИЧНЫЕ ЧЕРТЫ РОССИЙСКОЙ ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Тактамышева Р.Р.

к.филос.н., КГЭУ, г. Казань

Актуальность темы исследования определяется целым рядом факторов как социально-исторического, политического, так и культурного характера. Важными среди них являются переживаемые современным российским обществом процессы возрождения в условиях переходного периода, развития национальных культур и, одновременно, их внутренней трансформации и про-

тиворечивой интеграции в мировое культурное сообщество.

Современная культурно-историческая ситуация в России оценивается как эпоха смены культурных парадигм. Среди основных факторов, актуализирующих это понимание, выделяется главный, который заключается в том, что Россия переживает бифуркационный этап своего развития и находится в неустойчивом переходном состоянии. Переходный период сопровождается, как правило, переоценкой существующих ценностей, нестабильностью, а это, в свою очередь, обостряет традиционные проблемы в культуре и поднимает новые вопросы. Например, глобализирующийся мир открывает новые перспективы перед Россией. Однако все более заметным становится серьезное воздействие на отечественную культуру ценностей других стран и народов: наблюдается открытый демонтаж духовного потенциала России, стихийная и вынужденная ассимиляция инокультурных традиций, чаще методом «проб и ошибок»; отечественные СМИ настойчиво навязывают культуру Запада, выдавая ее ценности за общечеловеческие, при этом собственная российская культура остается невостребованной; «одномерность человека» (Г. Маркузе) становится социальным и культурно-историческим фактом, так как происходит тотальное обезличивание человека вследствие влияния на его духовный мир феноменов отчуждения, деидеологизации. Можно утверждать о существовании явной угрозы для духовно-культурной безопасности России.

Не вызывает сомнения тот факт, что в эпоху глобализации обязательным условием сохранения государственности и реальным вектором поступательного развития Российской Федерации является создание общенациональной – российской – культуры в ее полиэтническом наполнении, скрепленном политическим единством, взаимовыгодными экономическими интересами и коммуникационными технологиями.

Проанализировав работы современных авторов, можно сделать следующие выводы о природе и характерных чертах общенациональной российской

культуры.

Одной из типичных черт национальной культуры является наличие у ее субъекта (русской нации) национального самосознания наряду с конфессиональной и этнической идентификацией. При этом ключевую роль в структуре национальной культуры играют получившие широкое распространение среди всех слоев общества письменность и письменная культура как средства приобщения формирующейся нации к инновационным идеям и надэтническим ценностям.

Национальная культура базируется на этнических культурах и представляет собой синтез особенного (новационного) и всеобщего (традиционного). То есть, общенациональная культура – это культура людей, не являющихся этнически однородной общностью, но способных быть автономными единицами. Они обладают индивидуальным самосознанием и свободой выбора (особенным, самобытным, эксклюзивным, креативным, неповторимым, оригинальным), и добровольно подчиняются общенациональным ценностям (всеобщему, социальному, типичному), которые носят универсальный для русской нации характер.

Нельзя не учитывать и тот факт, что, в отличие от этнической культуры, национальная культура обладает способностью признавать наличие множества других национальных культур. Например, русская общенациональная культура на рубеже XX-XXI вв. оказалась способной соотносить себя с другими культурами, являющимися так же, как и она, частью или христианской, или евразийской цивилизаций.

Только в рамках национальной культуры интеллектуальная собственность и авторское право начинают представлять определенную культурную ценность, а аспект происхождения позволяет соотнести культурное явление с достижениями других времен, народов и по достоинству оценить его эксклюзивность.

Следующей типичной чертой общенациональной культуры является осознание творческой элитой необходимости целенаправленного (горизонтального)

соуправления культурой, подразумевающее договорные отношения между равными, независимыми субъектами культуры – людьми, социальными группами, этносами. Соуправление культурой направлено на сохранение качественной определенности системы, на поддержание ее динамического равновесия со средой и на ее дальнейшее развитие. Примерами могут служить социокультурные и политико-экономические реформы в российском обществе, имеющие место быть на рубеже XX–XXI вв.: помимо отношений централизма (вертикальное управление) формируются отношения самостоятельности, которые предполагают наличие у субъектов РФ управленческих прав и обязанностей, дающие им возможность определять содержание и направленность деятельности в соответствии со своими интересами, не игнорируя при этом общие (российские) интересы.

В настоящее время в научной литературе прослеживается отождествление таких важных понятий как «национальная культура» и «этническая культура». Это обусловлено не только высокой степенью теоретической сложности и многозначностью этих понятий, но и проблемами «политкорректности», особой остротой и тонкостью вопроса в современных социокультурных условиях.

Для того, чтобы выявить объем и содержание понятий «национальная культура» и «этническая культура», необходимо обратиться к дефинициям «нация» и «этнос». Не претендуя на развернутый анализ указанной проблемы, остановимся лишь на тех работах, которые имеют определенное отношение к предмету нашего исследования.

В настоящее время существует две глобальные парадигмы [2, 7] в области исследования данных феноменов: объективистская и субъективистская.

В понимании этноса мы придерживаемся объективистской парадигмы. В частности, мы разделяем мнение ученых (П. ван ден Берг, К. Фосслер, Г. Гачев, и др.), которые считают, что формирование этносов представляет собой длительный исторический процесс, в котором определяющую роль играет целая

группа факторов. Это – единство территории и языка, хозяйственный уклад, психика, традиционные и устойчивые компоненты духовной культуры.

Исследуя нацию, мы придерживаемся такого подхода (И.Л.Измайлов), согласно которому концепт «нация» является продуктом сознательной созидательной деятельности интеллектуальной элиты для мобилизации масс в интересах групп, которые они представляют. При этом было бы ошибочно квалифицировать эту деятельность как субъективистское конструирование или структурирование, не отражающее объективных или субъективных процессов этнического развития. В данном случае будет корректнее говорить о вычленении ими ключевого ядра истории отдельно взятого народа (сквозь различные мифологемы, идеологемы и традиции) и его новой трактовке с учетом определенных социально-политических и культурно-исторических условий. Доказательством является тот факт, что на рубеже XX-XXI в.в. именно образованная элита осознает необходимость модернизации российского сообщества и начинает активную деятельность по необходимому развитию российского народа в связи с изменившимися реалиями жизни.

Возникает парадокс: изучая этнос, мы придерживаемся позиций объективистской парадигмы; исследуя нацию, мы ориентируемся на конструктивистский подход, что вроде идет в разрез с объективистским нациопониманием. Хотя автор данной классификации пытается найти консенсус, отмечая, что при известной реконструкции конструктивистский подход неоднороден и смыкаясь с функционализмом, может вписываться в объективистскую парадигму [2, 7], мы считаем, что остается неясным, в каком случае конструктивистский подход рассматривать в рамках объективизма, а в каком – субъективизма.

Мы считаем, что ясность в решение данной проблемы вносит одна из гипотез, согласно которой в определении таких понятий как род, племя, народность, нация системным критерием является единство природного (кровно-родственного) и социального (экономического, собственно социального, политического,

духовно-культурного) начал, мера их развитости и остаточности [1, 26-28]. В частности, тогда род, племя – это исторические общности, где кровно-родственные связи являются еще решающими, хотя социальные уже имеются; народность – это историческая общность, где кровно-родственные связи являются уже не решающими, но еще преобладают над социальными; а нация – историческая общность, где социальные узы уже преобладает над кровно-родственными, но роль которых в архетипическом поведении людей еще не исчезает совсем. Различая понятия нация и этнос, возникает возможность предвидения перспективы дальнейшего развития человеческого сообщества и прогнозирования формирования транснациональных общностей, в которых роль природных, кровно-родственных уз будет и далее наслаиваться значением социально-культурных, но кровно-родственные отношения будут еще долго сказываться и сопровождать людей вплоть до образования и развития новой исторической формы общности как человечество.

В некоторых вопросах данная гипотеза-теория имеет соприкосновение с теорией Вернадского о ноосфере. В этом случае перед учеными XXI века стоит задача изучения характеристик, определения сходств и различий между транснациональной, общенациональной, национальной и другими этническими культурами, проблема сохранения и развития «национальной самобытности» культур народов мира.

Подведем итоги. В условиях переживаемого российским обществом процесса внутренней трансформации и интеграции в мировое культурное пространство «национальное» становится для России синонимом не только присущего ей политического и культурного многообразия, но и ее единства – как по форме, так и по содержанию.

Исследование общенациональной российской культуры и выявление идентифицирующих ее типичных черт показало, что она не просто воспроизводит этнокультурные особенности той или иной нации (в частности, российской), но

и служит условием ее существования в нескольких плоскостях общего для многих народов России цивилизационного пространства, объединяющего его с близкими по тому или иному основанию народами.

Литература

1. Меньчиков Г.П. Проблемы национальной самоидентификации // Проблемы развития национальных культур народов Поволжья и Приуралья.-Казань,1994. –С.26-28.
2. Мосунова Н.А. Нациопонимание как предмет социально-философского исследования: автореф. дис... канд. философ. наук / Мосунова Наталья Александровна. – Н. Новгород, 2008. – 32 с.

ОСНОВЫ СОРАЗМЕРНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И СРЕДЫ (ПРОДОЛЖЕНИЕ ТЕМЫ)

Уланов Владимир Петрович

*к. филос.н.; доцент кафедры истории и культурологи,
Казанский государственный аграрный университет
e-mail: ulanov-vp@ya.ru*

Соразмерность – это такая связь и отношения между объектами, когда они в течение длительного времени сосуществуют, не уничтожая друг друга.

Легко представить, что любой объект может быть (внутренне) соразмерным, когда его основные компоненты устроены с учетом необходимости остальных компонентов и в равной мере сосуществуют с другими компонентами. Такое устройство – основа оптимальности и устойчивости вследствие соразмерности. При нарушении соразмерности возникают внутренние деформации и напряжения в объекте, и при нарастании несоразмерности компонентов может произой-

ти переход объекта в состояние неустойчивого равновесия с последующим разрушением или трансформацией в более или менее организованное состояние. Причина выявления несоразмерности может быть как внутренней, так и внешней, вследствие особенностей связи объекта со средой.

Для обществ, групп, индивидов основными компонентами их устройства являются те, которые обеспечивают процессы потребления, воспроизводства, защиты, а также роста, развития, адаптации. Если эти процессы не выходят за рамки нормы (соразмерности), то имеющие место промежуточные несоразмерности не деформируют и не делают вышеупомянутые объекты несоразмерными среде, позволяют им устойчиво существовать. Наиболее «слабым» звеном существования является потребление: если для существования (воспроизводства) необходимы невозобновляемые ресурсы среды, то процесс существования неизбежно завершится, если ресурсы будут исчерпаны до момента выявления достаточного количества заменителей дефицитных ресурсов. Очевидно, что в конечном итоге существование может быть обеспечено лишь существенной трансформацией основы существования существующего. В качестве примера для высказанного утверждения можно взять Биосферу. Она в своей основе потребляет сама себя, и это дает ей возможность существовать уже сотни миллионов лет. Напротив, человечество как специфическая часть Биосферы для создания, воспроизводства и развития своей технической искусственной среды потребляет невозобновляемые ресурсы Земли и вследствие этого может существовать не более нескольких сот лет.

Угроза человечеству существует и со стороны его развития и роста. Развитие – это, в первую очередь, развитие техносферы, которое осуществляется в направлении создания и использования Искусственного интеллекта – «роботов». Очевидно, что сверхумным и сверхспособным роботам человек будет не нужен, и человечество окажется вытесненным на периферию техногенного существования. Противостоять роботам и быть с ними в симбиозе можно будет только в случае, если человек радикально изменит самого себя настолько,

что о человеке как биологическом организме можно будет «забыть». Но ещё до этого момента, к середине XXI века человечество из-за своей интеллектуальной слабости столкнется с демографической проблемой: численно вырастет (по прогнозам) до 12 млрд. человек, вследствие чего, имея олигархический смысл жизни (каждый должен жить «как олигархи»), попадет в глубочайший экономический кризис дефицита ресурсов и планетарный распад экономики. Вероятность этих событий с сопутствующими социальными и политическими последствиями весьма велика, так как смысл и реальный технический базис человеческого существования пока не претерпевают существенных (радикальных) изменений. Человеку как биологическому роботу проекта HOMO SAPIENS необходимы дом, средства передвижения, «работа» и развлечения. Своё счастье НОМО видит в том, чтобы всего этого было много, как у олигархов. Причина этого феномена проста и непреодолима: люди устремлены на наращивание собственной искусственной среды, так как её наличие и размеры определяют значимость человека среди других людей, успех в общественном существовании. Именно вследствие этого большая часть людей стремится жить «как олигархи». С точки зрения современного человека, это немало: личный самолёт, 2-3 вертолёта, десяток автомобилей, минимум одна вилла на берегу моря, яхта, несколько квартир в основных городах мира, 2-3 весьма приличных предприятия. Если учесть, что при 12 млрд. человек на каждого человека придётся всего лишь один гектар земной поверхности (с учетом гор, пустынь, ледников...), то становится ясно, что истинные человеческие устремления чрезмерны, не осознаваемы до конца и абсурдны: вся суша (даже болота и горы) будет застроена исключительно виллами, а воды заставлены яхтами. Кроме того, искусственная среда будет нести в себе (как-то) многие миллиарды самолётов, вертолётов, автомобилей, заводов, умников-роботов, чтобы люди могли быть «олигархами». Картина выявляется чудовищной: вся мощь сложнейшей искусственной среды и искусственного интеллекта будет направлена на обеспечение жизнедеятельности и «впечатлений» «олигархов» - упрощенных «детей цивилизации». Очевид-

но, что никакого смысла в этом нет. С другой стороны, нарисованная (желаемая!) картина реально невозможна к осуществлению, ибо доступных ресурсов Земли на подобный «рай», безусловно, не хватит. На фоне этой («скромной») перспективы человеческого бытия идеи коммунизма как всеобщего процветания, национальные идеи (американские, российские, китайские...) экономического и политического доминирования в мире или хотя бы «смычка» по уровню жизни села и города кажутся также не имеющими будущего. Биосферная оболочка Земли в норме рассчитана на человека не более чем традиционного общества (уровня меча и плуга, в количестве не более 500 миллионов человек (конец эпохи Средневековья)), но человечество существенно превзошло этот рубеж в ходе своего развития, как по количеству людей, так и по развитости искусственной среды.

Из сказанного ясно, что без существенной трансформации самого человека и его среды обитания перспектив и смысла существования у *homo sapiens* нет. Чтобы быть соразмерным, Человечество должно либо отступить в архаику, либо научиться «поедать» себя, либо должно обрести выход в Большой Космос.

