

ISSN 2072-8530
ISSN (online) 2310-7227



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ

ЦЕННОСТИ КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ:
СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

ФОРМИРОВАНИЕ СЕТЕВОГО ОБЩЕСТВА
И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

ЗАКОНОМЕРНОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА
И РОЛЬ ПРАВА В РЕАЛИЗАЦИИ
ОБЯЗАННОСТЕЙ ГОСУДАРСТВА

НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФСКОЙ
АНТРОПОЛОГИИ В.В. РОЗАНОВА



2015/ № 4

ВЕСТНИК
МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

ISSN 2072-8530

2015 / № 4

ISSN (online) 2310-7227

серия

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Научный журнал основан в 1998 г.

«Вестник Московского государственного областного университета» (все его серии) включён в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации (См.: Список журналов на сайте ВАК при Минобрнауки России) по наукам, соответствующим названию серии.

The academic journal is established in 1998

«Bulletin of Moscow State Regional University» (all its series) is included by the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation into "the List of leading reviewed academic journals and periodicals recommended for publishing in corresponding series basic research thesis results for a Ph.D. Candidate or Doctorate Degree" (See: the online List of journals at the site of the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation).

ISSN 2072-8530

2015 / № 4

ISSN (online) 2310-7227

series

PHILOSOPHY

BULLETIN OF THE MOSCOW STATE
REGIONAL UNIVERSITY

Учредитель журнала «Вестник МГОУ»: Московский государственный областной университет

————— Выходит 4 раза в год —————

Редакционно-издательский совет «Вестника МГОУ»

Хроменков П.Н. — к. филол. н., проф., ректор Московского государственного областного университета (председатель совета)

Ефремова Е.С. — к. филол. н., начальник Информационно-издательского управления Московского государственного областного университета (зам. председателя)

Клычников В.М. — к. ю. н., к. и. н., проф., проректор по учебной работе и международному сотрудничеству Московского государственного областного университета (зам. председателя)

Антонова Л.Н. — д. пед. н., академик РАО, Комитет Совета Федерации по науке, образованию и культуре

Асмолов А.Г. — д. псх. н., проф., академик РАО, директор Федерального института развития образования

Климов С.Н. — д. ф. н., проф., Московский государственный университет путей сообщения (МИИТ)

Клобуков Е.В. — д. филол. н., проф., МГУ им. М.В. Ломоносова

Манойло А.В. — д. пол. н., проф., МГУ им. М.В. Ломоносова

Новоселов А.Л. — д. э. н., проф., Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова

Пасечник В.В. — д. пед. н., проф., Московский государственный областной университет

Поляков Ю.М. — к. филол. н., главный редактор «Литературной газеты»

Рюмцев Е.И. — д. ф.-м. н., проф., Санкт-Петербургский государственный университет

Хухуни Г.Т. — д. филол. н., проф., Московский государственный областной университет

Чистякова С.Н. — д. пед. н., проф., член-корр. РАО

ISSN 2072-8530

ISSN (online) 2310-7227

Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». 2015. № 4. М.: ИИУ МГОУ. 146 с.

Журнал «Вестник МГОУ» серия «Философские науки» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия. Регистрационное свидетельство ПИ № ФС77-26302

**Индекс серии «Философские науки»
по Объединенному каталогу «Пресса России» 40724**

© МГОУ, 2015.

© Издательство МГОУ, 2015.

**Адрес Отдела по изданию научного журнала
«Вестник МГОУ»**

г. Москва, ул. Радио, д. 10а, офис 98

тел. (499) 261-43-41; (495) 723-56-31

e-mail: vest_mgou@mail.ru; сайт: www.vestnik-mgou.ru

Редакционная коллегия серии «Философские науки»

Ответственный редактор серии:

Песоцкий В.А. — д. ф. н., проф., МГОУ

Заместитель ответственного редактора:

Загребин М.В. — к. ф. н., доц., МГОУ

Ответственный секретарь:

Картавцев В.В. — к. ф. н., МГОУ

Члены редакционной коллегии:

Бондарева Я.В. — д. ф. н., доц., Академия повышения квалификации и профессиональной подготовки работников образования (г. Москва); **Кокорин А.А.** — д. ф. н., проф., Академия Федеральной службы безопасности РФ (г. Москва);

Бузук Г.Л. — д. ф. н., проф., МГОУ; **Демина Л.А.** — д. ф. н., проф., Московская финансово-юридическая академия им. О.Е. Кутафина; **Макеев С.В.** — д. ф. н., проф., Адыгейский государственный университет (г. Майкоп); **Беркут В.П.** — д. ф. н., проф., Военный технический университет (г. Балашиха);

Губман Б.Л. — д. ф. н., проф., Тверской государственный университет; **Виноградов А.И.** — д. ф. н., доц., Мурманский государственный гуманитарный университет; **Курабцев В.Л.** — д. ф. н., доц., МГОУ; **Семаева И.И.** — д. ф. н., проф., МГОУ; **Евстифеева Е.А.** — д. ф. н., проф., Тверской государственный технический университет

Журнал включен в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ), имеет полнотекстовую сетевую версию в Интернете на платформе Научной электронной библиотеки (www.elibrary.ru), а также на сайте Московского государственного областного университета (www.vestnik-mgou.ru)

При цитировании ссылка на конкретную серию «Вестника МГОУ» обязательна. Воспроизведение материалов в печатных, электронных или иных изданиях без разрешения редакции запрещено. Опубликованные в журнале материалы могут использоваться только в некоммерческих целях. Ответственность за содержание статей несут авторы. Мнение редколлегии серии может не совпадать с точкой зрения автора. Рукописи не возвращаются.

Founder of journal «Bulletin of the MSRU»: Moscow State Regional University

————— Issued 4 times a year —————

Series editorial board «Philosophy»

Editor-in-chief:

V.A. Pesotsky – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU

Deputy editor-in-chief:

M.V. Zagrebin – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, MSRU

Executive secretary of the series:

V.V. Kartavtsev – Ph.D. in Philosophy, MSRU

Members of Editorial Board:

Ya.V. Bondareva – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Academy of Postgraduate Education and Professional Retraining of Educational Workers (Moscow); **A.A. Kokorin** – Doctor of Philosophy, Professor, Academy of the Federal Security Service (Moscow); **G.L. Buzuk** – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU; **L.A. Demina** – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow Branch of Kutafin State Law Academy; **S.V. Makeyev** – Doctor of Philosophy, Professor, Adyghe State University (Maykop); **V.P. Berkut** – Doctor of Philosophy, Professor, Military-Technical University, Balashikha; **B.L. Gubman** – Doctor of Philosophy, Professor, Tver State University; **A.I. Vinogradov** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Murmansk State University for the Humanities; **V.L. Kurabtsev** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, MSRU; **I.I. Semaeva** – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU; **E.A. Evstifeeva** – Doctor of Philosophy, Professor, Tver State Technical University

The journal is included into the database of the Russian Science Citation Index, has a full text network version on the Internet on the platform of Scientific Electronic Library (www.elibrary.ru), as well as at the site of the Moscow State Regional University (www.vestnik-mgou.ru)

At citing the reference to a particular series of «Bulletin of the Moscow State Regional University» is obligatory. The reproduction of materials in printed, electronic or other editions without the Editorial Board permission, is forbidden. The materials published in the journal are for non-commercial use only. The authors bear all responsibility for the content of their papers. The opinion of the Editorial Board of the series does not necessarily coincide with that of the author Manuscripts are not returned.

Publishing council «Bulletin of the MSRU»

P.N. Khromenkov – Ph. D. in Philology, Professor, Rector of MSRU (Chairman of the Council)

E.S. Yefremova – Ph. D. in Philology, Head of Information and Publishing Department (Vice-Chairman of the Council)

V.M. Klychnikov – Ph.D. in Law, Ph. D. in History, Professor, Vice-Principal for academic work and international cooperation of MSRU (Vice-Chairman of the Council)

L.N. Antonova – Doctor of Pedagogics, Member of the Russian Academy of Education, The Council of the Federation Committee on Science, Education and Culture

A.G. Asmolov – Doctor of Psychology, Professor, Member of the Russian Academy of Education, Principal of the Federal Institute of Development of Education

S.N. Klimov – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow State University of Railway Engineering

E.V. Klobukov – Doctor of Philology, Professor, Lomonosov Moscow State University

A.V. Manoylo – Doctor of Political Science, Professor, Lomonosov Moscow State University

A.L. Novosjolov – Doctor of Economics, Professor, Plekhanov Russian University of Economics

V.V. Pasechnik – Doctor of Pedagogics, Professor, MSRU

Yu.M. Polyakov – Ph.D. in Philology, Editor-in-chief of «Literaturnaya Gazeta»

E.I. Rjuntsev – Doctor of Physics and Mathematics, Professor, Saint Petersburg State University

G. T. Khukhuni – Doctor of Philology, Professor, MSRU

S.N. Chistyakova – Doctor of Pedagogics, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Education

ISSN 2072-8530

ISSN (online) 2310-7227

Bulletin of the Moscow State Regional University. Series «Philosophy». 2015. № 4. M.: MSRU Publishing house. 146 p.

The series «Philosophy» of the Bulletin of the Moscow State Regional University is registered in Federal service on supervision of legislation observance in sphere of mass communications and cultural heritage protection. The registration certificate ПИ № 077-26302

Index series «Philosophy» according to the union catalog «Press of Russia» 40724

© MSRU, 2015.

© MSRU Publishing house, 2015.

The Editorial Board address:

Moscow State Regional University

10a Radio st., office 98, Moscow, Russia

Phones: (499) 261-43-41; (495) 723-56-31

e-mail: vest_mgou@mail.ru; site: www.vestnik-mgou.ru

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

<i>Дыдров А.А.</i> ДИСКУРСЫ ФИЛОСОФИИ XX В. ОБ ИННОВАЦИИ И ИННОВАЦИЯХ.....	8
<i>Захарова О.В.</i> СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ СТОРОНА ЛЮБОВАНИЯ ПРИРОДОЙ.....	15
<i>Устименко Д.Л.</i> АНТРОПОГЕНЕТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ «МЕТАФИЗИКИ ФАКТИЧНОСТИ».....	21

РАЗДЕЛ II.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Михайлина С.А.</i> ЦЕННОСТИ КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ: СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ.....	29
<i>Михайлов Ю.М.</i> ФОРМИРОВАНИЕ СЕТЕВОГО ОБЩЕСТВА И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ.....	36
<i>Михалкин Н.В., Михалкин А.Н.</i> ЗАКОНОМЕРНОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА И РОЛЬ ПРАВА В РЕАЛИЗАЦИИ ОБЯЗАННОСТЕЙ ГОСУДАРСТВА.....	46
<i>Строева О.В.</i> КАТЕГОРИЯ МИМЕСИСА В ЭПОХУ ЭКРАННОЙ КУЛЬТУРЫ... 57	
<i>Хрисанов В.А., Долин В.А.</i> ОБРАЗЫ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ.....	65

РАЗДЕЛ III.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Батурина И.В.</i> ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА Н.А. БЕРДЯЕВА.....	74
<i>Деникин А.В., Деникина З.Д.</i> НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В.В. РОЗАНОВА.....	81
<i>Ильин А.Н.</i> ЮРОДСТВО КАК ПУТЬ К СВЯТОСТИ.....	87
<i>Ильинова Н.А.</i> ПРОБЛЕМА ВОООБРАЖЕНИЯ В «ФИЛОСОФИИ ТОЖДЕСТВА» ШЕЛЛИНГА.....	93
<i>Ковалева Е.О.</i> ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ КОНФЛИКТА ПОКОЛЕНИЙ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И.А. ИЛЬИНА.....	101
<i>Рудакова А.Л.</i> КОНЦЕПЦИЯ КОНЦА ИСТОРИИ Ф. ФУКУЯМЫ И ЕЁ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ.....	110

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

<i>Горностаева Л.Г.</i> ОБ ИННОВАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЯХ ОБУЧЕНИЯ В ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ.....	119
<i>Завьялов А.С.</i> ГЕНЕЗИС ЦИФРОВОГО ИСКУССТВА: ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЕ И КИБЕРНЕТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО	129
<i>Коваленко С.В.</i> ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АНТРОПОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ЗНАЧЕНИЯ РУССКОЙ НАРОДНОЙ СКАЗКИ В ПРОЦЕССАХ СОЦИАЛИЗАЦИИ ШКОЛЬНИКОВ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ ЗДОРОВЬЯ.....	135
<i>Наши авторы</i>	143

CONTENTS

SECTION I. ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

<i>A. Dydrov.</i> DISCOURSES OF THE 20TH CENTURY PHILOSOPHY ON INNOVATION AND INNOVATIONS	8
<i>O. Zakharova.</i> THE MEANING OF ADMIRING NATURE.....	15
<i>D. Ustimenko.</i> ANTHROPOGENETICAL ASPECT OF PHENOMENOLOGICAL «METAPHYSICS OF FACTUALITY»	21

SECTION II. SOCIAL PHILOSOPHY

<i>S. Mikhailina.</i> THE VALUES OF CORPORATE CULTURE: FREEDOM AND RESPONSIBILITY	29
<i>Yu. Mikhailov.</i> NETWORK SOCIETY FORMATION AND GLOBALIZATION	36
<i>N. Mikhalkin, A. Mikhalkin.</i> THE REGULARITIES OF SOCIAL ORGANIZATION AND THE ROLE OF LAW IN IMPLEMENTING STATE RESPONSIBILITY.....	46
<i>O. Stroeve.</i> THE CATEGORY OF MIMESIS IN THE ERA OF SCREEN CULTURE.....	57
<i>V. Khrisanov, V. Dolin.</i> IMAGES OF PERFECT MAN IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY	65

SECTION III. THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>I. Baturina.</i> N.A. BERDYAEV'S PHILOSOPHY OF CREATIVITY	74
<i>A. Denikin, Z. Denikina.</i> NON-CLASSICAL IDEAS IN V.V. ROZANOV'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY	81
<i>A. Ilyin.</i> CRAZINESS AS A WAY TO HOLINESS.....	87
<i>N. Ilyinova.</i> THE PROBLEM OF IMAGINATION IN SCHELLING'S «PHILOSOPHY OF IDENTITY»	93
<i>Ye. Kovaleva.</i> WAYS TO BRIDGE A GENERATION GAP IN I.A. ILYIN'S RELIGIOUS PHILOSOPHY	101
<i>A. Rudakova.</i> F. FUKUYAMA'S END OF HISTORY CONCEPT AND ITS ANTHROPOLOGICAL SENSE.....	110

SECTION IV.
PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

L. Gornostaeva. ABOUT INNOVATIVE TECHNOLOGIES IN TERTIARY EDUCATION.....	119
A. Zavyalov. THE GENESIS OF DIGITAL ART: TECHNOLOGICAL AND CYBERNETIC ART.....	129
S. Kovalenko. PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL BASES OF ANTHROPOLOGICAL AND PEDAGOGICAL VALUE OF RUSSIAN FOLK TALES IN THE PROCESS OF DISABLED SCHOOLCHILDREN'S SOCIALIZATION	135
Our authors	143

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 14

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-8-14

Дыдров А.А.

Южно-Уральский государственный университет (г. Челябинск)

ДИСКУРСЫ ФИЛОСОФИИ XX В. ОБ ИННОВАЦИИ И ИННОВАЦИЯХ

Аннотация. Объектом статьи являются дискурсы современной философии. Все авторы исследованных философских концепций оперировали понятием инновации. Был составлен перечень маркеров, обозначающих инновацию, в соответствии с которыми были выделены политическая, культурная, концептуальная, научная, техническая и другие инновации. Автор статьи определил значение этих маркеров в контекстах современной философии. Философские дискурсы существенно расширяют представление об инновациях и противостоят дискурсам масс-медиа, экономики, бизнеса и инжиниринга. Они одновременно затрудняют определение понятия и дают свободу множественности значений слова.

Ключевые слова: инновация, контекст, философия, наука, дискурс, нарратив.

A. Dydrov

South Ural State University (Chelyabinsk)

DISCOURSES OF THE 20TH CENTURY PHILOSOPHY ON INNOVATION AND INNOVATIONS

Abstract. The object of the article is modern philosophy discourse. All the authors of the studied philosophical concepts operate with the concept of innovation. A list of markers indicating innovation has been made and the following innovations have been differentiated: political, cultural, conceptual, scientific, technical and others. The author has determined the value of these markers in the contexts of modern philosophy. Philosophical discourses greatly expand the idea of innovation and oppose other discourses, such as ones of media, economy, business and engineering. They hinder the definition of the concept and give freedom to multiple interpretations of the word.

Key words: innovation, context, philosophy, science, discourse, narrative.

Слово «инновация» употребляется в самых различных контекстах и дискурсах. Теоретики экономики говорят об инновационной экономике, называя её «экономикой знаний» и «интеллектуальной экономикой», политики говорят об инновационной политике и об управлении инновациями, предприниматели – об инновационном бизнесе и т.д.

Ещё в середине XX в. М. Хайдеггер утверждал, что наука «берёт» действительность в качестве «предмета», а существующее предстаёт в качестве «предметного противостояния» [19, с. 248]. Эта точка зрения хоть и не лишена истинности, тем не менее, нуждается в уточнении. Современная философия, развенчавшая «великие рассказы» (выражение Ж.-Ф. Лиотара [14, с. 10]), противится возникновению метанарративов. Сознание, по выражению Л.В. Мурейко и М.В. Бахтина, вообще зависит от стереотипов – такова, в целом, позиция интеллектуалов эпохи постмодерна [15, с. 52]. Отход от стереотипов оборачивается множественностью, рассеянием смыслов, субъектности, структур. Это непосредственно сказывается и на содержании философских работ. Выражение Р. Барта о рассеянии субъекта – «дифракция» – вполне применимо и к философскому знанию [2, с. 146]. Существует известный риск возникновения пессимизма по поводу языка философии и философского знания [12, с. 76].

Феномен инновации осмыслялся различными учёными. С.Н. Князев писал об инновациях в государственном управлении [10], А.В. Головин [5], Г.В. Ившина [8], А.А. Кравченко [11] и др. – об инновациях в образовании,

Н.Б. Ершова [7] – об инновациях на предприятии. В этих основательных исследованиях слово «инновация» берётся в каком-либо одном значении и ограничивается контекстом. Очевидно, нельзя ограничиться также исследованием этимологии, как это было сделано в статье «Novatio и traditio: свобода выражения смысла (философско-этимологический ракурс)» [6].

Со словом «инновация» философы обращаются так же, как и учёные. Но, несмотря на это, необходимо обратиться к современным философским дискурсам, претендующим на роль сторонних критиков, метаязыков, описывающих различные нарративы. Вполне вероятно, что в дискурсах современной философии есть квинтэссенция разнородных мнений о существовании инновации. Столь же вероятно, что философия ничего не объясняет, вынуждая задавать новые вопросы. Объектом работы являются труды философов XX–XXI вв., рассуждавших об инновациях и инновации. Выразим опасение, что в философских трудах XX–XXI вв. нет суждений об *инновации*, но есть суждения об *инновациях*.

В действительности этот сомнительный тезис подкрепляется наличием различных маркеров, сочетаемых со словом «инновация» (*технологическая, техническая* и т.д.). Обозначенные маркеры являются прилагательными. Прилагательное, как известно, обозначает непроцессуальный признак предмета. Нас преимущественно интересовали качественные и относительные прилагательные, предшествующие слову «инновация». В дискурсах современной философии инновация маркировалась следующим образом: 1) постмодернистская; 2) технологиче-

ская; 3) формальная; 4) техническая; 5) социальная; 6) теоретическая; 7) политическая; 8) культурная; 9) концептуальная; 10) научная.

Обозначенные маркеры, по видимому, не исчерпывают всего многообразия связей слова «инновация» с качественными и относительными прилагательными. Это многообразие воплотилось прежде всего в дискурсах современной философии, в меньшей степени, нежели иные области знания, стеснённой контекстами и парадигмами. В определённом смысле философия не может завершиться (и это, возможно, не является её преимуществом), раз и навсегда оформив свой понятийно-категориальный аппарат.

После ничего не обещающего поиска маркеров, связанных с означающим «инновация», нужно попытаться определить смысл, образующийся в результате сочетания маркеров с указанным словом. Эта процедура, очевидно, не имеет ничего общего с определением. Дело не только в том, что любое определение сопряжено с огромной ответственностью учёного, но и в том, что философские дискурсы (а объектом исследования являются именно они) вообще не изобилуют определениями. Философские контексты в известной мере препятствуют и восхождению к определению, и выявлению сущности феномена инновации. Нижеследующие суждения являются результатом работы с контекстами и представляют собой интерпретацию, так или иначе связанную с допущениями.

1. Постмодернистская инновация. Этим маркером пользовался Ф.Р. Анкерсмит в книге «История и тропология: взлёт и падение метафоры». Слово «инновация» употребляет-

ся в контексте культуры постмодерна. В эпоху постмодерна наука претерпела серьёзные пертурбации. Дело не только в отсутствии методологического принуждения («методологическом анархизме» [18, с. 34]), но и в изменении самого научного дискурса. Так, дискурсу «монументальной» истории теперь противостоит дискурс «микро-историй». Ф. Анкерсмит называет микроистории «анекдотами». Постмодернистские инновации заключаются, таким образом, во влиянии на дискурсивные стратегии и в метаморфозах историографии [1].

2. Технологическая инновация. Этим маркером пользовались Ж. Бодрийяр в работе «В тени тысячелетия, или приостановка года 2000» [3] и М. Кастельс в книге «Галактика Интернет» [9]. Маркер употребляется в контексте симуляции реальности, одной из любимых тем Ж. Бодрийяра. Технологические инновации и тесно связанный с ними прогресс являются фикциями, фантазмами эпохи господства виртуальной реальности. Технологические инновации – продукт старого, «линейного» мира. В дискурсе М. Кастельса маркер «технологическая» употребляется в связи с военными действиями и изобретением сети «Интернет». Понятие технологии прежде всего сопряжено с мыслью о способах решения какой-либо проблемы, с методами и процессами, а не с артефактами (техникой). Технологические инновации М. Кастельс называет «основным источником конкурентоспособности» [9, с. 91].

3. Формальная инновация. Маркер использован Ж. Бодрийяром в труде «Символический обмен и смерть». Формальная инновация в дискурсе

Ж. Бодрийяра связана с метаморфозами в мире знаков. Эти метаморфозы французский философ иллюстрирует примером с модой. Видимость «раскрепощения» тела (уменьшение числа предметов одежды) оборачивается усложнением знаковых комплексов, своеобразным «приростом» значений [4, с. 186]. Это суждение гармонирует с тезисом о гиперреальности, об игре означающих, скрывающих отсутствие референтов. Формальная инновация, таким образом, связана с изменениями знаковых комплексов, значений и означивания, с возникновением «дополнительных смыслов» и, следовательно, с предстоящими трудностями дешифровки.

4. Техническая инновация.

Маркер использован М. Кастельсом в книге «Галактика Интернет». Маркер, часто возникавший в дискурсе М. Кастельса, связан с историей Интернета и бизнесом в Сети. М. Кастельс называл технические инновации, появившиеся благодаря Интернету, «удивительными» [9, с. 80]. Они возникают как результат «свободного и открытого технического творчества» [9, с. 80]. Мы не можем привести примеры технических инноваций. Обозначенная лексика из главы «Культура Интернета» изобилует риторическими фигурами, но не содержит примеров.

5. Социальная инновация.

Маркер использовался М. Кастельсом в книге «Галактика Интернет» и Т. Парсонсом в «Системе современных обществ». В дискурсе М. Кастельса социальные инновации прочно связаны с распространением сети «Интернет», с попаданием мира в информационную «паутину». Но «социальной инновацией» М. Кастельс называл не рас-

пространение «Интернет». Понятие инновации употреблялось в контексте деятельности пользователя (*user*), ориентирующегося в виртуальном пространстве и вносящего свои предложения. Пользователи, оговариваясь М. Кастельсом, опираются на имеющийся багаж *технических* знаний [9, с. 71]. Инновации, следовательно, есть результат переработки имеющегося технического знания, выраженный в инициативе пользователей. У Т. Парсонса понимание социальных инноваций принципиально иное. Инновации Т. Парсонс связывал со сменой эпох, культурными сдвигами, происходившими в Европе. Инновациями Т. Парсонс называл, например, рождение университетов, развитие схоластики. Это маркировалось словосочетанием «культурное новаторство». Ренессанс как эпоха стал социальной «инновацией». Более того, Т. Парсонс называл инновациями и культурные сдвиги в рамках Ренессанса [14, с. 62–63]. Как социальный философ, философ культуры и историк, Т. Парсонс оперировал иными категориями, нежели М. Кастельс.

6. Теоретическая инновация.

Маркер использовался Т. Куном в работе «Логика открытия или психология исследования». В обозначенной работе Т. Кун употребил выражение «innovations of theory» [13]. Ссылаясь на высказывание одного из критиков, Т. Кун писал о том, что теоретические инновации имеют *жизненный цикл*, подобный жизненному циклу «открытия фактов». В «Структуре научных революций» Т. Кун отмечал, что открытие начинается с осознания «аномалии», т.е. с краха подкреплённых парадигмой ожиданий. Область «аномалии» иссле-

дуются. В итоге теория «адаптируется», и «аномалии» становятся ожидаемыми [13]. Учёный, писал Т. Кун, должен научиться «видеть природу в ином свете» [13]. Теоретическая инновация в этой связи является результатом иного видения окружающего мира. Вопрос состоит в том, не будет ли инновация конфликтовать с теорией, не разрушит ли её основание?

7. Политическая инновация. Маркер использовался Т. Парсонсом в «Системе современных обществ». В дискурсе Т. Парсонса понятие «политическая инновация» находится в одном ряду с понятием «социальная инновация». Почвой политических инноваций Т. Парсонс называл северо-запад Европы. Возникновение церковно-государственных союзов, усиление влияния монархов на церковные структуры и т.д. Т. Парсонс, вероятно, считал и культурными, и социальными, и политическими инновациями [14, с. 62–63].

8. Культурная инновация. Маркером пользовался Т. Парсонс в работе «Система современных обществ». Т. Парсонс употребил словосочетание «культурная инновация» в контексте культуры Ренессанса, указывая тем самым на принципиальные различия культур античности, средневековья и нового времени. Культура античности и средневековья была религиозной. В эпоху Ренессанса, напротив, культурное наследие (по образному выражению Т. Парсонса, «классические корни») секуляризировалось. Секуляризованная культура, по Т. Парсонсу, более восприимчива к новым веяниям и, следовательно, более дифференцирована. Т. Парсонс употреблял слово «инновация» не толь-

ко применительно к метаморфозам в культуре или к смене эпох [16, с. 67–68]. С той же лёгкостью он называл инновациями и технические артефакты. Так, паровой двигатель являлся, по Т. Парсонсу, «одной из главных инноваций начала промышленной революции» [16, с. 105].

9. Концептуальная инновация. Маркер использовался И.Р. Пригожиным и И. Стенгерс в книге «Порядок из хаоса». Концептуальные инновации авторы связывали с наукой и с открытиями, перевернувшими представление человека о мире. Инновации такого рода, по выражению И.Р. Пригожина и И. Стенгерс, имели «решающее значение в развитии науки» [17, с. 62]. Концептуальная инновация (и здесь возникает неопределённость) может как быть, так и не быть связанной с теоретизированием и абстрактными сущностями. Концептуальной инновацией соавторы называли, таким образом, и гипотезу расширяющейся Вселенной, и открытие нестабильных элементарных частиц, и многое другое [17, с. 62]. Концептуальной инновацией назван даже целый раздел теоретической физики – квантовая механика. Концептуальными инновациями самого И.Р. Пригожина следовало бы считать, например, рассмотрение неравновесных ситуаций и исследование неравновесных термодинамических систем. В употреблении словосочетания «концептуальная инновация» И.Р. Пригожин и И. Стенгерс избегали строгости.

10. Научная инновация. Маркер использовался И.Р. Пригожиным и И. Стенгерс в работе «Порядок из хаоса». Соотнесение понятий и обозначение различий между концептуальной

и научной инновациями, к сожалению, не представляется возможным. Научное новаторство соавторы противопоставляли научному консерватизму. В свою очередь, научный консерватизм выражается в применении старых методов и существующих понятий к «сопротивляющейся» природе. Абсолютное «молчание» природы, связанное с неспособностью учёных интерпретировать происходящие процессы и возникающие явления, ставит науку в тупик. Выход из тупика (кризиса) весьма труден. Новые понятия и методы исследования окружающего мира постепенно уподобляются болезненным инъекциям, оживляющим дряхлеющее тело науки. Научные инновации И. Пригожин и И. Стенгерс связаны с «насилием, проистекающим из утраты уверенности» [17, с. 380–381]. Идеи соавторов об эволюции научного знания, в общем, не оригинальны. Однако это не снижает их ценности. Обозначенные мысли звучат в унисон с идеями философов науки – Т. Куна, К. Поппера, И. Лакатоса и др.

Число обозначенных нами маркеров сравнительно велико. Дискурсы философии в определённом смысле противостоят дискурсам масс-медиа, бизнеса, экономики, политики и инжиниринга. В масс-медиа, бизнесе, экономике под инновациями понимают улучшенный или принципиально новый продукт, метод продаж, новый организационный метод в деловой практике, в организации рабочих мест [19]. Нетрудно заметить, что и законодатели близки к такому пониманию инновации. Одним из объектов законодательного регулирования является, в частности, наука. Но по неизвестным причинам правотворец свёл зна-

чение инновации к созданию нового продукта, к появлению нового метода продаж и т. д. Опираясь на парадигму экономической теории и на практику хозяйствующих субъектов, законодатель прочно связал инновацию с коммерческими продуктами, методами получения прибыли и организации производства. Ещё в первой половине XX в. Й. Шумпетер определял инновацию следующим образом: 1) создание нового товара; 2) создание нового метода производства; 3) открытие нового рынка; 4) открытие нового источника факторов производства; 5) создание новой организации отрасли. Й. Шумпетер, признанный экономист, находился в пределах исследуемой области знаний [20].

Философы, напротив, возвышаются над различными дискурсами, обнажая механизмы функционирования этих дискурсов. Вполне закономерно, что именно в философских текстах слову «инновация» не нашлось постоянного места. Оказалось, что инновация может быть культурной. В таком случае она выражается в смене эпох, господствующего мировоззрения, системы ценностей. Инновация может быть и концептуальной, теоретической, научной. В таком случае она прочно связана с возникновением гипотез, научных методов, понятий, концепций. Инновации могут быть даже формальными, выраженными изменениями в практике означивания, знаковых комплексах. Слово «инновация», таким образом, сопряжено со многими лексемами (их мы и обозначили как «маркеры»). С одной стороны, это существенно затрудняет восхождение к понятию. С другой стороны, из-за философии наука всё ещё не может включить понятие

инновации в свой тезаурус и окончательно ограничить его одним значением и контекстом.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Анкерсмит Ф.Р. Взлёт и падение метафоры [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000879/st000.shtml> (дата обращения: 04.09.2015).
2. Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. М.: ООО «АД Маргинем Пресс», 2014. 224 с.
3. Бодрийяр Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000 [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000326/> (дата обращения: 04.09.2015).
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
5. Головин А.В. Диалектика традиций и инноваций в образовании (сущность и содержание инноваций в системе образования) // Медицина и образование в Сибири. 2008. № 2. С. 6.
6. Дыдров А.А. *Novatio et traditio*: свобода выражения смысла (философско-этимологический ракурс) // Вопросы культурологии. 2015. № 2. С. 31–35.
7. Ершова Н.Б. Признаки сопротивления инновациям на предприятии // Социально-экономические явления и процессы. 2014. Т. 9. № 12. С. 76–80.
8. Ившина Г.В. Об инновациях в непрерывном образовании: опыт Сингапура и КФУ // Образование и саморазвитие. 2012. Т. 3. № 31. С. 194–199.
9. Кастельс М. Галактика Интернет: размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. 328 с.
10. Князев С.Н. Управление инновациями и инновации в управлении // Вестник Московского университета. Серия 21: Управление (государство и общество). 2007. № 4. С. 27–32.
11. Коробов А.Ю. Философия языка и язык философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 1. С. 75–80.
12. Кравченко А.А. Противоречия образовательного процесса в инновациях инфомира: контекст творчества // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. 2012. № 49. С. 250–256.
13. Кун Т. Логика открытия или психология исследования [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000393/> (дата обращения: 04.09.2015).
14. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
15. Мурейко Л.В., Бахтин М.В. Постмодерн: через разрушение «структуры» – к выявлению элементарных актов мышления // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 4. С. 51–64.
16. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1998. 270 с.
17. Пригожин И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
18. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 413 с.
19. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 238–253.
20. Чувахин Н. Очерки истории экономической мысли [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.ncbase.com/econ/th.htm> (дата обращения: 04.09.2015).

УДК 111

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-15-20

Захарова О.В.*Тюменский государственный университет*

СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ СТОРОНА ЛЮБОВАНИЯ ПРИРОДОЙ

Аннотация. Статья продолжает исследование эстетического любования природой, выполняемое в рамках эстетической антропологии. Предложенный подход к восприятию природы через любование ею способен стать основой неутилитарного отношения к природе и способствовать решению экологических проблем. В данной статье рассматривается содержательная сторона любования природой; осуществляется попытка ответа на вопрос, чем любителю человек, воспринимая природу. Ответ на вопрос связывается с открытием различных аспектов совершенства природы.