Чтобы в должной степени осознать глубину проблемы *homo sapiens*, его соразмерности, следует понимать, что в настоящее время людей так много, что для них мала даже наша Галактика. При выходе за пределы Земли в галактические просторы на каждого (трансформированного) сверхчеловека придётся (примерно) всего лишь двадцать звёзд (примерно, то же, что двадцать соток земли на человека). Следовательно, - этот вывод достаточно неожиданный - проблема *homo sapiens* в действительности является проблемой Вселенского масштаба: будущих «людей» надо будет как-то разместить в уже занятой сверхсуществами Вселенной (наблюдения показывают, что Космос и Ближний космос, и даже Луна, и даже Земля уже заняты и подселены сверхсуществами). В свою очередь, факт наличия около нас более развитых существ (сверхсуществ) подводит к ещё более неожиданному выводу: человек является не столько природным, сколько искусственным существом. Более того, Земля - это всего лишь

«Зона», место пребывания наказанных (заблокированных в своих возможностях) сверхразвитых существ. Именно по этой причине земляне никому не нужны, и «братья по разуму» («инопланетяне») не стремятся к контакту с землянами (см. [1]). Земля – это Зона, где «люди» под определённым присмотром «отбывают срок», наказывая друг друга. Это место, где в разные времена вдруг появлялись (и исчезали) сосланные (присланные) из разных концов Вселенной разные сообщества для отбывания наказания или для временного проживания в формате человека. Земля как Зона (Аквариум, Зверинец, Гладиатрий, Театр, Полигон и др.) в итоге может стать «фазендой» [2], достичь соразмерности с остальным миром, если люди будут приемлемы в поведении и найдут пути возврата в статус сверхсуществ. То, что люди есть «ссылные» сверхсущества, видно из огромного количества фактического аномального материала, в том числе из того, что у людей («людей») при порче их блокировки выявляются сверхъестественные способности. Высказанная идея не нова. О богочеловечестве говорил русский философ В.С. Соловьев, о множественности миров в своё время говорил Джордано Бруно. Мифологические и религиозные повествования (грехопадение и наказание) прямо наталкивают на созвучные высказываемой идее мысли, и, следовательно, предлагаемая идея есть лишь трактовка ранее высказанных идей о сути человечества.

Базовыми являются также следующие вопросы: какова соразмерность современных людей в аспектах государственности, социализации, какова соразмерность духовности, религиозных верований, сознания, определяющих текущую жизнь людей? Соразмерность людей государственная, межгосударственная, социальная может быть достигнута только при совершенно равноправном формировании (социализации) людей в системе всеобщего (планетарного) образования с последующей их расстановкой по рабочим местам в планетарном масштабе в соответствии с их дееспособностью. В настоящее время имеется лишь частичная соразмерность людей в этом плане, поскольку главным принципом в поступках людей является не стремление к личной эффективной деятель-

ности и соответствующее позиционирование себя в обществе, а стремление к деньгам, к личному благополучию через деньги, любым путём. Именно денежное благополучие, благополучие через частную собственность закреплено как доминантное в современном обществе: если субъект богат, то соразмерен. Люди с «хватательной» соразмерностью главной своей целью видят такое конфигурирование общества, его искусственной среды, государственности, при котором можно было бы по максимуму отрывать «куски» от общества в свою пользу. Так «работают» практически повсеместно, во всех странах все государственные, общественные и коммерческие структуры. С этим недугом в своё время столкнулся в СССР коммунистический вождь И.В. Сталин. Сталину стало ясно, что в специфике социализма и для социализма наиболее опасным является тип людей со слабой деятельной функциональностью, слабой преданностью обществу и выраженными устремлениями к обеспеченной жизни. При 100% - ой зависимости от рабочего места (собственность - социалистическая) приемлемое существование таких людей при социализме могло быть только в сфере управления на основе планов, спускаемых сверху, в сфере чиновничества с возможностью коррупционных «заработков» и «откатов». Эта «зараза» с неизбежностью проникала во все деятельные сферы общества, парализуя его. Вопреки жесткой чистке, общество вновь и вновь принимало уродливые антисоциалистические формы. Война и сложный послевоенный период помешали Сталину «благоустроить» общество. При жизни Сталин ещё удерживал общество в насильственном искусственном «социализме», но после его смерти началось повсеместное вырождение и извращение социализма в СССР. В итоге отрицательного искусственного отбора к концу 80-х годов управленческая сфера в СССР была в весьма значительной степени заполнена малоспособными к деятельности людьми, склонными к коррупции и предательству общественных и государственных интересов, страна вступила в состояние глубочайшего экономического и социального застоя и деградации. Завершающим актом драмы гибели социализма в России стала так называемая «перестройка», инициированная встав-

шими у государственного и экономического руля корыстолюбивыми моральными и политическими перерожденцами, приведшая к развалу СССР и переходу страны на капиталистический путь существования в наихудших его формах. Итогом «перестройки» стала широко выраженная криминализация и деградация государственного механизма, общественных и политических институтов, производящей сферы и экономики в целом, широчайшее обнищание и депопуляция народа. Россия практически не продвинулась в развитии вследствие беспрецедентного вывоза капитала из России криминализированной элитой и нивелирования со стороны деградировавших элитарных слоёв позитивных идей общества. В целом, ситуация в России остаётся тупиковой из-за выраженной дефектности соразмерности элиты. Ситуация (соразмерность) в мире по этой же причине также оставляет желать лучшего: с 1917 г. власть имущие забыли, что с «низами» необходимо делиться ценностями, что классический капитализм без революций (минимально соразмерный) возможен лишь в случае, если уровень жизни низов не опускается ниже приемлемого уровня.

В основе соразмерности духовной лежит стремление к равенству, братству и свободе, общему благоденствию, согласию и созиданию. Напротив, эгоизм — основа бездуховности, неравноправия, насилия, разрушения. Особенностью общества, состоящего из не совсем тождественных друг другу людей, является то, что самая вершина общества в действительности находится не во власти немногочисленного ума, а во власти алчности и бездуховности, и умники не возглавляют общество, но имеют лишь функции третируемых «рабочих лошадок». Вследствие этого общество является малодуховным, с дефицитом справедливости (= воздаяния по делам) и дефектами духовной соразмерности. Малодуховной, как ни странно, является и религия (практически любая), которая в отношении к обществу, низам довольствуется тем, что в Исламе называется закятом - малой частью от собственности богатых в пользу бедных. Очевидно, что институты современных малодуховных (квазисоразмерных) религий не способны иметь общие договорённости и лишь противопоставляют друг другу

идущие за ними общества. По этой причине современные религии должны уступить место Единой для всех религии, истинно интеллектуальной и духовной (соразмерной), отличающейся лишь особенностями этнокультурных культов.

Рассматривая сознание (современных) людей в контексте соразмерности, даже не анализируя его глубины, а лишь созерцая, можно с уверенностью заявить, что и сознание, и соразмерность большей части людей почти всегда были неполными, традиционными: «полусознанием», квазисоразмерностью, и что значимое наполнение сознания и соразмерности человека – дело будущего.

Литература

1. Уланов В.П. Основание современных религий: постановка проблемы / Перспективы философии в XXI веке: сборник научных статей и сообщений. – Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та, 2008. – С. 109-115.
2. Уланов В.П. Перспективы человеческого существования / Феномены природы и экология человека: Сборник научных трудов и материалов Пятого Международного Симпозиума (Казань, 26-28 мая 2008 г.) в 2-х т. Т.1. – Казань: Хэтер, 2008. – С. 61-64.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ В КУЛЬТУРЕ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕНЕССАНС В АНТРОПОЛОГИИ

Харитоновна Елизавета Федоровна
аспирант кафедры философии КГТУ/КХТИ

Существует два основных подхода к пониманию истории антропологических идей. Первый наиболее последовательно был выражен М.Шеле-

ром. Согласно его теории, в антропологии, как и в других областях человеческого знания, происходит постоянное качественное накопление, которое с течением времени оформляется в соответствующие философские концепции. В узловые моменты истории самосознание мыслителей способно подниматься на невиданные ранее высоты, обостряя интерес к философскому осмыслению проблемы человека.

На мой взгляд, к таким моментам истории относится и Эпоха Возрождения как один из величайших переворотов в сознании людей.

Другой подход принадлежит М.Буберу, который говорит о том, что антропологическая идея не может быть вездесущей и всепроникающей. В эпохи, когда окружающий человека мир представляется обжитым и благополучным, размышления о том, что такое человек и каково его место в мире, могут вообще не возникнуть. Только в периоды “неустроенности”, “бездомности”, когда обостряется ощущение одиночества и хрупкости человеческого существования, антропологические идеи становятся актуальными. Вполне соглашусь с подходом М. Бубера, основываясь на приведенных ниже фактах.

Эпоха Возрождения — переходная эпоха, имеющая принципиальное значение для будущего, поскольку именно в этот период начинается разделение науки и ценностей, знания и добродетели, что оказало глубокое влияние на всю последующую историю.

Человек перестает быть вершиной и центром космической жизни. Как пишет Н.А.Бердяев: “Западная христианская мысль, от св. Фомы Аквината до Лютера и до механического мирозерцания XIX века, слишком нейтрализовала, обезбожила космос». Пожалуй, можно даже утверждать, что в эпоху Ренессанса в отличие от средних веков особый интерес стали вызывать земная жизнь и человек. Другим становится и его образ.

Человек открывает мир и практически — обнаруживая новые континенты, развивает в себе тот дух, который позволил Данте в своей «Божественной коме-

дии» сказать сказать: «Моя страна — весь мир».

В человеке развивается осознание красоты окружающей его природы, которого прежде не существовало. Исследуя эпоху Возрождения, П.С.Гуревич пишет: “Человек обнаруживает, что он и другие — это индивиды, отдельные существа. Он открывает, что природа — нечто отдельное от него и эта отдельность имеет два аспекта. Во-первых, нужно теоретически и практически ею овладеть, а во-вторых, можно насладиться ее красотой, что широко проявилось в шедеврах живописи, архитектуры, графики. В современном обществе идея Универсальной, Всесторонне развитой Личности, идеальной как внешне, так и внутренне, здоровой физически, развитой творчески, с идеальными, будто сошедшими с обложки журнала параметрами, сверх актуальна, только если в эпоху Возрождения идеальные образцы «смотрели» на нас с холстов картин, то сейчас они не дают от себя «убежать» с обложек глянцевого журналов, призывая во всем до мелочей подражать предписанным образцам, а значит быть Идеальными. Что же касается аналогичного примера личности с большой буквы сегодняшнего дня, то, видимо, должна пройти еще половина тысячелетия, чтобы суметь оценить масштабы и значительность деятельности лидеров современного поколения.

Продолжая проблему исследования антропологической соразмерности, ее связи с современной идеей человека, можно отметить, что в наши дни несмотря на то, что технический прогресс во многом не оставил возможности и места фантазии человека реализовать себя в творчестве, изобретательстве, так как многое уже изобретено, тем более страстно, человек, отрешившись от цивилизации уходит в познание себя, своей духовной, творческой основы. Если в эпоху Ренессанса передовые люди того времени стремились к идеалу, что выражалось в их творчестве, затрагивающим воображение и души людей, то мы в современном мире, кажется, только лишь начинаем творческий путь познания самих себя, также стремясь к идеалам, но все больше внешним, нежели внутренним. Но, как известно, когда у человека есть все, а здесь имеется в виду роскошь

технического прогресса и все блага цивилизации, он возвращается к истокам, т.е. к самому себе.

В настоящее время можно говорить о “ренессансе антропологического знания”, расширении его проблематики. Таким образом, можно сделать вывод о соразмерности философских идей эпохи Возрождения современному обществу и философским вопросам наших дней, а также непреходящей актуальности постоянно развивающегося антропологического знания.

Литература

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Проблема человека. К построению христианской антропологии. – Л. 1991.
2. Алигьери Данте. Божественная комедия. Перевод М.Лозинского. Издательство "Правда", М.: 1982.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ КОГНИТИВНО-ОРИЕНТИРОВАННОЙ И ИННОВАЦИОННОЙ МОДЕЛЕЙ ОБУЧЕНИЯ

Хаткевич Герман Федорович

*аспирант кафедры педагогики и социологии воспитания,
Уральский Государственный Университет им. А.М. Горького,
Екатеринбург e-mail: proforgfilosof@mail.ru*

В связи с модернизацией, гуманизацией и демократизацией мирового общества в целом и нашего государства, в частности, концепт «антропологическая соразмерность» (В.И. Курашов) представляет большой интерес у специалистов: педагогов, социологов, психологов, философов, культурологов, правоведов. Однако историко-педагогические истоки «антропологической соразмерности» мы находим во второй половине XIX века, и связаны они с

именем выдающегося отечественного педагога К.Д. Ушинского. Он исследовал антропологические основы воспитания и ввел антропологический принцип в его измерение. В работе «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии» (1868—1869) [4] он настаивал на необходимости педагогического знания, ориентированного на сущностные и специфические особенности человека.

По определению В.И. Курашова «*антропологическая соразмерность* предполагает приемлемость того, что связано с жизнью человека, его телом, душой, с творческим, интеллектуальным и духовным началом» [1]. Так открывается мало исследованное пространство научного поиска, в том числе педагогического, дидактического. Речь идет о разработке методологических, теоретических и практических основ антропологической соразмерности в физиологическом, экзистенциальном, психологическом, моральном аспектах. В таком случае, полагаем мы, антропологическая соразмерность образовательного пространства связана с продуктивными в физиологическом, экзистенциальном, психологическом, моральном, социальном, эстетическом отношении условиями, целенаправленно создаваемыми в образовательном учреждении и ориентированием на удовлетворение фундаментальной потребности человека в самоактуализации и самореализации через раскрытие личностного потенциала каждого участника образовательного процесса: учащихся, их родителей, педагогов.

Чтобы понятие «антропологическая соразмерность» применить на практике, мы должны выделить критерии, которые станут средством измерения показателей того или иного реального социально-педагогического пространства. Анализируя образовательное пространство с помощью данных критериев, мы сможем дать заключение о том, насколько оно антропологически соразмерно (или несоразмерно) человеку, группе лиц в нем находящихся. Поскольку в основании классификации критериев антропологической соразмерности лежат человеческие потребности (физиологические, экзистенциальные, психологические, моральные, социальные, эстетические), постольку речь идет, на наш

взгляд, о следующих критериях.

Критерии антропологической соразмерности, направленные на удовлетворение физиологических потребностей, включают в себя безопасность условий существования самого образовательного учреждения, природосообразность образовательного процесса, здоровьесберегающие технологии, используемые в образовательном пространстве, реализация гендерной специфики.

Критерии антропологической соразмерности, направленные на удовлетворение экзистенциальных потребностей, связаны, прежде всего, с культуросообразностью и свободосообразностью организации и управления образовательного процесса. Это необходимо для создания условий для развития творческой личности, самореализации, самоактуализации всех участников образовательного процесса

Критерии антропологической соразмерности, направленные на удовлетворение психологических потребностей, предполагают возможность успешно адаптироваться к образовательному учреждению и протекающим в нем процессам обучения и воспитания. Это требует наличия благоприятной для развития личности среды в соответствующей корпоративной культуре образовательного учреждения.

Критерии антропологической соразмерности, направленные на удовлетворение социальных потребностей, связаны с позиционированием самого образовательного учреждения, его престижа в районе, городе, регионе, стране.

Если мы используем названные критерии антропологической соразмерности для анализа современного образовательного пространства школы, то обнаружим, что в нем еще в значительной степени реализуется «дисциплинарная» модель обучения, не только не отвечающая требованиям успешного развития личности, но выступающая препятствием на этом пути.

В 70-е годы XX века французский философ Мишель Фуко вводит в научный дискурс понятия-концепты «знание-насилие» и «знание-власть». С помо-

стью этих концептов М. Фуко подчеркивает, что Власть использует систему знания в своих целях, причем, как правило, речь идет не о рефлексивном знании, а о некоем безусловном, абсолютном знании, не подвергающемся скепсису и критике. Это помогает создавать мифы в сознании людей, и таким образом, определять их ценностные установки. Благодаря этому Власть контролирует мысли и поведение людей. В этой связи Фуко обращается к идее паноптикума. Принцип паноптикума (от древнегреческого $\pi\alpha\nu$ — всё и $\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ — зрительный) лежит в основе организации всех социальных институтов, и в том числе, тюрьма как одно из его проявлений. Поэтому нет ничего удивительного в том, что тюрьма похожа на завод, казарму, больницу, школу, а все они - на тюрьму.

Таким образом, в основе когнитивно-ориентированной модели обучения лежит подчинение, угнетение, дисциплина. И если термин «когнитивно-ориентированная модель обучения» указывает в основном на ментальную составляющую образовательного процесса, то другой термин «дисциплинарная модель обучения» отражает как ментальную, так и телесную, социальную, экзистенциальную стороны учащегося.

Если образовательная парадигма, реализующая дисциплинарную модель обучения порождена индустриальной цивилизацией и стимулировала ее развитие, то в соответствии с ней была большая концентрация в одном месте значительного количества учащихся, чтобы учителя воздействовали на них одинаково и одновременно. В управлении планово-командная система дисциплинарно организует процесс познания; регламентирует время, задает общий для всех темп работы. Дети, подростки, молодежь, проходившие через эту образовательную машину, вливались в общество взрослых, структура которого в сфере труда, распределения ролей и учреждений имела сходство со школой. Заканчивая учебу и начиная самостоятельную жизнь, они попадали в мир, сформированный предыдущим поколением с его ценностями и экзистенцией в определенном хронотопе. Свидетельством этой модели является тот факт, что в учебниках педагогики до сих пор еще пишут об образовании и воспитании как о передаче

знаний и опыта старших молодым.

Классно-урочная форма обучения, описанная Яном Амосом Коменским, давно вступила в состояние кризиса [2]. Заметим, что ее противником был Л.Н. Толстой, реализовавший идею свободного воспитания в Яснополянской школе. Традиционная передача знаний, основанная на «знаниевой парадигме» не позволяет приспособливаться к динамичности жизни: знания устаревают раньше, чем выпускник школы и вуза выходит на рынок труда. Переход к постиндустриальной цивилизации, экономике и социальной жизни потребовали изменения модели обучения, разработку новых методик преподавания. К тому же традиционные методики слабо ориентированы (если вообще ориентированы) на практическое применение знаний. Но в США преподавание в бизнес-школах, затем в военных академиях, и наконец, во многих обычных вузах стали широко использовать технологии, нацеленные на обучение как процесс размышления и поиска решений. Явным этот процесс в мире стал к 1970-м годам. Это нашло отражение в распространении case studies, симуляционно-тренажерных систем, разного рода игровых форм обучения, появлении коучеров и супервайзеров, сопровождающих наращивание собственной компетентности учащимся, а также переход к планированию ими своего личностного роста, развитию рефлексивности в приобретении знаний и умению ими пользоваться.

Однако заметим, что в 1920-1930-х годах необходимость смены образовательной парадигмы обучения в нашей стране получила психодидактическую научную обоснованность. Л.С. Выготский рассматривал учение как овладение особыми внешними «психологическими» орудиями – знаками, исторически определенной культурой. Обучение связывалось с развитием учащегося и понималось как процесс овладения орудиями учебного труда, знаками, и только в 60-80-е годы в отечественной педагогике разрабатываются «активные формы обучения», «активные методы обучения» (деловая игра, социально-психологический тренинг, анализ ситуаций», различные формы групповой работы и другое). Это было уже в контексте развивающего обучения. С позиции антрополо-

гического анализа очевидным для данной образовательной модели стала снижение главенствующей роли учителя/педагога в образовательном процессе и активизация роли ученика. Иначе говоря, субъектно-объектные отношения, характерные для дисциплинарной модели, уступают место субъект-субъектным отношениям

Напомним, что Мария Монтессори одной из первых предложила альтернативную модель обучения, преодолевающую недостатки когнитивно-ориентированной «дисциплинарной». Ее модель предполагала в качестве неперемennого условия подготовку учащихся к практической деятельности, была ориентирована не только на воспроизводство опыта практической деятельности, но и его рефлексию.

Подчеркнем, что в своей педагогической практике Мария Монтессори реализовала идеи свободного воспитания и раннего развития детей. Для этого детям нужна развивающая среда, которая будет стимулировать процесс саморазвития. Результаты её педагогической деятельности привлекли внимание, и данная педагогическая система получила широкое распространение по всему миру. [3]

Монтессори требовала одного – предоставить ребенка самому себе, не препятствовать ему в выборе, в самостоятельной работе. Дисциплину также трактовала как активность, которая контролируется и регулируется самим ребенком и предполагает действия, определяемые им самим, а не налагаемые извне педагогом.

В основе метода Монтессори, по нашей оценке, лежит поддержание естественной радости ребенка от учения. Эта установка согласно психологическому и экзистенциальному критериям антропологической соразмерности направлена на создание комфортного образовательного пространства.

Мария Монтессори полагала, что главная задача воспитателя — создать активную развивающую среду, в которой нет случайных предметов и деталей.

Такой подход к организации пространства направлен на реализацию физиологического критерия антропологической соразмерности

Отметим, что технология и методика обучения М. Монтессори направлена на создание благоприятной среды обучения, корпоративное взаимодействие среди учеников, их совместный рост и совершенствование, то есть на формирование антропологически соразмерного образовательного пространства.

Добавим, что это стало особенно актуально в современном образовательном процессе, где к настоящему моменту реализуется четыре основные образовательные системы: традиционная, Занкова, Эльконина-Давыдова, и «Школа 2100». Становится понятной необходимость скорейшего преодоления недостатков традиционной модели. Так когнитивно-ориентированная «дисциплинарная» модель постепенно модернизируется под напором инновационных технологий. Однако, как показывает практика, элементы инновационного обучения с трудом осваиваются многими учителями, далеко не все готовы перестроить свое сознание адекватно вызовам и реалиям современности.

Изначально в альтернативных моделях обучения, использующих инновационные подходы и технологии, предполагается активная роль ученика в познании. И тогда новым в организации образовательного процесса является необходимость развитие рефлексии по отношению к своей деятельности и общению, ориентация на практическое творческое освоение соответствующих компетенций.

Анализируя «дисциплинарную» и инновационную модель обучения на основании выделенных выше критериев, мы можем обосновать педагогический антропологический инструментарий, используя который будем отслеживать позитивную динамику антропологически соразмерных и несоразмерных элементов образовательного пространства.

Литература

1. Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции – Казань : Изд-во Казан.гос.технол.ун-та, 2009. – 6 с.

2. Постиндустриальный переход в высшем образовании России: на примере анализа развития рынка образовательных услуг Северо-Запада РФ. / Под руководством В. Н. Княгинина. – СПб.: Издательский дом «CORVUS», Фонд «Центр стратегических разработок «Северо-Запад». – с.60-61.
3. Сумнительный К.Е. Как помочь ребенку построить себя? (Беседы о Монтессори-педагогике). - М.: "Синее яблоко", 1999. - 63 с.
4. Ушинский К.Д. Избранное в 4-х книгах. Книга 3. «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии». Дрофа, 2005.

ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ЖИЗНИ

Хисматуллина Юлдус Рахимзяновна

*к.ф.н., доцент кафедры экспертизы природных ресурсов,
Российский государственный аграрный заочный университет
e-mail: HRJulduz@yandex.ru*

К середине XIX века начинается эпоха становления собственно научной биологии. В клеточной теории Шванна и Шлейдена, эволюционной теории Ч. Дарвина содержались обобщающие идеи, отражающие общие принципы организации и развития живой природы. Единый мировой процесс развития охватывает неживую природу, жизнь и общество. Прогресс частных биологических теорий в начале XX века привел к синтезу эволюционной теории и генетики. Теория развития ноосферы является синтетической дисциплиной, объединяющей естественные, технические, гуманитарные науки (Н.Н. Моисеев). Н.Н. Моисеев предлагает попытаться описать весь процесс развития на одном языке, используя дарвиновскую триаду: изменчивость, наследственность, отбор. Органическое единство изменчивости и наследственности дает наследственную изменчивость. Потомство наследует норму реакции родителей, поэто-

му похоже на своих родителей. Но благодаря изменчивости воспроизведение себе подобного никогда не бывает точной копией. Изменчивость обеспечивает «поле возможностей», из которого потом возникает многообразие организационных форм и служит причиной их разрушения. Наследственностью обозначается способность материи изменяться от прошлого к будущему, способность «будущего зависеть от прошлого». Термин «отбор» Н.Н. Моисеев распространяет на объекты «косной» материи и на процессы, протекающие в обществе. Источником самодвижения живой системы являются противоречия: наследственности и ненаследственности, приспособляемости и неприспособляемости, ассимиляции и диссимиляции, самоизменения и самосохранения, живой системы и среды и др. [В.Г. Афанасьев, 1986, с. 26].

Проблема взаимоотношения человека и природы рассматривалась в работах «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова, «Биогеоценология» В.Н. Сукачева и Н.В. Тимофеева-Ресовского, «Всеобщая организационная наука, или Тектология» А.А. Богданова, «Учение о биосфере и ее постепенном переходе в ноосферу» В.И. Вернадского. Основателями теории организации являются кристаллограф Е.С.Федоров и физиолог А.А.Богданов. Е.С.Федоров изучал структуру кристаллов и рассматривал организацию как неизменное свойство объектов. А.А. Богданов исследовал общие принципы организации материального мира и показывал существование закономерностей в изменении организационных структур, общих для явлений разной природы. Теоретик биологии Л. фон Берталанфи считал главной задачей теоретической биологии открытие законов, действующих в биологических системах (на всех уровнях организации). Интегрируя биологическое знание, можно создать (универсальную) общую теорию жизни (Т.А. Югай).

Системный подход позволяет связать в единое целое различные компоненты, структуру, функции живой системы. Физико-химические методы исследования должны согласовываться с биологическими методами и подчиняться исследованию системности живого. Различные подходы исследования живого: на-

блюдение, описание и систематизация фактов, сравнительный и исторические методы исследования, эксперимент и моделирование эффективны только в системе. При этом необходимо соблюдать субординацию методов (доминирование одних и подчинение других). Нельзя понять жизнь системно – и в смысле ее носителя, и в смысле присущих ей функций, движения – без учета всех ее образующих [В.Г. Афанасьев, 1986, с. 17].

Проблема иерархичности живых систем разрабатывалась рядом зарубежных (Л. Берталанфи, П. Вейсс, К. Горбстайн, У. Уивер) и отечественных (И.И. Павлов, И.И. Шмальгаузен, В.А. Энгельгарт) ученых. В.А. Энгельгарт, исследуя иерархичность живого, указывает на двусторонность взаимодействия между высшими и низшими звеньями биологических иерархий. Виктор Григорьевич Афанасьев выделяет «шесть уровней организации живых систем: живая молекула (протоплазма); клетка; организм (особь); вид (популяция); биоценоз; биосфера» [В.Г. Афанасьев, 1986, с. 17]. Биосфера может существовать без человека, но человек не может жить без (вне) биосферы. Отношение человека с биосферой – это отношение части и целого.

Системные, интегративные качества присущи живой системе в целом, а ее отдельные компоненты такими качествами не обладают. Живой организм представляет собой единую целостную систему, части которой обладают иными свойствами, чем все целое (Н.К. Кольцов). В целостной системе есть определенная основа, из которой берут начало все другие ее функции. Живой организм живет в ритмах прерывистого равновесия (О.В. Ковалев). Н.Ф. Реймерс указал на гомеостаз как на возможный универсальный механизм для всех природных систем – от космических до организма.

Биологическая эволюция – это неравновесный процесс с лавинообразным изменением фазовых состояний биоты. Абсолютная устойчивость противоречит принципу изменчивости и прекращает любое развитие. Развитие живых систем осуществляется через их функционирование, и, наоборот, функционирование –

через развитие. Стабильные формы не эволюционируют. Первоначально слово «эволюция» означало разворачивание потенций (латинское *evolutio* означает «разматывание» – например, нити). Случайность пронизывает все уровни организации материи. Броуновское движение, турбулентность в неживой природе, мутагенез в биологических процессах, конфликты в общественной жизни подвержены действию случайностей.

Жизнь предельно сложна, многообразна, очень много неясного и непознанного. В живых системах возникают формы, обладающие способностью уменьшать локальную энтропию. Чем сложнее система, тем более вероятность увеличения числа возможных путей ее эволюции (т.е. дивергенции), а вероятность появления двух развивающихся систем в тождественных эволюционных каналах практически равна нулю.

Принцип единства живого выражается преимущественно в организации жизни, а принцип развития – в ее эволюции. Они объединяются в третьем – в принципе субстанции (адаптации) (Г.А. Югай). Любое новое знание нужно присоединить, вписать в какую-то уже организованную область. Гносеологический плюрализм мешает объединению биологических знаний в единое целое. Иногда новое знание противоречит существующим знаниям, в таком случае необходимо провести логико-гносеологический анализ существующих позиций. Рост разнообразия подходов к изучению живого вызвано спецификой объекта познания, особенностями процесса познания, личностными характеристиками субъектов познания, творческим потенциалом общества и другими факторами.