Ключевые слова: любование природой, эстетическое восприятие, решение экологических проблем.

O. Zakharova*Tyumen State University*

THE MEANING OF ADMIRING NATURE

Abstract. The article continues to explore the aesthetic admiration of nature performed within the framework of Esthetic anthropology. The proposed approach to the perception of nature by admiring it can become the basis of non-utilitarian attitude towards nature and help solve environmental problems. This article discusses the meaning of admiring nature and makes an attempt to answer the question: what man admires perceiving nature? The answer to the question is associated with the discovery of various aspects of the perfection of nature.

Key words: admiring nature, aesthetic perception, the solution of environmental problems.

Нерешённость современных экологических проблем заставляет искать новые способы преодоления антропоцентризма в отношении к природе. Естественная среда обитания, частью которой является человек, должна стать для него особой ценностью. Для формирования подобного мировоззрения мы предлагаем использовать опыт эстетического восприятия природы.

Рассматривая формальную сторону эстетического восприятия природы, мы определяем возможности диалога применительно к данной проблеме. При этом мы опираемся на работы М.М. Бахтина, М. Бубера, А. Швейцера, К. Лоренца, Н.А. Бердяева, М.Н. Щербинина, И.Б. Муравьева. В рамках эстетической антропологии [18; 6] нами отмечено, что любовь к природе в соединении с процессом эстетического восприятия природы способна дать новый синтез, уже имеющий выражение в языке.

В русском языке процесс восхищения чем-либо обозначается словом «любование». На наш взгляд, это слово соединяет в себе интенциональность, созерцательность восприятия и чувственность, оценочность любви. Оно происходит от глагола *любоваться* – ‘смотреть на кого-то или на что-то с удовольствием’ [16, с. 274]. В «Новом словаре русского языка (толково-словообразовательном)» Т.Ф. Ефремовой слово «любоваться» имеет два значения: «1. Рассматривать, созерцать кого-либо, что-либо, получая эстетическое удовольствие; 2. Испытывать удовлетворение, восхищение при взгляде на кого-либо, что-либо, наблюдая за кем-либо, чем-либо» [5]. В русских сказках появилось слово «любо», которое использовалось в значении ‘приятно, хорошо’. От него и произошёл глагол «любоваться» и существительное «любование». И это подтверждает, что в самом происхождении слова заложен аксиологический аспект: *любуюсь тем, что хорошо, приятно, ценно для меня, нравится мне*. К. Льюис называет такое чувство «любовь-оценка». Мы просто дивимся чуду, даже если оно не для нас. Например, восхищаемся садом, потому что чувствуем, что он по праву это заслужил и будет бессовестно не порадоваться ему [8].

Если любование является формой эстетического восприятия природы, то возникает вопрос о том, что является его содержанием. В данной статье предлагаем рассмотреть в качестве такого содержания совершенство природы. **Совершенство** будем понимать как высшую степень, предел какого-либо положительного качества. Человек любит, испытывает восхищение при восприятии совершенства при-

родного мира. На наш взгляд, можно выделить некоторые аспекты любования природой как совершенством.

Совершенное творение божества

В той или иной степени восхищение природным миром характерно в различной степени для представителей многих религий. Оно обостряется в периоды господства религиозного мировоззрения. Однако, далеко не повсеместно и, по-видимому, не во всех религиях. Так, ряд известных культурологов и экологов (Л. Уайт, Р. Нэш, Н.Н. Моисеев и др.) выдвинули обвинения в адрес христианства, считая, что в Библии содержится идеи о несамостоятельности природы, её зависимости от Творца, о превосходстве духовного над материальным, о грехопадении, омрачившем первоначально совершенное творение.

Однако следует отметить, что в Священном Писании мы можем обнаружить много слов, воспевающих красоту и значимость природного мира. В христианстве напоминанием о воплощении и искуплении Христа служит обряд евхаристии. Его чувственные, эмоционально-эстетические стороны, согласно христианскому учению, содействует освящению, духовному преобразованию человека во всей целостности духа, души и тела и, как следствие, преображению социальной и природной действительности [11, с. 158].

Вместе с тем, как было отмечено выше, в отношении к природе в христианстве прослеживается некоторая двойственность. С одной стороны, не признавалась гармоничность и самодостаточность природного мира, он

ставился на низшие ступени бытия: «О совокупности сотворенного существа... по двум причинам. Во-первых, потому, что мир есть собрание индивидуальных субстанций, каждая из которых может быть согласована с другими, но не образует «акциденций» или «модусов» некой единой субстанции, которую по праву следовало бы тогда назвать природой. Единственно общее всем вещам мира – бытие. Но каждая вещь имеет начало своего бытия от самого премирного Бога, а не через посредство космоса. Во-вторых, потому, что единое основание мира находится вне него, а сам мир не обладает и в принципе не может обладать основанием в себе. Он не самообоснован, не самобытен, не самоценен. Это и значит, что он сотворен из ничто» [1, с. 26]. Но, с другой стороны, мы можем привести множество примеров, когда обращение к явлениям природного мира использовалось для демонстрации красоты и величия Бога, сотворившего природу. Так, В.В. Бычков отмечает: «Идея творения мира Богом из ничего привела христиан к высокой оценке естественной красоты мира и человека, как важнейшего показателя божественного творчества» [3]. Отсюда следует, что божественную истину можно познать, воспринимая творения Бога: «Есть два пути познания: буквальное понимание слов Писания и непосредственное созерцание природного мира» [4]. Созерцание относительной красоты природы, даже омрачённой грехопадением, направляет человека к созерцанию совершенной красоты её создателя, т. е. Бога.

Христианская идеология строилась на иерархическом понимании бытия,

где венцом божественного творения являлся человек, поэтому представление о его относительном совершенстве были достаточно распространены в обществе. Величественная фигура Бога дополняется фигурой человека. «В пространстве вне- и дорационального интеллекта художественно-эстетическая фигуративность..., – считает М.Н. Щербинин, – продолжает участвовать в смыслогенезе, сохраняя определённую перспективу в гармонизирующем развитии человека и его сущности» [18, с. 19]. Но представления об относительном совершенстве божественного творения распространялись и на природный мир [14].

Анализируя особенности византийской эстетики, В.В. Бычков определяет причины отношения к природе как некому подобию совершенного творения.

Во-первых, раннехристианская эстетика связывала красоту с простотой, а значит, с естественностью. Причём простота и естественность понимались не в смысле примитивизма, а в смысле природной сложности и целесообразности. О естественной простоте говорится для того, чтобы критиковать роскошь, богатство, излишества.

Во-вторых, природная красота заставляет человека задуматься о создателе этого совершенного вида, то есть о Боге: «Псевдо-Дионисий видел сущность прекрасного в «сиянии» божественной красоты, «излучения» которой образуют все виды и формы прекрасного» [7, с. 170]. Поэтому ранневизантийская эстетика трепетно относится к природным красотам.

В-третьих, за изображениями пейзажей скрыта идея, та главная духовная суть, которую автор символически

изображает. «Образ – это важнейший способ связи и соотнесения между принципиально несоотносимыми и несвязуемыми уровнями бытия и «сверхбытия»; только в нём и посредством его возможно умонепостижимое единство («неслитное соединение») трансцендентности и имманентности божества» [3].

Знаково-символическая функция изображений природы использовалась двумя способами. Первый строился из подобия и схожести явлений природы и возвышенных духовных переживаний. Вершины, свет, плодоносные деревья, водная гладь используются для внушения верующим благоговейных чувств, для перехода к возвышенному состоянию духа.

Большую образно-символическую значимость приписывали невзрачным и даже безобразным явлениям природного мира. Чтобы ничто не отвлекало верующих от постижения высших духовных сущностей, использовались изображения животных, растений, червей, камней. Это второй, апофатический метод символического обозначения божественной сущности. В таких изображениях должны отсутствовать привычные атрибуты красоты: гармония, мера, благородство и т.д. На этом фоне подчёркивается совершенство божественных предметов. При этом происходит своего рода реабилитация незначительных природных явлений, которые долгое время не были предметом любования, теперь и они становятся важными средствами изображения божественного совершенства.

Итак, представление о природе как об относительно совершенном творении божества характерно для религи-

озного мировоззрения. Оно связано со знаково-символическим значением природных явлений. Кроме того, следует отметить, что, по мысли средневековых мыслителей, созерцание относительного совершенства в природном мире заставляет человека восхищаться творцом этого совершенства, то есть внушает мысли о Боге.

Подобные воззрения позже получили развитие в природоохранной этике, где любовь к природе и благоговение перед ней объяснялись, в том числе, её божественным происхождением. Например, философ природоохраны XIX в. Дж. Рескин считал любовь к природе религиозным чувством: «... любовь к природе, где бы она ни проявлялась, всегда была верующим и святым элементом чувства, так что хотя бы даже, при рассмотрении двух личностей, все другие обстоятельства были бы одинаковы, та, которая больше любит природу, всегда окажется более способной к вере в Бога...» (цит. по: [2, с. 94]).

Совершенно в силу самоценности жизни

Следующий аспект восприятия природы как совершенства связан с развитием естествознания, накоплением знаний о мире и разрастающимся экологическим кризисом. Суть этих взглядов можно выразить словами глубинных экологов: «Благо и процветание человеческой и иных форм жизни на земле имеет ценность в самих себе. Эти ценности не зависят от пользы нечеловеческих форм жизни для людей. Богатство и разнообразие жизненных форм вносят свою лепту в реализацию этих ценностей, и они сами по себе являются ценностями» [12, с. 56].

По мере роста знаний людей о природе усиливается понимание того, насколько человек зависим от природных условий своего существования. При всём своём кажущемся техническом могуществе он совершенно беспомощен без воздуха, воды, пищи и т. д. И всё это способно поддерживать жизнь лишь обладая определёнными характеристиками. В поддержании узких параметров, при которых только и возможна жизнь, задействованы столь сложные процессы, столь тонкие силы, что человек не в силах не только их контролировать, но подчас даже и понять их. «Природа, т. е. весь окружающий нас мир, наполненный живым веществом, который мы называем биосферой, имеет собственную логику развития, и ничто живое не способно, нарушая его логику, сохранить себя, ибо оно само – порождение этого мира, возникшее в силу ему присущей логики» [10, с. 13.]. Жизнь постепенно становится особой ценностью, её сохранение – главной задачей самых нравственных, самых достойных людей. «Как деятельное существо, человек вступает в духовные отношения к миру, проживая свою жизнь не для себя, но вместе со всей жизнью, которая его окружает, чувствуя себя единым целым с нею, соучаствуя в ней и помогая ей, насколько он может» [17, с. 28].

Биосфера организована самым наилучшим образом, процессы её саморегуляции превосходят нормативно-правовое регулирование человеческих сообществ своим совершенством. Долгие века гордости человека своей исключительностью уходят в прошлое. Тому, кто привёл к угрозе уничтожения всё живое, следует вести себя скромнее.

Как только экологическая проблематика становится достоянием

широкой общественности, так сразу становится ясно, что изменение критической ситуации возможно только при наличии у человека желания что-либо изменить. В этой связи на первый план выходят проблемы формирования нового, более адекватного современной ситуации мировоззрения: «Сейчас же для нас важно обратить внимание на то, что в рассмотрении экологии мы вышли за рамки науки и вторглись в сферу мировоззрения, экологизации знания и даже идеологии» [15, с. 11].

Значительный вклад в изменение потребительского отношения к природе способно сыграть эстетическое восприятие природы, которое в моменты наивысшего переживания совершенства мира поднимается до любования природой. «Искусство содержит две нерасторжимые стороны: явленность бытия и гармонию, в своём единстве выступающие только в искусстве, а не в других видах человеческой деятельности» [13, с. 47]. Содержательная сторона любования природой претерпевает эволюционные изменения, связанные с развитием общества. Ю. Сепанмаа считал, что для правильного эстетического восприятия природы большое значение имеют специалисты, эксперты, учителя, которые покажут ценность того, что раньше считалось диким, ужасным, плохим. Он размышлял, как научить людей видеть красоту природы. Он заключил, что необходим анализ восприятия природы, систематизация ландшафтов, исследование и конкретизация повседневного языка, отражающего ценность природы, а также широкое общественное обсуждение экологических проблем [9, с. 23–24].

Таким образом, в данной статье предложен анализ некоторых содержательных

аспектов любования природой. Рассмотрено любование природой как восприятие её совершенства. Подобные переживания связаны с восприятием природы как совершенного творения Божества и признанием самоценности природы, сложности и совершенства процессов её саморегуляции. В других исследованиях нами рассмотрено восприятие природы как совершенной меры и гармонии и восприятие природы как чего-то более совершенного, чем человеческое общество. Проведённое исследование требует продолжения и создаст условия для формирования нового отношения к природе и решения экологических проблем.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фисис» и «натура»). М.: Наука, 1988. 208 с.
2. Борейко В.Е. Философы зоозащиты и природоохраны. Киев: Киевский экологокультурный центр, Ассоциация зоозащитных организаций Украины, 2012. (Охрана дикой природы. Вып. 64). 180 с.
3. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991. 408 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://mexalib.com/view/119002> (дата обращения: 24.08.2015).
4. Гайденок В.П. Природа в религиозном мировосприятии / [Электронный ресурс] // Вопросы философии, 1995. № 3. URL: <http://filosof.historic.ru/books/> (дата обращения: 26.08.2015).
5. Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М.: Русский язык, 2000. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.efremova.info/> (дата обращения: 24.08.2015).
6. Захарова О.В. Эволюция фигуративности природных объектов // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. 2014. Выпуск 32. № 11. С. 67–70.
7. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. М.: Искусство, 1964. 376 с.
8. Льюис К.С. Любовь. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.libtxt.ru/> (дата обращения: 24.08.2015).
9. Маньковская Н.Б. Экологическая эстетика за рубежом // Философские науки, 1992. № 2. С. 16–31.
10. Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. М.: Языки рус. культуры, 2000. 224 с.
11. Муравьев И.Б. Эстетика евхаристии и её влияние на общество // Вестник Тюменского государственного университета. 2013. № 10. С. 154–161.
12. Наэсс А., Сессинс Д. Платформа глубинной экологии // Гуманитарный экологический журнал. Т. 2. Вып. 1. 2000. С. 56.
13. Огородников Ю.А. Специфика социального воздействия искусства на индивида / Ю.А. Огородников // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2013. № 2. С. 45–52.
14. Подобие и подражание в средневековой культуре: Сборник статей. / Е.А. Маковецкий (отв. ред). СПб.: Философский факультет СПбГУ, 2009. 256 с.
15. Реймерс Н.Ф. Экология (теории, законы, правила, принципы и гипотезы). М.: Журнал «Россия Молодая», 1994. 367 с.
16. Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный вторым отделением Императорской Академии Наук. В 4 т. СПб., 1847–1868. Т. 2. 475 с.
17. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. Пер. с нем. А.А. Гусейнова. М.: Прогресс, 1992. 576 с.
18. Щербинин М.Н. Фигуративность в самопознании: эстетико-антропологический опыт // Эстетическая антропология: фигуративный аспект: коллективная монография / Под ред. М.Н. Щербинина. Тюмень: Мандр и Ка, 2014. 192 с.

УДК 167.7

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-21-28

Устименко Д.Л.*Московский технический университет связи и информатики
(Северо-Кавказский филиал)***АНТРОПОГЕНЕТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ
«МЕТАФИЗИКИ ФАКТИЧНОСТИ»**

Аннотация. В статье предпринимается попытка феноменологического рассмотрения проблемы антропогенеза. Указывается, что запрет на выход за границы «круга» сознания, не позволяющий видеть и определить способ собственного генезиса, делает эту тему метафизической. Показывается специфика метафизического мышления в феноменологии, совпадающая с «фактическими» структурами сознания, которые являются предельными формами бытия человека. Антропогенез оказывается событием, неотделимым от самосознания и получающим смысл из целости разумной жизни человека.

Ключевые слова: антропогенез, феноменология, метафизика фактичности, со-творение, праструктуры сознания, событие.

D. Ustimenko*North-Caucasian Branch of Moscow Technical University of Communications and Informatics***ANTHROPOGENETICAL ASPECT OF PHENOMENOLOGICAL
«METAPHYSICS OF FACTUALITY»**

Abstract. The paper attempts to address phenomenological consideration of the problem of anthropogenesis. It is pointed that the ban on going outside the «circle» of consciousness, not allowing to see and to determine the manner of its own Genesis, makes this topic a metaphysical one. The specificity of metaphysical thinking in phenomenology is revealed coinciding with «actual» structures of consciousness which are the limiting forms of human existence. Anthropogenesis turns out an event inseparable from consciousness and acquiring a sense from the integrity of intelligent human life.

Key words: anthropology, phenomenology, metaphysics of factuality, co-creation, pre-structures of consciousness, event.

Темой настоящей статьи является осмысление антропогенеза в срезе феноменологической философии. Сегодня, при господстве научных эволюционно-биологических подходов в этой области, это звучит необычно. Тем более, не секрет, что большинство современных философских направлений явно придерживаются эволюционизма. Например, такие трансценденталисты, как Э. Кассирер, Г. Риккерт и Н. Гартман не сомневались в истине учения Ч. Дарвина.

Научно-материалистическое понимание антропогенеза составляет взгляд и ряда феноменологических мыслителей, таких как М. Мерло-Понти и П. Рикер. Однако в целом по своим принципам феноменология явно не вписывается в ряд адептов биологических учений в понимании человека. В данной связи мы хотели бы показать, что решение антропогенетического вопроса в феноменологии просматривается, наряду с другими ракурсами, в том числе, через актуализируемую в ней «метафизику фактичности».

Следует отметить, что собственно теме антропогенеза в феноменологии не уделено достаточного внимания. При широком анализе генетических тем, в ней практически отсутствует сам термин «антропогенез», между тем обсуждаемые вопросы о «границе» антропологического, субъективного, абсолютного сознания прямо указывают именно на его событие-реальность. Статус термина и в целом акцентуации проблемы антропогенеза в феноменологии объяснимы спецификой феноменологического дискурса в его приверженности «строгому» методу, не позволяющему произвольно решать подобные «метафизические» вопросы.

Антропогенез действительно есть «метафизическая» проблема, остающаяся запредельной, вечной тайной, которая, тем не менее, может иметь феноменологическое объяснение. Критерий его познания точно выражен К. Кэлером: если исходить из парадигмы центрального значения сознания, в отношении к которому «каждое сущее есть то, что оно есть, и откуда определяется, как оно есть» [4, с. 170], то в качестве «носителя метафизического знания» оно остаётся «реально отда-

лённым от первопричины своей собственной завершённости» [4, с. 170]. Только тогда, «когда знание определяется строго по границам, не снимаемым для него в соответствии с условиями ему самому известного в своей конечности разума-субъекта», субъект становится «началом и познаваемого вообще, и истинной для него действительности» [4, с. 170].

«Метафизичность» проблемы антропогенеза может быть увидена и в том, что в рамках феноменологического подхода исключается возможность познания человеческой природы с её реальным познанием и способностями, с чем имеет дело антропология. Феноменология – не эмпирическая наука. Она «имеет дело исключительно с переживаниями, постигаемыми в интуиции и анализируемыми в чистой сущностной всеобщности, не с эмпирическими апперцепируемыми переживаниями как реальными фактами, т.е. переживаниями переживающих людей или животных» [3, с. 14]. В то же время, «априорный характер сущностей не противоречит тому, что созерцание сущности фундировано в созерцании индивидуальных предметностей» [3, с. 206] – именно это и позволяет артикулировать антропогенез феноменологически.

Известно, что Гуссерль неоднократно обращался к теме рождения и происхождения, начиная с «Идей II», но особенно в рукописях 1930 г., развивающих «генеративную феноменологию», где рождение и смерть объявляются «событиями, сущностными для конституирования мира» [7, с. 198]. Он утверждал, что, поскольку феноменологическая сфера ограничена пределами конкретно-субъективной само-

темпорализации, то процесс рождения находится вне доступного сознанию непосредственного опыта – он конститутивно размещается на его «границах». «Преодоление» этой познавательной границы решается им через выход к проблеме *Дома, Другого* и в целом – к аспекту интерсубъективности. В его рамках процесс рождения «вовлечён в генеративную передачу смысла, интегрирован в усвоение и неусвоение нормативных структур, которые предвосхищаются предшественниками и пересматриваются последователями через традиции, истории, ритуалы, восстания, разрывы поколений, обновления, обряды перехода и т.д.» [7, с. 199]. Идейные ходы Гуссерля, касающиеся темы происхождения, затрагивают целый спектр вопросов. Среди них и история мирового знания о происхождении, и проблемы трансгрессии, и прояснение модусов оригинальной недоступности и непостижимости «чужого», и со-конституирование «чужой» геоисторической сферы, и обязательной «даже для феноменологии» исторической плотности «своего». В его работах имеются анализы «границ» аналогизирующей аппрезентации животности, несущностной «пограничности» животных и людей, смысла «живого тела», гендерных различий, конституирования понятий нормальности и аномальности, возможности объективации границы, идеи телесно-душевной целостности человека.

И всё же, нельзя признать, что данная тема получила в творчестве Гуссерля всестороннее и систематическое обоснование. Соотнесённая с феноменологическим замыслом и в какой-то мере определённая в смысловом статусе, на наш взгляд, она осталась без

окончательного разрешения. Ведь если смысл, а значит, *Истина, истинное*, образуется «из соотнесённости», на границе с *Иным* – на «заре» истории, то для феноменологии как учения о человеческой трансцендентальной субъективности, совпадающей со «всеохватывающей жизнью» и «историей», *Первоиным* может быть только антропогенез. Поскольку её сознание – это сознание человека, то уместно спросить, насколько осуществлено в ней то «последнее эпохё», тот «радикальный шаг самоисключения», позволивший бы выйти за свои пределы и из «бесконечного горизонта» осмыслить себя в идентичности к Нему. По утверждению К.А. Свасьяна, «тогда уже ретенция, испытующая меру собственной дальнорзости, наткнулась бы не на «чёрную ночь» (выражение Гуссерля), для которой «нам не хватает слов», а на апперцептивные озарения памяти, охватывающей ряд модификаций сознания вне круга актуально данной эгоцентричности. И если верно то, что феноменология обнаруживает «вещь» как горизонт возможностей, то позволительно говорить о горизонте возможностей самой феноменологии, по отношению к которому её актуализованная форма выглядит всего лишь как начальная черновая проба» [6, с. 192]. Подмечено, что этот «трудный вопрос воспоминания» осилён Гуссерлем в последнем радикальнейшем эпохё 26 апреля 1938 г.

Предельный «исторический» или, можно сказать, первотемпоральный источник «трансцендентального» сознания – это и есть антропогенетический смысл самой феноменологии, связанный с подлинно метафизическими трудностями его определения.

От познания этого «метафизического» источника, по сути, зависит не только самообоснование феноменологии, её возможности, но, одновременно, и статуса обосновывающего в ней познания Феноменов, в том числе познания антропогенеза, от которого сама она «приобретает» полное обоснование. В этом плане феноменологическое познание антропогенетично, «метафизично», и это требует пояснения. Оставаясь в закрытости круга, в его, на первый взгляд, «тёмной», онтической, истины, Гуссерль принимает вызов этой «метафизичности» и пытается по-своему преодолеть его антиномичность и «бессмысленность». Именно на почве «имманентности» Гуссерль и намечает развёртывание своей – «подлинной» феноменологической метафизики, обращённой к фундаментальным вопросам первоначал и первоусловий метафизики фактичности. Для определения возможностей и перспективы феноменологии антропогенеза следует обратить внимание на её специфику. Она имеет множество измерений, но в целом посвящена усмотрению трансцендентальных первоисточников, причём не только сознания, но и шире – прафеноменов «субъективности», в которой проблема телесности имеет не менее решающее значение.

Трудность в том, что протособытие сознания не есть безжизненное событие, но – Я-исполнение. Сознание, по Гуссерлю, «первоначально возникает не из опыта – в смысле ассоциативной апперцепции, в которой конституируется единство многообразия связей, но из жизни (она есть то, что она есть не для Я, но само Я)» [5, с. 141]. Это означает, что сознание исполняется не из собственной активности, условия

возможности которой сами не вытекают из активности, но – из «предвременения (Vorzeitigung) изначально пассивного допущения протекания (Stromenlassen) анонимного смысла бытия, который ещё не является различённым» [5, с. 142]. Согласно исследованиям Л. Ладгребе, это «глубинное измерение» абсолютной трансцендентальной субъективности «не может быть схвачено феноменологической рефлексией» [5, с. 138]; в то же время «оно является первоосновой для всех на нём выстраивающихся конститутивных исполнений» [5, с. 140]. Оно есть абсолютное основание для всякого встречающегося трансцендентного, поскольку без него никакой интенциональный опыт не может быть исполнен. В этом смысле универсальная «жизнь сознания» является, по анализу К. Хельда, «прафеноменом, в котором всё, что может быть названо феноменом, в некотором смысле всегда имеет свой источник. Оно есть пребывающе-текущее самоприсутствие (stehend-stromende Selbstgegenwart), иными словами, оно присутствует для самого себя как текущее абсолютное Я в его пребывающе-текущей жизни» [5, с. 140]. Это «глубинное» – метафизическое – измерение феноменологического сознания конституировано «первичной пассивностью праначальных синтезов сознания времени»: оно конституирует себя как темпоральное и приходит к сознанию себя самого как «абсолютного потока сознания». Последнее и есть конечное исполнение феноменологической редукции как «достижение последнего основания возможности опыта вообще» [5, с. 139]. Характеристика сознания в метафизических категориях «жизни»

и «источника» отражается и на фундаментальном понятии «конституирования», которое оказывается не столько «смысло-придаванием», сколько «со-творением», «допущением явиться». В позднем творчестве Гуссерля жизнь сознания описывается в понятиях «творения», «со-творения» и, что особенно антропогенетически примечательно, – «события». Им высказывается мысль о её «толчковом» первогенезисе. «Я открывает себя само лишь в некотором трансцендентальном генезисе в качестве трансцендентальной истории. Я «создаётся», появляется «непостижимый толчок», появляются различные ощущения, аффектации, направленные на Я, реакции, Я-акты и т.д.» [5, с. 152]. И здесь возникают самые существенные вопросы-выводы об антропогенезе. Согласно Л. Ландгребе, понятие «непостижимости толчка» сознания означает его «не-темпоральность», «не-случайность» и «абсолютную фактичность».

В этих предельных гранях своего самоистолкования феноменология встречается с проблемой собственной идентичности. И тогда уместными оказываются выводы Л. Ландгребе: фундаментальными функциями пассивного до-конституирования трансцендентальной субъективности являются «функции телесности»; «протекающее протособытие «трансцендентальной субъективности» должно пониматься как креативный процесс [5, с. 150].

Проблему возможности феноменологии как «метафизики в новом смысле» можно, по утверждению Л. Тангели, описывать в категориях «иррациональности трансцендентальных фактов» [8, с. 203]. Здесь в первую очередь имеются в виду проблемы *смерти*,

судьбы, а также проблемы возможности «подлинной человеческой жизни и проблемы «смысла» истории и вообще этико-религиозные проблемы» [2, с. 199]. Антропогенез, естественно, входит в перечень «иррациональных» проблем. Их решение определяется идеей видения всего «фактического» на «возможном», «эйдетическом» уровне. Сознание, по Гуссерлю, «может мыслить само себя как существующее иначе (anders seined), но абсолютно дано само себе как сущее. Полагание (Setzung) его инобытия (Andersseins) в качестве своего условия имеет полагание его [собственного] бытия» [8, с. 204]. Исходя из этого, «сущность (Essenz) каждой монады неотделима от монадической экзистенции (monadische Existenz)». Или ещё определённое: «Все монадические возможности являются dasein-соразмерными в отношении монадических действительностей» [8, с. 204].

Антропогенетичность этих идей имеет не только методологическое измерение, указывая на невозможность «трансцендентального сознания» в его «эйдетических возможностях выйти за пределы своего фактического бытия» [8, с. 205]. Они имеют и глубокое онтологическое измерение. В «трансцендентальном» плане решающим становится различие между необходимыми и случайными фактами. М. Белоусов отмечает: «Абсолютно изначальной в контексте этого различия является не эйдетическая, а фактическая ирреальность. По отношению к факту cogito уже нельзя говорить об априори, которое делало бы его возможным, скорее, этот факт есть условие собственной возможности. Факту cogito ничто не предшествует, но как абсолютное

начало он сам оказывается у Гуссерля предшествующим многообразию априори, образует своеобразное априори априори» [1, с. 216].

Именно посредством так понимаемого сознания, по Гуссерлю, «мы приходим к последним «фактам» (Tatsachen) – прафактам, к последним necessities, «пранecessities». Философ пишет: «Я думаю о них, я переспрашиваю и наконец прихожу к ним от мира, который я уже "имею". <...> Я являюсь прафактом в этой цепочке размышлений, я узнаю, что к моей фактической способности сущностной вариации (Wesensvariation) и т.д., в моём фактическом переспрашивании (Rückfragen) даются мне эти и те собственные прасостояния (Urbestande) как праструктуры моей фактичности. А также и то, что я ношу в себе ядро праслучайного (Urzufalligen) в сущностных формах, в формах осуществляемого функционирования (vermöglichen Funktionierens), в которых кроме того фундированы мирские сущностные necessities (Wesensnotwendigkeiten)» [8, с. 205]. Выявляя в сущностных формах «ядро праслучайного», Гуссерль впервые снимает разделение трансцендентальной феноменологии и метафизики фактичности, что, на наш взгляд, имеет серьёзные антропогенетические последствия.

Очерчивая феноменологическую метафизику фактичности, следует иметь в виду, что «неустраняемая фактичность переживания означает не только неустранимость его существования, но и неустранимость его единичности. В самом деле, согласно Гуссерлю, «из первоисточника» даны не переживания вообще, а лишь мои переживания. Неустранимость «меня» и

«моего переживания» влечёт за собой, очевидно, как неустранимость полагания существования (Daseinsthesis), так и неустранимость самого существования (Dasein). *Cogito* есть *Dasein* «по преимуществу», поскольку только оно полностью присутствует как «вот это, здесь и теперь». В этом неустранимом *Dasein* (*cogito*, по Гуссерлю, – это единственный случай, когда из первоисточника дано не просто нечто, но и его существование) получают своё предельное обоснование все онтологии, «всё многообразие априори» [1, с. 216].

Антропогенетически существенным оказывается то, что, как открытое и совпадающее с «фактическим», феноменологическое *Я* осмысливается Гуссерлем не «локализовано» от сопутствующих ему праструктур. Ему «онтологически» присуще и «обладание миром», и «внутреннее бытие друг-для-друга (Fureinanderseins) как <внутренность> интенционального бытия-друг-в-друге (Ineinanderseins). Отсюда, кстати, делается фундаментальный метафизический вывод: «Не только я не являюсь *solus ipse*, ни один мыслимый Абсолют не является *solus ipse* <...>» [8, с. 206]. Поскольку мир, которым «обладает» сознание человека, никогда не удаётся ограничить собственной сферой единственного, но этот мир всегда предполагает со-субъектов, то Гуссерль фиксирует основоположный прафакт (праслой) – историю, телеологию истории, связываемую им со своеобразной идеей Бога.

Следует подчеркнуть, что, несмотря на обстоятельство протестантского вероисповедования Гуссерля и близости феноменологических интуиций о «непостижимом толчке» к идее сотворения человека Богом, его призна-

нию, что «абсолютный предел, полюс, располагающийся поверх всякой конечности, к которому направлены все подлинно человеческие стремления, есть идея Бога», феноменологически, данное решение было бы преждевременным. Способ происхождения – антропогенез – как очевидно не-данный не может быть спекулятивно установлен: его феноменологическая «проблема» заключена в аналитическом усмотрении «из человека». В этом и особенность Гуссерля – он не изменяет жизненной ответственности перед теоретическим методом. Принцип радикального осмысления познающей субъективности как «изначального средоточия всех объективных смысловых образований и бытийных значимостей» остаётся единственным путём философского обоснования «для любого сущего – в конечном счёте самого сознания: человека, индивидуума или личности в мире» [4, с. 171]. Как показывает Л. Тангели, дистанцируясь от любых форм традиционной метафизики (картезианства, натурализма, креационизма, учения об эманации, спекулятивной идеи о вечности мира, учения о творении монад, немецкого идеализма «духовного единства жизни»), сам Гуссерль «отказывается от исследования «цели природы» (Naturzweck) в единичной и неповторимой истории, о которой он в свои поздние годы снова и снова заводит разговор. То, что он понимает под телеологией истории, отличается от идеи цели природы не только тем, что она не имеет дела с природой. Более того, для Гуссерля речь идёт всегда лишь о целесообразностях, которые никоим образом предварительно не установлены, а каждый раз проистекают из случай-

ных праустановлений (Urstiftungen)» [8, с. 209].

Таким образом, проблема антропогенеза у Гуссерля косвенно, но оригинально решается посредством описания трансцендентальной жизни сознания в категориях «глубинного измерения», «прафактичности», «сотворения», «спонтанности», «внезапности смыслообразования», «события», «интенционального свершения», «пробуждения», «явленности явления от самого себя», наконец, «встречи» с реальностью, не предвосхищаемой сознанием, но неотступно преследующей его как нечто не поддающееся ему. Метафизическая сокрытость антропогенеза получает феноменологически позитивное обоснование «из антропологической границы» «метафизики присутствия». В ней прафакты действительно рассматриваются именно в качестве «последних» фактов, не позволяющих в определённом смысле схватывать их «основания», и поэтому скорее исключают всякую попытку предельного обоснования. Само «уже-существование» человека в оригинальности бытия его телесного устройства, целостности души и, конечно, сознания, с присущими ему праструктурами, есть прямое непосредственное – феноменологическое – наведение на смысл и характер антропогенеза.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Белоусов М.А. Априори и фактичность в феноменологии Гуссерля // Многообразие априори. Материалы международной конференции на философском факультете РГГУ 19-20 апреля 2012 г./ Под ред. А.Н. Круглова. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013. С. 197–216.

2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2010. 229 с.
3. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. 471 с.
4. Кэлер К. Сознание и его феномены: Лейбниц, Кант и Гуссерль // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 3 (1). 2014. С. 169–190.
5. Ландгребе Л. Проблема пассивного конституирования // Horizon. Феноменологические исследования Т. 1 (1). 2012. С. 137–154.
6. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. 2-е изд. М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010. 208 с.
7. Стейнбок Э. Пограничные феномены и пограничность опыта // Топос. № 2–3 (22). 2009. С. 192–213.
8. Тангели Л. Феноменология и категории опыта // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 2 (1). 2012. С. 201–219.

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 16, 124.5, 172.12

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-29-35

Михайлина С.А.

Московский институт электронной техники (МИЭТ)

ЦЕННОСТИ КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ: СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Аннотация. В статье с социально-философских позиций анализируются базовые понятия концепта корпоративной социальной ответственности: свобода и ответственность в их диалектической взаимосвязи. Исследуется мотивирующая корпоративная культура, указываются её наиболее общие признаки. Выявляются противоречия между ценностями свободы и социального порядка (иерархии), формализованным поведением и творческой самореализацией индивида. В статье поставлены проблемы законопослушности и своеволия; индивидуальной и солидарной ответственности. Личная и солидарная социальная ответственность реализуются в своей полноте при условии компетентного управления корпоративной культурой.

Ключевые слова: свобода, ответственность, корпоративная социальная ответственность, культура, ценности, нормы.

S. Mikhailina

Moscow Institute of Electronic Technology

THE VALUES OF CORPORATE CULTURE: FREEDOM AND RESPONSIBILITY

Abstract. From social-philosophical positions the article examines the basic features of the concept of corporate social responsibility, namely freedom and responsibility in their dialectical relationship. The motivating corporate culture is examined; its most common signs are identified. The contradictions are revealed between the values of freedom and social order (hierarchy), formalized behavior and creative self-realization of the individual. The article raised the problem of law-abiding and self-will; individual and shared responsibility. Private and shared social responsibilities are realized in their entirety in case of competent management of corporate culture.

Key words: freedom, responsibility, corporate social responsibility, culture, values, norms.

Современная ситуация цивилизационных вызовов характеризуется потребностью установления баланса общественных и корпоративных интересов с помощью социально ориентированных управленческих технологий, а значит, культивирования сообществ нового типа: социально ответственных организаций. Декларируемый сегодня бизнесом концепт корпоративной социальной ответственности – КСО (Corporate Social Responsibility – CSR) нуждается в философском осмыслении, в частности, в анализе диалектических противоречий свободы и ответственности, свободы и социальной иерархии, законопослушности и своеволия; проблемы индивидуальной и солидарной ответственности. Необходимо понимание особенностей той сферы взаимодействий, где развиваются и разрешаются на практике указанные противоречия, в том числе диалектика формализованного делового поведения и творческой реализации индивидом собственной ответственности в условиях, возможно, внешней нормативной неопределённости (аномии).

По-прежнему, «особую роль в управленческом процессе играют ценности, которые формирует, принимает и исповедует та или иная социальная организация и которые напрямую связаны со знаниями и информационной культурой...» [4, с. 113]. Социокультурные ценности нередко оказываются определяющим фактором выработки реального управленческого решения и создают особую внутреннюю среду, насыщенную «историческим, эстетическим, этическим содержанием», в активном взаимодействии с которой «субъект обретает модели и

коды самоидентификации» [5, с. 146] – организационную или корпоративную культуру.

Организационная культура – это специфическое для данного сообщества пространство смыслов, совокупность разделяемых идей, ценностей и норм поведения, формирующихся во взаимодействиях для достижения общих целей. Критерии, символические феномены в виде правил игры, обычаев, ритуалов, знаков отличия создают и представляют специфическую традицию, опосредованно выражающую систему смыслов, мышления корпорации. Сознательно или неосознанно сотрудники воспринимают образцы поведения, стиль коммуникации, выражающие ценности, что затем позволяет прогнозировать поведенческие реакции, опираться в управлении на ожидаемые проявления активности.

Ценности определяют общую стратегическую направленность, ориентированность деятельности, а в рамках определённой культуры представляют собой не просто набор, а систему, целостность. Менталитет как выражение этой целостности проявляется в общей логике системы ценностей: её подчинённость материальной чувственности утилитарного характера или задачам духовного совершенствования; идее коллективности, значимости социального порядка или индивидуальной свободы и творчества, а также в иерархии и соотношении ценностей. В современном обществе базовыми являются нравственные ценности. Они отражают предпочтительные варианты отношений, связей людей друг с другом, с обществом в личностной, адресованной самому человеку форме: благо, добро, долг, достоинство, честность,

ответственность. Нравственные ценности пронизывают всю социальную сферу, апеллируют к свободному выбору человека и подкреплены внутриличностными формами контроля (совесть, вина). Различие систем (иерархии) ценностей затрудняет взаимодействие партнёров, так как они не имеют единых критериев оценки эффективности, масштабов и социальной перспективы деятельности. Сотрудничество становится невозможным, взаимодействие перерастает в конфликт (ценностная подоплека конфликтов, как правило, явно не обнаруживается). Основой разрешения такого конфликта является признание его участниками ценностных приоритетов: например, сохранения жизни, достоинства, благосостояния и творческого развития людей, либо целостности коллектива, социального порядка. Важным условием преодоления конфликта смыслов является не только выявленность, но и иерархизация ценностей, что помогает уладить проблему, к примеру, столкновения «человеческого отношения» и технократического прагматизма, деперсонализированной власти и личности, долга и склонности. Выбор соотношения ценностей должен быть осознанным и последовательным. Норма – это выражение какой-либо ценности в однозначно интерпретируемой и контролируемой (посредством санкций) форме. Именно на нормах как особых символических феноменах основаны системы социальных взаимодействий. В институциональных связях не столь важно, что желает человек, – важнее то, что он делает.

Мотивирующая корпоративная культура оперирует согласованным набором смыслов, ценностей и норм, тесно связывающих членов группы,

адекватно регулирующих отношения, способствующих самоорганизации. Отчуждённая культура может содержать разрушительные по сути ценности: узость и ограниченность, недоверие к сотрудникам, командно-административный стиль принятия решений и т.п.; при этом, как следствие, даёт расплывчатые, противоречивые рекомендации относительно деловых коммуникаций. Важными в таких организациях признаются только формальные, структурно-организационные нормы регуляции поведения работников, что, безусловно, снижает личную, а следом и солидарную ответственность. Однако базовые принципы управления – структурная иерархия и субординация – объективно сдерживают, ограничивают индивидуальную нравственную незрелость, проявляющуюся в своеволии, аффективной импульсивности (т.е. тех качествах, которые являются антиподами свободы). Отсутствие зрелой личностной доктрины, этического кредо порождает стихийность, а также нетерпимость как результат элементарных импульсов, не поддающихся критике и сдерживанию рациональными аргументами, что недопустимо в управленческой практике. Часто именно необузданная субъективность индивидуальности не может примириться с необходимостью стать «элементом системы» организации. Но быть элементом системы – это не значит стать «винтиком» или деталью машины. Это означает осознанное и ответственное включение в механизм функционально-ролевого взаимодействия, который и делает возможным как само устойчивое положение организации, так и управленческую коммуникацию. Ролевое по-

ведение – та практическая сфера, где своеволие ограничивается регламентами, поддерживающими принципы иерархичности и субординации, гарантирующими воспроизводство отношений управления. Функционально необходима для организации совместной деятельности также определённая социальная дистанция участников ролевого общения, обусловленная различием статусов. Глубокое осознание этих положений позволяет принять понятие социального, организационного порядка как ценности, как идеи рациональной системы, в которой все люди осуществляют своё право на формирование целей и выбор средств их достижения, где нравственная составляющая выполняет функцию латентного регулятора социального напряжения.

В то же время опыт управления, основанного на методах сознательного превращения людей в «детали механизма», «вещи», давно показал, что сколь бы длительно и даже рационально обоснованно такие формы управления ни культивировались, они не могут быть устойчивыми и высоко результативными. Их подтачивает постоянная скрытая или явная борьба людей против вещного обращения с ними, против насилия и манипуляций. Культивирование исполнительности, формирование ценности «конструктивного конформизма» (подчинения) могут стать односторонними и даже бессмысленными вне понимания потенциала автономно-личностного начала, самочувствия человека в коллективе. Сложившиеся стереотипы сознания, ориентированного на ролевую практику, часто заглушают «голос человечности», порождают ксенофо-

бию, нетерпимость, корпоративизм (непотизм) как проявление группового эгоизма. Жёсткая регламентация организационных отношений, авторитарные методы управления приводят к внутреннему отказу от инициативы. Тенденция толкать человека к пассивности, лишая его возможности участвовать в принятии решения, ограничивая формальными стандартами (несмотря на необходимость чётких норм и инструкций) контрпродуктивна: она отвращает работника от «любви к ответственности» (как говорят немцы) и свойственна отчуждённно-бюрократическому подходу в управлении.

Понимание неоднозначности смыслов мира ценностей в организации опирается на исследования гуманистической антропологии, аксиологии и психологии, прежде всего на теории потребностей и мотивации. Э. Фромм указывает на базовую потребность человека – потребность в системе ориентиров, которые позволяют найти смыслы в окружающем мире, «присвоить», обустроить его, обретая при этом уверенность и эмоциональную привязанность к «своему» миру. Чувство уверенности возникает у члена той социальной группы, в которой удалось создать атмосферу защищённости и нравственного, психологического комфорта, а также условия для развития человеческого потенциала. Стремление к некоей соотнесённости (с народом, землёй, группой), к преодолению обособленности обуславливает процесс самоидентификации – основы целостности личности. Гуманистический идеал взаимодействий – это такая гармоничная включённость в систему отношений в группе, при которой узы солидар-

ности, основанные на функциональной взаимозависимости, не омрачены (чувственно и интеллектуально) ограничением личной автономии. Таким образом, идеальное сообщество способно «удовлетворять две потребности человека: быть тесно связанным и в то же время свободным, быть частью целого и быть независимым» [6, с. 268–270].

Свобода самоосуществления является условием человеческой ответственности. Свобода – одна из ключевых для европейской культуры ценностей, отражающая такое отношение субъекта к своим актам, при котором он является их определяющей (то есть превалирующей относительно непосредственных природных, социальных, межличностно-коммуникативных факторов) причиной. Это способность субъекта действовать в соответствии со своими целями (интересами), опираясь на знания, которые дают возможность выбора (увидеть наличные варианты и остановиться на одном из них), определяют ясное представление о последствиях собственных действий, дают возможность их оценить. Осознанность, способность видения – необходимые условия свободного выбора. «Если человек выбирает спонтанно, по принципу «не могу иначе» и «не вижу альтернатив», он просто ничего не выбирает» [2, с. 214].

Основа моральности как особого механизма регуляции человеческих отношений – это выбор свободной воли своих ориентиров: ценностей, целей, идеалов. В конечном итоге свобода – это способность и возможность поступать в соответствии с собственными ориентирами, осознанными стремлениями на основе и в рамках познанной наличной необходимости.

Творческое мышление, обусловленное внутренней свободой, которая, в свою очередь, зависит от характера коммуникативной практики, специфики пространства смыслов в рамках взаимодействия людей, стойкости гуманистической ориентации, позволяет увидеть новые возможности, масштабы реализации общего блага. Объём человеческой свободы может служить мерой общественного прогресса. Вместе с тем, темпы этого прогресса непосредственно зависят от степени свободы, которой обладают люди и которая определяет их творческую активность.

Практическая свобода личности выбирать свою линию поведения возлагает на неё ответственность за свои поступки. Ответственность – обратная сторона свободы, своеобразный ответ на вопрос окружения человека, других людей о его дееспособности, вменяемости в условиях неоднозначности конкретной ситуации. Ответственное поведение выражается в способности активно принимать вызовы ситуации, понимая при этом, как отзываются собственные действия на себе и на других; это умение предвидеть последствия поступка и стремиться предотвратить возможные потери, как материальные, так и идеальные (культурные), возможный негативный ход событий. Эта способность связана с пониманием себя и других людей: их нужд и стремлений к благу, сохранению и развитию лучшего. Благо (так же, как и понятие добра) выражает то, что позволяет человеку и обществу в их единстве жить, развиваться, достигать совершенства и гармонии. Социально ответственное поведение определяется, главным образом, ожиданиями других людей в отношении

социальной позиции данного субъекта. Это требует выхода за привычные рамки понимания социальной ответственности как результата компромисса различных интересов и целей (общественных, индивидуальных, профессиональных и т.д.) и не ограничивает возможность и механизм социально ответственного поведения исключительно формами социального контроля.

Любая инициатива первоначально исходит от конкретного лица. Несмотря на это, ответственность может иметь статус солидарной, которая не освобождает человека от личной ответственности и не противопоставляется ей. Она оказывается формой со-ответственности за обнаруженные опасности и предполагает участие в общественной практике, направленной на их предотвращение. Солидарная ответственность способна формироваться в рамках социального феномена корпорации в самом широком понимании этого термина, а также быть вектором развития – корпоративной культуры, в частности.

Управление развитием корпоративной культуры осуществляется, в основном, двумя способами: «сверху» и «снизу». Первый – некая оценка или видение руководителем перспективы, которая способна вызвать энтузиазм у большинства членов организации и предполагает наличие искренних личных обязательств лидера по отношению к ценностям, в которые он верит. Осуществляется через публичные заявления, выступления с разъяснением устанавливаемых ценностей и личный пример руководителя. Второй способ требует понимания менеджерами сути и значения организационной культуры

в повседневности, а также постоянных усилий по корректировке отношений посредством презентации образцов, смысловых дискурсов в соответствии с обозначенными нравственными принципами. Унификация ценностей, ежедневная работа по их вживлению в реальную коллективную деятельность способны привести организацию к успеху [3, с. 45–51]. Кризис же корпоративной культуры выражается в том, что большинство членов организации не принимают её правила, утрачивают доверие к воззваниям и декларациям руководства, которые в определённый момент оказываются предельно абстрагированными от «неформальной человечности», необходимой для творческого и профессионального самовыражения, для предъявления личной ответственности. Фактически эти правила уже превратились в некий декоративный фасад, «который все видят, но в который<...> уже мало кто верит» [1, с. 127]. В предельном смысле отстранённость от ответственности в сочетании со слабостью личностной позиции способны привести к аморализму в профессиональной практике. В этом случае необходимы изменения, новые подходы к управлению культурой организации. Эти изменения начинаются с активизации диалога между сотрудниками и администрацией по поводу ценностей, принципов, общих норм взаимодействия и развития. Подобная культурная коммуникация становится условием обновления и становления сильной внутриорганизационной идентичности.

Управление культурой – достаточно длительный процесс, так как базовые представления, лежащие глубоко в сознании, верованиях, привычках лю-

дей, невозможно изменить за короткий период. Изменения происходят в умах; часто трудно быть уверенным, произошли они или нет. Проверкой результативности подобных изменений может быть тот факт, что после смены лидера – проводника новой культуры люди продолжают воспроизводить достойные образцы поведения.

Но возможно ли, исходя из этих предельно общих положений, оценивать деятельность реальных организационных структур, нацеленных, например, на получение прибыли, производственные инновации и т.п., – с позиций моральных ценностей (ответственности, в частности)? Безусловно, поступки людей в таких сферах, как управление, бизнес, которые неотделимы от общественной практики, подчинены нравственным нормам, так как базируются на взаимных обязательствах (долг), ожиданиях и эмоциональном обмене. Моральные принципы деятельности предприятий и управленческой практики не следует отчуждать от нравственности отдельных личностей, включённых в данные отношения. Теоретически структуры, подтачивающие моральные основания, являются малопродуктивными и неустойчивыми. Но сама практика социального развития, особенно в переходные или кризисные периоды, сдерживает этический оптимизм, прогнозирующий неэффективность и нестабильность таких структур, и вынуждает искать способы осуществления внешнего социального контроля. Субъектами этической критики отдельных организационных структур могут выступать различные субъекты гражданского общества: правозащитные группы, сторонники

защиты окружающей среды, те, кто занимается правами потребителей и т.п. Именно широкой общественности, а не только зарубежным партнёрам, адресована практикуемая бизнесом ежегодная нефинансовая отчётность (иначе – отчёты по КСО).

Общая задача современного управления человеческим капиталом – оформление организационных структур и культуры таким образом, чтобы они стимулировали, активизировали индивидуальное развитие профессионала, содействовали его жизнеутверждению и социальной ответственности, вооружив значимыми для него групповыми ценностями, что, в свою очередь, повышало бы эффективность взаимодействий в достижении общей цели.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Градосельская Г.В. Мифы новых российских корпораций // Неприкосновенный запас. М.: Новое литературное обозрение, 2006. № 4–5. С. 126–137.
2. Золотухина-Аболина Е.В. Современная этика: истоки и проблемы. Ростов н/Д.: Издательский центр «МарТ», 2000. 442 с.
3. Михайлина С.А. Корпоративная социальная ответственность: учебное пособие. М.: МИЭТ, 2013. 120 с.
4. Пирогов А.И., Привалова И.Ю. Философия управления как методологическая основа социального управления в информационном обществе // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2014. № 1. С. 110–119.
5. Растимешина Т.В. Возвращение церкви объектов культурного наследия в контексте внутривластных тенденций в России // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2014. № 1. С. 143–150.
6. Фромм Э. Психопанализ и этика. М.: Республика, 1999. 415 с. (Б-ка этической мысли).

УДК 101.1:316

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-36-45

Михайлов Ю.М.*Тверской государственный технический университет*

ФОРМИРОВАНИЕ СЕТЕВОГО ОБЩЕСТВА И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

Аннотация. Предметом исследования является новый тип информационного общества – сетевое общество. Анализ дискуссии о природе сетевого общества, развернувшейся на рубеже XX–XXI столетий, показал, что она обусловлена ситуацией массового вовлечения населения планеты в глобальную сеть Интернет. Дано определение сетевого общества и обозначены этапы его формирования. Показаны специфические черты современных глобализационных процессов сквозь призму формирования сетевого общества, в частности: необратимость глобализации по мере распространения сетевых коммуникаций; актуализация дилеммы «глобальное – локальное» на фоне роста числа транснациональных организаций; усиление семантической гегемонии массмедиа.

Ключевые слова: сетевое общество, глобализация, информация, технологии, транснациональные организации, массмедиа.

Yu. Mikhailov*Tver State Technical University*

NETWORK SOCIETY FORMATION AND GLOBALIZATION

Abstract. The subject of research is a new kind of information society - the network society. The analysis of the discussion about the nature of the network society unfolded at the turn of the 20th -21st centuries has shown that it is determined by mass involvement of the world population into the global network of the Internet. The definition of the network society and the stages of its formation are given. The specific features of contemporary globalization processes are shown through the prism of the network society formation, in particular: the irreversibility of globalization together with implementing network communications; “global – local” dilemma mainstreaming along with the rising number of transnational organizations; strengthening the semantic hegemony of mass media.

Key words: network society, globalization, information, technologies, transnational organizations, mass media.

Современный тип информационного общества в результате стремительного распространения интернет-коммуникаций начинает приобретать ярко выраженный *сетевой* характер.

Понятие «сетевое общество» уже прочно вошло в семантический арсенал исследователей, занимающихся анализом современной информационной эпохи. И. Пригожин в числе первых заговорил о формировании сетевого типа обще-

ства, в котором социальная структура вынуждена напрямую реагировать на «революционное развитие информационной техники» [12, с. 24]. Интерпретируя становление сетевого общества в его синергетическом диапазоне, учёный обозначил этот процесс как результат качественных перемен, произошедших в момент «прерывности» развития. Качественный переход от одних форм развития к другим фиксируется в точках бифуркации, меняющих прежние представления человека о природе и обществе. Нестабильность системы и нелинейность её развития – это два обязательных условия, способствующих вариативности принятия решений и самоорганизации [12, с. 25]. В контексте такого рода самоорганизации и формируется сетевое общество как нелинейная система, включающая обязательное взаимодействие и взаимовлияние всех социальных форм и отношений. Нелинейность повышается с увеличением размера общества, и бифуркации могут привести к появлению новых исторических систем. В прошлом именно таким образом, по мнению И. Пригожина, бифуркации, связанные с владением и использованием ископаемых источников энергии (уголь и нефть), привели человечество к формированию индустриального общества. Схожую синергетическую направленность демонстрирует и нынешняя ситуация: создание и стремительное распространение информационно-компьютерных технологий стимулируют становление нового типа информационного общества – *сетевого*. И. Пригожин подчёркивает, что никто из исследователей не планировал подобного «взрыва» информации; по сути, новая (сетевая) форма общества

возникла стихийно. Если комплексность – ключевая черта любой структуры, далёкой от равновесия, то в этом смысле сетевое общество следует рассматривать как структуру неравновесную, возникшую в результате революционных процессов в сфере сбора, хранения и использования информации [12, с. 25–26].

Появление Интернета в конце XX столетия, с последующим развитием интернет-технологий, вызвало в западной социальной философии дискуссию о природе формирующегося виртуально-сетевого общества. М. Кастельс впервые обратился к содержательному осмыслению понятия «сетевое общество». Его рассуждения выстраиваются в сравнительном диапазоне экономики индустриального и информационного обществ в их социокультурном контексте. Общество индустриального типа, на взгляд исследователя, базировалось на основе взаимоотношений трёх составляющих – производства, практики и власти. В складывающемся буквально на наших глазах сетевом обществе М. Кастельс улавливает две новые тенденции: *первая* – децентрализация властного воздействия государства на общество, *вторая* – усиление общественной рефлексивности на фоне расширяющейся сети виртуальных предприятий. Деятельность виртуальных предприятий, не привязанных к определённому месту или даже к национальному государству, даёт возможность обществу гибко реагировать на любые информационные вызовы. Перестраиваясь в соответствии со своевременно получаемой и быстро перерабатываемой информацией в режиме on-line, сетевое общество становится,

по сути, саморефлексивной системой [5, с. 37].

Н. Луман отмечает децентричный, сетевой характер развития всех социальных форм современного типа информационного общества и объясняет возможность их самостоятельного изменения путём самореференции [8, с. 167–169]. Общественные системы обладают свойством самореференции, поскольку создающий их субъект мысли и действия, сопряжённый многообразию intersubъективных связей, присутствует в мире социальных и культурных реалий, которые зафиксированы через совокупность знаково-символических форм. Самореференция предполагает не только фиксацию реалий мира, но и выражение рефлексивного отношения к ним субъектов, результирующих в понимании и интерпретации.

Сегодня большинство исследователей пытаются осмыслить сетевое общество сквозь призму организующего потенциала глобальной сети. Так, Г. Бехманн фиксирует наступление эпохи компьютеризированной коммуникации, поэтому прямо обозначает сетевое общество как общество, социальная структура которого выстраивается в связи с информационными сетями и структурированными в Интернете микроэлектронными информационными технологиями. Интернет рассматривается им не только как новый тип технологий, но и как ключевое средство коммуникации современного общества. «Интернет перерабатывает виртуальность и перестраивает нашу реальность, где и возникает «сетевое общество», – пишет Г. Бехманн [2, с. 131–132]. У. Митчелл идёт ещё дальше и связывает наступление эры сетевого общества с

появлением беспроводных коммуникаций [9, с. 19].

При всей широте характеристик большинство исследователей солидаризируются во мнении, что сетевое общество базируется на трёх основных «китах» – науке, производстве и коммерции [11; 14, с. 24–41]. Приходит понимание того, что сегодня мы живём в обществе, где важным ресурсом жизнедеятельности индивида и сообщества становится не просто информация, а *оцифрованная информация*, т.е. знания, организованные для использования в информационных сетях.

Разработчики концепций сетевого общества как нового типа социальной организации признают его главным критерием рост числа информационных технологий и беспрецедентное увеличение количества информации, циркулирующей в обществе. Несмотря на то, что большинство исследований пока ограничиваются критериями социологического или технологического характера, становится очевидным, что осмысление природы формирования сетевого общества актуализирует и целый ряд философских вопросов [3]. *Как сетевое общество может повлиять на взаимоотношения человека и природы, на межличностные коммуникации? Какова угроза снижения рефлексивного и творческого потенциала человека? Кто получит выгоды от сетевого общества? Будет ли сокращаться разрыв в богатстве между странами?* Эти и другие серьёзные вопросы только на первый взгляд выглядят как абстрактно-теоретические, на самом деле они стимулируют к размышлению и действию.

Формирование сетевого общества сопряжено с процессом глобализации. Сам термин «глобализация», введён-

ный в научный оборот ещё в 1981 г. Дж. Маклин, имеет в настоящее время широкую интерпретацию. Семантическим корнем здесь служит понятие «глобальное». В исследовательской среде фиксируется узкий и широкий диапазон применения этого термина. Например, если для М. Кастельса «глобальное» – это собирательный образ ключевых видов экономической деятельности, разворачивающейся на основе компьютерных сетей и поддерживаемой информационными технологиями, то для У. Бека это уже многообразие взаимных переплетений экономического, культурного, политического, военного и экологического характера [1, с. 25–27].

Глобализация сегодня приобретает специфические черты сквозь призму формирования сетевого общества. Из их многообразия выделим три, на наш взгляд, самых очевидных: 1) необратимость глобализации по мере распространения сетевых коммуникаций в жизни отдельного человека и общества в целом; 2) актуализация дилеммы «глобальное – локальное» на фоне роста числа транснациональных предприятий и транснациональных сообществ; 3) усиление семантической гегемонии массмедиа.

Глобализация и сетевые коммуникации

Процесс глобализации получил значительный толчок в своём развитии благодаря современным средствам коммуникации и передвижения. Теперь мы способны получать информацию о событии, практически одновременно с моментом самого события, можем наблюдать on-line за тем, как

разворачивается это событие, можем самостоятельно выявлять причинно-следственные связи и давать оценку происходящему. Благодаря беспроводным средствам коммуникации и сетевым массмедийным ресурсам, само место возникновения события уже не влияет на скорость получения сообщения о нём. Так, на финансовых рынках, объединённых телекоммуникационной сетью, операции, связанные с финансами и ценными бумагами, могут совершаться практически в любой точке земного шара. К открытию московской биржи уже известно, чем закончились торги по продаже валюты и акций в Токио или Гонконге, а когда открывается биржа в Нью-Йорке, уже известно о курсах европейских бирж. Биржевые брокеры могут работать в различных точках мира практически круглые сутки. Более того, всё чаще их работу заменяют специальные компьютерные программы.

Число и плотность взаимосвязей между государствами и организациями постоянно растёт, технологический прорыв в сфере информационных и коммуникационных технологий придаёт новый, качественный скачок глобализации. Можно с уверенностью утверждать, что именно сетевые технологии стали основанием формирования современного типа глобализации. Особенно ярко это иллюстрируется на примере гонки преследования на так называемых «рынках будущего» – в сфере информационных технологий, геномной инженерии и человеческой генетики.

Дилемма «глобальное – локальное»

Дилемма «глобальное – локальное» рельефно актуализируется сегодня

в контексте налоговой политики национальных государств. Усиление влияния на хозяйственную жизнь отдельного государства со стороны транснациональных предприятий и сообществ подрывает один из главных принципов национального государства – его способность самостоятельно распоряжаться налогами. Сложившаяся практика показывает, что транснациональные предприятия часто производят продукцию в одной стране, платят налоги в другой, требуют государственных субсидий в третьей, а высший менеджмент, благодаря развитию современных средств коммуникации, может находиться в любой точке мира, которую сочтёт для себя наиболее удобной.

Ослабление «привязки» к конкретному месту жизни и деятельности человека, усиление социальной мобильности различных слоёв населения также является показателем специфики современных глобализационных процессов. Богатые люди стали обладать большей свободой перемещения по миру, получив возможность использовать в своих коммерческих интересах «пробелы» в налоговом законодательстве отдельных государств. Люди с малыми доходами также демонстрируют свою потребность в перемещении, стремясь переехать туда, где, по их мнению, они смогут получить максимальную цену за свой труд. Новая социальная группа информационного общества, так называемые «знаниевые» работники, т.е. те, кто работают с оцифрованным знанием (регистрируют, передают, хранят и помогают использовать информацию), также оказываются втянутыми в общую тенденцию перемещения труда и

капитала [6; 9; 10; 13]. Располагающие востребованными компетенциями, такие работники стараются использовать свои знания и умения там, где им будет выгоднее жить и работать, без привязки к конкретному месту.

Чтобы выдержать конкурентную борьбу в условиях глобализации, отдельным государствам приходится привлекать не только внутригосударственный капитал, людей и знания, но и использовать потенциал информационных ресурсов транснациональных предприятий. Последние, в своей способности «уходить» от налогообложения в рамках отдельно взятого национального государства, создают предпосылки того, что основное налоговое бремя ложится на малый и средний бизнес, который и без этого получает меньшие прибыли за счёт эффекта масштабов производства. В результате нарастают конфликтные ситуации между «виртуальными» и «реальными» налогоплательщиками. Получается, что те, кто *проигрывают* от глобализации, вынуждены оплачивать все потребности государства, а те, кто *выигрывают*, получают баснословные прибыли и уклоняются от ответственности за судьбы государств, на которых они, по сути, «паразитируют» [1, с. 15–18].

Необратимость глобализации даёт нам понять, что мы уже не живём только в локальных пространствах – в национальных государствах и, соответственно, в национальных обществах. Размывание и стирание границ деятельности в различных сферах хозяйствования, информации, экологии, техники и т.д. – это вызов информационно-сетевого общества, уже зафиксированный исследователями. Ответы

на такой вызов должны быть взвешены: с одной стороны, надо *приспосабливаться* к «нашествию» глобализации, с другой стороны, надо быстро и позитивно *реагировать* на эти изменения [4]. Крайне противоречивыми, на наш взгляд, являются протесты антиглобалистов, и столь же неуместными видятся попытки некоторых стран «построить стены», в прямом и переносном смысле этого слова (к примеру, негуманно выглядит инициатива правительства Венгрии перекрыть границу с Сербией, чтобы ограничить с её стороны поток беженцев и мигрантов из Афганистана, Ливии и других «неспокойных» регионов) [15].

Формат сетевого общества по-новому ставит вопросы о масштабах и границах глобализации в её трёх ключевых параметрах: в расширении пространства коммуникации; в доминировании событий в режиме on-line; в усиливающейся плотности транснациональных связей, отношений и массмедийных потоков [1, с. 28].

Нельзя не признать того факта, что уже существуют два типа глобальных сообществ. В одном случае речь идёт о группе государств с собственной национальной властью и дипломатией, но при этом объединённых в такие организации, как ВТО, Всемирный банк, НАТО и т.д. В другом случае речь идёт о транснациональных организациях, представленных крупными концернами, осуществляющими свою деятельность во многих странах мира, или о различных социальных, экологических и других движениях (например, «Международный комитет красного креста», «Гринпис» и др.). Практика показывает, что пока сложившиеся два типа глобальных сообществ противо-

поставляют себя друг другу, получая при этом неоднозначный результат. Например, транснациональные корпорации за счёт внедрения автоматизации производства и эффекта масштабов производства, создают всё больше продукции, но это неминуемо ведёт к сокращению количества работников. В результате в высокоразвитых странах нарастает безработица, а минимизация выплат налогов ведёт к подрыву всей инфраструктуры этих стран. Недостаточно средств получает и социальная сфера: снижаются затраты на дорожное строительство, меньше выделяется средств на охрану окружающей среды, уменьшаются затраты на образование и т.д. Получается, что транснациональные компании, пусть и не преднамеренно, но *подрывают* устои национальных государств и «изменяют традиционные правила игры на политической арене» [1, с. 119].

В исследовательской среде артикулируется понятие «мировое общество», которое используется как противопоставление понятию «национальное государство». Так, У. Бек использует этот термин для обозначения глобализованного состояния общества, представленного транснациональными предприятиями и сообществами. Эти структуры способны преодолевать национально-государственные границы и менять традиционные правила общественной политики. «Мировое общество» отличается динамичностью, действие его участников не закреплено национально-локальными пространствами, их число может постоянно изменяться, а возникающие связи между субъектами могут быть многосложными. Налицо ситуация «электронного цемента»: от-

дельные фрагменты жизненного онлайн-мира человека и сообщества становятся всё более взаимосвязанными и унифицированными [9, с. 27–28.].