Литература

Афанасьев В.Г. Мир живого: системность, эволюция и управление. – М.: Политиздат, 1986. – 334с.

ДИАЛЕКТИКА РАЗ-ВИТИЯ - С-ВИТИЯ

Цветков Евгений Алексеевич

к.ф.-м.н., доц. каф. физики КГТУ (КХТИ), г. Казань

e-mail: tsvetkov_e@mail.ru

1 Термин “развитие”. История термина. Семантика. Произнося любое слово, мы невольно вкладываем в него какой-то смысл, часто об этом совершенно не задумываясь. Каждое слово это термин, отражающий какое-то понятие, вызывающее образы, ассоциируемые в зависимости от культуры, в которой живет человек, с определенными эмоциями, положительными или отрицательными. С одной стороны способность к речи (т.е. язык), являясь конституирующей по отношению к понятиям и категориям , обеспечивает возможность опыта. С другой стороны, в процессе опыта изменяется смысл понятий, что приводит часто к “виртуальным мирам” логически безупречных построений, неадекватно отражающих реальность, “как бы сквозь тусклое стекло” [1 Кор. 13,12]. Одним из таких фундаментальных понятий, смысл которого менялся на протяжении тысячелетий, является понятие “развитие”, которое интуитивно связывается с образом движения, изменением существующего в пространстве, во времени, в сознании, что в традиционных обществах никак не приветствовалось. Современный смысл можно узнать только из энциклопедий, которые, аккумулируя знания, должны наиболее правильно отражать современную парадигму.

К сожалению, ни в Малой Советской энциклопедии (1959г.), ни в Большой (1975г.), ни в Философской (1967г.) мы не найдем внятного, научного, не идеологизированного определения. Даже в Филос. энцикл. словаре (1983г.), далеко не самом одиозном и не худшем источнике, читая в определении “развитие” фразу : “ причем на передний план выступает не физическое время, не простая хронология, а внутреннее время объекта- ритмика его функционирования и развития”, не понимаешь – это или просто набор слов, или попытка неизвестное

объяснить через непонятное.

Любое существующее слово имеет свой смысл, который может открыться при изучении этимологии этого слова. Так др.-гр. ἀνα-πτύσσω - разворачивать, разгибать, раскрывать происходит от πτύσσω - складывать, сгибать, а ἐξ-ελίσσω - разворачивать, от ἐλίσσω – кружить, вращать, вить. Здесь не будем рассматривать тонкости различия этих слов, также как двух слов латинского языка, которые также пытаются выразить смысл понятия развития: слово *evolutio* – разворачивание (свитка, книги), от слова *evolvere* [ex+volvo] – выкатывать, разворачивать, где *volvo* – катить, вертеть и слово *develo* [de+velo] – снимать покрывало, открывать, где *velo* – закрывать, покрывать, прятать от слова *velum* – парус, парусина, покрывало. В другие языки эти слова перешли или без изменений, как, например, в английский – *evolution*, *development*, или как калька, как, например, в немецкий – *entwicklung* от *Wickel* – сверток, моток. В русский язык слово раз-витие пришло как калька из немецкого. Бесчисленное его употребление в определенных смыслах создало устойчивое представление о нашей Вселенной, достигшей высокоорганизованного состояния в результате естественных процессов от прошлого к будущему, подчиняясь универсальным законам природы, не зависящих от хронотопоса.

О том, что это представление является определенным вероучением, а не наукой говорит тот факт, что почти никого не удивляет бессмысленность часто встречающегося словосочетания – “эволюционное развитие”. Оно вызывает образ разворачивающегося свитка египетского папируса, постепенно знакомящего нас с тайнами мира. Однако сами эволюционисты-униформисты пишут в одной из энциклопедий о “развитии скачкообразном, катастрофическом, революционном”, что требует для этого понятия уже другой образ, который неожиданно и дал в начале 19 века председатель Общества российской словесности адмирал Шишков, представивший расплетающиеся пряди каната. В какой-то начальный момент марка, скрепляющая пряди, была сорвана и целостный мир распался на множественные целокупности-пряди. Это и была первая катастрофа в истории

человечества, но далеко не последняя.

2. Развитие в истории философии. Антиномии. Приведем некоторые отдельные факты в истории мысли, подтверждающие униформистский образ разворачивающегося свитка. Один из первых образов - это мойры, которые создают, развивают и обрывают нить человеческой жизни. Первые упоминания об эволюционизме и униформизме в развитии человеческого общества мы видим у Гесиода в его описании плавного перехода от золотого к железному веку, в результате повреждения нравов людей. По настоящему научную теорию развития социума, на которой базируются и все современные теории, дал Протагор в одноименном диалоге Платона. Не потерявшую своей ценности гипотезу о приобретении человеком знаний, вполне эволюционистско-униформистскую, дал Аристотель в конце своей Второй аналитики. Но, наверное наиболее яркий образ развития как разматывающегося свитка, дал Цицерон: “Ибо будущее наступит не внезапно. Время продвигается наподобие разматывающегося каната, оно не являет ничего нового, ничего такого, что бы раскрылось впервые...”[О див.I,LVI]. Вершина античной философии - Плотин – фактически тоже дал нам эволюционную теорию эманации: Единое – Ум – Душа; низшие ступени универсума рождаются от высших и так далее. Несколько напоминает этот процесс то, что читаем в Дао-дэ-цзин: “Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рожают все существа”. О процессе эманирования можно прочесть и в “Упанишадах”.

То, что было практически на метафизическом уровне достигнуто в древности приобрело обоснование в научной парадигме нового времени, направленной поначалу на изучение природы. Затем акцент переместился на изучение и на совершенствование самого человека, то чем вошел в историю век просвещения. Незаметно поменялся вектор развития. Смена веков стала интерпретироваться с совершенно противоположных позиций, нежели в древности. Развитие и теория прогресса стали отождествляться. Уже не только на Земле, но и в космосе он усмотрел прогрессивное развитие. Кантово-Лапласовская теория в кос-

могонию также действует на умы, как и протагоровская теория развития общества – как наваждение, задевающее какие-то архетипические слои сознания.

Но наряду с эволюционно-униформистской тенденцией объяснения изменений в нашем мире, все время параллельно существовала и другая, исходящая из скачкообразности, катастрофизма событий. Это заставляет, слыша слово развитие, представлять образ расплетающихся прядей каната, а не сам разворачивающийся канат (как выше у Цицерона). “Все возникает в силу противоположности” говорил Гераклит. Человечество не помнит себя без различия. Это и был “первый удар мысли”, по Лосеву, когда человек-личность увидел в окружающем – мир-личность; отсюда и Большая медведица на небе, и прочее. Впервые человек увидел Другого. Вот она – первая рефлексия. О развитии пишет Аристотель в начале своей “Физики”, отмечая, что “в первую очередь ясны и явны скорее слитные вещи, и уж затем из них путем их расчленения становятся известными элементы и начала”. В другом трактате он говорит почти тоже самое: “возникновение есть качественное изменение”. И Аристотель же приводит впервые известные десять пифагорейских пар противоположностей. Позднее Эмпедокл даст теоретическое обоснование как развивался Сфайрос на множественности. Технику развития дает Дао-дэ-цзин: “Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добром, возникает и зло”. В Египте пример развития дает гелиопольская девятка. В Новое время наиболее осязаемое развитие произвел Декарт, у которого платоновское противостояние чувственного космоса умопостигаемому вылилось в радикальной форме. Научная парадигма выработала для развития методологический прием – анализ-синтез и хотя еще Бэкон призывал к “Великому объединению наук”, в науке торжествует нигилистическая односторонность в виде анализа. Не поднялся выше анализа и Кант со своими четырьмя антиномиями. Современная экологическая катастрофа – результат этого продолжающегося рефлексивного состояния человека.

3. С-витие. Снятие антиномий. Диалектика. Только неправомерно лишая че-

ловека способности и стремления к творчеству, можно утверждать, что ему присущ лишь нигилизм развития, анализа. В целом человека характеризует стремление к полноте бытия и часто неосознанный синтез играет в его жизни огромную роль. Впервые в античности о едином взгляде на мир мы читаем у Гомера в эпизоде с золотой цепью (не канат, но все же...), на котором в единстве Зевс держит весь мир. Анаксагор вводит Ум, который упорядочивает множественность с-вивая пряди. Эмпедокл после Войны, раз-вившей канат-Сфайрос на бесконечное множество прядей, вновь с-вивает их силою Любви. Впервые техника снятия антиномий описана у Платона который и ввел в философскую литературу сам термин – *διαλεκτική*, имеющий корень *λέγω*, что означает и говорить, и собирать. Само слово *διαλεκτική* диалектично. С одной стороны предлог *δια* – означает раз-деление, с другой – взаимность действия. В первом смысле Сократ произносит это слово у Ксенофонта: “Да и слово диалектика, говорит он [Сократ], произошло оттого, люди, совещаюсь в собраниях, разделяют предметы по родам”. Во втором – у Платона в “Федре”: “это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно ...”. Далее Сократ говорит, что он “и сам поклонник такого различения и обобщения”.

В Индии такой идеей, к которой все возводится, является Брахман. Все Упанишады–это просто заклинания о том, что за иллюзорной множественностью следует видеть один принцип – Брахмана. Достаточно привести одну фразу из Катха-упанишады: “От смерти к смерти идет тот< кто видит здесь [что-либо] подобное различию”. В Китае таким принципом, пришедшим из Индии и являющимся калькой с Брахмана, является Дао. Вся множественность мира снимается в нем, в том числе и такие фундаментальные принципы, как инь и ян.

Так как из науки уже окончательно изгнаны те понятия, которые ее и породили- Благо, Единое, Истина, то в Новейшее время только и остается изучать те анклавы, где они сохранились, причем даже не как понятия, а как символы, например, в православном богословии. Интересная пространственная модель

для иллюстрации совершенно не пространственного образа - “Бог есть любовь” имеется в православной традиции – круг аввы Дорофея, представляющий из себя круг с центром - Бог и множество точек - индивидов, способные двигаться по радиусам к центру. Насколько ближе продвинулись они к Богу, настолько ближе они друг к другу; насколько ближе продвинулись они друг к другу, настолько ближе они к Богу. И наоборот - при удалении. Возможно прогнозирование. И появление множества ложных, локальных центров, и движение к истинному центру, и движение вперед, но к предельно общему, ложному центру. Можно увидеть два предельных состояния - предельной слитности (Сфайрос) и предельной дифференцируемости (раз-витость). Своим приходом Спаситель снял основную антиномию – жизнь-смерть, даровав жизнь вечную. Вторая основная антиномия снимается и через супружество, как учит Книга Бытия: “и будут [два] одна плоть”, и через монашество, о чем говорит, например, апокрифическое Евангелие от Фомы: “и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина женщиной..., - тогда вы войдете в [царствие]”.

4. Динамический характер раз-вития – с-вития. Проекты. Возвращаясь к эмпедокловым абсолютному Сфайросу и абсолютной раз-витости, множеству видим, что это лишь мысленные образы, на деле же мы живем в мире целокупностей, в промежуточном мире. Все древние тексты говорят о стремлении человека или к Абсолюту или, по крайней мере, бегству от раздробленности (напоминает перефразированную идею диалога Платона “Парменид”). Абсолютное развитие персонифицировалось в “Ригведе” богиней Гибели, так как это отсутствие каких-либо форм, а в русском языке, например, без-образность имеет уничижительный смысл, как безобразность.

Строго говоря, нельзя рассматривать процессы анализа и синтеза порознь. Это не маятник Эмпедокла, а две стороны одной медали, причем доминирует, все же синтез, так как человек изначально попадает в ситуацию раз-витости. С-вивать, с-вязывать можно не вещи, а их предметные стороны, которые человек,

по своему разумению, редко адекватному, берет из разных прядей, с необходимостью раз-вивая их дальше, на более мелкие пряди. Так как вновь с- витая прядь редко отвечает чаяниям и упованиям человека, то процесс начинается по-новой. Таким образом, мы все время находимся в ситуации динамического поиска. Лишь при обладании полнотой бытия исчезает стремление, как объясняла Диотима Сократу в “Пире”.

Описанную модель можно рассматривать в контексте современных синэргийных исследований, представляющих любой процесс как неравновесный, проходящий через ряд квази-равновесных, относительно-устойчивых. Это объясняет Н.Винер в одной из своих работ; “Абсолютная устойчивость достигается только при очень больших величинах энтропии и по существу представляет собой тепловую смерть”. Размышления Винера о неустойчивых формах в этой же работе можно отнести и к процессу мышления.

Ложные центры в круге аввы Дорофея, о которых говорилось выше, можно сравнить с промежуточными, ложно с-витыми прядями или, в терминах современной проективной социологии, просто с очередным проектом. Ни один из бесчисленных проектов в истории человечества так и не был до конца успешно реализован. Так, например, в результате тотальной де-сакрализации в течении многих столетий традиционных политических систем, повсеместно построены секулярные общества. Однако, почему-то в последнее время все чаще произносится новый термин – “пост-секулярное общество”. Вот, уж, и впрямь, как сказано в “Деяниях”: “что не от Бога, то разрушится”. Можно так понять мысль Хайдеггера об “ослаблении Мощи Сущего”, как переносе внимания человека с центра круга аввы Дорофея, с целостного каната, на локальные центры, на отдельные, ближние пряди.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ КАК ИСТИНА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПРИСУТСТВИЯ В МИРЕ

Черногорцева Г.В.

к. филос. н., доцент, кафедра философии, МГТУ им. Н.Э.Баумана
e-mail: irbiscotta@mail.ru

Поскольку человек вечно вопрошает, а противоразумный мир молчит (А. Камю), проблема поиска антропологической соразмерности прямо или косвенно, имплицитно или непосредственно принята на себя самим человеком. Необходимость выживания повлекла осуществление приспособительного типа хозяйствования, свойственного первобытному обществу. Нуждаясь в том, чего сама природа в готовом виде дать не может, человек начал с создания самых примитивных орудий труда для удовлетворения самых насущных жизненных потребностей в пище, одежде, жилище и т.д., то есть всего того, что требуется для сохранения и продолжения рода. Достижению цели способствовала присущая человеку способность и стремление к познанию мира и самого себя, так что не удивительно, что рыболовный крючок напоминает согнутый палец, сведенные в пригоршню ладони – чашу, а все созданные человеком орудия труда и приспособления для охоты и, рыбной ловли, собирательства, земледелия всегда увеличивали силы, способности и возможности человека в присвоении и освоении вещества природы. Робя перед могуществом природы, человек создал свои собственные мифические представления и первобытные верования, призванные объяснить человеку порядок мира, дозволенность или недозволенность действий, правила поведения: как скажет столетия спустя Л. Витгенштейн, человек прост – он сам себя объясняет.