За последние двадцать лет усиливается конкуренция между национальными государствами и транснациональными организациями. Транснациональные компании могут действовать одновременно во многих странах, и их деятельности выглядят весьма противоречиво. Например, крупный транснациональный концерн может оказать положительное влияние на развитие региона, если создаст новое предприятие или расширит уже действующее за счёт увеличения числа рабочих мест. Тот же самый концерн может стать и усилителем социальной напряжённости, если в силу своих коммерческих интересов решит закрыть своё крупное предприятие, создавая тем самым угрозу безработицы в регионе. Более того, транснациональные участники мирового сообщества способны сталкивать друг с другом целые государства, преследуя свои, определённые интересы. Ярким подтверждением тому являются не прекращающиеся военные конфликты и политическая нестабильность на Ближнем Востоке. Регион, богатый нефтью и газом, с большими объёмами разведанных месторождений, сотрясают войны, перевороты, смены политических режимов и внешние вторжения со стороны развитых стран под предлогом «заботы» о мире. Далеко не последнюю роль в сложившейся ситуации играют транснациональные корпорации, собственникам которых выгодно контролировать рынок углеводородного сырья, поддерживая и организуя «управляемые» конфликты в регионе.

Семантическая гегемония массмедиа

Массмедийные средства коммуникации с их семантическим потенциалом выступают в качестве мощного катализатора глобализационных процессов. Благодаря своим властно-дискурсивным возможностям, они оказываются способными превратить любое событие в любом уголке планеты в информацию «с большой буквы», выдаваемую в режиме «здесь-и-теперь». Вездесущность массмедийных ресурсов превращает их в специфический источник власти, из которого соперничающие структуры черпают свой стратегический запас.

Конечно, нужно понимать, что восприятие удалённых событий, происходящее с помощью массмедиа, выглядит искажённым. Этот феномен уже проанализирован Н. Луманом. Современные средства массовой информации, на его взгляд, дают поразительное разнообразие ролевых моделей и стилей жизни, с которыми их пользователь может сравнить собственную жизнь. Специфика способа передачи массмедийного сообщения предполагает потребление не цельных, а «мозаичных» образов информации через монтаж, раскадровку, опрос и другие способы подачи сообщения.

Массмедийные средства создают эффект «удвоения» реальности. Такая «реальная реальность», по мнению Н. Лумана, имеет специфические свойства: она возникает в результате коммуникаций, протекающих внутри массмедийной системы, но предназначена при этом для внешнего и массового адресата [7, с. 11–12.]. Если не рассматривать техническую сторону циркуля-

ции информации, то результативность коммуникации можно воспринимать двояко: с одной стороны, как самореференцию – «понимание» с точки зрения субъективного «Я», с другой стороны, как «инореференцию» – «наблюдение» за событием и «принятие» его с точки зрения «Другого». Получается, что медийный адресат, стремясь адекватно разобраться в информации, которую в изобилии преподносят ему средства массовой информации, сначала играет роль «наблюдателя» и воспринимает предлагаемые ему факты. Однако практически одновременно он занимает и роль «наблюдателя наблюдателя», в терминологии Н. Лумана, т.е. роль интерпретатора массмедийных сообщений [7, с. 13]. Тем самым, развивается спираль многократно повторяющихся рефлексий референции и самореференции. На основе такого взаимного наблюдения и самонаблюдения постепенно выстраивается «понимание» различий между перспективами восприятия.

Благодаря семантической гегемонии массмедиа, современное сетевое общество становится «обществом зрителей» [1, с. 160]. Всё больше вопросов, ранее закрытых или деполитизированных, подвергаются общественной критике. Всё чаще мы видим, как происходит обсуждение различных инвестиционных проектов, научных программ, вопросов о продуктивности и рисках новейших технологий, а также об опасностях, связанных с военными конфликтами или экологическими катастрофами. Во многом благодаря этому сетевое общество становится самокритичным, готовым к перестройке своего мышления в условиях глобализации представлений, интересов и ценностей [1; 4; 10].

Суммируем в выводах основные положения нашего исследования.

По формату сетевое общество – это новый тип информационного общества, складывающийся под воздействием втягивания субъектов экономики, политики, науки, образования и сферы развлекательного досуга в глобальную сеть социальных виртуальных сообществ. Динамика развития сетевого общества включает два этапа: 1980-е гг. – появление Интернета как принципиально новой (глобальной) технологии связи, 2000-е гг. – появление и распространение беспроводных технологий связи и коммуникаций.

Как сложная система, представляющая собой единую виртуальную инфраструктуру, сетевое общество имеет пластичный, колебательный характер. В стабильном режиме виртуальные организации и сообщества могут удерживать информационные потоки в определённом порядке, а в обострённом режиме – могут «работать» на дезорганизацию системы. В любой точке сетевого общества может произойти «укол» социокультурной среды, вызванный, в одном случае, сознательными действиями субъектов, учитывающих её потенциальные возможности, в другом – случайными комбинациями условий и обстоятельств. С позитивной точки зрения, нестабильность сетевого общества подразумевает децентрализацию и многовариантность путей развития, с негативной – опасность бесконтрольного усиления внезапно сложившихся деструктивных сил.

Формирование сетевого общества, сопряжённого с процессом глобализации, выглядит противоречиво. Среди положительных тенденций следует

отметить следующие: 1) открытость национального государства может способствовать развитию мирового рынка, транснациональных компаний и международных объединений, способных мобильно собирать воедино для решения какой-либо задачи большое число акторов в режиме реального времени; 2) открытость общества может сделать доступным для обозрения и обсуждения многие важные вопросы социального, политического, экологического характера; 3) рост числа транснациональных предприятий и транснациональных сообществ в своей перспективе может привести к осознанию необходимости сотрудничества «поверх» национальных барьеров, но не во вред им, а с учётом суверенных интересов; 4) сетевой характер общества может способствовать созданию и совершенствованию общества образования и знания, в котором индивид будет чувствовать себя квалифицированным и востребованным специалистом в любой точке планеты, а его профессиональные и социальные компетенции будут «работать» на укрепление мирового сообщества во всём многообразии его культурных проявлений.

Сетевая специфика глобализационных процессов высвечивает и ряд проблем, требующих своего осмысления и разрешения. Транснациональные компании, преследуя свои интересы, нередко используют негативную стратегию «силового диктата» или «клубной политики». Такими шагами они создают социальную и политическую напряжённость в локальных регионах. Кроме того, исследователи уже проявляют обеспокоенность тем, что «свободной» информации становится всё меньше и меньше; информация и

знания оказываются во многом зависимыми от массмедийной риторики. Цифровые технологии, приносящие огромную прибыль для их собственников, невольно становятся источником борьбы за контроль в сфере информационных коммуникаций между государствами, организациями и даже отдельными лицами. СМИ, используя весь свой богатый семантический потенциал, оказываются способными организовывать и упорядочивать окружающую их действительность во всём многообразии противоречий и трудностей.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / пер. с нем.; общ. ред. А. Филиппова. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
2. Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / пер. с нем. М.: Логос, 2010. 248 с.
3. Бехманн Г., Горохов В.Г. Социально-философские и экологические проблемы обращения с технологическими рисками в современном обществе // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 127–136.
4. Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Глобальный мир: рефлексивные сценарии трансформации модерности // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2012. № 4. С. 7–21.
5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ.; ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
6. Леньков С.Л. Психологическая типология профессиональной деятельности информационного характера // Психология и психотехника. 2012. № 4 (43). С. 72–83.
7. Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. М.: Праксис, 2005. 254 с.

8. Луман Н. Общество как социальная система / пер. с нем. М.: Логос, 2004. 232 с.
9. Митчелл У. Я++: Человек, город, сети / пер. с англ. М.: StrelkaPress, 2012. 328 с.
10. Михайлова Е.Е. Особенности коммуникативных компетенций в информационном обществе // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2011. № 3–4. С. 4–14.
11. Никитина Е.А., Строганов А.В., Епифанова Г.В. Добровольные распределённые вычисления: проблемы и перспективы // Социальные сети и виртуальные сетевые сообщества. Сб. науч. трудов. Серия: Информация. Наука. Общество / отв. ред. Л.Н. Верчевнов. М.: ИНИОН РАН, 2012. С. 328–336.
12. Пригожин И.Р. Сетевое общество // СОЦИС. 2008. № 1. С. 24–27.
13. Рубцова Н.Е. Вариативное психологическое пространство профессионального самоопределения // Вестник Московского университета. Серия 20. Психология. 2012. № 4. С. 34–42.
14. Треугольник сетевого общества: наука, производство, коммерция / под ред. Л.В. Голоскокова. М.: Гос. ун-т Минфина России, 2012. С. 24–41.
15. В Европе появится новая стена. «Спасаемся от беженцев и мигрантов». Венгрия возведёт стену на границе с Сербией для ограничения миграции [Электронный ресурс] // URA.RU (Российское информационное агентство). URL: <http://ura.ru/news/1052212032> (дата обращения: 10.11.2015).

УДК 340

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-46-56

Михалкин Н.В.¹, Михалкин А.Н.²¹*Московский государственный университет правосудия,*²*Московская государственная юридическая академия*

ЗАКОНОМЕРНОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА И РОЛЬ ПРАВА В РЕАЛИЗАЦИИ ОБЯЗАННОСТЕЙ ГОСУДАРСТВА

Аннотация. В данной статье раскрывается содержание законов организации общества в его относительно самостоятельном бытии по отношению к неживой и живой природе, а также связь этих законов с правом. Авторы обосновывают мысль, что право, как регулятор отношений между субъектами общественных отношений, проявляет себя в трёх ипостасях: реальное право, нормативное право, фактическое право. Каждая форма проявления права имеет свои единицы измерения, выраженные в качественно-количественных показателях. Дается авторская характеристика содержанию единиц права, а также их проявлению в разных социальных ситуациях и этапах развития общества и государства. Авторы рассматривают причины и источники проявления различных форм права, а также тенденции его развития.

Ключевые слова: объективный закон, закон организации общества, право, норма права, формы права, реальное право, нормативное право, фактическое право.

N. Mikhalkin¹, A. Mikhalkin²¹*The Russian State University of Justice,*²*Moscow State Academy of Law*

THE REGULARITIES OF SOCIAL ORGANIZATION AND THE ROLE OF LAW IN IMPLEMENTING STATE RESPONSIBILITY

Abstract. This article deals with the content of the legal acts on social organization in their relatively independent existence from inanimate and living nature as well as the connection of these acts with the law. The authors justify the idea that the law as a regulator of relationships between subjects of public relations manifests itself in three guises: real law, normative law, and actual law. Each form of the law has its own unit of measurement expressed in qualitative and quantitative terms. The authors provide their own characteristic of the content of the units of the law and their manifestation in different social situations and at different stages of the development of society and the state. The authors reveal the causes and sources of the manifestation of different forms of law, as well as the tendencies of its development.

Keywords: objective law; the law of social organization; the law; rule of law; the form of law; real law; normative law; actual law.

Всё живое, жизнь, в том числе и социальная, характеризуется таким показателем, как относительно самостоятельное её бытие по отношению к неживой и живой природе. В этом относительно самостоятельном бытии наличествуют противоречия, которые являются и источником, и причиной развития жизни. Однако некоторые противоречия могут достигать такого уровня и силы, что могут стать причиной разрушения, уничтожения некоторых видов живого. Естественно, что в своём относительно самостоятельном бытии живые организмы, в том числе и люди, для сохранения себя и обеспечения своего развития создают различные формы «своей организации». Создание этих форм происходит по-разному: а) *иррационально*, через приспособление, адаптацию, естественный отбор; б) посредством *иррационально-рационального* выбора и создания форм и способов «организаций» живых организмов; в) путём *рационально обоснованных* форм и способов «организации» живых организмов.

В отличие от других живых особей, человек, как мыслящее и обладающее сознанием существо, стремился и пытался реально «устраивать» своё бытие на основе *рационального* использования как познаваемых им закономерностей и законов функционирования и *развития* живой и неживой природы, в том числе и самого себя, так и закономерностей *организации* форм социального. И в этом он достиг определённых качественных результатов. Среди них можно выделить следующие: рост численности людей; увеличение длительности их «средней» продолжительности жизни; достижение позитивного качества и уровня их жизни.

Таким образом, *рациональную организацию общества* можно оценивать как высший уровень *процесса* материализации научных знаний о *законах* развития и организации социального, в контексте *разрешения* людьми *противоречий* относительно самостоятельного бытия человека и его общностей с целью обеспечения им позитивного (прогрессивного) развития [2, с. 39].

Наиболее общие законы развития всего сущего, если их рассматривать с материалистической точки зрения, были открыты и сформулированы Г. Гегелем. Они подтверждаются практикой и признаются, в большинстве своём, научным сообществом.

Что же касается объективных закономерностей организации¹ бытия общностей людей, то здесь ситуация несколько иная. В научной литературе пока нет общепризнанной концепции, которая отражала бы как объективные связи между структурными компонентами *социального*, так и закономерности организации общества в его относительно самостоятельном бытии. Имеется ряд достаточно интересных и значимых разработок, которые отражают как объективные связи между структурными компонентами *социального* и среды обитания людей, так и личные мировоззренческие установки исследователей, возможности используемого ими методологического инструментария.

¹ Закономерности организации общностей – это внутренние, существенные, устойчивые, необходимые и повторяемые связи между отдельными субъектами этих общностей, между субъектами и элементами этих общностей, между элементами общностей, между элементами общностей и самим сообществом, между сообществами.

Так, К. Маркс, глубоко и всесторонне изучив место и роль *материального производства* в жизни человека и общества, выявил наличествующие в *организации общества закономерные связи* между производительными силами и производственными отношениями, между общественным бытием и общественным сознанием, между базисом и надстройкой, между культурой и изменениями, происходящими в самом человеке.

Если же рассматривать общество как сложную социокультурную систему, где системообразующим фактором выступает труд, в его отношении к природе, то можно выделить следующие *закономерности* его же *организации*: единства (целостности), устойчивости (стабильности), безопасности, самодостаточности. Для людей данные закономерности выступают как принципы, которым они обязаны следовать.

Закономерность единства (целостности), как принцип организации общества, требует учитывать тот факт, что возникновение, становление и развитие социоисторического организма происходит (осуществляется) в форме *единения* совокупностей отдельных общностей, которые являют собой и социальное целое, и часть природы.

Другими словами, человеческие сообщества как социальная форма движения материи не могут не обладать свойством быть *единым целым*, находится в единстве. Только так они могут обеспечить своё относительно самостоятельное бытие по отношению к неживой и живой природе. Только в единстве с себе подобными формируется и развивается человек, осуществляет трудовые функции, позволяю-

щие ему создавать необходимое для жизни, для своего развития благо. Всё дело ещё и в том, что труд есть единственно возможный способ существования социального, существования сообществ людей.

Следовательно, для обеспечения *единства* общество не может не создавать регуляторы, которые на рациональном уровне направляли бы активность людей на сохранение и укрепление их целостности. Очевидно, что важнейшим таким регулятором и является *право*, которое эту закономерность единства отражает.

Закономерность устойчивости (стабильности), как принцип организации общества, требует учитывать тот факт, что социоисторический организм в своём становлении, функционировании и развитии находится в *динамическом равновесии* по отношению к неживой и живой природе.

Объективность принципа *динамического равновесия* предопределяется тем, что люди в своём бытии не способны ещё исключать свою биологическую составляющую. Из-за этого они достаточно часто ставят на первое место в мотивации и актуализации своей активности иррациональные желания и игнорируют уже познанные закономерности существования природы, в том числе и своей собственной. И поэтому общности людей, как системное образование, не только разрушаются, но и наносят непоправимый ущерб своей же среде обитания. Рациональное же осмысление бытия сообществ людей формулирует требование к каждому и к сообществу в целом искать и находить пути гармоничного взаимодействия людей не только со средой своего обитания, но и друг с другом.

Закономерность безопасности, как принцип организации общества, требует, чтобы в сообществах людей была установлена такая совокупность социальных отношений, а также создана такая система средств и способов противодействия внутренней и внешней экспансии в страну, которые совместно обеспечивали бы всем гражданам, социальным институтам и сообществу в целом *исполнение их социальных ролей*, обусловленных их социальным статусом.

Другими словами, *принцип безопасности* ориентирует людей на то, чтобы они, при наличии существующих в сообществах фактах проявления различного вида и типа экспансии, находили средства и способы их минимизации, чтобы она *не достигала уровня* угроз и агрессий. В противном случае может исчезнуть такое «достижение» развития природы, как жизнь [1, с. 24–26].

Закономерность самодостаточности, как принцип организации общества, требует учитывать тот факт, что для обеспечения относительно самостоятельного бытия человека, сообществ людей по отношению к неживой и живой природе всем субъектам этой социальной системы необходимо обладать таким внутренним «материальным» и духовным *потенциалом* взаимодействия с природой вообще, который обеспечивал бы им *позитивное развитие*.

Другими словами, *принцип самодостаточности* ориентирует людей на непрерывный *поиск и нахождение* возможностей не столько использовать «лежащие на поверхности» возможности среды своего обитания, сколько искать и находить средства и способы *максимально* перерабатывать предме-

ты труда, выявлять *внутренние возможности* в искусственной среде, социоприроде и в самих себе.

В своём историческом развитии познаваемые людьми *закономерности организации социального* воплощались в жизнь не только их осмыслением, но и в большей степени посредством формулирования и установления в жизни людей, исполнения ими определённых *социальных норм*. Они регламентировали для человека «поле» проявления его активности через запреты и разрешения.

Очевидно, что социальные нормы становились действенными или с осознанным их исполнением, или с использованием со стороны социальных учреждений, организаций, структур «мер» принуждения. Реально социальные нормы воплощались в жизнь соблюдением людьми конкретных *правил, приёмов* поведения, осуществлением ими конкретных поступков.

Свое выражение приёмы и правила организации жизнедеятельности людей находили в *религиозных канонах, моральных регуляторах, эстетических ориентациях, договорных установках* и т.д.

С возникновением воспроизводящей экономики, с появлением создаваемого людьми *блага*, обеспечивающего потребности¹ человека, с осмыслением факта, что общности людей *организуются* для обеспечения их целостности, функциональности и безопасности в их относительно самостоятельном бытии по отношению

¹ *Потребность* – это ощущение несоответствия между тем, что необходимо человеку для его «закономерного» функционирования и развития, и тем, что предоставляет ему его среда обитания.

к неживой и живой природе и себе подобным, стало утверждаться в качестве *регулятора* общественных отношений, организации социального – *право*.

Отметим, что возникновение расширенного воспроизводства *блага* было обусловлено как минимум *тремя* причинами: а) *общественным разделением труда*, которое предопределялось специализацией, обменом, а также интеграцией отраслей хозяйствования людей в единое целое; б) *обособлением производителей*, предопределённым утверждением в общностях людей частной собственности на средства производства; в) *формированием в общностях людей централизованных властных отношений*, когда родовые и племенные факторы власти заменялись в социальные параметры статусного подчинения большей части общностей – меньшей.

Естественно, важными для начала формирования *права* являлись и культура общества, и «готовность» людей, соседствующая с их способностью, осуществлять рациональную организацию самих себя на основе адекватной оценки других как таких же, как ты сам, на основе утверждения в сознании социальной установки, что *общность* более значима, чем *отдельный* её составляющий.

При этом, в историческом процессе своего становления *право* приобретало статус социальной нормы, способной *отражать* содержание объективных *закономерностей* организации общественной жизни.

Иными словами, «*право*» имеет *социальную природу* своего происхождения, становления и функционирования, а также конкретно-исторические

формы своего проявления. Они обусловливаются предметной областью своего применения, *взаимосвязью* с другими видами социальных норм, в том числе и с «законами», издаваемыми государственной властью страны.

Следует также отметить тот факт, что *право*, как один из социальных регуляторов общественных отношений и организации общностей людей, возникает, утверждается в социоисторических организмах тогда, когда носительная самостоятельность бытия человечества стала приобретать некую *завершённость*; когда *познание* людей приобрело способность отражать этот феномен в определённых рациональных выражениях (формах мысли), а *культура* общностей позволяла им «включать» *право* в процессы распоряжения *благом*, созданным ими; когда стали утверждаться в отношениях между людьми рациональные *формы, приёмы регуляции* их взаимодействий; когда мера организации бытия социального не только стала приобретать рациональное выражение, но и когда данная рациональность способна была не только исполняться людьми, но и воспроизводиться во всех сферах жизнедеятельности социоисторического организма.

Следовательно, *право* есть *тип рациональности*, отражающий закономерности *организации* социоисторических организмов, предполагающий их исполнение путём соблюдения норм (правил, приёмов), соответствующих уровню познания и осмысления людьми законов развития человека, общностей людей и общества в целом в их относительно самостоятельном бытии по отношению к неживой и живой природе, а также и к социоприроде.

Природа права состоит в том, что это *социальный феномен*. Оно есть творение человеческой мысли, обусловленной характером и содержанием определённого уровня системы общественных отношений, культуры общества, а также связями и состоянием противоречий между субъектами производства блага, а также между людьми и природой.

Сущность права состоит в том, что оно есть *регулятор*, отражающий закономерности организации сообществ людей в их относительно самостоятельном бытии по отношению к неживой и живой природе.

Основываясь на диалектико-материалистическом подходе к осмыслению *права* в жизни человека и общества, мы имеем основание утверждать, что изначально *право* формировалось как *реальное право*. Это был социальный регулятор, обуславливающий меру проявления активности творящего благо субъектов, способ взаимодействия людей, форму их организации в рамках уровня познанных ими законов развития и закономерностей организации общностей людей. Оно имело свою «единицу» выражения и измерения.

Единица права в начальном этапе относительно самостоятельного бытия человека по отношению к неживой и живой природе включала в себя меру естественных потребностей людей.

Словом, *единица права* – это величина *возможностей* отдельных особей, усреднённая в конкретной общности, для удовлетворения своих *потребностей*, обусловленная установленной в данном сообществе иерархией отношений.

Формально *единица права* – это «поле» проявления активности от-

дельной особи, закреплённое в обычаях, традициях, укладе жизни и обеспечивающее отдельно каждому и всем им их выживание и развитие в единстве, целостности и безопасности.

«Единица» *реального права* – это минимум блага, необходимого каждому субъекту для раскрытия того потенциала его природных возможностей, которые обеспечивают ему гармоничное существование в его относительно самостоятельном бытии по отношению к неживой и живой природе.

Данная «единица права» может *провозглашаться* на основе познанных законов организации сообществ людей и *закрепляться* в тех обязательствах, которые берёт на себя сообщество в соответствии с уровнем его развития, с его наличествующим материальным и духовным потенциалом, с его уровнем социальной зрелости и надёжности.

Реальное право основывается на наличествующем у общества *потенциале блага* и, конечно, на том, которое может быть в текущем плане создано его гражданами.

Вместе с тем, *реальное право* в сообществах людей, где наличествуют сформированные социальные институты, языковая культура, учреждения контроля и виды ответственности, а также *виды власти*, в том числе и *государственная*, в той или иной степени отражающая интересы граждан, приобретает форму *нормативного права*.

«Переход» *реального права* в *нормативное право*, сам механизм этого перехода, содержание «правовых норм» и содержание «единицы» нормативного права *предопределяются* тем, что:

– во-первых, вся жизнь людей и их сообществ обуславливается «фо-

ном» социальных парадигм. Иными словами, социализация вновь вступающих в жизнь представителей рода человеческого, их мотивация, организация осуществляется через и посредством имеющейся культуры, языкового «фона», которые отражают все аспекты человеческого бытия в этических, аксиологических, эстетических, правовых и других социальных регуляторах;

– во-вторых, правовые регуляторы, в отличие от других, основаны на реальных результатах производства, на созданном людьми благе, которое составляет организационный и процессуальный потенциал общества;

– в-третьих, правовые регуляторы нормативного права обладают не только качественными, но и количественными характеристиками в отражении объективных законов организации общностей людей, что обеспечивает возможность установления в обществе контроля определённым социальным учреждениям за соблюдением гражданами объективных законов организации общностей и общества в целом;

– в-четвёртых, правовые регуляторы нормативного права могут на рациональном уровне соотноситься, соизмеряться с познанными законами организации общностей и обществ, подвергаться научным исследованиям, совершенствоваться;

– в-пятых, нормативное право остаётся лишь формой выражения природы и сущности реального права в каждой отдельной стране и в мировом сообществе. Можно также сказать, что реальное право не может не существовать без нормативного права.

«Единицей» нормативного права, «правовой нормой», если можно так

сказать, выступает *совокупность решений и запрещений* проявления активности человека, которые обусловлены *уровнем проникновения науки и практики* в сущность *законов организации сообществ* и общества в целом. В реальности, это *социальные обязательства* государственной власти перед гражданами, сформулированные в соответствии с тем знанием закономерностей организации *социального*, которыми элита общества и государственное руководство овладели и способны их выразить в законах, указах, постановлениях и т.д.

В сообществах людей, в конкретно-историческое время и в соответствии с уровнем развития этих сообществ, культуры в целом, реальное и нормативное право «становится» фактическим правом.

Фактическое право – это форма выражения и проявления реального права, *обусловленная* содержанием и характером бытия общностей людей, уровнем развития общественных отношений, взаимодействующими в обществе социальными институтами, политическими, религиозными и другими видами организаций, а также политическим режимом.

Можно сказать, что *фактическое право* – это реально *обеспечиваемые* социальными институтами, государственными органами *правомочия* гражданина конкретной страны, конкретного сообщества людей.

Оно возникает и проявляет себя в рамках действующего в обществе политического *режима*, создаваемого и реализуемого во имя интересов всех и каждого человека *блага* наличествующим в стране общественным (или иными видами) *контролем* за этим

процессом, *действительностью* судебной власти в стране, *уровнем* общей культуры сообществ людей.

Фактическое право также обусловливается и сложившимся в сообществах людей *алгоритмом* их взаимодействия, положением человека в организациях, учреждениях, *степенью* адекватного воплощения в действительность познанных законов развития и закономерностей организации сообществ.

Образно можно сказать, что *фактическое право* – это смысл и характер воплощения в действительность *блага*, но в той мере, которая отличает его «*себестоимость*» от его *цены*.

Выделение *нормативного* и *фактического* права, которые в реальности присутствуют, но о которых почему-то не говорят, позволяет выявить следующее *противоречие* в реальной организации и бытии общностей людей. Оно состоит в том, что присутствующий во многих странах мира, в том числе и в России, заявленный приоритет «*прав человека*» является «*политической фикцией*». Строго научное рассмотрение этой *политической* и *психологической* уловки позволяет выявить рассогласование между приоритетом отдельного элемента системы и возможностью системы функционировать. Научно доказано, что система является таковой и может выполнять свои функции, своё предназначение, если её отдельные элементы изменяют свои функции во имя обеспечения выполнения функций системы. Если же приоритет отдаётся функционированию отдельных элементов, то объединение элементов нельзя назвать системой.

Так и в реальной организации социальных общностей. Если заявить

о приоритете *прав человека*, то каким образом социальная общность будет их обеспечивать, если её *право* «ниже» прав отдельного элемента системы?

По нашему мнению, такая «политическая фикция» необходима только политической власти «меньшинства над большинством», ибо она позволяет им заниматься демагогией. Фактически же декларированные «права человека» не могут быть обеспечены в «правовом поле» сообществом, ибо «права сообщества» теряют свой смысл. Всё дело в том, что в этом случае перестаёт существовать такая организация, такая система, как сообщество людей.

Считаем целесообразным обратить внимание читателя на тот факт, что многие признаки, черты права, о которых здесь было сказано, выделяли и русские философы, мыслители в дореволюционной России. Процесс осмысления феномена «право» философской мыслью в России происходил практически одновременно со становлением и развитием как самой философии, так и научного правоведения.

Процесс «включения» философии в осмысление сути права, закона, власти был начат основоположником «вольного философствования» М.В. Ломоносовым. Но то, что *право* связано с бытием общества и оно есть реальный феномен, который возникает тогда, когда человек начинает организовывать своё бытие относительно самостоятельно по отношению к неживой и живой природе, но совместно с себе подобными, высказал А.Н. Радищев. В дальнейшем Н.Я. Данилевский, К.П. Победоносцев, Вл. Соловьёв, Н.Ф. Фёдоров, Н.А. Бердяев, В.Т. Золотницкий, А.П. Куницын, К.А. Неволлин, П.Г. Редкин, А.Д. Градовский,

Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев раскрыли многие черты права, обусловившие его роль и статус в организации общества и государства [3, с. 71–74].

Они отмечали, что *право* представляет собой не только выражение справедливости, но выражение *принудительной справедливости*. Право для каждого человека – «*жить с каждым и для каждого*», то есть *права* человека заключены в *бытии человечества*, как социоисторического организма. Мыслилось, что права человека абсолютны и неотчуждаемы, ибо они имеют божественное происхождение и идут от Бога. От Бога происходит лишь свобода, а не власть.

В целом, русская философия, ориентированная в определённой степени на человека и общество, видела в праве следующие его важнейшие черты:

- его социальность, то есть фактическую природу возникновения и существования права, которая заключена в том, что право есть феномен социальный;

- его нормативность, то есть связь права с государственными законами, отражающими волю определённого класса, с кем отождествлялось существование власти в стране. В этом аспекте право наполнялось идеологией, или, конкретнее, реализация в стране идеологических положений придавала реальному праву форму *нормативного права*. В зависимости от сферы проявления права как закона организации общества, нормативное право приобретало статус международного, административного и т.д.;

- фактическое проявление реального права по отношению к представителям различных социальных страт, то есть существование «реального пра-

ва» как «фактического права». В этом аспекте русская философия как мировоззрение и методология позволила увидеть существование в стране права фактического, то есть такового, которое реально проявляет себя через и посредством оценки различного вида и формы «судейских» решений. В качестве таких могли выступать: волеизъявления монарха; решения церковных органов; решения сословных институтов; решения государственных судов как ветви государственной власти; решения политических партий и т.д.

Русская философия оставила потомкам толкование «права» как явления в жизни человека и общества, заинтересованного в организации относительно самостоятельного бытия человека и общества по отношению к неживой и живой природе, себе подобным.

Достижением русской философской мысли о праве было также выявление связи морали и нормативного акта (закона), как регуляторов организации общества, общественных отношений в их развитии.

Важным моментом в осмыслении *фактического* права и выполнении государством своих *социальных обязанностей* перед гражданами является выявление философской мыслью *права* и *закона*.

Сегодня мы можем утверждать, что если рассматривать *закон* как *регулятив*, который не только и не столько обуславливает организацию социальных структур, но и управление ими, то он обязан быть «сильнее власти». К нему могут быть предъявлены следующие требования:

- законы должны отражать прогрессивное развитие общества, страны

и человека, а не быть выражением ситуационной конъюнктуры;

- законы должны быть выражением результатов научного исследования и широкого общественного обсуждения его компетентными представителями всех социальных страт общества;

- законы обязаны конкретизировать, а не ограничивать сформулированные в Конституции Российской Федерации права граждан в соответствии с их духом и сущностью;

- законы обязаны быть выражены суждениями так, чтобы мысль, заключённая в них, трактовалась однозначно, ясно, чётко, точно, определённо, непротиворечиво;

- законы должны быть диалектически связаны с уровнем и степенью развития самого общества, уровнем его социальной зрелости;

- законы могут быть приняты к исполнению гражданами и всеми социальными организациями и учреждениями только тогда, когда они становятся реальной «составной» частью бытия людей;

- законы только тогда становятся законами, когда они защищаются не только государственной властью, но и социальными действиями всех граждан общества вообще [4, с. 21–22].

Право и закон – не «антагонисты», хотя и отличаются, как мы отмечали, как цена и себестоимость товара. Ведь владелец товара, в принципе, может назначить ему любую цену. Однако, при этом, он обязан понимать то, что товар будет востребован только тогда, когда его цена не слишком будет отклоняться от его реальной себестоимости.

Так и с *законом*, который связан с *правом*. Можно издать любой закон,

но будет ли он соответствовать *праву* и будет ли исполняться? Ведь *право* для представителя любой социальной общности на уровне обыденного сознания заключено в его представлениях о том, что он может «получить» от общности и что он обязан ей «возвратить», чтобы и впредь он и его потомки могли от общности получать что-то. Следовательно, право, «обращённое властью в закон», будет тогда действенным рациональным регулятивом, если будет соблюдена *мера ответственности*. При этом *закон* не может быть выше уровня культуры общества, его принимающего.

Иными словами, *права и законы* должны соответствовать уровню не только понимания рациональной регуляции организации социального, но и готовности людей эту регуляцию воспринять и руководствоваться ею в жизни.

В этой диалектике *права и закона*, а также в «механизме» включения права и закона в *организацию и управление* обществом и содержится их *факториальное* проявление в реализации государством своих социальных обязанностей перед гражданами.

Другими словами, факториальное проявление *прав граждан* на социальные обязанности государства и их выполнение государством будет наличествовать в том случае, если граждане будут не только «иметь свой "голос"» в организации и управлении обществом, в деле создания *блага*, но и этот «голос» будет *проявляться* в «направлении» исполнения государством наличествующих у него *прав*.

То есть, формальное осмысление гражданами *своих прав* в реализации закономерностей организации сооб-

ществ людей не является свидетельством того, что они *стали фактором* в деле исполнения государством своих обязанностей. Для этого *граждане и государство* обязаны быть реально *равноправны*. Тогда граждане свои *права* будут включать в содержания *мотива* их деятельности и отношений. Только тогда деятельность граждан будет направлена на «возвеличивание» *прав государства* и исполнение этих *прав государством* перед гражданами. И в этом процессе они будут *«равноответственны»*.

При этом, *право и закон*, как факторы исполнения государством своих обязанностей перед гражданами страны, должны быть включены, на основе научно обоснованной меры, в конкретные *правомочия и гарантии* как для каждого гражданина, так и для руководства страны, государственных учреждений.

Соотношение *права и закона*, как *факториальных составляющих* исполнения государством своих социальных обязанностей, может быть заключено в следующем:

– в *разграничении правомочий* между органами государственной власти, органами субъектов Российской Федерации, гражданами;

– в *нормативном закреплении обязанностей государственной власти* в субъектах России, а также *граждан*, в них проживающих, по сохранению целостности, функциональности и развитию этих субъектов и страны в целом;

– в создании *системы* контроля, учёта экономических и прочих видов

социальных обязанностей государства перед гражданами;

– в создании соответствующего *инструмента* корректировки и исполнения решений по исполнению государством своих обязанностей перед гражданами [5, с. 213-214].

Осознание представителями государственных органов, руководством страны *законов* организации общества предопределяет тот факт, что они будут *исполнять свои обязанности* перед гражданами. Этим процессом обеспечиваются, *реализуются права* субъекта (человека) социальной общности как системы и права социальной общности и, конечно, государства перед субъектом (человеком).

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вершилов С.А. «Философский камень» культуры военной безопасности в мировой социальной материи не найден: путь «просчётов и ошибок» в реагировании на вызовы продолжается // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2009. № 1. С. 23–30.
2. Карпова Н.П. От человека к человечеству: философская проблема // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2009. № 1. С. 36–42.
3. Лосев А.Ф. Русская философия // Русская философия. Очерки истории. МГУ, 1991.
4. Михалкин Н.В. Право и закон как факторы обеспечения безопасности человека и общества // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 3.
5. Теория государства и права: учебник / Под ред. В.Н. Корнева. М., 2015.

УДК 7.01

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-57-64

Строева О.В.*Гуманитарный институт телевидения и радиовещания им. М.А. Литовчина***КАТЕГОРИЯ МИМЕСИСА В ЭПОХУ ЭКРАННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Аннотация. В статье автор анализирует основные этапы эволюции категории мимесиса и отмечает, что мимесис, если и присутствует в современном искусстве, то только как отголосок прошлого или его след, поскольку между природой и человеком стоит технология экрана. На примере гиперреалистической скульптуры автор показывает, что тенденция веризма и документализма, как документально точное механистическое воспроизведение натуры, в современном искусстве становится антитезой массовой экранной культуре, производящей идолов потребительской мифологии (подобно тому, как некогда этрусская натуралистическая традиция противостояла античной древнегреческой классике в искусстве Древнего Рима).

Ключевые слова: мимесис, современное искусство, медиакultura, экран, гиперреализм, паблик-арт, иллюзионизм.

O. Stroevea*Humanities Institute of TV and Radio Broadcasting named after M.A. Litovchin***THE CATEGORY OF MIMESIS IN THE ERA OF SCREEN CULTURE**

Abstract. In the following article the author analyzes the main stages of the evolution of the category of mimesis, and notes that mimesis, if present in contemporary art, it is only an echo of the past or its trace, as between a man and nature stands the technology of the screen. Using the example of hyper-realistic sculptures the author shows that 'documentary trend' as mechanistic reproduction of nature in contemporary art becomes the antithesis to the media screen culture, producing idols of consumer mythology (just as once Etruscan naturalistic tradition was opposed to ancient Greek classics in the art of ancient Rome).

Key words: mimesis, contemporary art, media culture, screen, hyperrealism, public art, illusionism.

Экранная культура сегодня является неотъемлемым звеном в восприятии реальности. Экран нередко буквально перекрывает взгляд современного человека, образуя некий искусственный фильтр, в котором отражается, документируется или, наоборот, искажается, преобразуется действительность. Наш современник постоянно находится в потоке визуальной информации, где нет границы между фикцией и фактом, фантазией и документом. Как следствие, для современного сознания стал характерен некий медийный тип симбиоза реальности и «экран-

ного контрмира»¹, как назвал его французский феноменолог Ж.-Л. Марьон. С одной стороны, современный человек выстроил технологическую преграду между собой и миром, которая служит своеобразной защитой от экзистенциальных страхов. Перефразируя Ницше, можно было бы сказать: «нам дано искусство экрана, чтобы не умереть перед истиной». Подобно древнему сознанию, выстраивающему мифологические конструкции как спасительный космос, современный человек отгораживается от внешнего экзистенциального хаоса собственноручно сконструированной виртуальной реальностью.

В то же время, в современном искусстве мы наблюдаем общую тенденцию к гиперреализации и иллюзионизму, подражанию или точному копированию реального видимого пространственного мира, его документации посредством техники, что свидетельствует о прямом влиянии медиасферы на эстетическое восприятие. В живописи, скульптуре и различных направлениях паблик-арт (уличное искусство) прослеживается тотальная зависимость от технических средств воспроизведения и попытка убрать все следы рукотворности. Трансформация механизма функционирования и восприятия искусства, произошедшая ещё в первой половине XX в. под влиянием экранной культуры кинематографа, начала исследоваться В. Беньямином. В дальнейшем Ж. Делез продолжил заниматься этим вопросом, когда появилось не только новое кино, но и теле-

видение. Французский философ писал о новом образе мысли, возникшем под воздействием экрана, о проблемах изменения восприятия базовых характеристик бытия и эволюции образа-движения к образу-времени и т.д. [3, с. 23].

В традиционной эстетике проблема «фиксации бытия» или отражения реальности в искусстве связана с фундаментальной характеристикой эстетики – *мимесисом*, категорией, установленной Аристотелем, дожившей до наших дней, прошедшей нелёгкий путь через отрицание, так называемый *антимимесис*, к *постмимесису* – многоуровневому лабиринту взаимных отражений и подражаний. В теории искусства существует традиция разделять «мимесис» (подражание) и «демиургию» (ремесло, делание, природоборческая, состязательная эстетика агона). Противопоставление миметических и демиургических культур, как менее и более творческих соответственно, основано на концепции, что демиургия (ποίησις) является преобразованием природы, а не простой её имитацией (μίμησις). Но Мартин Хайдеггер обратил внимание на соотношение двух других понятий: *ποίησις* и *τέχνη*. И для него *ποίησις* также был ближе к сути того, что мы называем сегодня «искусством», поскольку *ποίησις* дал название поэзии, а *τέχνη* – технике. Однако он считал, что и то, и другое есть *про-из-ведение*, выход из «потайного» к присутствию, а демиург, творящий конкретные единичности, превращает *ποίησις* в *τέχνη* [10, с. 227].

Иную трактовку роли демиургии и мимесиса в истории искусств можно найти в работе О.Б. Дубовой [6, с. 28]. Она считает, что аристотелевское *τέχνη*, подражающее *φύσις*, предпола-

¹ Но реальный мир исчез после того, как образ создал экран своего контрмира; отныне событие, чтобы действительно иметь место, должно также происходить в контрмире – оно должно опуститься (или подняться, не имеет значения) до уровня образа [7, с. 28].

гает такой уровень развития представлений о природе, когда она уже не предстаёт хаосом, поэтому ни классическая Греция, ни эпоха эллинизма, ни римская культура не знали восхищения «неправильным» естественным пейзажем, соответственно, не знали и мимесиса¹. Дело в том, что *φύσις* понимался греками как самобытное вырастание, как распускание цветов при цветении, а человек, как «подражатель» природе, выявляет в материале посредством своего искусства его скрытые потенции. Однако, поскольку человек — сам природное существо, это соревнование с природой приводит к конфликту и построению замкнутого человеческого космоса. Демиургический элемент в традиционной культуре, скорее всего, был обусловлен мифологическим сознанием, когда миф являлся своеобразной защитной оболочкой от хаоса природы. Поэтому во всех изображениях природы главными оказывались изображения «второй натуры», того, что было привнесено в природу человеком. И только в эпоху Ренессанса, как только миф начинает разрушаться, и наука исследует природу, вскрывая её внутренние законы, например, анатомию, начинает развиваться истинно миметический элемент. Пожалуй, это был уникальный период в развитии искусства, когда греческая идея мимесиса как «распускания *φύσις*» была реализована художниками, пытавшимися действовать «из неё самой», выстраивая гармонические отношения между собственным человеческим

миром и миром природы. Но тут возникает новая тенденция — отход от видимого внешнего мимесиса, в пользу подражания внутреннему невидимому устройству, что привело в дальнейшем к антимимесису модернистов. Ницше называл этот «мимесис» подражанием природному инстинкту Первохудожника, разделяя аполлонического художника сна и дионисического художника опьянения [9, с. 60].

В эпоху постмодернизма возник новый тип «постмимесиса», который предполагает наличие единой структуры процитированных элементов, разрывающей линейность дискурса, и приводит к множественной интерпретации. Эта структура представляет собой чередование порядка и беспорядка, морфологию аморфного, систему взаимоотражений, бесконечную сеть итераций. Для описания этой структуры Ж. Деррида ввёл категорию, названную им «*differance*» (в переводе на русский язык «различание») [4, с. 23]. Сама эта категория имеет целый ряд метонимических замен, таких как *письмо, след, метка, симулякр, фармакон, деконструкция* и др. [5, с. 116]. «Дифферанс» как нельзя лучше описывает состояние постмодерна, то есть ситуацию мерцания следов сложной системы знаков, продуцированных человеком в отношении мира, а также отсутствия каких-либо референтов. В продуктах медиакультуры эта структура реализуется в полной мере.

В эпоху «дабл пост» искусство переживает кризис, если не сказать, что оно практически исчезло, или, по выражению Бориса Гройса, «рухнуло» [2]. Произошло это под влиянием экранной культуры, прежде всего Интернета, где в непрерывном потоке ин-

¹ В отличие от платоновской и неоплатонической критики любого изображения как имитации, в данном случае — принципиально противопоставленное подражание «истинное» и простое срисовывание.

формации трудно различить границы между фантазией и документом. Тенденция технической документации реальности стала развиваться с появления фотографии и кинематографа, что сразу отразилось на искусстве авангарда, где постепенно начала стираться граница между фикцией и фактом. Современное искусство развивает новый тип уже даже не «постмимесиса», а техномимесиса или медиамимесиса, как подражания или скорее соревнования с экраном или техникой в целом. Поскольку искусство сейчас вынуждено соревноваться не с природой или Творцом, а с экраном, то, возможно, мы должны констатировать отсутствие в его основе как *μίμησις*, так и *ποίησις*, повлекшее за собой окончательную смерть и разложение искусства, полный переход демиургической деятельности к *τέχνη* в значении техники?

Скажем, гиперреалистическая скульптура – это не только не ренессансный мимесис в духе натурфилософии¹, и даже не демиургическое стремление посоревноваться с Творцом, а документация в чистом виде, где технический элемент выходит на первый план. В этих работах, лишённых какой-либо фикции и поэзии, главной задачей становится эффект веризма и механического воспроизведения конкретной несовершенной телесности. Интересно, что современные гиперреалистические скульптуры напоминают староримские портреты, выполненные

в традиции этрусского веризма. Более того, и тогда этрусская натуралистическая традиция в Римской империи противостояла античной древнегреческой классике, как гиперреализм сегодня становится альтернативой идеализированным экранным образам, канонизированным моделям медиасферы. Однако древнеримские натуралистические скульптурные портреты не являются образцом мимесиса, подражающего фюсису, тем, что понимает и восхищается «неправильностью природы». Сложно отнести их и к демиургической практике, противопоставляющей природе «вторую натуру», преобразующей фюсис. Скорее это была тенденция механицизма и зарождающегося техницизма, что имеет непосредственное отношение и к нашей эпохе.

Ведь нужно заметить, что портреты периода Республики, поражающие своей необыкновенной правдивостью, изображают преимущественно некрасивых, уродливых, немолодых людей, часто глубоких стариков. Почему? А потому, что назначение этих портретов было не эстетическим, а функциональным, – их устанавливали в качестве надгробий. Протоколно точное воспроизведение натуры некоторые исследователи связывают с традицией изготавливать восковые маски по гипсовым формам, снятым с лиц умерших: «Так или иначе, имелась ли в Древнем Риме практика изготовления масок с лиц умерших, или правы исследователи, отрицающие её существование, такие маски стоят вне искусства как чисто механическое воспроизведение лица человека» [1, с. 18]. Интересно, что у этрусков существовала и другая практика серийных технологий:

¹ О ренессансном мимесисе в духе натурфилософии можно говорить тогда, когда развивается подлинное эстетическое отношение к природе, когда её художественное своеобразие и её познание рациональными способами не противоречат друг другу, но являются взаимодополняющими.

с конца IV века до н. э. были распространены вотивные¹ головы, сделанные из глины. Оттиснутые в форме, они являлись серийными работами, но детали прорабатывались от руки, что позволяло придавать им индивидуальный характер. Учёными найден тип головы, у которого есть 63 производных. Серийность стала активно развиваться позднее и в Римской империи (статуи тогатосов, архитектурные технологии), заложив основание массовому производству в условиях второй волны глобализации (если первой считать эллинизацию Александра Македонского).

Таким образом, с одной стороны, у этрусков уже существовала технология документации – механическое воспроизведение лица (прототип фотографии) и, с другой стороны, технология серийного массового производства культовых изображений. Ни то, ни другое не имеет отношения к *μίμησις*, как процессу освоения природы и её творческого преображения «из неё самой», но к разряду *ποίησις* можно отнести ремесло изготовления вотивных голов. Это очень напоминает сегодняшние компьютерные технологии создания молдингов для силиконовых скульптур, с одной стороны, и тиражирования персонажей и «моделей» медиакультуры, с другой. Искусство сегодня в основном занимается документированием, для которого не характерна никакая фикция, фантазия или мифология, а лишь протокольно точное воспроизведение натуры, в то

время как массовая экранная культура производит идолов потребительской мифологии. Это относится к общей тенденции инсталляций и живописного гиперреалистического поп-арта, не говоря уже о так называемом арт-активизме, где девиантный поступок объявляется художественным жестом.

Вотивные головы имели символику жертвоприношения, играли знаковую функцию. Серийность и стандартизация этих образов носила утилитарно-культовый характер. Греческая культура лишь в период архаики имела подобные серийные образы куросов и кор, в обобщённых формах отражавших представления древних греков об умозрительной красоте. В эпоху классики идеализированные, математически рассчитанные, скульптурные образы, не имевшие отношения к натуральным проявлениям телесности, выполняли функцию канона, то есть мифа, обретшего плоть. Экранная культура сегодня, скорее, напоминает слияние греческой идеализации и реализма, произошедшего в римском портрете, начиная с августовского классицизма, что положил начало обожествлению императоров. «Обожествление» звёзд экрана в массовой культуре со всей сопутствующей индустрией красоты (пластической хирургией, Photoshop), несомненно, имеет корни в античной эстетике. «Веризм», как некая маргинальная тенденция документального, иногда – механического, воспроизведения действительности, стал сегодня прерогативой галерейного искусства (также документального кино и арт-хауса). Произошла функциональная замена, связанная с тем, что роль мифологизации сейчас берёт на себя медиакультура.

¹ Так называемые «анатомические вотивы» (изображения отдельных органов) приносились в храм в качестве благодарности за исцеление той или иной части тела. Однако только у этрусков встречаются головы, а также «полу-голова», разрезанные вдоль носа.

Кроме того, важнейшую роль для формирования эстетического восприятия играет Интернет, представляющий собой такой поток информации, в котором не разграничены «фейки» и правдивые факты (например, исторические фотографии, созданные с помощью Photoshop, политические «фейки»). При этом процесс верификации во многих случаях невозможен, поскольку виртуальная культура экрана стирает все границы истины и фальши. Продвинутому пользователю в результате остаётся принять такую позицию: не верить ничему, сомневаться во всём, изначально считать всё фикцией. И если в традиционной культуре искусство всегда было отделено от жизни, тем самым проводилась разграничительная линия между фикшн и нон-фикшн, то медийная эпоха смешала эти понятия. И тогда странное поведение художников (прибывающих себя к Красной площади) становится событием верификации, утверждением истинности факта, который будет выделяться в череде фикций. Во многом искусство берёт на себя сегодня эту функцию веризма, поэтому часто документация реальности без примеси человеческого вмешательства становится наиболее актуальным трендом, но это уже не искусство, а *τέχνη* (технология) без *ποίησις* (поэзии) в хайдеггеровском понимании.

С другой стороны, обретает популярность также и иллюзионизм в форме небольших рисунков или паблик-арт. В этих 3-D изображениях, создающих иллюзию реального объекта или пространства, прослеживается прямая зависимость от технических средств воспроизведения и попытка убрать все следы рукотворности. Как и

гиперреализм в живописи, подражающий фотографии, иллюзионизм сейчас является разновидностью мастерства, уличного ремесла, сродни фокусам. Эффекты расширения пространства в монументальной живописи с использованием архитектурных элементов, были популярны уже в эпоху античности (на виллах Помпей), позже стали развиваться в искусстве Возрождения и барокко, а в XVIII в. иллюзионистские картины получили статус развлечения для гостей (натюрморты-обманки). Уже греческие художники пытались соревноваться в создании визуального обмана, также и в римских фресках художники пытались стереть границу между *φύσις* и живописью. Именно миметическая традиция привела искусство живописи к иллюзионизму, и, казалось бы, изобретение фотографии должно было положить конец этой тенденции, однако гиперреализм до сих пор крайне популярен. Разница только в том, что художник подражает не природе, а технике, соревнуется не с Творцом, а с технологией. В результате возникает демиургическая пирамида или лабиринт пещер, из которых нет выхода в реальный мир. Возможно, по этой причине «серьёзное искусство» и противопоставляет документацию аттракционам и иллюзиям, порождённым медиакультурой. Так, например, фотография, которую выставляют в современных музеях, в основном репортажная, а не художественная. Порождением экранной культуры стали также мультимедиа музеи, где проходят выставки под общим названием «Ожившие полотна» известных художников (Ван Гог, модернистов, Айвазовского) в виде экранных инсталляций. Оказывается, что оригиналы

этих картин начинают утрачивать своё значение, поскольку гораздо удобнее посмотреть работы одного мастера в одном месте за короткое время, при этом «диспозитив»¹ галереи сохраняется. Так экран стирает границы между оригиналами и копиями, в принципе обесмысливая наличие или сохранность оригинала.

Таким образом, мимесис, если и присутствует в современном гиперреалистическом искусстве, то только как отголосок прошлого или его след, поскольку между природой и человеком стоит технология экрана. Можно было бы применить термин *техномимесис* или *медиаимесис*, но отражает ли он современное положение вещей? Ведь греческий проект техномимесиса был воплощён ещё в притче о Вавилонской башне, но согласно Библии, Бог встал на пути изомомии и замыкания мира в имманентный космос. Как пишет Эдуард Надточий, Вавилон не мог состояться, так как люди «не могут от себя сделать себе имя и построить башню до небес, связав тем самым небо и землю в едином изомомическом Космосе, не понимающих и не желающих слышать друг друга техномиметологов, ведущих свою речь “от себя”» [8, с. 13]. Однако, как известно, именно западную цивилизацию в религиозной традиции и называют цивилизацией Вавилона в противовес Иерусалиму, как граду Бога. Несмотря на утвердившуюся христианскую культуру в период средневековья, модель построения изомомического греческого полиса

и римского мегаполиса стала основой устройства западного общественного бытия и менталитета. В современности техномимесис достиг такого этапа развития, что каждый человек сегодня существует в своей собственной изомомии, ограниченной компьютером или смартфоном. Замыкание на самом себе настолько охватывает все сферы жизни, что это приводит к стиранию границ между профессиями и классами в обществе, поскольку всё от покупки до обучения и лечения есть в Интернете.

Подводя итог, можно сказать, что демиургическая или соревновательная составляющая мимесиса, как принцип всей культурной деятельности западного человека, взяла верх и стала причиной отчуждения от мира природы, а это в свою очередь обусловило разрушение изобразительного искусства. М. Хайдеггер видел в наступлении технократической эпохи проявление того характерного способа «мышления бытия», которое сложилось на Западе и определяет, в конечном итоге, его «судьбу» [6, с. 238.]. **Феномен размножения экранов**, в том числе появление персонального экрана, в симбиозе с которым живёт современный человек, определяет эстетическое восприятие на данном этапе развития культуры, затрагивая и меняя глубинные отношения субъекта с реальностью. Мимесис как одна из важнейших составляющих этого отношения представляет собой сегодня многоступенчатую пирамиду цитирования, вторичности и многослойности симулякральной природы, что отчётливо прослеживается при анализе как современного искусства, так и различных форм существования медиакультуры.

¹ «Диспозитив» применительно к кино, например, рассматривается у Ж. Делеза как система приспособлений (тёмный зал, белый экран), которая вводит новую «психомеханику», что непосредственно влияет на мозг.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бритова Н.Н., Лосева Н.М., Сидорова Н.А. Римский скульптурный портрет. М.: Искусство, 1975. 220 с.
2. Гройс Б. За пределами США нельзя объяснить ничего, кроме Супермена [Электронный ресурс] // Воздух (журнал). URL: <http://vozduh.afisha.ru> (дата обращения: 13.08.2015).
3. Делез Ж. Кино. М.: Ad Marginem, 2001. 624 с.
4. Деррида Ж. О грамματοлогии. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
5. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. М. 1991. № 2, 3.
6. Дубова О. Мимесис и пойэсис. Античная концепция «подражания» и зарождение европейской теории художественного творчества. М.: Памятники исторической мысли, 2001. 271 с.
7. Марьон Ж. Перекрестья видимого. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 176 с.
8. Надточий Э. Путиами Авеля. Философия города [Электронный ресурс] // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. 2002. № 3–4. URL: <http://www.ruthenia.ru> (дата обращения: 13.08.2015).
9. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. М.: Азбука-классика, 2005. 208 с.
10. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.

УДК 101+130.31/124.4

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-65-73

Хрисанов В.А., Долин В.А.*Белгородский юридический институт МВД России имени И.Д. Путилина*

ОБРАЗЫ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. В статье на основе сопоставления платонизма и аристотелизма в понимании человека рассматриваются три образа совершенного человека: христианский, трансгуманистический и биоконсервативный. Для каждого образа выделяются фундирующие представления о природе человека, обозначаются границы пространства возможностей для достижения совершенства, обсуждается возможный вклад в философское понимание человека. На основе проведённого анализа авторы приходят к выводу об отсутствии целостного философского понимания человека, адекватного современности.

Ключевые слова: природа человека, сущность человека, образ человека, совершенный человек, постчеловеческое будущее, платонизм, аристотелизм.

V. Khrisanov, V. Dolin*Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation named after I.D. Putilin*

IMAGES OF PERFECT MAN IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Abstract. The article deals with Christian, trans-humanistic, and bio-conservative images of a perfect man based on comparative analysis of Platonism and Aristotelism. For each image the authors suggest some core ideas on human nature limiting capabilities to achieve perfection and discuss possible contribution of each image to philosophical understanding of the human being. The authors conclude on unavailability of coherent philosophical understanding of a human being relevant to the contemporary world.

Key words: human nature, human essence, image of man, perfect man, posthuman future, Platonism, Aristotelism.

В истории философии понимание человека неотделимо от реалий и тенденций общественной жизни. По этой причине каждая эпоха характеризуется собственным пониманием природы человека. При этом тезис о её развитии формируется только в неклассический период (Ф. Ницше, К. Маркс, А. Гелен). На развитие природы человека значительное влияние оказывает динамика техносферы [1]. В настоящее время развитие нано-, био-, информационных и когнитивных (NBIC) технологий обусловило возникновение дискурса¹ «постчеловеческого будущего» [10; 21]. Несомненно, что взаимодействие человека и NBIC-технологий выявляет (выявит) новые измерения его природы, которые

© Хрисанов В.А., Долин В.А., 2015.

¹ Понятие «дискурс» в статье трактуется по М. Фуко, т. е. как двуединство теории и соответствующих ей практик.

требуют (потребуют) концептуально-го осмысления. В подобном контексте актуально изучение представлений о совершенном человеке как выражении потенциала человеческой природы [4; 12; 16; 22].

Данная статья посвящена рассмотрению трёх образов совершенного человека в современной философии: христианского, трансгуманистического и биоконсервативного. Названные образы продуктивно рассматривать в рамках исторического диалога платонизма и аристотелизма как наиболее авторитетных традиций в изучении человека.

Уточним понимание исходной терминологии. По степени преобразования природы человека возможно выделить два значения понятия «*постчеловек*» [3; 13]. В узком значении – это качественно новое состояние человека как результат радикальной трансформации его природы технологическими средствами, а в широком значении – это человек, который адаптируется к миру NBIC-технологий, но сохраняет собственную природу. Игнорирование двузначности понятия «постчеловек» формирует двусмысленность тезиса «мы уже постлюди».

В содержании понятия «*образ человека*» [9; 11; 19] как родового для понятия «образ совершенного человека» традиционно объединяются три элемента: 1) концептуальные представления о природе и сущности человека; 2) типы наличного бытия человека как отражение социальных практик, в которые он вовлечён; 3) антропотехники как способы совершенствования человека и развития его потенциальных возможностей в культуре.

Сформулируем собственное понимание выделенных содержательных

элементов понятия «образ человека». *Во-первых*, сущность и природа человека отождествляются в онтологическом аспекте и различаются – в гносеологическом, как понятия с пересекающимся содержанием. В понятии «природа человека» выделяются онтологические сферы (миры), к которым принадлежит человек, а в понятии «сущность человека» фиксируется либо наиболее важная из сфер (социальная или духовная), либо ограниченное количество – как правило, до пяти – важнейших характеристик его природы. Разграничение содержания двух понятий следует кантовскому противопоставлению их как сущего (понятие «природа человека») и должного (понятие «сущность человека»). *Во-вторых*, типы наличного бытия человека описывают его историческое или современное положение в социальном бытии [17]. *В-третьих*, описание антропотехники включает три элемента: образцы (идеалы), антиобразцы и примеры воплощения потенциальных возможностей человека. В этой связи правомерно говорить о пространстве возможностей, в котором осуществляется движение человека к совершенству. Его границы определяются образцами (идеалами) и антиобразцами, специфика которых формирует способности и траекторию движения в нём.

На основе проведённого анализа содержание понятия «*образ совершенного человека*» следует рассматривать как двуединство комплекса антропотехник и концептуальных представлений о природе и сущности человека. Типы наличного бытия не включаются в содержание данного понятия, поскольку являются ступенями в достижении состояния совершенного человека, т.е.

носят инструментально-вторичный характер.

В дискурсе «постчеловеческого будущего» рассматриваются три образа совершенного человека:

- христианский – образ человека, нацеленного на спасение собственной души (соответствует подлинному христианину);

- трансгуманистический – образ человека как переходного существа, радикально трансформирующего собственную природу технологическими средствами (соответствует постчеловеку в узком значении);

- биоконсервативный – образ человека как биосферно-космического существа, адаптирующегося к миру NBIC-технологий при сохранении собственной природы (соответствует постчеловеку в широком значении).

Раскрытие предмета статьи предполагает решение трёх задач: 1) рассмотреть в онтологическом аспекте концептуальные представления о природе и сущности человека дискурса «постчеловеческого будущего»; 2) охарактеризовать для каждого образа совершенного человека пространство возможностей достижения совершенства по схеме: границы пространства – способы движения – траектория движения; 3) обсудить возможный вклад каждого из образов в философское понимание человека, отвечающего вызовам современности.

Предваряя рассмотрение фундаментальных концептуальных представлений о природе и сущности человека (первая задача), уточним, что они тождественны в онтологическом аспекте. Для простоты изложения определимся, что объектом рассмотрения в данной части статьи будет природа человека.

В дискурсе «постчеловеческого будущего» структурно-функциональное понимание природы человека, характерное для классической философии, необходимо дополнить двумя характеристиками, соответствующими неклассическому стилю философствования. Первая – развитие природы человека, которая трансформируется в современной философии как вопрос о *возможности* её дальнейшего развития технологическими средствами. Вторая характеристика – оценка степени совершенства природы человека – восходит к тезису И. Канта о невозможности понимать человека исключительно в рамках теоретического разума, так как в этом случае игнорируется его волевая способность. Современная философия уточняет, что бытие человека некорректно понимать только как предметное, поскольку человек имеет и собственный способ существования. Как следствие второй характеристики, в современной философии ставится вопрос о *необходимости* усовершенствования природы человека технологическими средствами.

В дискурсе «постчеловеческого будущего» каждый образ совершенного человека фундирован собственным пониманием природы человека:

- в христианстве – совершенная закрытая разумная (невозможность дальнейшей эволюции человека технологическими средствами по причине совершенства его природы, заложенной Богом при сотворении, а также вследствие её развития как раскрытия изначально заложенного Богом потенциала) [5; 14];

- в трансгуманизме – несовершенная открытая разумная (дальнейшая эволюция природы человека не

только совместима с технологическими средствами её осуществления, но и необходима по причине человеческого несовершенства);

– в биоконсерватизме – совершенная закрытая телесно-разумная (закрытость природы человека для дальнейшей технологической эволюции объясняется её совершенством как результата эволюции *Homo sapiens*; постулируется достаточность традиционных социально-культурных средств развития природы человека).

Трансгуманизм и биоконсерватизм близки как натуралистические концепции, но противоположны в оценке степени совершенства человека и его перспектив. В терминологии В.В. Зеньковского их можно обозначить как пессимистический и оптимистический натурализм соответственно [7, с. 150].

Пространство возможностей достижения совершенства для каждого из образов совершенного человека (вторая задача) рассмотрим по схеме: границы пространства – способы движения – результат движения (освобождение и его характеристики). Границы пространства возможностей описывают положение человека в мире и относятся к онтологии, а способы и результат движения – к антропологии. Однако очевидно, что подобное разграничение носит логический характер, поскольку онтологически и праксиологически они едины. Во временном аспекте границы пространства возможностей относятся к прошлому (эволюционно-исторический аспект), настоящему (онтогенетический аспект) и будущему (прогнозируемый аспект). Также будет правомерно относить названные границы к различным социальным общностям, в ко-

торые входит человек, от семьи до человечества. Рассмотрим пространство возможностей достижения совершенства для каждого образа совершенного человека.

В христианстве границы пространства возможностей определяются схемой: сотворение – грехопадение – спасение, содержание которой раскрыто Каппадокийской школой восточного христианства. Бог сотворил человека по собственному образу и подобию, замышляя его «как сосуд, пригодный для царственной деятельности» [15, с. 34]. Образ Божий в человеке «... состоит в том, что усматривается в нас наилучшего...» [15, с. 93], в него входит «...представление всего прекрасного, всякая добродетель и мудрость...» [15, с. 79] (*курсив авт. – Г.Н.*). Иными словами, человек сотворён как духовное существо.

Согласно св. Афанасию Александрийскому [20, с. 62–84], в сотворении человека объединяются творение с «рождением» (усыновлением) в Святом Духе через Бога-Сына. В грехопадении данное единство распадается. На естество человека ложится печать первородного греха, которая разрушает его цельность, загрязняет и делает невидимым на нём лик Слова Божьего. Так автор описывает состояние современного человека. В спасении человек не просто возвращается в исходное состояние, но получает более ценный дар: «... благодать сообщается человечеству уже непреложно, делается неотъемлемой и постоянно пребывает у людей» [20, с. 71]. Иными словами, субъект спасения – человеческий род, а отдельный человек спасается как его часть [8].

Освобождение человека в христианстве понимается как спасение его

души, т.е. оно является духовным по результату и телесным по сопутствующему условию. Тело в христианстве не относится к сущности человека (платоновская традиция), но необходимо для спасения души, поскольку спасается целостный человек [2]. Индивидуальное спасение человека понимается как обожение, т.е. продвижение по пути духовного самосовершенствования, в результате которого дух Божий осваивается человеком и становится его неотъемлемой частью. В дальнейшем анализе христианские представления будут использованы в качестве образца для выводов по аналогии.

Трансгуманизм на основе синтеза представлений платонизма о разумной природе человека с аристотелистским пониманием эволюции как последовательности новообразований (эпигенез) обосновывает проект «бестелесного технологического спасения». Границы пространства возможностей в трансгуманизме – по аналогии с христианством – можно представить следующим образом: эволюционное возникновение человека – «оковы плоти» для разума – освобождение разума технологическими средствами. По мнению Д.И. Дубровского, в основе современного экологического кризиса лежат генетически обусловленные негативные свойства природы человека: «...неуёмное потребительство, агрессивность к себе подобным, чрезмерные эгоистические устремления» [6, с. 238]. «Будучи социальным существом, человек продолжает действовать как животное<...> В этой биологической программе заключено основное препятствие» [6, с. 242] (*курсив авт. – Д.Д.*). Путь «кибернетического бессмертия» [6, с. 248] рассматривается

как «стратегическое преимущество», гарантирующее сохранение и дальнейшее развитие человеческого разума в ситуации угрозы уничтожения биологической жизни [6, с. 244].