С интенсификацией хозяйственной жизнедеятельности существенные изменения претерпевают и представления человека о природе вещей и своем месте в мире и среди других людей. Наряду с сохранением мифологических представ-

лений и первобытных верований появляются начала теоретического знания, как естественного, так и гуманитарно-политологического, появляется философия как вопрошание человека о себе и мире. Жажда творчества, сопровождаемая стремлением к познанию всего и вся, влечет за собой разграничение «техне» как всего того, что придумано и создано руками человека, и «этоса» как свода норм и правил поведения человека, появляются полисные законы и установления, соблюдение которых формирует гражданина и гражданскую доблесть. Природа, космос, меньше страшит лучше приспособленного человека, становясь все менее чуждой, восхищая раз навсегда существующим порядком смены времен года, дня и ночи, повторением вновь и вновь того, что уже было. И поскольку человеку хочется всегда быть в мире, космос как идеал предустановленной гармонии, вдохновляет человека в его стремлении к жизни добропорядочной и законопослушной.

Повсеместное утверждение мировых религий объединило людей на основе единой системы ценностей, безоговорочно принятых всеми социальными, профессиональными и др. группами и социальными слоями, обеспечивая многовековую стабильность сложившегося типа хозяйствования, политической и социальной жизни. Люди все ещё оставались послушными детьми природы (Ж.Ж.Руссо).

Географические открытия, возникновение рыночных отношений, повсюду влекущих все более интенсивное использование вещества и сил природы, оформление науки в качестве социального института, привело к уточнению мировоззренческой парадигмы, к постановке вопроса, прежде всего французскими просветителями, о достижении оптимально приемлемых взаимоотношений между обществом и природой. Природа как единственная колыбель человеческой жизни, как единственная возможность самосохранения и выживания, оказалась беззащитной перед безудержным натиском человека по преобразованию всего того, что существует посредством творческой деятельности, вдохновляемой все более и более впечатляющими экономическими выгодами и несо-

мненными успехами. Оставаться послушными детьми природы или идти по пути все больших свершений, и, соответственно, изменений – этот вопрос был решен раз и навсегда вполне однозначно: человек вступил в борьбу за окончательное господство над всей землей (Ф.Ницше). Используя достижения науки и техники, человек превзошел самого себя, преодолевая свой антропологический масштаб, создавая новые источники энергии, не встречающиеся в природе вещества, изобретая вещества с заданными свойствами, преодолевая пространство и простор, усиливая способности органов чувств электронными приборами, развивая генную инженерию, не останавливаясь перед уже наступившими и теми, что еще наступят, последствиями вроде глобальных проблем современности, включая всевозможные угрозы (современные виды оружия, глобальное потепление и т.д.).

Техника, по словам Н.А.Бердяева, стала последней любовью человека и человек готов измениться под влиянием предмета своей любви, рассуждая об усталости металла, о технических устройствах, которые «думают о нас», оправдывая техническую экспансию несомненными выгодами, среди которых избавление от тяжелого, монотонного, низкопроизводительного труда, возможность избавления от многих болезней, доступ к информации и т.д. Все меньше времени и желания остается для того, чтобы остановиться, задуматься о самом насущном, о самом главном, о том, что есть человек, для чего он живет, в чем смысл его жизни, ткань которой «плетется среди слез» (С.Кьеркегор), о том, что является самым близким и дорогим для человека, живущего здесь и сейчас (М.Хайдеггер).

Изменение масштаба воздействия человека на природу сопровождалось изменением представлений о самом человеке. Безраздельно господствовавший в течение многих веков рационализм рассматривал человека как часть общества, подчиненного тем же законам, что и все сущее, так что чем успешнее развивалось научное познание, тем больше становилось возможностей для творчества человека. Однако, с течением времени все большую силу набирает тенденция

совершенно иного толка, истоки которой одни усматривают в религиозных источниках, другие в философии Гераклита, третьи – в учении Августина Блаженного, но все однозначно с трудов Б.Паскаля, далее С.Кьеркегора и всех представителей философии жизни, поставившей вопрос о ценности отдельного человека, который предстает как «этот единственный» (С.Кьеркегор), а вовсе не в качестве одной из частей целого. Порожденные бурным и часто непредсказуемым развитием науки и техники проблемы поставили вопрос о человеке не только как центре Универсума, но и главным образом, как о центре конституирования Универсума (П.Тейяр де Шарден). В этом смысле Н.А.Бердяев утверждал, что мир является частью человека, который всегда есть тайна и загадка не только для окружающих, но и для самого себя. И поскольку рациональные методы научного познания, наилучшим образом подходящие для познания мира природы как мира всех и каждого, не вполне способны прояснить вопросы, связанные с миром человеческой жизни, как непредсказуемом миром оценки, соответственно, истина, добытая за письменным столом, доказательность которой может быть продемонстрирована в любое время, не имеет ничего общего с истиной, касающейся человеческой жизни, с истиной, которая добывается человеком самостоятельно и за которую он отвечает собственной жизнью. Именно поэтому истину человеческой жизни М.Хайдеггер связывает с добычей, вырванной у утаенности, в глубочайшем противоборстве человеческого существа с очарованием безличного (Ж.Делез), анонимного существования человека массы (Х.Ортега-и-Гассет), довольного принадлежностью к людям толпы, как говорится в древнекитайской философии. Поставив вопрос о несоответствии, несоответственности истины научного познания и истины человеческой жизни, С.Кьеркегор советовал искать истину не всеобщую, а индивидуальную, что возможно лишь при желании человека приложить максимум усилий для обретения мужества быть самим собой, создавая тем самым историю своей собственной жизни. Истина, которой живет человек, как истина человеческого присутствия в мире, несоответствующая с истиной научного познания, существует и может суще-

ствовать только таким образом, что человек становится тождественным с нею в своей готовности нести за неё всю полноту ответственности самой своей жизнью. Обретая истину своей жизни в повседневном взаимодействии с сущим в целом, человек понимает, что истина человеческой жизни и судьбы не имеет ничего общего с безобидностью и безразличием, нейтральностью истины объективной. Истина человеческого присутствия в мире постигается посредством понимания, при этом всякий акт понимания является не только индивидуальным и частичным, но и наиболее обязывающим, поскольку всегда связан с уникальной жизненной ситуацией понимающего. В этом смысле философское понимание является наиболее обязывающим, ибо именно философия, обладая даром вслушивания в сущее, способна прояснить смысловые вопросы человеческого присутствия в мире и только в человеке, раз возникнув, существует событие философии.

Триумфальное развитие науки и техники, безудержная преобразовательная деятельность человека, направленная далеко за пределы его антропологического масштаба, поставили проблему человека и его собственной жизни в ряд проблем наиболее актуальных для современной философской рефлексии. Поскольку человек не является вещью среди других вещей и не может быть познан посредством универсалий, законов и закономерностей, вопрос о возможности постижения человека есть вопрос о прокладывании пути, вопрос о приобретении и обосновании достоверности, устанавливаемой самим человеком. Это путь к сущностному определению истины, обосновываемой исключительно способностью человека (М.Хайдеггер). Осуществляя свою жизнедеятельность в контексте социально-значимых условий, коллективных верований, господствующих ценностей, человек решается положиться на им самим найденные ценности и основания своей жизни, приняв вместе со свободным выбором всю полноту ответственности за все, чем стал; за все, что сделал, равно как и за то, чем мог бы стать, но не стал, т.е. в любом случае человек оказывается ответственным за состояние всего мира, что, собственно, и обеспечивает антропологиче-

скую соразмерность человека всему сущему, внушая оптимизм и уверенность в завтрашнем дне.

ГЕРМЕТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РАСЦВЕТ МАГИИ, АСТРОЛОГИИ, АЛХИМИИ И МЕДИЦИНЫ

Чечеткина Ирина Игоревна

к.х.н., доцент кафедры философии КГТУ (КХТИ)

e-mail: philosoph@list.ru

Эпоха Возрождения была попыткой реализации гуманистических идей, смысл которых заключался в переориентации с теоцентрического мировоззрения средневековья на новое антропоцентрическое, что означало изменение представлений о Боге, мире и месте человека в этом мире. Теоцентрическое мышление ставит в центр мира Бога и человек по отношению к Творцу занимает подчиненное место. Антропоцентрическое мышление поступает наоборот: ставит в центр мира человека, уравнивает в правах человеческий и божественный разум, отсюда человек по своим творческим способностям становится равным Богу. Из речи "О достоинстве человека" Пико делла Мирандолы видно, что человек эпохи Возрождения уже не испытывал остро чувство собственной греховности и вины перед Богом, как это было в средневековье, наоборот, он ее преодолел и был исполнен творческих сил [1].

Гуманизм Возрождения был возвратом к античным учениям, и его истоком были герметические трактаты - тексты, приписываемые египетскому жрецу времен пророка Моисея - Гермесу Трисмегисту (Триждывеличайшему). Впоследствии исторические исследования выяснили, что они принадлежали многочис-

ленным авторам - гностикам, жившим приблизительно во II - III веках н. э. Гностики исходили из религиозно - мифологических представлений Востока (в основном еврейских и египетских) и философских учений стоиков, неоплатоников и неопифагорейцев.

Герметическая литература была весьма обширна, она содержала как философские трактаты ("Поймандр", "Асклепий" и др.), так и сочинения по астрологии, алхимии и магии. В XV столетии первым переводчиком "Поймандра" и "Асклепия" был итальянский философ Марсилио Фичино, приверженец неоплатонического учения, рассматривающего соотношение Бога и мира с пантеистической позиции (пантеизм считает, что Божественная мысль растворена в природе и несет в себе идею сближения Бога и мира). Фичино придал этим трактатам неоплатоническую окраску, пропустив их через свое мировоззрение. Фичино стремился донести до читателя забытую "мудрость" Египта. Гностики, писавшие эти тексты, верили, что природа наполнена божественной жизнью и вовлечена в совместное творчество с Богом, и в этом живом мире ничто не умирает и все пребывает в движении, а человеку отводится особая роль. Он имеет нетварную сущность и наделен божественной творческой силой, равной Создателю. Поэтому человек и есть земной Бог, исполненный титанического могущества. Его цель - гнозис (познание), ведущий к превращению человека в настоящего Бога с тем, чтобы видеть Его. Человеку для этого превращения нужны магические средства. Это и есть центральные темы египетской философии, которая идеально соответствовала образу человека - мага эпохи Возрождения [2].

В герметических текстах человек не наказывается, а попадает под власть звезд и семи планет, представляющих живых богов, несущих ему кары: невежество, уныние, невоздержанность и т.д. Каждая кара исходила от конкретной планеты или зодиакального созвездия. Картина мира в этих текстах является астрологической. В "Асклепии" (Асклепий - греческий бог врачевания, к которому обращается Гермес Триждывеличайший в своем трактате) человек превозносится как существо, достойное всяческих почестей и делается акцент на магии,

освобождающей его от звездного детерминизма. Мало того, там утверждается, что человек и сам может творить богов [3].

Эта бесовская магия была осуждена в IV веке Августином. Дальнейший запрет средневековой церкви на магию "загнал ее в угол", где маг тайно занимался своим отвратительным ремеслом, вызывая страх, и общество отнюдь не восхищалось им как религиозным философом. Ренессансная магия получила новый статус благодаря огромному притоку литературы из Византии, большая часть которой возникла в первые века нашей эры, когда господствующие философские школы были пропитаны оккультизмом, и переводам Фичино, возродившим центральную фигуру магии - Гермеса Трисмегиста.

Оккультные учения утверждали, что существуют магические средства очищения человека, возвращающие его в состояние невинности, каким обладал Адам до грехопадения. Герметические тексты обращались к различным видам магии. В эпоху Возрождения они были переработаны заново, и им была придана новая философская окраска: маги вовсе не призывают бесов, а глубоко познали природу Вселенной и ее ступени, по которым божественные идеи нисходят в физический мир. Фичино, писавший комментарии к "Эннеадам" неоплатоника Плотина, придал магии Трисмегиста астрологический контекст и дал ей философское обоснование. Фичино называл свою магию естественной, поскольку предлагал использовать естественные силы планет. Он предлагал применять для улавливания Духа мира, рождающегося из воздуха, ветра и тончайшего жара, талисманную и заклинательную магию. Заклинательная магия использовала орфические гимны, включающие в себя обращения к духу Солнца с перечислением его имен и атрибутов.

Алхимия наряду с магией тоже утверждала главную идею неоплатонизма о том, что весь мир пронизан Мировой Душой. Ее можно было извлечь из субстанции Меркурия (ртути) и оживить старый астральный образ или создать новый, если материальная форма уже перестала существовать. В герметических

текстах излагались философские принципы алхимии, такие как: целесообразности в природе, единства материи и духа, подобия микро и макрокосма, структурности материи:

1. Принцип единства материи и духа означал, что материя может изменяться и принимать множество форм, но ее основа - Мировая Душа.

2. Принцип подобия заключался в том, что микрокосм (человек) подобен макрокосму (Вселенной и Богу). То, что есть на небе, есть и в человеке, и наоборот.

3. Принцип структурности материи говорил о том, что Первоматерия (Мировая Душа) состояла из трех элементов: серы, ртути и соли. Это были не названия химических элементов, а символы, обозначающие неоплатоническую триаду - дух, душу и тело. Все природные тела комбинировались из этих элементов. Сера означала степень совершенства вещи, ее близость к Солнцу, т.е. золоту. В человеке сера знаменовала наивысшее воплощение его потенциала и достоинств - Дух, способность действовать не только с помощью логики, но и интуитивно. Ртуть символизировала подвижность Мировой Души в природе, а в человеке - это была душа, оживляющая человека с помощью желаний, страстей и чувств. Соль в соответствии с неоплатонической триадой означала земное, телесное и несовершенное, и она была близка к свинцу.

4. Принцип целесообразности утверждал, что все в природе развивается и стремится к цели или своему предназначению - стать еще духовнее и достичь своего первоисточника - Бога. Предназначением свинца было стать золотом (в отличие от профанной алхимии, истинная никогда не впадала в заблуждение по поводу природы свинца и золота, поскольку оба металла означали не химические элементы, а стадии просветленности человеческой души), а предназначением человека - стать равным Богу, т.е. обрести свою божественную сущность.