В биоконсерватизме объединяются характерный для платонизма интерес к духовному компоненту природы человека с аристотелевским пониманием дихотомии «тело – душа», результатом которого выступает проект «телесного коэволюционно-биосферного спасения». Аналогично христианству, пространство возможностей достижения совершенства соответствует схеме: эволюционное возникновение человека – отчуждение человека от природы («экологическое грехопадение») – коэволюция человека и биосферы [10].

Перейдём к рассмотрению возможного вклада каждого из образов в философское понимание человека, отвечающего вызовам современности (третья задача). По М. Шелеру, полнота описания человека в истории европейской философии определяется тремя образами: религиозный иудео-христианский, философский греко-античный и естественнонаучный [23]. Названное деление актуально и для современной философии.

В дискурсе «постчеловеческого будущего» христианский образ совершенного человека соответствует религиозной традиции с преобладанием платонизма в понимании человека, а трансгуманистический и биоконсервативный – естественнонаучной с доминированием идей аристотелизма. В итоге получается, что на вакантную роль «метафизики человека» в современной философии, помимо авторитетной религиозной традиции, претендуют трансгуманизм и биокон-

серватизм. «Метафизика» понимается в данном контексте как синоним теоретической философии, а не выражение трансцендентной направленности концептуальных построений.

Отсутствие в дискурсе «постчеловеческого будущего» образа совершенного человека, соответствующего философской (метафизической) традиции, позволяет предположить, что «метафизики человека», адекватной дискурсу «постчеловеческого будущего», в настоящее время не существует. Полученный вывод является неожиданным в контексте существования различных вариантов интерпретации антропологической проблематики в современной философии (С.С. Хоружий, Ф.И. Гиренок, М.Н. Эпштейн, Г.Л. Тульчинский, В.В. Бибихин, И.П. Смирнов, О.И. Генисаретский и др.) [18, с. 195–270]. Однако данный вывод вполне закономерен при учёте двух особенностей их концептуальных построений: 1) большинство находится вне дискурса «постчеловеческого будущего» (как правило, по причине более раннего формирования их концепций), либо 2) позиционируют себя в качестве сторонников идеологически ангажированного трансгуманизма с его формулой «прогресс не остановить» (М.Н. Эпштейн, Г.Л. Тульчинский, а также не вошедший в обзор А.П. Назаретян). Кроме того, последовательная интерпретация проблемы человека в русле христианского платонизма (С.С. Хоружий) при недвумчивом рассмотрении или ассоциативно-художественной интерпретации открывает возможность для её радикально-трансгуманистического прочтения, ведь информационно-бестелесная концепция человека в транс-

гуманизме также имеет платоновские основания.

Для выявления возможного вклада трёх образов совершенного человека в обновлённую философскую концепцию человека проанализируем их антропологические основания (за исключением представлений о природе человека, рассмотренных ранее).

Христианский образ совершенного человека носит духовный характер, что затрудняет его адаптацию к технократической составляющей дискурса «постчеловеческого будущего». О гуманистической составляющей названного дискурса говорят реже. В свою очередь, апологеты трансгуманизма отождествляют «постчеловеческое будущее» преимущественно с его технократической составляющей.

Трансгуманистический и биоконсервативный образы совершенного человека, помимо соответствия натуралистической традиции, являются сциентистскими и позитивистскими. Трансгуманистический тезис о разумном характере образа совершенного человека формально не противоречит духовному пониманию человека в христианстве. Но сциентистско-позитивистские основания трансгуманизма объективно ограничивают возможность подобного сближения концептуальных позиций или даже делают его невозможным из-за внутренних противоречий.

В биоконсерватизме сциентистско-позитивистское понимание человека смягчается влиянием трёх содержательных элементов: 1) учения о человеке в ноосферной концепции В.И. Вернадского; 2) фейербахианского понимания сущности человека как триединства разума (мышления),

чувств (сердца) и воли; 3) оптимистической установки в отношении человека. Суммарное влияние трёх элементов позволяет претендовать биоконсерватизму на «новый исторический синтез» религии и философии для противостояния «экспансии технотехники» [10, с. 130], основанной на дегуманизованном научно-техническом творчестве.

Таким образом, каждый из трёх образов совершенного человека может внести определённый вклад в обновлённую философскую концепцию человека. Вполне закономерно предположить, что потенциальный вклад представлений о совершенном человеке биоконсерватизма и христианства будет более значительным, чем аналогичных представлений трансгуманизма как радикально-технократической версии пессимистического натурализма.

Подведём итоги. На основе учёта четырёх характеристик (структура – функционирование – развитие – оценка степени совершенства) для каждого образа совершенного человека выделено лежащее в его основе представление о природе человека: совершенная закрытая разумная (христианство); несовершенная открытая разумная (трансгуманизм); совершенная закрытая телесно-разумная (биоконсерватизм).

Каждый из образов человека предлагает собственный вариант понимания границ пространства возможностей для достижения совершенства. Соответственно, по-разному понимается и итоговый результат, т.е. освобождение человека от ограничений предшествующей стадии развития (эволюции):

– в христианстве: сотворение – грехопадение – спасение души (духовное по результату и телесное по сопутствующему условию);

– в трансгуманизме: эволюционное возникновение человека – «оковы плоти» для разума – освобождение разума технологическими средствами («бестелесное технологическое спасение»);

– в биоконсерватизме: эволюционное возникновение человека – отчуждение человека от природы («экологическое грехопадение») – коэволюция человека и биосферы («телесное коэволюционно-биосферное спасение»).

Кроме того, каждый из образов совершенного человека содержит концептуальные представления, потенциально востребованные в рамках будущей философской концепции человека. Их поиск уже ведётся в современной литературе [11; 18], но говорить о целостной концепции человека, адекватной дискурсу «постчеловеческого будущего», преждевременно.

Размышляя о перспективах исследования, можно высказать следующее предположение: платонизм и аристотелизм потенциально продуктивны в качестве концептуальной основы рассмотрения трёх основных традиций понимания человека: религиозной, философской (метафизической) и естественнонаучной. Ставить вопрос о сближении или синтезе трёх названных традиций непродуктивно по причине принципиального различия в правилах дискурсивности и критериях рациональности. Неудача шелеровского проекта философской антропологии – явное подтверждение последнего тезиса. Вместе с тем, об-

новленная философская (метафизическая) концепция человека, концептуально и праксиологически адекватная вызовам современности, невозможна без интеграции содержательных элементов христианского, трансгуманистического и биоконсервативного образов человека. А поскольку христианское понимание человека относится к религиозной традиции, а трансгуманистическое и биоконсервативное – к естественнонаучной, поиск и обоснование новых содержательных элементов «метафизики человека» будут продолжены.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бережная И.Н., Глухова А.С., Коптева С.В. Техносфера как среда выживания современного человека // Экономика. Общество. Человек: межвузовский сборник научных трудов. Белгород: Белгородский государственный технологический университет имени В.Г. Шухова, 2010. С. 42–47.
2. Бондарева Я.В., Фурсова В.Э. Идея синергии как основа антропологии целостности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 2. С. 63–69.
3. Виноградова И.Б. Проблема совершенствования человека и её современные модификации // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2012. № 5. С. 19–22.
4. Виноградова И.Б. Образ совершенного человека в античной философии // Гуманитарные науки и образование. 2013. № 3 (15). С. 98–101.
5. Гришаева Е.И. Понятия «природа» и «ипостась» в работах Владимира Лосского и творениях отцов каппадокийцев // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2011. Т. 88. № 1. С. 149–157.
6. Дубровский Д.И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. Д.И. Дубровского. М.: Изд-во МБА, 2013. С. 237–252.
7. Зеньковский В.В. Об образе Божиим в человеке // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 147–161.
8. Колесников С.А. Андрей Белый: философия спасения личности: монография. Белгород: ИПК НИУ БелГУ, 2011. 264 с.
9. Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века. М.: ИФ РАН, 1999. 189 с.
10. Кутырев В.А. Бытие или ничто. СПб.: Алетейя, 2009. 496 с.
11. Марков Б.В. Образ человека в постантропологическую эпоху // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 23–33.
12. Меликян М.А. Философские версии совершенного человека: концептуалистский подход // Историческая и социально-образовательная мысль. 2013. № 5 (21). С. 309–312.
13. Моторина Л.Е. Исторические основания и смысловые границы понятия «постчеловек» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2010. № 3. С. 5–10.
14. Неганов В.В. Антропологическая проблематика в творениях философов Каппадокийской школы // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 2. С. 52–58.
15. Нисский Григорий. Трактат об устройении человека // О человеке: Сборник трактатов. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 23–142.
16. Остапенко М.А. Образ совершенного человека в православной антропологии: дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург: Уральский государственный университет им. А.М. Горького, 2002. 159 с.
17. Разин А.А. Человековедение как практическая философия, или учение о

- становлении человека: монография. Ижевск: Удмуртский университет, 2012. 562 с.
18. Смирнов С.А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск: ОФСЕТ, 2010. 492 с.
19. Сощенко И.Г. Образ человека в социокультурном пространстве информационного общества: дис. ... канд. филос. наук. Ставрополь: Ставропольский государственный университет, 2007. 157 с.
20. Флоровский Г.С. Восточные отцы Церкви. М.: АСТ, 2005. 633 с.
21. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ, ЛЮКС, 2004. 349 с.
22. Шевченко Н.И., Емельянов И.Ю. Философия духовности в онтологии культуры. Белгород: Белгородский государственный технологический университет имени В.Г. Шухова, 2011. 178 с.
23. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / Общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091) +140.8

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-74-80

Батурина И.В.

Московский технологический институт

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА Н.А. БЕРДЯЕВА

Аннотация. В данной статье исследуется философия творчества Н.А. Бердяева. Проблема творчества приобретает у Бердяева очень специфический и далёкий от всякой ортодоксальности окрас, поскольку Бердяев говорит о некоем новом, третьем откровении, которое даётся человеку через творчество, и в этом откровении центром выступает вовсе не Абсолют, а сам творящий субъект. В работе показано, что Бердяев различает три ступени в эволюции человечества: этику и принцип закона (следование Ветхому Завету), этику искупления (Новый Завет) и абсолютную этику и торжество свободы в творчестве. По Бердяеву, творчество есть обнаружение богоподобной природы человека, и поэтому путь творчества есть также путь преодоления «мира», есть вершина духовной свободы и благодати, предельное восхождение человека к истине и добру.

Ключевые слова: философия творчества, третье откровение; эмпирический, рациональный и интуитивный типы познания; предмет знания, реальность, непознанное, метафизика бытия, акт творчества.

I. Baturina

Moscow Technological Institute

N.A. BERDYAEV'S PHILOSOPHY OF CREATIVITY

Abstract. This article deals with the philosophy of creativity by N. Berdyaev. The problem of creativity by Berdyaev acquires a very specific, far from the orthodox meaning. Berdyaev's concept deals with some new, the third insight, which is given to man through creativity. The center of this insight is not God as the absolute, but the agent of creativity. Berdyaev discloses three stages in the evolution of humanity: the ethics and principle of the law (Old Testament), the ethics of redemption (New Testament) and absolute ethics and the triumph of freedom in creativity. According to Berdyaev, creativity is a discovery of a divine nature of man and therefore the way of creativity is also a way to overcome "the world"; it is the acme of spiritual freedom and godly

© Батурина И.В., 2015.

grace, the ultimate ascend of man to the truth and goodness.

Key words: philosophy, the third insight; empirical, rational and intuitive types of knowledge; the object of knowledge, reality, the unknown, metaphysics of existence, act of creation.

Н.А. Бердяев – один из ярких, выдающихся русских мыслителей, в центре внимания которого практически на протяжении всей его жизни стояла проблема творчества и творческого акта. Бердяева принято относить к русским религиозным мыслителям, и отчасти это вполне верно, поскольку весь пафос его философии глубоко религиозен. Но по духу, по своему мироотношению, по своим философским идеям Бердяев резко отличается от той традиции русской религиозной мысли, которая, например, развивалась в духовных академиях и в среде мыслителей, примыкавших к этому направлению. Без преувеличения можно сказать, что центральными темами для Бердяева были вопросы, связанные с проблемой человека и его душевно-духовной жизни: проблемы свободы, нравственного выбора, развития личности как таковой, проблемы добра и зла, этических начал человеческого общежития и другие. Бердяев всегда связывал с темой творчества как одной из актуальнейших в своей философии. Отношение к самой личности Бердяева при жизни было весьма неоднозначно; одним из его резких критиков и оппозиционеров, например, выступал другой выдающийся русский философ И.А. Ильин, полностью отрицавший концептуальные построения Бердяева. Некоторые из его идей критиковались С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским. Но как истинный философ, лучше всего Бердяев постигал себя сам, замечая в одной из последних своих книг – «Самопознание»: «Моё мышление интуитивное и

афористическое, в нём нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать» [1, с. 192]. Он говорил о себе: «Я больше всего человек мечты» [1, с. 96]. Бердяев в полной мере был романтиком не только по своему психологическому складу, но и по своему экзистенциальному мироотношению. Поэтому одна из важнейших тем в его творчестве – тема подлинной свободы, которая разрабатывается им многосторонне и сложно. Изначально очень остро ощущая эту проблему, Бердяев пришёл к мысли, что в мире человек, по сути, никогда не бывает свободен, не принадлежит сам себе и сам себя не знает. Философски оценивая бытие и реальность человека, мыслитель изначально понимал саму обычную, стандартную жизнь как глубинную метафизическую трагедию, и это привело его к однозначно жёсткому утверждению, которое он выразил в своей книге «Смысл творчества»: «Мир есть зло, из него нужно уйти. Свобода от мира – пафос моей книги» [2, с. 11]. Отметим, что проблема свободы – один из тех путей, который напрямую выводит Бердяева к вопросу о творчестве во всех его измерениях. Вторая краеугольная тема, обостряющая весь пафос философии Бердяева – проблема этики, относительность которой (этики) Бердяев постиг так же достаточно рано, как и метафизическую сущность понятия свободы. Проблема этики у него также одна из центральных и сложных. С одной стороны, Бердяев видит условность, и даже фальшь и наигранность разных этических принципов, которые

царят в человеческом обществе. Особенно ярко для него это обнажается в проблемах, связанных с темой пола, эроса, любви, которые в реальной жизни становятся социальными явлениями, подчинёнными только необходимости адаптации и приспособления. Одной из форм такого социального приспособления, по Бердяеву, выступает, например, семья: «Семья по своей сущности всегда была, есть и будет позитивистским, мирским институтом благоустройства, биологическим и социологическим упорядочением жизни рода. Формы семьи, столь текучие на протяжении человеческой истории, всегда были формами социального приспособления к условиям существования, к условиям хозяйствования в мире. Нет феномена в жизни человечества, который бы так удачно объяснялся экономическим материализмом, как семья<...> *Семья родилась из необходимости, а не из свободы.* Религиозно семья вся в Ветхом Завете, в законе, избобляющем грех» [3, т. 1, с. 203]. С другой стороны, Бердяев всегда понимал и сверхсознательную, иррациональную глубину этических движений человеческой души. По мысли Бердяева, этика своими корнями уходит в метафизику, и поэтому её сущностная природа принципиально символична, а символизм Бердяев понимает именно как отражение инобытия: «глубина бытия в себе, глубина жизни совсем и не «добрая», и не «злая»<...> Наша этика символична, и потому она складывается из парадоксов: её основной вопрос *совсем не о добре*<...>, а об отношениях между свободой в Боге и свободой в человеке» [4, с. 22–23].

Итак, две основные темы: свободы и этических начал в человеке – выво-

дят Бердяева к общей для них проблеме творчества. И в свободе, и в этике Бердяев пытается найти их абсолютный смысл и форму, но все попытки возвращают его к трагической ограниченности человеческого бытия как непреодолимому барьеру на пути к решению этой проблемы. В конечном счёте, Бердяев приходит к мысли, что только в творчестве для человека раскрывается благодатная энергия, дающая возможность достижения совершенной свободы, самореализации и абсолютно ценных, а не относительных, этических принципов. С этого момента в философии Бердяева начинается всесторонняя и глубинная разработка проблематики творчества. Одним из главных вопросов здесь выступает смысл и роль творчества в христианстве и отношение творчества к религиозной жизни вообще. Следует отметить, что проблема творчества и религиозного сознания вообще никогда не решалась однозначно, а у Бердяева она приобретает очень специфический и далёкий от всякой ортодоксальности окрас. По сути, Бердяев говорит о некоем новом, третьем откровении, которое даётся человеку через творчество, и, самое главное, в этом откровении центром выступает не Абсолют, а сам творческий субъект. «Творчество есть обнаружение любви к Богу и божественному, а не к миру сему. И потому путь творчества есть также путь преодоления «мира». Но творчество есть иное качественное духовной жизни, чем смирение и аскеза, есть обнаружение богоподобной природы человека» [3, т. 1, с. 362]. Следует в этом контексте подчеркнуть, что Бердяев вообще различает три ступени в эво-

люции человечества: этику и принцип закона (следование Ветхому Завету), этику искупления (Новый Завет) и абсолютную этику и торжество свободы в творчестве. Тема творчества остаётся для философа всегда неоднозначной и сложной, он её разрабатывает в различных направлениях. С одной стороны, Бердяев не мыслит творчество вне христианского миропонимания: творчество для него есть вершина духовной свободы и благодати, предельное восхождение человека к истине и добру. Творчество «есть не что иное, как приобретение силы во Христе и через Христа» [4, с. 131]. С другой стороны, несмотря на всё религиозное понимание творчества, Бердяев был одним из тех мыслителей, кто очень проблемно поставил вопрос о принципиально противоречивом соотношении гениальности и святости; и вообще тема творчества и искупления – один из краеугольных вопросов всей философии Бердяева. Эта проблема предельно обостряется в его достаточно спорном учении о третьем завете, которое означает новые в плане исключительно творческого отношения Бога и человека в их главной особенности – равной свободе Бога и человека. Поэтому Бердяев даже к Новому Завету относился как к книге, открывающей абсолютную милость искупления, идущую от Бога к человеку, но ещё не дающую путей развития человека как могучей, не обременённой грехом и узкими оковами разума личности. Сама проблемность отношения Бердяева к христианству состояла в том, что он видел в нём высшую религию искупления, но не религию свободы; философ вообще задавался

вопросом, насколько религия позволяет реализовать свободу человека. «Смирение есть лишь средство, оно ещё негативно. Любовь к Богу есть цель, она уже позитивна. Любовь к Богу есть уже творческое преображение человеческой природы. Но любовь к Богу есть так же любовь к духовной высоте, к божественному в жизни. Эрос божественного есть духовный подъём, духовное возрастание, победа творческого состояния духа над состоянием подавленности, то вырастание крыльев души, о котором говорит Платон в «Федре» [3, т. 1, с. 356]. Исходя из подобных размышлений, Бердяев, в конце концов, так и не пришёл к возможности целостного мировоззренческого и религиозного соединения двух для него важных начал – гениальности и святости; для него они так и остались двумя благи́ми, но принципиально разными путями духовного восхождения, причём, как ни парадоксально, философ делал вывод о большем трагизме гениальности и относительном духовном благополучии святости. «Путь святости – трудный путь подвига и требует необычайной силы духовной, отречения от низших сфер бытия. Но в пути святости есть безопасность личного устройства. Гениальность – по существу трагична, она не вмещается в «мир» и не принимается «миром». Гений-творец никогда не отвечает требованиям «мира», никогда не исполняет заказов «мира», он не подходит ни к каким «мирским» категориям» [3, т. 1, с. 175]. Во всех рассуждениях Бердяева о религии и творчестве виден глубинный романтизм его мироотношения, и в силу этого действительно подлинного романтизма

философ очень тонко и сложно ощущает трагизм творческого бытия и творческого акта. Более того, проблеме творчества у Бердяева невозможно понять отдельно от его антропологии. Наиболее ярко в рассматриваемом контексте выступает его книга «О рабстве и свободе человека», где автор признаётся, что в нём всегда была «влюблённость в высший мир», а к «низинному миру» – только жалость [6]. Именно в этом труде Бердяев разрабатывает одно из центральных и трагических для него понятий – понятие объективации, суть которого можно изложить как подчинение человека внешнему («низинному») миру («миру»), полную утрату им свободы, когда закрывается в сознании человека «дырочка», ведущая его в бесконечность – ведь «интересность и значительность человека определяется тем, что в нём есть дырочка, просверлённая в бесконечность» [4, с. 162]. По мысли Бердяева, человек – это существо, которое в принципе не может оставаться неизменным, в нём есть разные полюса – добра и зла, между которыми идёт извечная борьба за абсолютную власть в живой человеческой душе. Идя дальше, философ подчёркивает, что, по большому счёту, есть два пути выхода личности из безликой неопределённости своего существования: первый, наиболее распространённый, и есть объективация, когда человек принимает обыденщину и «общеобязательные» формы жизни за единственно возможный и верный способ бытия; второй путь – это «трансцендирование», когда сохраняется «жизнь в свободе», предельное своё выражение находящая в творчестве. Далее Бердяев подчёрки-

вает, что «объективация» всегда разрушает личность и по сути своей она «антиперсоналистична», так как превращает человека в трудовую единицу, максимум усилий которой направлен на послушание законам этого мира. Но ещё большее зло «объективации» философ видит в том, что её сила не минует и творческого акта, так как, по Бердяеву, любой творческий акт есть взлёт в иной, новый план существования, который заканчивается «результатом» творческих попыток, внедряющим нас вновь в «объективную» реальность с её сугубо приспособленческими законами. А это значит, что царство «мира низинного» со своими природно-смертными правилами вопреки всему проникает в область творчества, призванную быть чистой реализацией свободы и новым откровением о человеке. Вследствие этого сама тема творчества приобретает у Бердяева эсхатологический окрас и непреодолимый для человека трагизм. Проблема эсхатологии, особенно в позднем творчестве, пронизывает всю мысль Бердяева и неотделима ни от философии свободы, ни от философии творчества, причём особым, неповторимым образом: Бердяев сам как бы желает конца мира, ощущая невозможность абсолютной свободы человека и роковую печать объективации, которая лежит на всём, даже на творчестве. Для глубинного понимания связи темы объективации и эсхатологической проблематики у Бердяева следует обратиться к истинному религиозному пониманию философии творчества Бердяева, которое принадлежит В.В. Зеньковскому. Зеньковский отмечает, что печать роман-

тизма, которая всегда имеет очень субъективные корни, окрашивает весь религиозный мир Бердяева имманентизмом, неизбежным при умозрительном возникновении религиозных исканий. Зеньковский подчёркивает, что весь смысл творческой активности у Бердяева сводится к «мессианской страсти», к ускорению конца, так как всякая объективация подлежит разрушению через прорывы метаисторического начала. Но при этом Бердяев, по мысли Зеньковского, всегда отходит от действительности, не веруя в промысел божий и в Бога реальной силы, что и находит апофеоз в такой апокалиптической жажде разрушения всего и вся [7, с. 731–732]. В зрелом творчестве Бердяева не покидает проблема греха, имманентность которого человеческому существу он осознаёт очень остро и постоянно. Философ считает, что единственный и вершинный смысл истории может быть лишь в одном – искуплении греха, а для этого всякая история должна прекратиться ради наступления бытия в свободе, о котором можно сказать лишь то, что оно абсолютно противоположно миру сему.

Подводя краткий итог анализу философских воззрений Бердяева о творчестве, следует подчеркнуть, что они начались как вершина философской идеи вообще и гимн человеческой свободе, а в итоге пришли к неизбежности проблемы объективации и теме эсхатологии. Одной из причин этого резкого изменения замысла служит внутренний романтизм (т.е. большее неприятие мира, чем поиск абсолютного начала в нём), который является постоянной пружиной философского мышления

Бердяева. Но ещё более глубинной причиной непоследовательного развития философии творчества, на наш взгляд, служит умозрительная религиозность Бердяева, которая скорее есть жажда веры, нежели обладание подлинным религиозным опытом и духом откровения. Отсюда проистекает и очень неоднозначное отношение Бердяева к христианству, за что он снискал множество критики: с одной стороны, оно создаёт «рабью» психологию, царство морали и закона, с другой стороны, оно «есть не что иное, как приобретение силы во Христе и через Христа», а потому и подлинное творчество [4, с. 131]. В силу этих причин Бердяев не строит свою философию творчества как целостную систему; для него она есть блестящий анализ и диалектика свободы, взгляд в метафизические глубины человеческого существа и трагическое понимание силы греха и зла в мире. В теме творчества у Бердяева предельно обнажаются и обостряются все истинно философские вопросы, но парадоксальным образом даже творчество не в силах дать на них последние ответы и найти их разрешение. Таким образом, философия творчества Бердяева предстаёт открытым парадоксом мысли, что и свидетельствует о её подлинности и силе, так как однажды сам Бердяев написал: «Я мало верю в возможность и желательность всяких философских систем» [5, с. 10].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж: YMCA-Press, 1949.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М.: АСТ, Астрель, 2010.

3. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х томах. Т. 1. М.: Искусство, 1994.
4. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993.
5. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, s.d., 1939.
6. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека [Электронный ресурс]. URL: http://www.litres.ru/nikolay-berdyaev/orabstve-i-svobode-cheloveka/?utm_medium=cpc&utm_campaign=ym-new_filosofiya&utm_source=yandex (дата обращения: 25.10.2015).
7. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001.

УДК 141.333(092)Розанов

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-81-86

Деникин А.В., Деникина З.Д.*Финансовый университет при Правительстве РФ, г. Москва***НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
В.В. РОЗАНОВА**

Аннотация. Статья посвящена проблеме становления метатеоретических установок в рамках историко-философского знания. Антропологические взгляды В.В. Розанова анализируются под углом зрения современных тенденций в неклассической науке. Особое внимание уделяется сопоставлению различных аксиологических моделей социального и индивидуального понимания. Проводятся историко-философские параллели между классическим направлением в русской философии XIX века, западноевропейскими концепциями экзистенциальной ориентации по проблеме идеальных значений и идеями В.В. Розанова.

Ключевые слова: ценностная рациональность, методология субъектности, личностное бытие, антропологический поворот, надпарадигмальность русской философии.

A. Denikin, Z. Denikina*Financial University under the Government of the Russian Federation***NON-CLASSICAL IDEAS IN V.V. ROZANOV'S PHILOSOPHICAL
ANTHROPOLOGY**

Abstract. The article is concerned with the issue of meta-theoretical attitudes emerging within a framework of historical and philosophical knowledge. Rozanov's anthropological views are analyzed from the angle of modern tendencies in non-classical science. Different axiological models of social and individual understanding are compared and thoroughly examined. Parallels are made among classical trend in the 19th century Russian philosophy, Western European concepts of existential type concerning the problem of ideal meanings and V.V. Rozanov's ideas.

Key words: value rationality, methodology of subjectivity, personal being, the anthropological turn, super-paradigmatic character of Russian philosophy.

В изучении русской философии можно выделить, по меньшей мере, три линии анализа.

1. Пошаговое следование за мыслью автора, вживание в авторский замысел, приводящее к сужению герменевтического круга и, нередко, к объяснению части через другую часть содержания. Такая методология была характерна для начала 90-х гг., времени бума отечественных историко-философских исследований.

2. Попытка расширить рамки интерпретации, благодаря поиску общей логики философского направления (славянофильства, богоискательства, евразийства). Следует отметить, что и в этом случае репрезентация идей оказывается дискретной и альтернативной западноевропейской мысли.

3. Возможен третий вариант интерпретаций, расширяющий герменевтические средства. Современная исследовательская практика демонстрирует приоритетность методологических позиций, в которых первоочередную роль играет «семейство» метатеорий и гиперметатеорий. С этой точки зрения изучению персоналий и проблем русской философии также не чужды соответствующие методологические изменения. Одно из них заключается в распространении предложенной В.С. Степиным классификации типов научной рациональности на сферу социальных и гуманитарных идей в русской философии.

Проиллюстрируем сказанное на примере творчества В. Розанова.

Концептуальное наследие Розанова заслуживает пристального внимания в силу различных причин, в том числе философско-методологического характера. На стыке XIX и XX столетий всё явственнее проявляются парадигмальные изменения, затрагивающие русскую и западноевропейскую философию. В неклассических идеях, образующих ядро новой парадигмы, определяются новые тенденции западноевропейского мышления, которые «угадываются» в текстах русских религиозных философов.

Славянофилы и Вл. Соловьев говорили о ценностях-сущностях, имманентных для соборности и цельного

знания, но постепенно в стиле и языке изложения утрачиваются классические эссенциалистские черты. Для новой плеяды философов, прежде всего, В. Розанова и К. Леонтьева, язык повседневности многомерен и многозначен, нагружен личностным и социальным содержанием и вполне конкурентоспособен в отношении экзегетики.

Формальные признаки неклассической парадигмы сближают русскую и западноевропейскую ветви философии, не отождествляя их. Творчество Розанова весьма показательное для обоснования тезиса об эксклюзивности неклассической русской философии. Как правило, представления о парадигмальном сдвиге связаны с трансформацией онтологических постулатов. Можно предположить, что Розанов оставляет пантеистические позиции в пользу признания многомерного, плюралистичного и, самое интересное, неиерархичного бытия. Пантеизм предполагает вертикальную онтологическую структуру, в которой Бог как Абсолют гарантирует единство противоположностей и, в конечном счёте, гармоничную целостность.

В неклассической философии бытие «горизонтально», формы его проявления равнозначны и взаимодополнительны. Так, для Розанова «высокие» и «низкие» начала человеческого духа одинаково существенны и оправданы в человеческой природе. Неклассическая посылка заключается в том, что на смену онтологии снятия противоположностей в едином приходит онтологическая модель дополнительности различных форм бытия.

На чём же зиждется подобная дополнительность? В ответе на данный вопрос парадоксальным образом обна-

руживается надпарадигмальное своеобразие русской философии, не утрачиваемое при любых её трансформациях, обращение к ценностно-смысловой стороне бытия. В классическом варианте ценности и нормы предзаданы религиозно-национальной традицией, и человек должен быть носителем этой абсолютной объектной стороны.

В неклассическом варианте ценности являются общезначимой основой для сочетания плюралистичных форм бытия, и одновременно человеческая жизнь становится мощной онтологической единицей по поддержанию (классическая посылка) и по созданию (неклассическая посылка) ценностных смыслов. «Индивидуум может и должен быть убеждён, что есть вещи, которые он знает *один*, что *этих вещей* некому передать его детям, наконец, что это именно знание и есть главное, которое определяет жизнь, определяет самого человека, тогда как всяким другим знанием он лишь *пользуется*» [4, с. 134].

В отличие от уровневой онтологии Вл. Соловьева, с её аксиологической пропастью между обычным человеком и богочеловечеством, согласно Розанову, в самом домашнем быте можно усмотреть «малый мир» как отражение «большого мира»: «Я давно про себя решил, что "домашний очаг" <...> есть единственно святое место на земле» [2, с. 278].

Недоверие к институциональной стороне общественной жизни – распространённая тема для неклассического мышления. От Ницше до Хайдеггера акцентируется оторванность человека от социальных связей. «Неинституциональность» философии жизни экзистенциализма и концепции Розанова объясняется неклассической

установкой на субъектно-объектную природу бытия. Под субъектом понимается человек чувствующий, находящийся в жизненном мире. «Но и не только для будущего, и не для одного «человечества», а для всякого порознь и во всякий текущий момент высшее сознание о себе, о своём долге может быть в тёмную эпоху воспитано лишь индивидуально, разрозненными усилиями <...> Было бы напрасною и пагубною иллюзией ожидать, что в стороне от личных *моих* усилий, от *нашей* семьи, от *ближнего* прихода – в далёком учреждении, заботливо охраняемом, дорого оплачиваемом, будет дано моим, нашим детям то, чего не только у охраняющих, но нет и в самом времени, недостаёт целой эпохе <...> Как это ни удивительно, индивидуум прочнее общества, долговечнее; и то, что ближе всего стоит к нему, – семья, она может быть ещё тепла, религиозна, может гореть полною жизнью, когда этой жизни нет уже нигде кругом. Причина этого кроется в мистических основаниях семьи, которых не имеет общество: через неё именно, а не через общество индивидуум сливается со всем родом человеческим и также соприкасается с тайнами жизни и смерти» [4, с. 133].

По Розанову, не предполагается односторонне объективного складывания общезначимой основы человеческой жизни. Лишь в классической философии славянофилов община и народ предстают как атрибутивные средства состыковки личностного и социального пластов идеального. В неклассической философии «Я», «дом» и «семья» являются источниками рождения ценностей наряду с религиозным мирозерцанием. Государство «своими учреждениями, своим законом <...>

обволакивает всякое содержание; но оно бессильно создать какой-нибудь идеал, придать содержанию смысл, одухотворить форму...» [4, с. 87].

Государство, институты власти обретут свою субъектность гораздо позже, в постнеклассической философской и научной рациональности, в рамках которой, строго говоря, лишь система как таковая становится субъектом и объектом самоорганизации.