Алхимия исследовала спиритуальную составляющую материи и пыталась осуществить трансмутацию Мировой Души через призму мистерий смерти,

воскресения и нового духовного рождения старой астральной формы. Вся работа по созданию новой астральной формы шла в духе древних мистерий с помощью рецептов Гермеса Трисмегиста, изложенных им в "Изумрудной скрижали". Достижение совершенства с помощью таких операций называлось Большим Деланием (Magnum Opus) в алхимии [4].

Неизвестно, обладали ли алхимики достоверным знанием о трансмутации, так как алхимические принципы относились не к научному познанию, а к философской мысли, проникнутой мистицизмом, и требовали веры в чудо [5].

Тем не менее, опыты алхимиков повлекли за собой множество впечатляющих химических открытий - вот некоторые из них. Альберту Великому приписывается изобретение едкого кали. Он же первым описал химический состав киновари, свинцовых белил и свинцового сурика. Базиль Валентин (XV в.) открыл серный эфир и соляную кислоту. Парацельс первым описал цинк, ранее неизвестный. Он же начал использовать в лечебных целях химические соединения цинка. Этот перечень открытий, который далеко не полон, свидетельствует о том, что "ненаучные" исследования алхимиков пошли на пользу человечеству в целом.

В эпоху Возрождения неоплатоническая идея обращения к человеку как микрокосму привела к расцвету медицины. Первый шаг в этом направлении был сделан Теофрастом Парацельсом (1493-1541), за которым следовали Мигель Сервет (1511-1553), Андрей Везалий (1514-1564), Иоганн Вейер (1515-1588), Уильям Гарвей (1578-1658). Именно врачам приходилось, опираясь на оккультные науки и используя магию как средство лечения природы и человека, вырабатывать методологию натуралистического естествознания. Так возникли анатомия, физиология и фармацевтика.

Парацельс был неоплатоником и рассматривал природу динамической, наделенной всемогущей жизненной и магической силой, которая лечит сама, а врач лишь помогает природе, он ее союзник, а не хозяин. Врач может воспроизвести

ее астральные образы, зная ее главный принцип – археус, или жизненную силу. Археус Парацельса – это астральный свет, скрытый в Мировой Душе и излучаемый из всех ее центров. Он оживляет все формы чувственного мира. Оболочкой археуса является мумия или астральный образ. Причиной многих заболеваний является беспорядок в астральном образе, потому что человек своими мыслями, желаниями и страстями отравляет свою духовную природу, и это нарушает ток археуса и вызывает болезнь. Врач может управлять током археуса с помощью мумии-магнита (*magnes microcosmi*), притягивающей к себе болезнь [6].

Главным теоретическим достижением Парацельса следует считать новую концепцию болезни, имеющей духовную природу и развивающейся согласно собственной природе. Тело, утверждает Парацельс, нужно привести в согласие с его природой. Но его природа, как считала схоластика, - тварность, порочность. Если лечить, исходя из данной предпосылки, то пациент обречен на смерть. Однако у тварного тела есть астральный аналог, составляющий его жизненную силу и идеальный образец, "предел прочности". Информацию о нем можно почерпнуть через физиогномику, алхимию и астрологию. Лечение начинается с постановки диагноза: для этого надлежит описать симптомы, с одной стороны, и зафиксировать характер индивидуального астрального тела - с другой. После этого симптомы следует истолковать как знаки, указывающие на недостаток духовной субстанции, съедаемой болезнью. Здесь большая роль отводилась учению о сигнатурах (знаках). Природа с помощью знаков - растений дает человеку информацию о том, чем можно ему лечиться. Согласно этому учению, растения, чьи листья которого похожи на руку, хороши от болезни рук, а растения с листьями сердцевидной формы являются прекрасным сердечным средством и т.д. [7].

Схема лечения Парацельса в корне отличалась от симптоматической описательной медицины Галена времен античности и мистической психотерапии схоластики. Его метод основывался не только на теоретической интерпретации болезни в терминах алхимии и астрологии, объясняющей ее причины, но и на на-

блюденнии и эксперименте, включающем не только терапию, но и хирургию, чего схоластика не допускала вообще. Главным же практическим успехом его медицины является основанная им иатрохимическая традиция в фармакологии, в рамках которой для изготовления лекарств стали широко использоваться неорганические вещества (сера, ртуть, сурьма, цинк и их производные) наряду и вместо растительных соков Галена.

Рассматривая философию и науку в этот период, следует сказать, что философия, как в античности и средневековье, снова выступает генератором идей. Неоплатонизм как философское учение, опирающееся на пантеизм, сократил дистанцию между Богом и человеком и ослабил чувство греховности человека. Он фактически сформировал мировоззрение эпохи Возрождения, выработал новые понятия человека и природы, которых не знало средневековье. Неоплатонизм создал образ человека – мага, способного повелевать природой и преобразовывать в соответствии со своими целями. Природа при этом наделялась сакральным статусом и находилась по отношению к человеку в подчиненном положении. Понятно, что при таком подходе к пониманию человека на первый план выходит практическое познание. Произошла смена идеала знания: умозрение как высший идеал знания (Античность и Средневековье) уступил место идеалу практического приложения науки, будь то знание о будущем (астрология), или о способе получения неслыханного богатства (алхимия), или, наконец, знание, дающее власть над природой и спасение после смерти (магия, медицина, оккультные науки в целом). Это был подрыв аристотелевского идеала нейтрального знания, не связанного с практическими потребностями. Новое понимание человека и природы, смена идеала знания средневековья обусловили переворот в сознании людей эпохи Возрождения, который нес с собой новые культурные основания науки Нового времени. Магия способствовала развитию науки, поскольку противостояла схоластической учености. Она имела практическую составляющую, включающую наблюдение и эксперимент, вошедшую впоследствии в содержание нового экспериментально - математического естество-

знания.

Литература

1. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир - эпоха Просвещения: сборник под ред. И.Т. Фролова. - М.: Республика, 1995. - 528 с.
2. Festugiere, A. - J. Corpus Hermeticum / A. - J. Festugiere.- Paris: 1945 - 1954, V.1-4. - P.262
3. Богуцкий, К. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / К. Богуцкий. - Киев; М.; Ирис; Алетея: 1998. - 623 с.
4. Пуассон, А. Великое делание / А. Пуассон. - Киев: Новый Акрополь, 1995. - 288 с.
5. Визгин В.П. Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки нового времени // Философско-религиозные истоки науки. М.: ИФ РАН, 1994. - С. 88 - 141.
6. Парацельс. Великая астрономия или проницательная философия большого и малого мира // Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М.: Юристъ, 1996. С. 299 - 311.
7. Юнг, Карл Густав. Дух Меркурий / Карл Густав Юнг. - М.: Канон, 1996, 384 с.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

Шафоростов Александр Иванович

*к.филос.н., доцент кафедры истории и философии,
Иркутский государственный технический университет
e-mail: ashafor@rambler.ru*

Проблематика онтологии идентичности предстает как вопросы о том, с какой реальностью и на основе чего человек соотносит/не соотносит себя. Вопрос первый: с какой реальностью человек стремится себя соотнести? Как сам человек, так и мир, в который он включается, представляют собой «множественную реальность». Идентификация направлена не только на отождествление человека с социальной реальностью, но и на установление связи человека с теми реальностями (точнее, их частями), которые множественны. Сама множественность тех реальностей, с которыми человек (неважно, по своей воле или вынуждено) устанавливает отношения, ставит перед ним проблему иерархизации этих реальностей. Тем самым идентификация предстает как упорядочивание реальностей, в которых разворачивается и может быть развернуто бытие человека. Отсюда – поиск человеком верховной (высшей) реальности, которая замыкает предшествующие и упорядочивает их.

Невозможно свести человека к одной «точке» и пытаться отождествить эту точку с миром, как и сам мир не сводим к одной черте или свойству. Онтологическое чувство – чувство бытия – несводимо к простому «я есть». Ни один человек не ограничится признанием внутри себя «я есть», но будет постоянно стремится утвердить или укрепить чувство бытия на основе связанности с другими. В редких случаях социальной изоляции человек будет стремиться к утверждению связи с природным миром. В любом случае «я есть» будет стремиться к более развернутому «я есть где и как?». Идентификация направлена на дости-

жение целостности человеческого бытия, поэтому необходимо найти среди множества осколочных реальностей ту, которая призвана завершить целостность человека. Проблема в том, что этот поиск «завершающей» реальности далеко не всегда имеет положительный исход. Слишком часто человек верит в завершенность (совершенство) той реальности, которая для него удобнее. Одна из причин этого в том, что реальности, окружающие человека, не просто существуют рядом, но навязываются ему в качестве последних истин.

Поиски целостного бытия связаны с выработкой соответствующих ориентиров. Проблема в том, что бытие как целостность недоступно человеку. Поэтому в качестве ориентиров в процессе идентификации выступают не уровни целостного бытия, а репрезентирующие их значимые другие. Можно сказать, что здесь зарождается идея пространства идентичности, если понимать пространство как соотнесенность с социальными авторитетами.

Ключевой момент целостной идентичности – всеобщность. Идентичность объективно определяется как размещение в определенном мире, и она может быть субъективно усвоена лишь наряду с этим миром. Иначе говоря, любые идентификации возможны в пределах горизонтов, открывающихся особым социальным миром (3, 213). Вообще, онтология идентичности – это вопрос о реальности, принимаемой индивидом в качестве само собой разумеющейся, и, соответственно, производных от нее зон (степеней, уровней реальности).

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, виртуализация повседневности) симулякры становятся господствующей структурой мира. Возникает проблема: где и как найти основания идентичности, если окружающий мир – симулянтный? Современная жизнь,

основанная на механическом и стереотипном воспроизведении, вместе с тем вращается в колесах мелких различий (5, 419). Таким образом, если понимать идентификацию как отождествление, то параметры идентификации современного человека задают именно мелкие различия.

Собственно личностная идентичность начинается там, где происходит смена терминов определения – а именно в направлении терминологии возможностей (кем или чем я могу быть). Идентификация так же может быть представлена и как способ ориентирования в мире на основе выделения «должного-недолжного». Таким образом, базовым пониманием личностной идентичности является представление о тех возможностях, которые открываются перед личностью и тем, как и насколько они личностью осуществимы.

Онтологическое основание идентичности определяется взаимопереходом действительного и возможного бытия, структурирующим внутренний мир человека. Обнаружение и осознание «моего возможного» важно тем, что позволяет человеку преодолеть присутствие (понимаемое как некое временное состояние существования возле чего-то) по отношению к самому себе, которое заключается в том, что человек не может сказать «я есть», но вынужден говорить «я являюсь», обнаруживая случайность своего существования.

Сущность идентификации в том и заключается, что человек стремится исключить из оснований своего собственного бытия случайность через приобщение к порядку, через идентификацию себя с ним. Порядок же по своей сущности есть воплощение необходимости. Идентификация через отождествление с мировым порядком открывает возможность переживания своего единства с всеобщим, с космосом, с Абсолютом, с Богом. Личностная идентификация – это не только соотнесение себя с определенной идентичностью (половой, национальной, религиозной и т.п.), т.е. не достижение индивидуальной идентичности, а преодоление названных видов идентичности и достижение самостоятельного бытия, той идентичности, которая строится на основе соотнесения самости не с

отдельными аспектами социокультурного бытия, а с целостным бытием.

Вопрос второй: на основе чего человек должен быть соотнесен с целостной реальностью? На наш взгляд, онтологической основой личностной идентификации является самость.

Представляется необходимым в первую очередь понимать самость как некую онтологическую «единицу», содержание которой – «чувство бытия». Самость можно охарактеризовать и как «онтологическое ядро», из которого «прорастает» самостоятельность человеческого бытия. Самость соотносима не столько с уникальностью, сколько с первичностью и постоянством. Самость изначально дана в интуиции достоверности собственного существования, без введения категорий определяющих ее содержание. Каждый человек обладает своим «я». Подчеркнем, что самость не тождественна «я»: «я» – это своеобразная точка, центр внимания, рефлексии, самость же – это то, что определяет «свое».

Раскрытие самости как бытийственного ядра возможно только при включении его в соответствующую «почву» – социальную реальность. Бытийственное наполнение процесса личностной идентификации на уровне наличного бытия ведет к обретению человеком своего лица. «Лицо» (persona) человека, т. е. его отдельное существование, самоидентичность, дано индивиду вместе с рождением (2, 68), только лицо это еще непроявлено. Процесс проявления (обретения) своего лица – сложный и далеко не однозначный благодаря типизации и стилизации, все увеличивающихся в условиях активного наступления виртуальной реальности (ТВ и интернет). Любой опыт (восприятие, память, воображение, понятийное мышление и т.п.) превращается в средство самоидентификации «личности», чье зафиксированное в самоидентификации лицо-маска становится передним планом сознания и действия (6, 41).

Интересно выделение «лица-маски»: человек действительно в процессе идентификации одевает лицо-маску, которая постоянно обновляется, причем

внешность играет далеко не последнюю роль в формировании того, «как я выгляжу» и на «на кого я похож». Можно сказать, что это лицо-маска является своеобразной точкой фокусировки временного измерения самоидентичности. В пределе же, если брать высший, духовный уровень бытия, то в отношении идентификации речь будет идти о достижении лика.

Личностная идентичность – это не просто соотнесение себя с определенной социальной идентичностью (половой, национальной, религиозной и т.п.), а превосхождение названных видов идентичности. Тем самым происходит достижение самостоятельного бытия, той идентичности, которая строится на основе соотнесения самости не с отдельными аспектами социокультурного бытия, а с целостным бытием. Собственно личностное начало в этом случае будет представлено и проявлено именно в прочтении бытия как целостного. Очевидно, что говорить о целостности бытия в буквальном смысле слова невозможно – то бытие, которое открыто и доступно и отдельному человеку, и человечеству в целом, есть только фрагмент бытия целостного мира. Дело не в том, какая часть мирового бытия открыта человеку, а в том, насколько это бытие целостно для человека. Человек обнаруживает целостность бытия такой, какой ее дано обнаружить только ему, на основе его внутреннего опыта.

Что же касается содержания внутреннего опыта, то оно определяется «участием в бытии другого» (3, 212), и самоидентификация предстает как конкретная форма интерсубъективности. Главная форма такого «участного бытия» – труд, так как именно труд есть главная форма задействия и организации наших телесных движений, что связано с конституированием внешнего мира и его временной перспективы. Наши телесные движения мы переживаем одновременно в двух разных срезах: поскольку они являются движениями во внешнем мире, мы смотрим на них как на события, происходящие в пространстве и пространственном времени; поскольку они вместе с тем переживаются изнутри как происходящие изменения, как проявления нашей спонтанности, принадлежащие нашему потоку сознания, они причастны к нашему внутреннему времени

(8, 409-410).

Таким образом, роль работы в том, что она включает в себя два измерения – внешнее и внутреннее, тем самым соединяя два времени – внутреннее и внешнее. Если не ограничиваться только физической работой, а взять труд вообще в его социальном аспекте (направленность на других, связанность с социальным временем и пространством и т.д.), то можно говорить о роли труда в построении идентичности именно в аспекте связывания двух временных измерений – внешнего (природного и социального) и внутреннего. Те социальные отношения, в которые погружен человек, важны тем, что задают время (9, 53).

Есть и другой аспект труда в отношении построения идентичности. Одним из условий обретения идентичности является одиночество. Именно в одиночестве, как в состоянии предельном, Левинас видит момент становления субъекта из анонимного существования, и, одновременно, бессилие субъекта перед своей неизменяемостью. Но одиночество во многих отношениях связано с такими феноменами человеческого бытия, как уединение и изоляция. Изоляция и одиночество – это не синонимы. Я могу быть изолированным (т.е. быть в ситуации, в которой я не могу действовать, потому что рядом со мной нет никого), не будучи одиноким; и я могу быть одиноким (как в случае, когда человек ощущает себя покинутым всеми), не будучи изолированным (1, 616). Арендт отмечает, что особенность ситуации уединения в том, что человек уединяется по своей воле «вместе со своим «я»», и тем самым оказывается как бы «вдвоем-в-одном лице», тогда как в одиночестве он действительно один, покинутый всеми (1, 618). В свою очередь, только в одиночестве собственной *privacy*, вдали от давления остальных людей может индивид развить черты и качества, которые отличают его от других (7, 125).

Принципиальное же отличие уединения и одиночества в том, что уединение всегда стремится вернуться к обществу для завершения внутреннего диалога, осуществляющегося на уровне «вдвоем-в-одном лице», только в этом случае че-

ловек вновь становится одним и тем самым приобретает целостность, определенность (1, 618). Тем самым можно принять понимание одиночества как одного из условий достижения идентичности, если учесть отмеченную Арендт необходимость возвращения к обществу, а также признать роль одиночества в утверждении частной жизни человека: только в одиночестве собственной privacy, вдали от давления остальных людей может индивид развить черты и качества, которые отличают его от других.

Какова же здесь роль труда? – Чтобы ответить на этот вопрос, отметим следующее: уединение, одиночество и изоляция предполагают погружение в себя, в глубины своего сознания, в свое воображение и тем самым потенциально несут в себе опасность потери связи с реальностью, потери чувства бытия. Крупнейшим переворотом в развитии человеческой психики является то, что фантазия (воображение) становится доминирующим фактором человеческой жизни (4, 313). Труд же, являясь социально опосредованной целесообразной деятельностью субъекта, предстает как генетическая схема опосредующего социального фактора – надсубъективного поля общезначимых жестко взаимосвязанных идеальных сущностей, в рамках и средствами которого оперирует, осуществляя свои «аутистические» построения, индивидуальное человеческое сознание – «субъект» (4, 182).

Итак, на поставленные выше вопросы о том, с какой реальностью и на основе чего человек соотносит себя, можно ответить следующее. Человек стремится соотнести себя с той реальностью, которая обеспечивает обретение чувства подлинного бытия, способствует раскрытию его самости и позволяет обрести свое лицо.

Литература

1. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: Центрком, 1996. 672 с.
2. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. 272 с.
3. Бергер П. Луман Н. Социальное конструирование реальности. М.: «Меди-

- ум», 1995. 323 с.
4. Бородай Ю.М. От фантазии к реальности (происхождение нравственности). М., 1994. 414 с.
 5. Марков Б.В. Знаки бытия. СПб.: Наука. 566 с.
 6. Молчанов В. Опыт и фикции: поток сознания и гипертрофия Я // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М.: МОДЕСТ КОЛЕРОВ, 2007. С.41-63.
 7. Трубина Е.Г. Идентичность в мире множественности: прозрения Ханны Арендт // Вопросы философии. 1998. № 11. С. 116-130.
 8. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. 1056 с.
 9. Maloney Philip J. Levinas, substitution, and transcendental subjectivity // Man and World. 1997. № 30. P. 49–64.
-

ИНФОРМАТИЗАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ

Шматков Михаил Николаевич

*к.ф.-м.н., доцент кафедры «Общая информатика»,
Сибирский государственный университет путей сообщения, г.
Новосибирск E-mail: mihnik2001@mail.ru*

Информатизация образования развивается в неразрывной связи со многими явлениями общемировой социальной динамики. Одним из таких явлений, оказывающих сегодня влияние на все стороны жизни человека и общества, является глобализация.

В настоящее время мировое сообщество со всей серьезностью осознает свое единство и целостность земной цивилизации, общность проблем, вызванных новыми условиями существования мира, с особой остротой проявившимися в последние полтора-два десятилетия. В такой ситуации общемировое бытие можно сравнить с населением переполненной коммунальной квартиры, причем альтернативы такому «общежитию» в обозримом будущем не просматривается [6, 9]. Поэтому взаимосвязанное развитие процессов информатизации общества и образования и глобализации вступает в противоречие с требованием развития человека как всесторонне развитой личности, с обеспечением целостности социума. На этом пути со всей остротой встает проблема соразмерности данных процессов онтологическим позициям о человеке и его роли и месте в мире.

Глобальные проблемы стали проявляться с середины XX века, их генезис связан с кризисом индустриального общества, ценностей техногенной цивилизации, внутренними противоречиями западного либерального общества. Два века назад государства существовали достаточно обособленно. Однако на рубеже XIX и XX вв. произошли существенные изменения: резко возросла мобильность человека и коммуникаций в обществе благодаря развитию техники, экономики, транспорта, связи, что сопровождалось глубокими системными изменениями в социальной сфере. Современная эпоха характеризуется «сжатием социального времени». Путь от изобретения к практической реализации новых изобретений сегодня измеряется уже не годами, а месяцами. Если в начале XX в. удвоение научно-технической информации происходило за десятки лет, то в настоящее время этот период сократился до трех-пяти лет, а в наиболее информационно насыщенных сферах – до 18 месяцев. Повышение информационной насыщенности всех сфер жизни, повсеместное внедрение компьютеров в профессиональной деятельности и повседневной жизни привело к тому, что современную стадию развития общества принято характеризовать как «постиндустриальное», «информационное общество» (Д. Белл, Г. Кан, Ж. Фурастье, А. Турен), «технотронное общество» (З. Бжезинский, Ж.-Ж. Серван-Шрайбер), «сверхин-

дустриальное», «компьютерное общество» (О. Тоффлер), «общество знаний», «общество, основанное на знаниях» и т.д. В связи с переходом общества в новую стадию своего развития важнейшим критерием прогресса стали считаться развитие науки и образования, внедрение новых технологий на базе компьютерной техники [2, 5]. В то же время, как справедливо отмечает А. Печчеи, размеры планеты не бесконечны, а это с необходимостью предполагает пределы человеческой экспансии на ней [7], что еще раз подчеркивает остроту проблемы антропологической соразмерности в развитии глобальных процессов. В современных условиях материальный рост не может продолжаться бесконечно, причем пределы развития общества все больше определяются факторами экологического, биологического и культурного характера. Не является в данном отношении исключением и сфера образования, которая также не свободна от всеобщих, глобальных проблем, характеризующихся общемировыми масштабами.

Образование как социальный институт по самой своей сути находится в эпицентре глобализации, поэтому анализ проблем образования не может быть полным без учета влияния глобализации, которая в сфере образования приобретает свою существенную специфику. Проблема образования, рассматриваемая в числе глобальных проблем, многогранна и имеет сложную структуру. Глобализация уже по самой своей сути неразрывно связана как с образованием, импульсы в развитии которого в определенные исторические периоды обусловили соответствующие глобальные процессы, так и с информатизацией общества, а, следовательно, и с неразрывно связанной с ней информатизацией образования, будучи не только фактором развития последних, но и сама в определенной степени ими обусловленной [6, с. 31-32].

Представляется, что контекст глобальных проблем образования, включая и информатизацию образования, в аспекте их антропологической соразмерности требует диалектического соединения противоположностей, рассмотрения глобализации с позиций объективности и субъективности. Глобализация является объективно-субъективным процессом, развивающимся, с одной стороны, во

многим независимо от воли ее субъектов, а с другой – предполагающим активное участие самих субъектов при построении конкретных сценариев своего поведения в динамике глобальных проблем.

В настоящее время глобализация, в том числе и в сфере образования, характеризуется существенным неравенством ее участников, при котором «богатые становятся еще богаче, бедные – еще беднее». Таким образом, глобализация способствует усилению мировой поляризации, увеличению разрыва между бедными и богатыми, развитыми и неразвитыми странами. Главным принципом глобализации, в том числе и в сфере образования, является отрицание равноправия и автономии сторон в отношениях, отрицание взаимовыгодного сотрудничества, реализация политики с позиции силы, что выражается в подавлении конкурирующих сторон любыми, в том числе и недозволенными, с позиций нравственности и морали, средствами.

Образование находится в эпицентре глобализации, поскольку именно здесь формируется новое поколение профессионалов, которые в будущем будут принимать решения по всем ключевым вопросам политики, экономики, финансов, идеологии, образования и воспитания, общественных и естественных наук, культуры, информации и коммуникации, именно они будут строить общество будущего. В связи с этим именно сфера высшего профессионального образования является той составляющей системы образования, которая оказывает наибольшее влияние и сама в наибольшей степени подвержена влиянию процессов глобализации, ее движущих сил, предпосылок и последствий.

Тенденции глобализации образования развиваются на фоне развертывания глубокого кризиса мировой системы образования, опасность которого в полной мере была осознана уже в 70-х годах XX века. Так, Ф. Кумбс определил характер этого кризиса, обусловленного разрывом между существующей системой образования и условиями жизни общества, а также выделил основные причины, вызвавшие этот разрыв [4]. По мнению Ф. Кумбса, к числу таких причин отно-

сятся: резко возросшая тяга к образованию, которую не могут удовлетворить существующие школы и университеты; остро ощущающийся недостаток средств; инертность, присущая системам образования, из-за которой они слишком медленно меняют свой внутренний уклад в ответ на поступающие извне запросы, даже тогда, когда проблема средств не является серьезной помехой: инертность самого общества.

В последней четверти XX века стало ясно, что для преодоления кризиса понадобится много материальных и интеллектуальных ресурсов, в первую очередь, квалифицированные кадры. За прошедшие 30 лет ситуация в мире не слишком изменилась к лучшему [8].

Наиболее значимой составляющей глобализации в сфере образования являются попытки построения общемирового и общеевропейского образовательного пространства, составной частью которых является Болонский процесс. При этом, информатизация образования является одним из необходимых условий построения глобального образовательного пространства, в котором будут обеспечены доступ к глобальным информационным ресурсам, виртуальная академическая мобильность, унификация учебных программ и технологий обучения, широкое распространение технологий дистанционного образования и др.

Рассматривая вхождение России в общеевропейское образовательное пространство как один из важнейших аспектов глобализации в сфере образования, следует отметить, что главной предпосылкой этого явилось вступление современной цивилизации в принципиально новую информационную стадию развития. Информатизацию общества принято связывать с тремя основными аспектами развития – ускоренное накопление информации, создание новых технологий и развитие средств информатизации и вычислительной техники, инновации на уровне общества и личности. Анализ этих составляющих информатизации показывает, что эффективно развивающиеся государства вкладывают средства в образование, стремятся к максимальному развитию и использованию челове-

ского потенциала. Ф. Фукуяма справедливо замечал, что классовые различия будут вызваны, прежде всего, различиями в образовании [1, с. 153]. Современное общество нуждается в человеке, обладающем знаниями, подготовленном к жизни, ориентирующемся в социокультурном пространстве и способном понять и определить свое место в мире. Антропологические основания образования в современном мире состоят в том, что акцент смещается с «человека знающего» на «человека, подготовленного к жизни». Это должно учитываться современными системами образования путем «выстраивания перспективной реалистической системы образования и воспитания подрастающего поколения» [3, с. 82].

Глобализация в сфере образования в условиях России, а также осуществляемая по соответствующим сценариям информатизация образования, неизбежно привнесут в российскую систему образования западные стандарты образования, ценности, подходы к пониманию сущности образовательных институтов и механизмов реализации образования, которые чужды российской образовательной традиции, нередко отторгаются педагогической практикой, приводят к деструктивным деформациям системы образования, которые в перспективе могут приобрести новое качество и перерасти в потерю российской системой образования признаков системности, когда система образования превратится в разрозненный набор сфер определенных образовательных услуг. Кроме этого, как отмечает В.Я. Нечаев, главная проблема на этом пути заключается в том, что «пока проект университетского образования, представленный разработчиками Болонского процесса, является лишь идеальной моделью. Идеальной – не в смысле «совершенной», а в смысле характера ее конструирования. Ни в одной из европейских стран нет однозначного аналога, ни одна из государственных систем высшего образования не отвечает в полной мере декларируемым параметрам. Всем странам в той или иной мере придется адаптироваться, трансформировать свою систему образования. Следует искать, согласовывать приемлемые, компромиссные решения» [6, с. 34-35].

Главная задача при определении сценариев информатизации высшего про-

фессионального образования России в контексте глобализации в настоящее время видится в том, чтобы, сохранив лучшие стороны традиционной российской системы образования, обеспечить ее соответствие современным вызовам времени и определить ее активную позицию в решении глобальных проблем современности с обязательным сохранением приоритета национальных и региональных интересов по сравнению с унифицированными требованиями глобального образовательного пространства.

В качестве основного сущностного критерия в этом отношении можно предложить соответствие всех изменений в системе образования требованию ориентации на человека, на всестороннее развитие лучших сторон человеческой личности, то есть антропологическая соразмерность.