В неклассическом философско-религиозном мышлении в значительной степени нивелируются различия внутреннего и внешнего, *Я* и *не-Я*. Жизненные смыслы всегда лично окрашены, и сам человек многомерен, но сущностно не эклектичен. Что это? Примитивный психологизм, своеобразный мистицизм, в рамках которых ценностное пространство суживается до конкретного Я? Рациональна ли в таком случае или нерациональна человеческая природа?

По Розанову, ни то, ни другое, ни третье, именно потому, что все указанные проекции одновременно присутствуют в бытии. Человек многолик, и дополнительность этих ликов сопрягается со множественными системами отсчётов, условиями жизни, создающими многообразие потенциальных и реальных форм. «...Мир точного знания<...> похож на болтливое, но забывчивое человека, который... обстоятельно описывает окрестности...» [4, с. 44] (подчеркнём: «окрестности», а не сам путь (*примеч. наше. – А.Д. и З.Д.*)). Полнота истины содержательно демонстрирует неклассическое отстояние от славянофильской «истины-правды».

Для описания личностного бытия Розанов, казалось бы, опирается на герменевтические процедуры самонаблюдения и идентификации. Факт

их наличия безусловен, однако исследователю взгляду интересны нюансы построения онтологической и аксиологической схем субъектно-объектных отношений. В этих нюансах просматриваются и парадигмальные концептуальные изменения, и статичные параметры русской религиозной философии. Субъектно-объектные отношения простираются на весь комплекс взаимосвязей личностного и трансцендентного бытия человека и Бога. Это отношение – основа мира и источник его единства. Разрыв может быть только в сознании человека, в самом же мире присутствует телесно-духовная целостность, все элементы мира связаны с человеком и он ощущает это единство. «Абсолютное передо мною – это значит: ясно для меня, что я должен делать – Ему служить; ясно, для чего я должен воспитывать детей, зачем их рождаю, – *по Его закону рождаю, для продолжения моего труда* (который прав) воспитываю. Всё ясно, ничего тёмного передо мною, и это не размышлением, не моим индивидуальным усилием приобретено» [4, с. 131].

Процесс идентификации заключается, таким образом, не столько в обретении экзистенции, сколько в персональном переживании данного единства. «Главизна мира» далёким знанием «знает обо мне и бережёт меня». *Моё бытие* значимо для этого мира: «Бог надымил мною». «... В индивидууме есть смысл, которым он обращён к Богу<...> его ценность вечна; но есть от Бога же исходящие вечные законы<...> Незыблемость, ясность, для всех очевидность этих законов и есть то, что воспитывает истинно, что образует действительно...» [4, с. 130]. Личностные ценности не могут устанавливаться субъективно,

у них имеется более глубинная гарантия, они естественны и принадлежат сущности мира.

При анализе философского творчества Розанова полезно смотреть не только «вперёд», причисляя его к богоискательству, но и «назад», реконструируя концептуально-методологическую ситуацию появления антропологического поворота. Вычленение неклассических посылок позволяет уточнить роль философии Розанова в становлении антропологической линии, наметившейся после распада славянофильства.

В чём типичность такой философской позиции Розанова? В ней сохраняются признаки российского философского менталитета – религиозность, социальная направленность, поиск цельного знания, защита традиционных ценностей. В чём её нетипичность [1, с. 117]? Она не укладывается в западноевропейские критерии личностной рефлексии. Так, Розанов не идёт в сторону западного экзистенциализма, хотя говорит о самоощущении человека. Его учение не сводится к частным социологическим взглядам, хотя он говорит о роли социальных институтов, его творчество не является преддверием космизма, как например, творчество Н. Страхова. Его концепция не конституируется в рамках теории психологии личности, несмотря на доминирование антропологических идей. У него нет пафоса Просвещения, хотя он говорит о просветительстве. Все эти подходы в философском творчестве Розанова взаимодополнительны, и в данном случае органично соотносятся типичность и нетипичность указанных установок.

Неискажённое субъектно-объектное взаимодействие всегда ценностно-

рационально, Розанов обращается к этой мысли неоднократно, проецируя её в область образования, искусства, религиозных и политических отношений. В его рассуждениях о церкви, университетах, правосудии остаётся не востребованной институционально-функциональная структура. Данные образования не являются сами по себе субъектами действия, влияния, равно как и объектами личностного или коллективного воздействия. Переход в данный уровень абстракции свидетельствовал бы о социологических взглядах классического порядка. «Мне давно становится глубоко противною эта хвастливая и подлая поза, в которой общество корёжится перед «низким» **правительством**, «низость» коего заключается в том одном, что оно одно было занято **делом**<...> Общество наше именно имело не *лицо*, а морду, и в нём была не душа, а свиной хрящик...» [3, с. 625].

Любой социальный институт является неотъемлемой стороной ценностных отношений, и в случае правильного функционирования появляется эффект гармоничности и целостности, состояния души как критерия рациональности мира. «У меня было религиозное высокомерие. Я «оценивал» Церковь как постороннее себе, и не чувствовал нужды её себе, потому что был «с Богом»<...> Но пришло время «приложиться к отцам». Уйти в «мать землю». И чувство церкви пробудилось. Церковь – это «все мы»; церковь – «я со всеми» и «мы все с Богом» [3, с. 573].

Благодаря такой ценностной наполненности в который раз разводятся субъектность и субъективизм; душа – это персональное состояние, обязательно причастное к объектной сто-

роне. «... О "бессмертии души" учил Платон<...> Церковь не "учила", не "говорила", а *повелевала* и верить в Бога, и питаться от бессмертия души<...> О сомневающемся она говорила: "Ты *не мой*. <...> Всякий дьячок имеет уверенность в том, до чего<...> едва имел силы досягнуть Платон" [3, с. 573–574].

В этом смысле при определении задач просвещения нужно учитывать онтологическое влияние ценностной рациональности. Если просвещение – функция, то церковь – жизненный мир. «Сумма учений Церкви» неизмерима сравнительно с платоновской системой<...> Вот «нужного»-то и не сумел добавить к своим идеям Платон. Что же такое наши университеты и «науки» в Духовных Академиях сравнительно с Церковью? Дрова в лесу<...> Мир – Церковь» [3, с. 574].

Итак, социальную жизнь недостаточно представлять исключительно социологически, она также многомерна, как любая сущность. «Всё больше и больше думаю о церкви<...> *Нужна она мне стала... До этого, в сущности и не было ничего*». «Церковь основывается "на **НУЖНО**". Это совсем не культурное воздействие. Не "просвещение народа". Все эти категории пройдут<...> **МНЕ НУЖНО**: вот камень, на котором утверждается церковь» [3, с. 575].

Функционирование социальных институтов обеспечивает целерациональность общественной жизни и нуждается в рефлексии её результатов. Однако, Розанову интересна другая ипостась субъектности, и от сознания он вновь возвращается к душе. «У русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства. «Духовная нация»<...> От этого наш нигилизм:

«до нас ничего *важного* не было». И нигилизм наш постоянно радикален: «мы построим все с *начала*» [3, с. 574–575].

Возможно, в творчестве Розанова антропология – это методологическая находка для решения вопросов, уже заявленных в неклассическом мышлении того времени. Антропологические идеи объясняются через неклассический принцип целостности. Основа целостного видения содержится не в социальных ценностях, как у славянофилов, и не в институциональной системности. Ни одна философская система не включала субъекта в качестве равноправного компонента. Розанов применяет не методологию субъективности, а методологию субъектности, согласно которой человек – атрибут системности-целостности, неразрывно связанный с объективной стороной бытия.

Таким образом, антропологический поворот оказывается способом объяснения онтологических сил, которые одновременно являются онтологическими носителями. Неклассические философские установки приобретают роль методологического основания искомым изменений в картине личного и социального бытия.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Деникин А.В. Консерватизм и либерализм в социально-философской мысли России XIX века: становление методологии. М.: Изд-во МПУ «Народный учитель», 2000. 192 с.
2. Розанов В.В. Когда начальство ушло. 1905–1906. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1910. 420 с.
3. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй // Уединенное. Т. 2. М.: Правда, 1990. 718 с.
4. Розанов В.В. Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. 624 с.

УДК 1/14

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-87-92

Ильин А.Н.*Альметьевский государственный нефтяной институт*

ЮРОДСТВО КАК ПУТЬ К СВЯТОСТИ

Аннотация. В статье анализируется феномен юродства. Оно рассматривается как путь достижения православной святости. Отмечено, что юродство – это особый духовный аскетический подвиг, и изучение его невозможно только лишь рациональными методами. Юродство рассмотрено с позиции нелинейной рациональности и идей синергетического подхода. Раскрыт феномен свободы, вольномыслия и индивидуальности юродивого в его высших духовных проявлениях с обнаружением пределов его существования. Они обозначены судьбой юродивого и предопределены не только способностями познания и практики, но и непостоянными и неопределёнными гранями натуры юродивого, выходящего на уровень святости.

Ключевые слова: юродство, святость, бытие, неопределённость, нелинейная рациональность.

A. Ilyin*Almetyevsk State Oil Institute*

CRAZINESS AS A WAY TO HOLINESS

Abstract. The article analyzes the phenomenon of craziness. It is considered as a way of achieving orthodox sanctity. It is noted that craziness is a special spiritual ascetic feat and its studying is impossible by rational methods only. Craziness is considered from the angle of nonlinear rationality and ideas of synergetic approach. The phenomenon of freedom, freethinking and identity of the crazy in their highest spiritual manifestations and limits of their existence are revealed. The latter are designated by the destiny of the crazy and predetermined not only by their cognitive and practical abilities, but also by changeable and uncertain sides of the crazy's nature bordering sanctity.

Key words: craziness, sanctity, life, uncertainty, nonlinear rationality.

Юродство считается особым внутренним духовным подвигом человека. В данном значении оно понимается как юродство ради Иисуса Христа, высшее аскетическое проявление смирения и христианской веры. Юродство во Христе – настолько сложное явление, что в современной России не всем известен его истинный смысл. Ошибаются в определении этого понятия даже учёные-богословы, религиозные философы, потому что явления духовной жизни не укладываются ни в какую науку, а стоят над нею. Чтобы понять сущность этого явления, необходимо сделать философский, социологический и психологический анализ самой при-

роды русской души и особое внимание уделить онтологическим проблемам духа. Важно помнить то, что юродство как выражение православной святости получает своё распространение и развитие в России. Проблема философского истолкования юродства является актуальной, так как юродство – это трудно изучаемый феномен, и он представляет значительные сложности в однозначной онтологической, антропологической и религиозной интерпретации. Определение юродства в науке вообще практически невозможно, так как современная наука воспринимает юродивого как безумного (душевнобольного) человека или индивида, обладающего изменённым состоянием сознания. В этом смысле юродивый представляется объектом научного изучения лишь в рамках медицинских (психиатрических, патологофизиологических) и психологических (клинически психологических) исследований [4].

В основе юродства находится страстная всеобъемлющая любовь к Богу в комбинации с огромным самоотвержением, чрезмерным беспристрастием, упорством в претерпевании поруганий, презрении своей телесности, стойким перенесением голода, жажды, зноя, мороза и иных физических лишений, сопряжённых с каждодневным существованием. Каждый поступок юродивого является глубоко религиозным и раскрывает людям смысл святости и величие Божией благодати.

Святое «помешательство», являемое юродивым, утвердилось в сознании русского народа, который признаёт юродивого подвижника неким «верным и вестим служителем Бога». Непрерывная рефлексия, прозорливость, тайновидение, внимательность,

провидчество – вот качества, которые непосредственно сопутствуют юродивому в его повседневной жизни и помогают в подвижнической деятельности. Современная наука никак не может объяснить, каким образом юродивым являлись факты и события, имеющие судьбоносный смысл и решающее значение в определении судьбы народов и стран. Юродивые обличали в людях пороки и грехи, обладали решимостью сказать обличающую правду сильным мира сего. Этим они наставляли грешников на путь истины и показывали величие Божественного разума [1–17].

Приходится признать, что святость юродивому приносит непосредственно «сила Божия». Специфическая творческая роль неординарного, нелинейного мышления юродивого в реализации своей потенции, отражающая сложность, неопределённость и непредсказуемость его бытия, есть источник порождения нового, уникального и индивидуального бытия. Нелинейное мышление юродивого значимо не только как инструмент освоения и постижения неравновесного и неустойчивого мира, но и своей обращённостью к бытию конкретного человека, к его смыслообразующим идеалам и ценностям.

Святое безумство старается обладать настоящим умом, постоянно ориентированным к Господу Богу. Вследствие этого интерес юродивых, их внутреннее состояние, душевный взгляд постоянно обращены к помышлению о Священном, Божественном.

Юродивые всегда находились среди людей, но сознательно вычёркивали себя из жизни общества. Они завершали взаимоотношения с родственниками и близкими, дух их существования

был нацелен на иное – божественное существование. Они убирали из собственной жизни всё земное и никак не обнаруживали собственных эмоций. Они переносили жестокие огорчительные укоры в безумстве, пренебрежение и стойко выдерживали людские поношения ради спасения людей, оскорбляющих и унижающих их. Для юродивого спасение грешников является непосредственной целью их жизни, и в этом проявляется их святость.

Деятельность юродивого нельзя определять набором индивидуальных поступков, они носят актуальный общественный характер. Подвигом святого юродства можно назвать процесс спасения близких. Целями мнимого безумия являются также обличение внешних мирских ценностей и идеалов, сокрытие собственных добродетелей и навлечение на себя поношений и оскорблений. Как отмечает А.Н. Панченко, «активная сторона юродства заключается в обязанности «ругаться миру», обличая грехи сильных и слабых и не обращая внимания на общественные приличия. Более того: презрение к общественным приличиям составляет нечто вроде привилегии и неперемennого условия юродства, причём юродивый не считается с местом и временем, «ругаясь миру» даже в Божьем Храме. Две стороны юродства, активная и пассивная, как бы уравнивают и обуславливают одна другую: добровольное подвижничество, бездомность, нищета и нагота дают юродивому право обличать «горделивый и суетный мир». «Благодать почиет на худшем» – вот что имеет в виду юродивый. Из этого принципа вытекает особенность его поведения» [16]. Изучать особенности поведения юро-

дивого сложно в связи с неопределённостью его действий.

Рассмотрение феномена юродства предоставляет возможность применения к такому исследованию методологических и мировоззренческих принципов синергетики с целью рассмотрения задач свободы, независимости, вольномыслия и особенностей бытия юродивого в контексте универсальных механизмов самоорганизации бытия. Также юродство как путь к святости можно рассматривать в плане раскрытия отличительных черт осознанной самоорганизации существования юродивого, открывающих пределы свободы, независимости, вольномыслия и отличительные особенности бытия юродивого в его высших проявлениях с обнаружением его границ, предопределённых не только способностями познания и практики, но и неопределёнными гранями естества юродивого. Для феномена юродства может быть введён принцип самотрансценденции, обозначающий умение юродивого осмысленно преступать, нарушать и изменять границы между естественно-природным, опытным и внеприродным, сверхъестественным; выходить за границы любого возможного опыта (подр. о самотрансценденции юродивого см.: [13; 15]).

Юродивый является человеком, выразившим в себе образ внешнего, то есть явно заметного, сумасшествия с целью совершения внутреннего смирения перед Богом. Христа ради юродивые определяли для себя проблему преодоления в людях причину абсолютно всех грехов, выведения человека на достойный путь своего существования. С этой целью юродивые и определили странный облик своего

существования, всегда представляясь людьми с недостаточными возможностями разума, вызывая этим издевательства окружающих над собой. Вместе с этим они разоблачали греховность и злость в обществе своими неоднозначными поступками¹.

В определении юродства как пути к православной святости необходимо отметить и ещё оно обстоятельство. Нелинейное мышление юродивого бурно протестует против конкретной однозначной определённости в трактовке качеств и взаимодействий феноменов мироздания, социального устройства и характера социальных взаимоотношений, сущности человеческих связей. Юродивому далека прямая, завершённая определённости в изучении неравновесного, нелинейного смысла бытия. Он стремится руководствоваться логикой формирования мироздания, избегая окончательных, конечных и определённых заключений, тщательно вглядываясь в очень сложные связи, к каким, безусловно, принадлежит и непосредственно сам юродивый. Его внутреннее «Я» никогда и никак не совпадает с узкими рамками определённости.

Открытая рациональность определяет выход за границы фиксированной готовой системы начальных познавательных установок, неких «постоянных координат». Соглашаясь с вышеперечисленными гносеологическими выводами открытой рациональности, отметим то, что она значима прямой обращённостью к юродивому, она заключает в себе не только практические миссии, но и смыслообразующие значения, «человекоразмерность», то, что подразаумевается как присущая оценка лю-

бой совместной работы людей, отображающей их универсальную природу.

Нарастающее единение высоко-нравственного, религиозного и духовного сознания определяется характерной потребностью сегодняшнего общественного и духовного развития человека. Важность открытости разума в особенности увеличивается в переломные этапы мировых событий. Она даёт возможность расшатывать доверие к устоявшимся общепризнанным нормам и ценностям. Появляется необходимость в наиболее полном и многоплановом осмыслении пределов и способностей человеческого существования, имеющихся и общепризнанных методов познания и практической работы.

Осознание юродивым духовных границ заканчивает первую стадию его формирования и раскрывает пути последующего развития и формирования.

В современных условиях открытость мышления представляется особенно необходимой в связи с тем, что из-за возрастающей рационализации многочисленных сфер существования лица, реализующие умственные и ценностные концепции, всё более догматизируются и всё менее выражают умение здоровой оценки и самоанализа. Особую важность открытая рациональность представляет в ходе самотрансценденции юродивого. Открытая рациональность самотрансцендентна и обладает необузданной свободой и независимостью: у юродивого имеется возможность осознания собственных онтологических пределов и их преодоления. Речь тут идёт не только о внешних (объективных) преградах на пути самореализации юродивого, но и о пределах, предопределённых его субъективностью.

¹ (подр. о феномене юродства см.: [7; 8; 9; 17])

Необходимо отметить то, что нередко в рассмотрении взаимодействия рациональности и независимости основными характеристиками первой признают целесообразность и закономерность, вынуждающие функционировать человека необходимым способом в обстоятельствах недоступности беспрепятственного выбора. Излишнее совершенствование свободы и независимости, таким образом, препятствует отследить её целостность разумом, равно как и сокращение независимости к чистой инстинктивности импульсивного действия. Данная целостность скрепляется ответственностью, в отсутствии которой бесполезно заявлять как о независимости, так и о сформированной рациональности.

Ответственность юродивого – эта цена, которую он выплачивает и за собственные свободу и независимость, и за свободомыслие и индивидуальность, и за высокоперспективность духовного развития. Высококачественное увеличение ответственности юродивого всегда считается одним из актуальнейших вопросов на фоне обострения глобальных трудностей существования. Вероятность выбора притягивает многих людей и создаёт их свободу и независимость желаемой, однако ответственность над свободой может осуществить не каждый человек. Исключением считаются, безусловно, юродивые.

Мы можем сделать следующие выводы. Юродство представляет собой особый феномен религиозной жизни, аскетический подвиг, базирующийся на ярко выраженной иррациональности и определяющий специфический путь достижения православной святости. Его можно определить также как форму

проявления нелинейной рациональности человека. Следовательно, юродство следует рассматривать с позиции нового истолкования феноменологии святости, и изучение его невозможно только лишь рациональными методами. При онтологическом исследовании феномена юродства, необходимо ясно обозначить характер присутствия юродства в бытии. Философам необходимо учитывать, что юродство доступно к рассмотрению с позиции нелинейной философии и идей синергетического подхода, например синергетического историзма. Раскрывая феномен свободы, вольномыслия и индивидуальности юродивого, необходимо ориентироваться на его высшие духовные проявления с обнаружением пределов его существования. Эти бытийные границы обозначены драматической и трагической судьбой юродивого и предопределены не только способностями познания, разума и практики, но и непостоянными и неопределёнными границами натуры юродивого, его «особым безумством», выводящим юродивого на уровень святости. Поведение юродивого по форме очень часто является вызывающим, иногда – буйным, провокационным, неадекватным. Но такая нарочитость у него – это маска, под которой нам показывается истинная святость, целостная незаурядная личность в максимальной собранности разума, свободы, воли и чувств, с очень чёткой логикой действий, в полном духовном сознании. Контролирующее самосознание юродивого помогает максимально адекватно оценивать себя и всё социальное бытие. Это благодатное состояние, в котором присутствуют не только усилия или способности человека, но и преображающая и содействующая Бо-

жественная сила. Юродство является истинным духовным подвигом, принятым в результате собственного выбора. И этот выбор определяет достижение юродивым святости.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Ильин А.Н. Глоссолалия как признак юродства // Казанская наука. 2014. № 5. С. 71–73.
2. Ильин А.Н. «Нагоходство» как смысл существования юродивого // Мат-лы всерос. науч.-метод. конф. «Нефтегазовый комплекс: образование, наука и производство», АГНИ, 14-18.04.14. Альметьевск: Изд-во АГНИ, 2014. С. 250–256.
3. Ильин А.Н. Облик юродивого как философская проблема // Мат-лы всерос. науч.-метод. конф. «Нефтегазовый комплекс: образование, наука и производство», АГНИ, 14-18.04.14. Альметьевск: Изд-во АГНИ, 2014. С. 238–244.
4. Ильин А.Н. Онтологический смысл юродства: монография / Под ред. проф. О.И. Кирикова. М.: Наука-Информ; Воронеж: Изд-во Воронежского гос. пед. ун-та, 2013. 298 с.
5. Ильин А.Н. Онтологическая сущность юродства // Религия и общество: традиции, особенности и генезис духовных и культурных ценностей: коллект. моногр. под общ. ред. проф. О.И. Кирикова. Книга 3. М.: Наука-Информ; Воронеж: Изд-во Воронежского государственного педагогического университета, 2012. С. 85–103.
6. Ильин А.Н. Свобода и нелинейная рациональность юродивого // Мат-лы всерос. науч.-метод. конф. «Теория и практика современного профессионального образования». АГНИ, 14-18.04.14. Альметьевск: Изд-во АГНИ, 2014. С. 186–193.
7. Ильин А.Н. Феномен изменённого состояния сознания // Философия, педагогика и социология в XXI веке: материалы междунар. науч. конф. / под общ. ред. проф. О.И. Кирикова. М.: Наука-Информ; Воронеж: Изд-во Воронежского гос. пед. ун-та, 2013. С. 46–67.
8. Ильин А.Н. Феномен женского юродства // Материалы всерос. науч.-метод. конф. «Теория и практика современного профессионального образования». АГНИ, 14-18.04.14. Альметьевск: Изд-во АГНИ, 2014. С. 172–180.
9. Ильин А.Н. Феноменология юродства // Казанская наука. 2014. № 1. С. 106–108.
10. Ильин А.Н. Философские проблемы канонизации юродивых // Материалы всерос. науч.-метод. конф. «Теория и практика современного профессионального образования». АГНИ, 14-18.04.14. Альметьевск: Изд-во АГНИ, 2014. С. 165–172.
11. Ильин А.Н. Юродство как нагоходство // Казанская наука. 2014. №4. С. 125–127.
12. Ильин А.Н. Юродство как протест против мшелоимства // Казанская наука. 2014. № 2. С. 118–121.
13. Ильин А.Н. Юродство как самотрансценденция // Казанская наука. 2014. № 3. С. 117–119.
14. Ильин А.Н. Энтелехия юродства в творчестве Александра Башлачёва // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. №8 (46): в 2-х ч. Ч. 2. С. 56–58.
15. Ильина Г.В., Ильин А.Н. Юродство как путь к самотрансценденции // Мат-лы всерос. науч.-метод. конф. «Нефтегазовый комплекс: образование, наука и производство», АГНИ, 14-18.04.14. Альметьевск: Изд-во АГНИ, 2014. С. 289–294.
16. Панченко А.М. Русская история и культура: Работы разных лет. СПб.: Юна, 1999, С. 393.
17. Ростова Н.Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. проф. Ф.И. Гиренка. М.: МГИУ, 2010. 140 с.

УДК 165.12

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-93-100

Ильинова Н.А.*Адыгейский государственный университет (г. Майкоп)***ПРОБЛЕМА ВОООБРАЖЕНИЯ В «ФИЛОСОФИИ ТОЖДЕСТВА» ШЕЛЛИНГА**

Аннотация. В статье рассматривается проблема воображения в контексте поиска Шеллингом оснований достоверности и тождественности опыта сознания. Характеризуется достигнутый на уровне философии трансцендентализма Канта и Фихте уровень связывания сущности мышления в его всеобщности со способностью «продуктивного воображения» и формой времени. Анализируется ограниченность в толковании воображения в качестве метода опосредствования сознания, свойственная позиции Шеллинга. Причина заключается в том, что освоение противоположности в опыте самосознания не достигает полноты различия всеобщего и единичного.

Ключевые слова: самосознание, сознание, тождество, время, воображение, образ, самоутвердительность сознания, опыт, трансцендентальное.

N. Ilyinova*Adygeya State University (Maikop)***THE PROBLEM OF IMAGINATION IN SCHELLING'S
«PHILOSOPHY OF IDENTITY»**

Abstract. The article examines the problem of imagination in the context of Schelling's search for the grounds of authenticity and identity of conscious experience. Drawn on Kant and Fichte's philosophy of transcendentalism the level of binding the essence of thinking in its universality with the ability to «productive imagination» and the form of the time is characterized. Schelling's limited approach to the interpretation of imagination as a method of consciousness mediation is analyzed. The reason is that exploring the opposite in self-consciousness experience does not reach the fullness of the difference between the universal and the singular.

Key words: self-consciousness, consciousness, identity, time, imagination, image, self-affirmative consciousness, experience, the transcendental.

Тема воображения – одна из немногих лакун современной мысли, которая концентрирует в себе, с одной стороны, различные гносеологические и когнитивные аспекты сложившихся на сегодняшний день направлений философии, с другой, высвечивает определённые онтологически коррелятивные структуры и формы самой философии как исторически сложившегося *опыта* отношения человека к реальности, самому себе, как специфического духовного усилия, направленного на преодоление фундаментального разрыва сознания и мира. Вместе с тем, безусловно, следует учитывать то, что и эта тема, и сопряжённые с

ней значения, и употребительные концептуальные схемы и нарративы носят во многом трансдисциплинарный характер, выходящий за рамки традиционно очерчиваемого гуманитарного знания. Как известно, современное естествознание также находится в состоянии диффузии своих канонических «текстов», методов и образов универсума. Вопрос об онтологизирующих основах опыта сознания очень активно поднимается на уровне осмысления границ научного знания и, самое главное, того мира, который обретает некие черты всеобщности и законосообразной каузальности в его пределах [1].

Исследование опыта сознания не только с познавательной, но и с онтологической точки зрения было в центре интересов представителей немецкой философии рубежа XVIII–XIX вв. В рамках заложенной Кантом трансцендентальной парадигмы обоснование единства и жизненной «силы» сознания прямо связывалось с воображением. Именно на этом пути оказалось возможным разрешить вообще проблему отношения человеческого опыта, жизни, мышления и Абсолютного, Божественного. Ответ о сути этого отношения, который давался в средневековой и новоевропейской культуре, был неудовлетворительным. Для картезианской метафизики раскрытие указанной потенции было вообще невозможно, ибо сознание само оказалось вещью. Здесь требовался совершенно другой ход мысли, связанный с процессами самоотождествления мышления на уровне иницируемых и продуцируемых структур.

Воображение в открытом Кантом измерении синтезирующего продуци-

рования оказалось в центре аргументации. *Мышление без воображения – ничто*. Забегая вперёд, отметим, что центральная проблема, которая при этом обнаружилась в исследованиях Фихте, затем – Шеллинга, и разрешилась только в гегелевской диалектике, состояла в том, что необходимо было обнаружить форму или метод воображающего мышления, конституирующего собственную *всеобщую* предметность, выраженную для рефлексии со-знания. Иными словами, воображаемое должно стать абсолютно легитимным для самого мышления. Простой синтетический образ такой легитимностью ещё не обладает в том смысле, что не может быть *Иным* мышления, такой его противоположностью, которая обладает внутренним *пределом* по отношению к идеальным конструкциям мыслительных актов и, соответственно, может от них *объективно отличаться*. Простой констатации факта значимости самосознания, что сделал уже Кант, для этого было недостаточно.

В ещё большей степени «законность» воображаемого связал с противоречием Фихте. Суть воображения состоит в освоении «абсолютных» противоположностей в их единстве. «Как раз из абсолютного противоположения вытекает весь механизм человеческого духа; и весь этот механизм не может быть объяснён иначе, как через некоторое абсолютное противоположение» [3, с. 385], – подчёркивает мыслитель. Таким образом, мы видим, что воображение уже теперь не просто синтезирует и закрепляет единство сознания вовне, но непосредственно выступает *методом* самоопределения реальности в качестве единого и самоутверждающегося бытия.

Акцент на времени у Фихте ещё более явный, чем даже у Канта: время не существует само по себе, впрочем, как и пространство. В представлениях о времени кроется противоречивость непрерывности и невозможности помыслить непрерывность [2, с. 165]. Более того, единство мира в пространственных фигурациях также доступно только через форму времени. В этом точка зрения Фихте совпадает с позицией Канта. Но в отличие от Канта, Фихте само время объявляет также продуктом способности воображения. Однако далее возник уже другой вопрос. Достаточно ли *созерцания* для того, чтобы выразить всеобщее как *всеобщее* в качестве собственного предела? Ибо ничто из единичного (частного, случайного) не может составить границу опыта «Я». Посмотрим, как на этот вопрос попытался ответить Шеллинг в своей «философии тождества».

В философии Шеллинга воображение оказывается способом свободной внутренней интенции человеческого мышления выявлять единство всего сущего как объективную данность самосознающего Абсолюта, Бога. Если Фихте делает акцент на субъективной стороне способности воображения, предполагающей создание континуальных пространственно-временных структур опыта (в которых первично время), то Шеллинг само воображение относит на сторону собственно Божественного самосознания (направленность эволюции его взглядов именно такова). В таком качестве сила воображения оказывается основанием его философии абсолютного тождества. Стихия мышления осмысливается таким образом, что определение реальности через категории и понятия

выражает одновременно полноту бытия как свободно сущего предмета (самости) и полноту отчуждённого от него сознания или его же отрицания. Утверждение силы воображения как метода проведения жизни Абсолютного, Божественного, таким образом, выступает в том же самом отношении утверждением силы мышления. Однако в работах Шеллинга мы также видим реализацию стремления качественно расширения и углубления границ и свойств мышления, которое в этой своей новой ипостаси существенно отличается не только от «мыслящей субстанции» Декарта, но и от априорной структуры кантовского субъекта. Для последнего, как мы помним, высочайшим уровнем развития синтетического принципа как ключевого механизма продуктивного воображения был трансцендентальный идеал, то есть затребованность Абсолютного Лица как внеположенного и пространственно-временному «материалу», и самому субъекту. Эта затребованность далеко не случайно всплыла в кантовской философии. Необходимость обнаружения механизма полного бытийного самоопосредствования сознания привела к открытию того, что голое противопоставление Духа и его Иного аннигилирует оба члена. Такой «иной» в действительности не есть *иной* чего-то (кого-то). В своей пустой формальной автономии он несущественен в провозглашаемых отличительных характеристиках.

На самом деле один из фундаментальных выводов немецкой метафизики в целом заключается в том, что процесс познания, который в классической научной картине мира получил лишь свою *первую* абстрактную форму,

есть процесс тождественно-различённого конституирования универсума. И в этом тектоническом процессуальном измерении мышление в своей единичной достоверности непосредственно есть выражение всеобщего. Сила мышления и его *свобода*, открывающаяся на указанном пути, состоит вовсе не в том, что оно может потенциально мыслить идеальное, вечность или бесконечность, даже Бога определять тем или иным образом. Независимо от «предмета» такого мышления, пусть даже самого высокого, оно само всегда будет оставаться *лишь* усилием, *лишь* стремлением *быть* этим предметом. Сила мышления заключается в способности устанавливать конкретную связь единичного и всеобщего, создавать *то, что* обусловлено всецело только самим этим взаимоотношением как таковым (иными словами, формой). Шеллинг подчёркивает, что без объяснения механизма связи между «Я» и «не-Я», который фактически есть «прыжок» [4, т. 1, с. 310], как выражается сам мыслитель в своей «Системе трансцендентального идеализма», невозможно извлечь основания достоверности сознания. Механизм этот прямо связан с воображением: «Ведь без воображаемого нет ничего действительного» [4, т. 1, с. 307].

Шаг, который делает Шеллинг по отношению к кантовскому и фихтевскому трансцендентализму, состоит в том, что само воображение как действие «Я», связанное с выходом за границу эмпирического опыта через синтезирование единства, теперь само становится *предметом* сознания. Иными словами, если Кант сущность трансцендентального субъекта связы-

вал с единством апперцепции, реализуемым в форме времени, и в этом акте самосознания видел априорную основу синтеза нового знания и конституирования опыта как закрепления достоверности «Я», то Шеллинг ещё больше акцентирует необходимость самосознания. Сознание становится предметом мышления не в качестве конечного, то есть ограниченного условиями опыта, а как деятельный механизм самопорождения и самоподдержания. Можно сказать и так: воображаемое (результат «продуктивного созерцания») как нередуцируемое к отдельным «многообразным» (Кант) компонентам опыта становится моментом или *Иным* опосредствования мышления («Я»). Тем самым, фактически, Шеллинг лишь логически развивает ту стратегию поиска онтологического основания достоверности присутствия сознающего человека в мире, которую выбрал Кант.