Литература

1. Акулич М.М. Глобализация и образование // Безопасность Евразии. – 2006. – № 2. – С. 146-160.
2. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 148-166.
3. Демиденко Э. С. Перспективы образования в меняющемся мире // СоцИС. – 2005. – № 2. – С. 80-87.
4. Кумбс Ф. Г. Кризис образования в современном мире: системный анализ. – М., 1970.
5. Нейматов Я. М. Образование в XXI веке: тенденции и прогнозы. – М.: Изд-во «Алгоритм», 2002.
6. Нечаев В. Я. Параметры глобализации и факторы Болонского процесса // Вестник Московского университета. – 2004. – № 4. – С. 31-32.
7. Печчеи А. Человеческие качества. – М., 1989.
8. Тихонов А. Н., Абрамешин А. Е. Управление современным образованием. – М., 1998.
9. Чумаков А. Н. Метафизика глобализации: культурно-цивилизационный

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ ПРИ АНАЛИЗЕ РЕФОРМ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Шматков Руслан Николаевич

СГУПС, Новосибирск e-mail: srn-travel@mail.ru

В настоящее время в трудах отечественных ученых, в средствах массовой информации и выступлениях известных политиков все чаще обсуждаются вопросы реформирования отечественного высшего образования, а также намечаются основные направления реформирования. Однако, из темы обсуждения, как правило, исключается главное мерило результатов реформ и их качества – человек. Антропологическая соразмерность реформ отечественного высшего образования остается, как будто, за кадром основных обсуждений – ей не уделяется должного внимания. При этом либо совершенно не обсуждаются последствия воздействия реформ образования на конкретную личность, подменяя обсуждение последствий глобальными лозунгами об итогах реформ образования для всего социума, либо обсуждение последствий воздействия реформ на конкретную личность (студента, преподавателя, родителя, руководителя образовательного учреждения и пр.) производится «вскользь», не охватывая глубинных мотивов и последствий указанного воздействия. Тем самым, выхолащивается сам смысл указанных обсуждений, подменяется задачи реформ образования, которые, по нашему мнению, должны быть направлены, прежде всего, на повышения качества отечественного высшего образования, которое заключается

в формировании целостной, всесторонне (как в профессиональном, так и в духовном плане) развитой личности, человека образованного, в отличие от человека обученного, обладающего некоторым набором профессиональных компетенций. Главная роль при формировании антропологической соразмерности реформ отечественного высшего образования отводится нами методологической функции философии образования.

В целях определения задач методологической функции философии образования при анализе реформ высшего образования необходимо определить понятия «реформа» и «реформирование» с позиций социальной философии.

Прежде, чем определить указанные понятия, определим понятие социальной трансформации. Следуя Т. И. Грицкевич, мы понимаем под социальной трансформацией «взаимоувязанные парные революционные и эволюционные изменения экономических, социальных и политических структур общества» [1, с. 41]. Объективной целью указанных изменений, по мнению Н. Б. Милявской, является модель общества, которая, с одной стороны, удовлетворяет экономические, социальные и политические потребности граждан государства, а с другой стороны, – обеспечивает «в условиях глобальной информационной и технологической революции достойное место страны в мировом сообществе» [2].

Как полагает В. И. Карасев, сущность социальной трансформации состоит «в системной смене полного социального качества исследуемой социальной системы» [3], а содержание — в переходе «от одной формы проявления социального качества к новой, отвечающей новому социальному содержанию» [3].

По мнению Т. И. Грицкевич, которое мы разделяем, в рамках эволюционных изменений общественных структур, совершающихся в результате социальных трансформаций, и происходят реформационные и модернизационные процессы в обществе [1, с. 43]. Тем самым, к социальным трансформациям эволюционного (то есть постепенного) типа Т. И. Грицкевич относит реформу, модернизацию и социальную инновацию, в отличие от социальной трансформации революци-

онного типа, к которой относится сама революция, то есть коренное (качественное) изменение социальной, политической и экономической структуры общества [1, с. 22–43]. При этом указанные понятия определяются следующим образом.

Реформа – это направленное изменение «политической, экономической и правовой практики без фундаментальной перестройки политической и социальной структуры» [1, с. 28].

Модернизация – это «процесс социального развития, предполагающий кардинальный характер изменений, радикальную смену социальных институтов, структур и социальных связей общества, комплексное изменение социальной целостности» [1, с. 38].

Понятие социальной инновации в монографии Т. И. Грицкевич явным образом не определено, однако, исходя из его социальных свойств, а также руководствуясь определением инновации, приведенном в энциклопедии по глобалистике И. И. Мазура и А. Н. Чумакова [4], мы можем определить социальную инновацию как социальную трансформацию эволюционного типа, представляющую собой заметное нововведение в социальной сфере, приводящее к значительным изменениям в жизнедеятельности общества и отдельных индивидов.

Однако, определения реформы и модернизации, сформулированные в монографии Т. И. Грицкевич представляются нам недостаточно точными, поскольку из них не следует в явном виде чем различаются между собой указанные понятия.

Поэтому, мы придерживаемся следующих определений указанных понятий, приведенных в работе А. Д. Копытова и В. Н. Турченко [5].

Реформа – это целенаправленное совершенствование социальной системы при сохранении ее качественной основы.

Модернизация – это совершенствование отдельных элементов социальной системы при сохранении ее качественной основы.

Если в результате проводимых изменений социальная система деградирует, то имеют место антиреформа или квазимодернизация [5, с. 14].

Таким образом, сводя воедино понятие социальной трансформации и приведенные выше определения реформы и модернизации, сформулируем указанные определения следующим образом.

Реформа – это социальная трансформация эволюционного типа, состоящая в целенаправленном совершенствовании социальной системы при сохранении ее качественной основы.

Модернизация – это социальная трансформация эволюционного типа, представляющая собой совершенствование отдельных элементов социальной системы при сохранении ее качественной основы.

Следовательно, реформирование можно определить как преобразование социальной системы путем одной или нескольких реформ.

Основной целью реформирования, как правило, является ответы социальной системы на различные вызовы (политические, экономические, социальные и культурные), в результате которых социальная система достигает фазы стабильности [6]. В частности, когда какая-либо социальная система достигает состояния дестабилизации, реформирование применяется властью в качестве ответа на указанное состояние в целях безболезненного вывода социальной системы из кризиса [1, с. 44]. Тем самым формирование механизмов целеполагания и конструирования реформ и построение моделей видоизменяемого социального объекта (института, связей, отношений), по мнению Т. И. Грицкевич, происходит под влиянием следующих факторов [1]:

- политики как борьбы за власть;
- геополитической обстановки в мире;
- экономических процессов конкуренции, расширения рынков кризисных явлений в экономических структурах;
- социального и культурного производства в борьбе за статус и престиж

отдельных деятелей или социальных групп;

– сложных изменений человеческих качеств, порождающих потребности не в адаптации к внешней среде, а в ее активном изменении под свои нужды.

По степени масштабности осуществляемой в результате них социальной трансформации реформы подразделяются на реформы макроуровня, мезоуровня и микроуровня социума как системы [1]. Реформы макроуровня социума по глубине охвата направлены на изменение всей политической, экономической, социальной или духовной сферы социума, трансформируя при этом целостную систему самого социума, путем трансформации его институтов. Реформы мезоуровня и микроуровня социума направлены на трансформацию конкретного социального института (на модификацию его структуры, на изменение социальных связей внутри него и пр.).

Реформы образования Т. И. Грицкевич относит к реформам микроуровня социума [1]. Мы не согласны с указанным мнением Т. И. Грицкевич. Сфера образования, по нашему мнению, охватывает все социальные системы, поскольку образование в современном обществе является кузницей кадров для всех социальных институтов, а также сферой культурного и духовного воспроизводства общества. В отличие от других социальных институтов, призванных обслуживать различные сферы человеческой жизни, образование занимается производством самого человека. Поэтому от эффективной деятельности системы образования напрямую зависит эффективное функционирование всех социальных институтов и жизнь всего социума, в целом. Тем самым трансформация системы образования под действием реформ приводит к изменению целостной системы самого социума. Следовательно, реформы образования, как мы полагаем, необходимо отнести к реформам макроуровня социума.

Таким образом, в результате вышеизложенных рассуждений мы можем следующим образом сформулировать задачи методологической функции философии образования при анализе реформ отечественного высшего образования.

Во-первых, методологический аппарат философии образования позволяет проанализировать реформы отечественного высшего образования всесторонне, в развитии, а также во взаимосвязи с другими реформами и трансформациями российского социума, обеспечив, тем самым, всесторонний и полный анализ образовательных реформ и выявив степень влияния реформ высшего образования на другие социальные институты и на весь российский социум, в целом.

Во-вторых, методология философии образования позволяет провести анализ реформ отечественного высшего образования через призму «общее – особенное – единичное», выявив тем самым последствия социальных трансформаций, проходящих в результате образовательных реформ, на глобальном (в масштабе всего мира), региональном (в российском масштабе) и личностном (для каждой отдельной личности) уровнях. Кроме этого, методология философии образования позволит проследить указанные последствия на макро-, мезо- и микроуровнях российского социума.

В-третьих, методологическая функция философии образования заключается в выявлении социальных ожиданий и степени их выполнения при проведении реформ отечественного высшего образования для различных социальных групп и слоев, проживающих в современной России, что будет способствовать снижению социальной напряженности и стабилизации российского общества.

В-четвертых, философия образования, обладая междисциплинарной методологией (включающей в себя не только философские, но и социологические, педагогические, политологические, психологические, экономические, правовые и других методов), позволяет осуществить междисциплинарный анализ эффективности реформ отечественного высшего образования, что будет способствовать их наибольшей результативности.

В-пятых, методологический аппарат философии образования позволяет сформулировать рекомендации по результатам междисциплинарного анализа реформ отечественного высшего образования для различных социальных

институтов, групп и слоев, адекватные их социальным требованиям и ожиданиям, по дальнейшему реформированию системы отечественного высшего образования. Тем самым будет реализован принцип эффективной обратной связи в управлении реформированием высшего образования в современной трансформирующейся России.

В-шестых, методологическая функция философии образования позволит сформировать антропологическую соразмерность реформ современного отечественного высшего образования, что позволит рассматривать реформы образования не просто как вид социальной трансформации, а как способ формирования целостной, всесторонне (как профессионально, так и духовно) развитой личности, человека образованного, в отличие от человека обученного, владеющего некоторым набором профессиональных компетенций.

Литература

1. Грицкевич, Т. И. Реформационный процесс: анализ взаимодействия субъекта-объекта реформирования / Т. И. Грицкевич. – Томск: Изд-во Томского гос. пед. ун-та, 2010. – 368 с.
2. Милявская, Н. Б. Социальная трансформация (содержание и субъектная детерминация): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. / Н. Б. Милявская. – Волгоград, 2004. – 170 с. – РГБ ОД, 61:04-9/420.
3. Карасев, В. И. Социальная трансформация как предмет философского анализа: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. / В. И. Карасев. – М., 2000. – С. 23, 27, 34–35.
4. Глобалистика: энциклопедия / гл. ред. И. И. Мазур, А. Н. Чумаков; Центр научных и прикладных программ «ДИАЛОГ». – М.: ОАО Изд-во «Радуга», 2003. – 1328 с.
5. Копытов, А. Д. *Качество образования как система* / А. Д. Копытов, В. Н. Турченко // Образование в Сибири. – 2005. – № 13. – С. 9–16.
6. Розов, Н. С. Общественно-политические кризисы — причины и

ПРОБУЖДЕНИЕ

Яковлев Виктор Михайлович

к.х.н., Самарский филиал

Волжской государственной академии водного транспорта, г. Самара

e-mail: syskin@samaradom.ru

Коль имманентен человек,
И разум дан ему исконно,
То знать прописано вовек
Ему всеобщие законы.

Мир созерцания открыт
Для воли и свободы духа,
Которому ничтожны быт
И жалкие препоны слуха.

Возможно, сути релеванты
От Бодхисатвы к нам дошли,
Ведь его силы и таланты
Ростками мудрости взошли.

Небес Тушита божий дар

Расцвёл в вокабулах букетом
И разгорелся как пожар,
Что озарил мглу ярким светом.

И люд, и речь, и божество
Один означит архетип,
Чья переходность торжество
Ознаменует на пути

Праязыка, где консонантов –
То бишь велярных и дентальных,
Как и шипящих сибилантов, –
Родство – с времён первоначальных...

На отпрыска царя благого, –
Что прозывался Шудходаной,

Народа шакьев, небольшого, –
Святого выбор пал неожиданно.

С тех пор царевич Гаутама,
Именовавшийся Сидхартхой,
Искал путь к истине упрямо,
Отвергнув звание монарха.

Когда однажды принц сидел
В тени под кроною баньяна
И созерцал, вдруг подлетел
К нему богов противник рьяный.

То Мара был – асуров вождь,-
Покинувший свою пещеру,
И то ли ветер, то ли дождь
Застал в пути сию химеру.

В девицу Мара превратился
И, как прелестная «кумара»,
Аскету низко поклонился,
Чтоб поделиться скромным даром:

Варёным рисом с молоком,
Что было трапезой обычной,

Затем внушил, что тот легко
Достигнет своей цели личной.

Преодолеть барьер сансары,
Снять омрачающие клеши
Помог аскету ушлый Мара,
В итоге маргою утешив.

Зачем на эти ухищренья
Пошёл тот пресловутый Мара?
Он полагал, что обольщенья
Парализуют словно чары

Сознание принца Гаутамы
(Уж соблазнял он дочерьми
Его), но тот упрямо
Дошёл до истины: людьми

Всемерно правят их желанья,
Отказ от них – то панацея
От язв пороков и страданий
Там, где бессильна фармацея.

И в состоянии самадхи
Свершилось в яви это чудо:
Нирвану ощутил Сидхартха,
Став просветлённым, или Буддой.

Отверг и это искушение,
Покинув Древо Будхи, Будда
И, возгласив освобожденье,
Стал добрым пастырем для
люда...

Когда ж от сна тот пробудился,
Разлив вокруг благоуханье,
К нему вновь Мара обратился
С своим советом-пожеланьем:

Минуло двадцать пять веков
С тех стародавних пор, когда
Впервые цепь своих оков
Сам сбросил человек тогда.

Зачем тебе, мол, возвращаться
В жестокий мир, где правит зло,
Когда в нирване оставаться
Комфортно и легко зело.

Сей подвиг духа отражён
В священных текстах и санскри-
те,
Где он потомкам сохранён,
Чтоб души были их открыты.

Литература

1. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.-304 с.
2. Кришнамурти Дж. Свобода от известного.- К.: «София», 1991.- 88 с.
3. Яковлев Виктор М. Исходные следы корневой основы праязыка и мифологических представлений евразийцев // Сб.науч.тр. по материалам междунар. науч.- практ. конф. «Современные направления теоретических и прикладных исследований`2010». Т. 25. Философия и филология. – Одесса: Черноморье, 2010.- С. 88 - 94.

4. Яковлев Виктор М., Урушина Н.А., Ламажапов Х.Д. Следы евразийского праязыка в терминологии и ономастиконе раннего буддизма // Сб. науч. тр. по материалам регион. науч.- практ. конф. «Образование, наука, транспорт в XXI веке : опыт, перспективы, инновации». – Самара – Оренбург: Сам-ГУПС, 2010.- С. 183 – 185.