«Я» конституирует, синтезирует не только *знание* о различных «вещах» (в том числе Боге как «идеальном» предмете, не выраженном в конечном), но и в первую очередь – самоё себя, причём *самоё себя как знающее себя, соотнесённого с этим воображаемым универсумом*. Шеллинг рассуждает: «Если бы в Я не содержалась деятельность, переходящая границу, Я никогда не вышло бы за пределы своего первого продуцирования; оно было бы производящим и в своём продуцировании ограниченным, *но для созерцающего извне, а не для самого себя*. Так же, как для того, чтобы стать ощущающим для самого себя, Я должно стремиться за пределы изначально ощущаемого, оно должно, чтобы стать производящим для самого себя, стремиться за преде-

лы каждого своего продукта. Таким образом, продуктивное созерцание приводит нас к тому же противоречию, к которому мы пришли, исследуя ощущение [фактически то, что проделал Кант], и посредством этого противоречия продуктивное созерцание так же поднимется для нас на более высокую ступень, как это произошло с простым созерцанием в ощущении» [4, т. 1, с. 312]. Конструктивная роль воображения для своей реализации требует всякий раз не только самого акта воображения и соответствующего предмета, но также и знания себя как воображающего.

В этой, на первый взгляд, сложной схеме на самом деле мы видим шаг в сторону гегелевской диалектики и вообще концепции *абсолютного самосознания*, Абсолютного Духа как *абсолютной формы*. Акт воображения сам по себе в дошеллингском трансцендентализме был творческим актом продуцирования единства сознающего «Я» через синтез знания во времени. «Я» знало и созерцало себя как «Я» именно через синтез знания, через опыт как таковой. «Я мыслю» было «неотмысливаемым» (неотъемлемым) условием (иначе – судьба декартовского *cogito*) субъективного опыта. Бесконечность (вечность) мира как результат воображающей способности («продуктивной трансцендентальной силы воображения») у Канта словно уходила куда-то в неизведанную даль. Идея бесконечности становилась всякий раз камнем преткновения для «Я» (антиномичность разума). Опора сознания заключалась лишь в самой способности «Я» синтезировать многообразное или *воображать целое*. Задача же, которую попытался разрешить Шеллинг,

заключается в том, чтобы мышление опосредовать с самим собой как способным (*и знающим себя в этой способности*) полагать единство не как конечную характеристику, а как самую чистую форму или условие. Иными словами, необходимо было потенциальность творческого продуцирования, заложенную в мышлении, сделать *актуальной*, выраженным вовне *существующим* фактом для самого этого мышления. Полностью эту задачу Шеллинг решить не смог.

Крен в сторону эстетики, который явно наблюдается в философии Шеллинга и который только укреплялся по мере его творческой эволюции, говорил о том, что, несмотря на всю ту огромную роль в жизни сознания, которую отводили воображению, начиная ещё с Юма, ни Шеллинг, ни его предшественники не смогли выявить специфическую форму *конкретного существующего* выражения всеобщего, кроме того, которое дано в *образе* (образе целого). Мышление получило в свои руки дополнительные инструменты и аргументы. Но вместе с тем, само мыслимое всё ещё оставалось всеобщим в его потенции, то есть всеобщим как *предметом знания*. Вообразить можно нечто, и это нечто в глазах Шеллинга никак не отождествлялось с интеллигибельным. В *этом* воображимом необходимо было провести *внутреннюю границу*; проведение этой границы должно было стать делом самого воображающего мышления. Только в этом случае воображаемое стало бы онтологически *свободно бытийствующим*, включённым в поток самосознания не как пассивный мёртвый элемент, «продукт», «объект», а как, фактически, *другое самосознание*.

Понятно, что обнаружить таковое в области художественного творчества (тем более – в искусстве романтизма) было невозможно.

Сложность вызвана тем, что, в отличие от кантовской позиции, данная точка зрения выдвигает на первый план уже не априорные условия синтеза знания, а условия синтеза или единства самих этих «условий», то есть конструкции «Я». Таковыми или, точнее, таковым выступает соотношение с самим собой как знающим себя в стихии «продуктивного созерцания». Любое знание, следовательно, всегда опосредовано воображением как механизмом и как предметом. Мышление опосредуется с самим собой как воображающим, то есть знает само себя в этом своём *пограничном* действовании, которое как таковое не есть только идеальное или только материальное. В этом пункте трансцендентальный идеализм Шеллинга ещё более усиливает тектоническую характеристику опыта сознания и воображения как его конституенты, а также ещё прочнее связывает воображение с самосознанием. Оно выступает имманентным методом аффирмации сознания, мышления в принципе, причём как божественного, так и человеческого.

Отличие позиции Шеллинга в данном случае заключается в том, что он отводит именно божественному мышлению и воображению данную роль, человеческое же мышление охвачено влечением к идеальному в его положительной тождественности. И это влечение господствовало до тех пор, пока Гегель не указал на истинный предмет этого мышления. В своей работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с

ней предметах» Шеллинг пишет следующее о различии божественного и человеческого воображения: «Порождённая мысль – независимая сила, действующая для себя; более того, она обретает в человеческой душе такое значение, что побеждает собственную мать и подчиняет её себе. *Между тем божественное воображение, служащее причиной своеобразия мировых существ, иное, чем человеческое, придающее своим творениям лишь идеальную действительность.* То, в чём представлено божество, может быть лишь самостоятельным существом; ибо что же ограничивает наши представления, если не то, что мы видим несамостоятельное? Бог созерцает вещи сами по себе. По себе бытие есть лишь вечное, покоящееся на самом себе, воля, свобода. Понятие производной абсолютности или божественности настолько непротиворечиво, что служит центральным понятием всей философии. Подобная божественность присуща природе. Имманентность в Боге и свобода настолько не противоречат друг другу, что именно только свободное, и поскольку оно свободно, есть в Боге» [4, т. 2, с. 98]. В этой характеристике божественного и человеческого воображения очень чётко прослеживается отмеченная нами выше особенность и одновременно естественная ограниченность шеллинговского трансцендентализма и в его лице – всей предшествующей традиции, а именно: предмет мышления независимо от силы и глубины (энергетики) воображения остаётся лишь идеальным, как отчуждённым от реального. Шеллинг говорит о принципиальной роли самосознания, но в этом самосознании деятельная мысль остаётся

заклѹченной в конечную форму своей *абстрактной* всеобщности. Воображающее «Я» самоконституируется через воображаемое и требует знания самого себя в *этом* действии. Однако «третье» лицо появляется у Шеллинга на правах свидетельствующей стороны: «эти деятельности не могут быть абсолютно противоположны друг другу, не будучи деятельностями одного и того же тождественного субъекта. Следовательно, они не могут быть и соединены в одном и том же продукте без некоей третьей, синтезирующей их деятельности. В связи с этим в продукте помимо следов обеих названных деятельностей должен быть обнаружен и след некоей третьей деятельности, синтезирующей две противоположные деятельности» [4, т. 1, с. 320]. Никаким другим третий член умозаключения и не мог быть в рамках той парадигмы поиска, которая изначально отталкивалась от факта разорванности сознания и мира, истинного и ложного, духовного и материального.

В конечном счѣте, для самого Шеллинга преодоление этого дуализма было возможно через воображающую силу в художественном творчестве. А это означало лишь одно: свобода воображающего акта никак не могла быть дедуцирована, извлечена из того всеобщего, которое воображалось на уровне «Я» и которое сохраняло свою тождественность в *пустующей* форме. Чистое мышление как совокупность таких форм и оперирование ими всякую предметность легитимировало как идеальное, которое ещё в лоне традиции старой метафизики понималось как необходимое. Поэтому Шеллинг увидел в искусстве сферу опыта, в которой «парение воображения» созда-

вало конкретные образы и предметы, различѹнные *для себя*. В «Философии искусства» мыслитель отмечает: «Подлинное конструирование искусства есть представление его форм в качестве форм вещей, каковы они сами по себе или каковы они в абсолютном» [5, с. 85]. Конечно, очень велик соблазн мыслить мироздание, всё сущее как таковое именно по аналогии с производением художника и тем самым находить подтверждение тезису о всеисилии человеческого воображения. Однако в действительности данная аналогия (или ассоциация) умаляет бытийно-аффирмативный потенциал воображения как субстанционального фундамента единства мышления, так как в художественном образе мышление ещё не достигает *собственной* границы, не обретает ещё подлинную свободу, и поэтому сила воображения на самом деле ещё сдерживается внешними условиями.

Европейской философии оставался всего один-единственный шаг к тому, чтобы замкнуть движение сознания на собственное основание. Это позволит выявить не партикулярные структуры опыта, опирающегося на воображение того или иного конкретного предмета, а саму чистую форму или метод воображения всякой предметности вообще. В этом случае можно будет говорить о свободе воображения не в том смысле, что воображать можно что угодно и как угодно, а в строгом онтологическом смысле *владения* закономерностью или всеобщностью. Шаг этот был осуществлѹн Гегелем. И связан он был прежде всего с правомерным для классической европейской культуры признанием именно за *философией* высшего уровня синтеза самосознания. Ибо

только в философском мыслительном акте возможно достижение формы существования всеобщего, различённого для себя конкретным образом.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бондарева Я.В., Фурсова В.Э. идея синергии как основа антропологии целостности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 2. С. 63–69.
2. Бугаев А.Е. хронологический аспект категории смысла в философии иммануила канта // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2009. № 2. С. 164–169.
3. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. М.: Ладомир, 1995. 656 с.
4. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. / Пер. с нем.; Сост., ред. А.В. Гулыга; Прим. М.И. Левиной и А.М. Михайлова. М.: Мысль, 1989. Т. 1 (637 с.). Т. 2 (636 с.).
5. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 496 с.

УДК [1:21:316.34] (09)

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-101-109

Ковалёва Е.О.*Тверской государственный технический университет*

ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ КОНФЛИКТА ПОКОЛЕНИЙ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И.А. ИЛЬИНА

Аннотация. Сочетая анализ текстов с их теоретической интерпретацией, автор осуществляет реконструкцию воззрений И.А. Ильина на проблему преодоления конфликта поколений. Выявлено, что для решения этой проблемы русский философ предлагает использовать потенциальные возможности системы образования и семейного воспитания. В его интенции, обучение должно быть обязательно сопряжено с задачей формирования нравственно-правового самосознания личности, а семья должна хранить и совершенствовать ценности религиозно-национальных традиций, базирующиеся на единстве чувства социальной ответственности и внутренней свободы.

Ключевые слова: русская религиозная философия, конфликт поколений, духовная культура, образование, семейное воспитание.

Ye. Kovaleva*Tver State Technical University*

WAYS TO BRIDGE A GENERATION GAP IN I.A. ILYIN'S RELIGIOUS PHILOSOPHY

Abstract. By combining texts analysis with their theoretical interpretation, the author carries out reconstruction of I.A. Ilyin's views of the problem of overcoming the generation conflict. It was found out that in order to solve this problem the Russian philosopher proposes to use the potentials of both social education system and family upbringing. According to him, training should be obligatorily targeted at moral and legal consciousness of the person, and the family should keep and improve the values of the national religious traditions based on the unity of the sense of social responsibility and inner freedom.

Key words: Russian religious philosophy, generation gap, spiritual culture, education, family upbringing.

Стратегии проблемы сохранения социокультурной традиции и преодоления конфликта поколений, предложенные представителями русской религиозной философской мысли во второй половине XIX – начале XX вв., дают возможность глубже понять направленность культурно-исторического процесса новейшего периода развития России.

Русские религиозные философы, солидаризируясь в важности сохранения национальных традиций, выдвигали различные стратегии способов преодоления

ния конфликта поколений на фоне констатируемого ими кризиса гуманистической культуры Нового времени. Так, Н.А. Бердяев оценивал всплеск культурного противостояния, наблюдавшийся на рубеже XIX–XX вв., как конфликт разных типов поколенческого сознания: поколения, впитавшего христианские ценности и в силу этого способного к самосовершенствованию, к использованию потенциала своей «религиозной энергии» для преобразования предметной действительности, и поколения революционной разночинной интеллигенции, мечтающего о секуляризации духовной культуры и об осуществлении революционных преобразований общественной жизни [12, с. 41–42]. В воззрениях Н.А. Бердяева, субъект экзистенциально ориентирован, поскольку наделён даром свободы, определяющим его способность к творчеству, постоянному самосовершенствованию на пути к Абсолюту. Однако постижение тайны Бога – это тяжёлый и противоречивый путь человека. Свобода трагична, и нравственное сознание человека, будучи порождением его свободной воли, отличается двойственностью. Такие рассуждения близки и Ф.М. Достоевскому, в замыслах которого человек, наделённый даром свободы, обречён на душевные муки: выбирать между «хлебом земным» и «хлебом небесным» [4, с. 267].

В экзистенциальных замыслах Н.А. Бердяева «новое религиозное сознание» на базе ценностей национальной традиции способно устранить все эти противоречия. Оно должно формироваться в стратегии этики самосозидания, нацеленной на усиление индивидуального начала и искоренение рабского сознания.

В схожем ключе – не разрушать традиционные религиозные истины, а совершенствовать их, наполнять новым гуманистическим содержанием – разворачиваются и идейно-теоретические построения Ивана Александровича Ильина. Философ верит в великое будущее своей родины и считает важным вопрос о путях преодоления конфликтов в межпоколенческой коммуникации. Именно в контексте поиска национальной самотождественности и культурной идентичности творчество И.А. Ильина устойчиво находится в фокусе внимания современных исследователей [1; 2; 3; 10; 11].

Россия на рубеже XIX–XX вв. сталкивается с серьёзными вызовами: поражение в русско-японской и первой мировой войнах, ослабление политической власти, буржуазная революция и последовавший за ней большевистский переворот. Как гражданин и патриот, И.А. Ильин не может остаться равнодушным к историческим событиям, происходящим в России. Мыслитель стремится выяснить причины ослабления и краха российской государственности, для этого он проводит анализ основных социальных институтов, общественных связей и отношений. Общественная жизнь, по мысли И.А. Ильина, наполнена столкновениями интересов людей, социальных групп, общностей и страт, возникающих в борьбе за существование. Столкновение интересов, или конфликт, возникает тогда, когда индивиды или социальные группы стремятся достичь желаемого, но добиться этого могут только избранные. Таким образом, победа одних становится поражением для других. Социальные отношения приобретают

характер «исключения», т.е. победивший лишает побеждённых желаемого, как бы «исключает» их [8, с. 63].

В некоторые периоды общественного развития борьба за статусы и социальные блага обостряется, превращаясь из конкурентного в острое конфликтное противостояние. Отношения между поколениями «отцов» и «детей», характеризующиеся столкновениями интересов, борьбой за социальные блага, которыми не хотят делиться старшие, также имеют тенденцию перехода в острую конфликтную стадию. Социальные конфликты, в том числе между поколениями, необходимо профилировать и решать. Для этого И.А. Ильин предлагает соблюдать и совершенствовать сдерживающие и организующие общественную жизнь правила поведения – социальные нормы, разработанные предками и передающиеся от поколения к поколению. Эти правила представляют собой известный каждому гражданину «императив», предписывающий определённое поведение в спорных и конфликтных ситуациях; они устанавливают пределы, ограничивающие «непомерные притязания» индивидов. Для того чтобы граждане добровольно повиновались этим «императивам», социальные институты, существующие в обществе, должны способствовать развитию индивидуального правосознания, основанного на убеждении, что государство – система всеобщего уважения и доверия» [8, с. 376].

Когда государственная власть, единственно возможный «судья», в чьи функции входит примирение конфликтующих сторон, по разным причинам не пользуется необходимыми

для этого доверием и авторитетом со стороны граждан, тогда социальные конфликты становятся особенно опасными, превращаясь в «хаотическую войну всех против всех» [8, с. 64]. Государство, представляющее собой «правовой союз», необходимый для принудительного поддержания порядка, в периоды своего ослабления утрачивает возможность разрешать социальные конфликты, способствует их обострению и собственному краху. И.А. Ильин обращает внимание на ответственность политических элит за поддержку авторитета власти. Народ, утративший уважение к власти, не признающий её легитимность, имеет «больное» правосознание, разрушает своё государство, теряет достоинство, самоуважение, обессиливается «внутренним разбродом» и становится «игралем чужого интереса» [8, с. 382].

Важнейшим фактором, ведущим к обострению социальных конфликтов и кризису государственности, И.А. Ильин считает секуляризацию духовной культуры и общественной жизни в целом. Религиозные чувства лежат в основе духовности человека, вызывают потребность в «духовной свободе», способствуют развитию правосознания, содействуют стабилизации ситуации в обществе [8, с. 390]. Жизнь без Бога («демонизм») становится лишь первым шагом на пути его категорического отвержения и низвержения («сатанизма»). Стихия «сатанизма», как воронка, затягивает в свой круговорот всё больше и больше последователей. Человек, поддавшийся этой стихии, теряет духовность, придаётся «сознательной порочности и жажде разрушения» [5, с. 15]. Нельзя

лишать граждан права иметь религию, именно это право лежит в основе всех других его прав. Религиозная вера, на взгляд философа, наполняет жизнь человека смыслом, указывает верный путь, определяет его отношение к себе и другим, приводит в движение силы души, ведёт его по жизни как «высшее и субъективно наиболее ценное содержание» [8, с. 388]. Таким образом, социальную напряжённость и конфликтность русский мыслитель объясняет духовным кризисом, отрывом от родных корней, на которых строилось российское общество, отказом от национальной традиции, самобытности, религиозности, утратой авторитета и слабостью государственной власти, отсутствием в массах «индивидуальной духовности» [6, с. 122], включающей религиозную веру, личное правосознание, патриотизм, гражданственность и социальную ответственность. Всё перечисленное выше, кроме того, отсутствие частной собственности у нижних социальных слоёв и слабость, несформированность среднего класса, и приводит Россию, по мнению И.А. Ильина, в начале XX в. к краху её политической системы и революционному перевороту.

Пришедшие к власти большевики, на взгляд И.А. Ильина, – это мало образованная «полу-интеллигенция», безбожная, прошедшая «школу чужемыслия», говорящая «штампованными формулами», неспособная к самостоятельному мышлению [6, с. 18]. Большевики ставят перед собой задачу построения нового мирового порядка, и для её реализации они уничтожают веками создаваемый уклад жизни, основанный на религии, нравственности, правосознании, патриотизме,

семье, частной собственности. Воплощать в жизнь идеи новой «недоучившейся и беспощадной» политической элиты должны «новые» люди. «Новый» человек должен обладать иным менталитетом, сформированным под влиянием коммунистической идеологии, новым духом, характеризующимся безбожием, новой моралью, отказом от патриотических и национальных «предрассудков», свободным от частной собственности, личной инициативы и всего «индивидуализирующего и дифференцирующего» [9, с. 87]. Работу по воспитанию «нового» человека большевики начинают с глобальной модернизации базовых социальных институтов в государстве – семьи и системы образования. В итоге появляется поколение молодых советских граждан, не знающих ни истории своей страны, ни её «священных традиций» [6, с. 108], лишённые собственного мнения, утратившие «духовный хребет». Молодёжь, воспитанная в новой системе ценностей, отрицает всё традиционное, а представители старшего поколения, находясь в состоянии духовного кризиса и под давлением новой идеологии, хотя отчасти и сохраняют ценности предков, оказываются не в состоянии их транслировать.

В представлениях И.А. Ильина, существует два типа граждан: прагматичных и духовных, где первые ищут выгоду для себя, а другие чувствуют себя «предстоящими чему-то Высшему и Священному» [6, с. 77]. Именно последние, на взгляд философа, должны принимать участие в преобразовании действительности. Эти «предстоящие» люди ощущают ответственность за всё, что происходит вокруг, следовательно, они готовы отвечать за по-

следствия своих деяний и совершённые ошибки. Граждане, неспособные к такой ответственности, не могут и не должны заниматься обучением и воспитанием молодёжи, ведь результаты их деятельности, невидимые сразу, могут иметь роковые последствия для будущего страны. Представители старшего поколения, осознающие свою ответственность за ситуацию в стране, должны активно бороться за ум и душу молодёжи.

И.А. Ильин пытается вскрыть природу кризиса духовности, охватившего все стороны общественной жизни. Попытки создания новой культуры по приказу власти с категорическим отвержением традиций не могут, на его взгляд, увенчаться успехом, так как культурные ценности нельзя создавать «коллективным методом», они рождаются творчески свободным талантом. Результатом подобных экспериментов становится «культурная деградация» нации, обостряющая социальную напряжённость и конфликтность [9, с. 53]. По мысли И.А. Ильина, необходимо предпринять радикальные методы по спасению страны и русской духовности – сменить политический режим. Построение новой России следует начать с реформирования системы образования. Новое образование должно представлять собой синтез обучения и воспитания. Образование без воспитания даёт только «технические умения», «разнуздывает и портит», результатом является «бездуховный, бессовестный, безверный и бесхарактерный» человек [6, с. 219]. Философ вырабатывает основы «предметного воспитания» молодёжи – свобода, любовь и предметность. Жизнь без свободы неполноценна, так как

несвободный человек не способен к самостоятельному мышлению и творческому самовыражению. Однако свобода не должна превращаться во вседозволенность, для этого необходимы внутренние ограничители. Под такими философ подразумевает «сердце» человека, наполненное любовью и способное сочувствовать и сопереживать, и его духовную энергию, «волю» [6, с. 220]. Именно такие защитные барьеры должен приобрести молодой человек в процессе воспитания, и тогда ему не грозят никакие искушения и соблазны насильственным путём добиваться удовлетворения своих потребностей.

Свобода даётся человеку для предметного её наполнения, для «предметной жизни». «Предмет» – подлинная духовная реальность. По мысли И.А. Ильина, русский человек обязательно должен жить предметно, т.е. «службу превратить в служение, работу в творчество», сверяя свою жизнь с божьими заповедями. «Предметная жизнь» требует постоянного максимального напряжения духовных сил ради высшей ценности, открытия Бога в себе. Настоящая «предметность» придаёт высший «религиозный смысл» человеческой жизни. Даже если сам человек не считает себя верующим, его наполняет «дух искания, ответственности и служения», без которого можно остаться простым потребителем. Молодой человек должен найти и поставить перед собой главную цель, цель всей жизни, без которой его существование не имеет смысла, ради которой стоит жить, бороться и умереть. Именно такую высокую, «духовно верную цель жизни» И.А. Ильин называет «предметной». «Предметной

целью» для каждого гражданина, независимо от его социального статуса, должно стать служение своей стране, «русскому духу», «русскому величию», «её спасению, её строительству, её совершенству, её оправданию перед Лицом Божиим». Человек, преданный «предметной цели», служит «делу Божьему на земле», которое проявляется в активной, ответственной, честной деятельности на благо церкви, науки, искусства, духовного воспитания молодёжи [6, с. 222].

Таким образом, отсутствие предметности в человеческой душе и общественной жизни ведёт к социальной напряжённости, конфликтности, создавая «растленную культуру и большую государственность» [6, с. 226]. Важнейшую задачу новой системы образования И.А. Ильин видит в противостоянии духовной деградации через воспитание молодого поколения «к предметности». Суть воспитания «к предметности» заключается в том, чтобы, во-первых, открыть человеку глаза на окружающую действительность и сформировать чувство ответственности за всё, что происходит вокруг; во-вторых, отучить его от изворотливости, лжи, эгоизма, корыстолюбия. В итоге, преодолев собственное безразличие, он приобретёт возможность, способность и желание определить для себя «достойное содержание жизни» и начать служить этой важнейшей предметной цели [6, с. 223].

Воплощать в жизнь идеи «предметного воспитания» должны обновлённые социальные институты. Важнейшим среди них является семья, так как именно в ней, «живой лаборатории человеческих судеб», начинается процесс формирования личности. Результатом

«опытов» становится душа ребёнка, являющаяся «символом её семейственного духа» [7, с. 199]. В семье определяется, каким будет новый член общества, усваиваются устои, традиции, ценности, поведенческие образцы родителей, влияющие на будущее ребёнка, его характер, судьбу, достижения и ошибки. По мысли И.А. Ильина, быть отцом или матерью – «священное призвание человека», значение которого недооценивается в современную эпоху. Родители ответственны не только за рождение и содержание своих детей, но и за воспитание как «утончёнейшее, благороднейшее и ответственнейшее искусство» [7, с. 200]. Прежде всего, эту ответственность должны осознавать сами родители, поскольку их активная деятельность может привести детей к будущим подвигам, к «духовной силе», тогда как пассивное бездействие – к преступлениям, к «духовному крушению» [7, с. 199]. Они должны дать ребёнку внутреннюю свободу, научить его самостоятельно мыслить, принимать решения, отвечать за свои поступки, жертвовать своими желаниями ради близких, любить, верить и жить «по совести».

Семейное воспитание через положительные примеры, приобщение к традициям предков и культурные ценности формирует духовные основы личности ребёнка: способность строить свою жизнь согласно христианским заповедям, сострадательную и патриотически жертвенную любовь, обострённое чувство справедливости, развитое индивидуальное правосознание, умение и желание видеть красоту природы, наслаждаться подлинным искусством. Семья, в которой, благодаря преступному попустительству

родителей, транслируется презрение к предкам, к истории своей страны, традиционным ценностям, не может воспитать настоящего гражданина и патриота. Таким образом, И.А. Ильин утверждает значение института семьи как «первоосновы родины» [7, с. 215]. Уважение к семейным традициям, любовь к своим корням способствует развитию патриотизма, ответственности за свои поступки перед родными и обществом в целом. Только через чувство единения со своей семьёй молодой человек начинает осознавать свою национальную и культурную идентичность, становится «верным сыном своей родины» [7, с. 205].

И.А. Ильин определяет задачи воспитания, с которыми может справиться только семья. Первая задача – научить ребёнка любить, жертвовать своими интересами ради близких, сочувствовать и сопереживать, на это способны только счастливые, любящие друг друга и своих детей родители. Вторая задача – хранить и передавать от «отцов» к «детям» духовно-религиозную и национальную традицию, способствующую культурной и национальной идентичности, формированию истинного гражданина и патриота своей страны, ведь сама идея Родины, как «гнезда отцов и предков» возникла именно в семье. Транслируемые родителями традиционные ценности прочно входят в душу и разум детей, привносятся уже повзрослевшими людьми и в общественную жизнь. Третья задача – научить верно воспринимать авторитет родителей, а затем и власти, не завидуя, не унижаясь, а добровольно преклоняясь из уважения и осознания их превосходства, спокойно и с достоинством воспринимать свой статус в

обществе. Семья – простейшая форма авторитетной власти, где ребёнок в процессе социализации знакомится с социальными нормами и учится соблюдать общественный порядок.

Институт семьи должен стать школой «здорового» консерватизма, где нет места крайностям: беспочвенной революционности и реакционному мракобесию. В семье И.А. Ильин видит важнейший инструмент решения и предотвращения конфликтов между поколениями через признание молодёжью авторитета старших, которые из любви и уважения не подавляют волю детей, не ломают характер, а воспитывают к «внутренней свободе», сознательному и добровольному подчинению, стимулируя развитие индивидуального правосознания. Четвёртой задачей семейного воспитания должно стать формирование уважительного отношения к частной собственности, как к имуществу, которое возникает из «кровного и духовного единения» родных людей, является результатом общих усилий и жертв предков [7, с. 206–207, 309].

Однако в истории человечества встречаются периоды, когда духовное, нравственное начало уходит на второй план, доминирует материализм, безбожие, бессовестность и бесчестие. В такое время семья, её ценности и устои теряют свою значимость, родители не желают отвечать за воспитание детей, между поколениями нарушается коммуникация, возникает напряжённость, обостряются конфликты. Родители перестают понимать своих детей, которые чувствуют себя одинокими, жалуются на «абсолютную отчуждённость» в семье; вырастая, создают собственные семьи, где с но-

вой силой воспроизводятся непонимание и отчуждение между родными [7, с. 200]. Причины такого процесса И.А. Ильин видит не в том, что время ускоряет свой бег, в результате чего старшие поколения не могут успеть за этими стремительными переменами. Разрыв между родителями и детьми происходит из-за духовного кризиса, подрывающего семью, разрушающего её единство и «чувство взаимной духовной принадлежности». В связи с этим семья из единого, скреплённого любовью и доверием очага превращается в простое «рядом-жительство рождающих и рождённых (родителей и детей)» [7, с. 201].

В XX в. проблема кризиса института семьи актуализируется в общественном сознании. И.А. Ильин активно включается в процесс обсуждения причин этого явления, среди которых – разрушение духовных основ, отсутствии сплочённости, единой «предметной» цели. Семья испытывает влияние общественных катаклизмов; в то же время процессы, происходящие в семье, сказываются на общественной жизни. Духовность, утраченная в семье, начинает ослабевать и в обществе. Социальные преобразования необходимо начать с совершенствования личного духовного опыта, получаемого человеком в семье. И.А. Ильин уверен, что только семья может духовно пробудить ребёнка, указать ему источник силы и утешения в его собственной душе, так как только родные способны дать необходимые для воспитания любовь и «взаимное чувство личной незаменимости» [7, с. 214]. Таким образом, кризис нравственных ценностей в обществе начинается с семьи, а значит, реформирование общественных отно-

шений должно начинаться с восстановления семьи и совершенствования способов передачи традиционных духовных ценностей из поколения в поколение.

Таким образом, реконструкция воззрений И.А. Ильина на проблему преодоления конфликта поколений показала, что для решения этого вопроса русский философ предлагает использовать потенциальные возможности системы образования и семейного воспитания. В его интенции, обучение должно быть обязательно сопряжено с задачей формирования нравственно-правового самосознания личности, а семья должна хранить и совершенствовать ценности религиозно-национальных традиций, базирующиеся на единстве чувства социальной ответственности и внутренней свободы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бельчевичен С.П., Казанцева И.А. Истоки религиозной философии Д.С. Мережковского: от позитивизма и народничества к неохристианству // Новое в психолого-педагогических исследованиях: Научно.-практич. журнал; Изд-во РАО. 2015. № 2. С. 55–64.
2. Бондарева Я.В. Отечественная религиозно-философская антропология: антиномия свободы и детерминизма / Я.В. Бондарева // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 1. С. 47–53.
3. Бузук Г.Л., Семаева И.И. Русская философия: истоки своеобразия // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2012. № 4. С. 50–60.
4. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы: Роман в 4-х ч. Ч. 1, 2. М.: Советская Россия, 1987. 352 с.
5. Иванова (Косарская) Е.С. Проблемы типологизации социокультурного разви-

- тия в трудах отечественных мыслителей XIX столетия // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 4. С. 90–103.
6. Ильин И.А. О грядущем России: Избранные статьи / Под ред. Н.П. Полторацкого. М.: Воениздат, 1993. 386 с.
7. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. 431 с.
8. Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. / Сост. и комм. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. Т. 4. С. 45–147; С. 149–414.
9. Ильин И.А. О большевизме и коммунизме // Собр. соч. в 10 т. / Сост. и комм. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1998. Т. 7. С. 7–220.
10. Ковалёва Е.О. Пути преодоления поколенческого кризиса в русле воззрений И.А. Ильина // Проблемы управления в социально-гуманитарных, экономических и технических системах: сб. науч. тр. преп., асп., магистр. и студ. фак-та упр-я и соц. ком-ций. В 2 ч. Ч. 1 / Под общ. ред. И.И. Павлова. Тверь: Изд-во ТГТУ, 2015. С. 54–60.
11. Михайлова Е.Е. Проблема социокультурного развития в российской позитивистской философии истории второй половины XIX – начала XX века / дис. ... докт. философ. наук. Тверь, 2004. 335 с.
12. Михайлова Е.Е., Ковалёва Е.О. Н.А. Бердяев о преодолении конфликта поколений на базе ценностей религиозно-национальной традиции // Новое в психолого-педагогических исследованиях: Научно-практич. журнал; Изд-во РАО. 2015. № 2. С. 35–42.

УДК 1(075.8)

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-110-118

А.Л. Рудакова*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
(г. Санкт-Петербург)*

КОНЦЕПЦИЯ КОНЦА ИСТОРИИ Ф. ФУКУЯМЫ И ЕЁ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ

Аннотация. В статье анализируется популярная сегодня в западной социальной философии концепция конца истории американского учёного Френсиса Фукуямы, попытавшегося теоретически ограничить современное развитие всемирной истории схемой западной либеральной демократии как окончательной формой правления. Автором констатируется, что выдвинутая Фукуямой концепция «конца истории» не отвечает реальным тенденциям мирового общественного развития на рубеже XX–XXI вв. В работе критически интерпретируется антропологический смысл указанной концепции, в соответствии с которой движущими силами исторического развития объявляются социально-психологические факторы – логика желания и борьба за признание.

Ключевые слова: социальное познание, конец истории, западная либеральная демократия, логика желания, борьба за признание.

A. Rudakova*Hertsen Russian State Pedagogical University (St. Petersburg)*

F. FUKUYAMA'S END OF HISTORY CONCEPT AND ITS ANTHROPOLOGICAL SENSE

Abstract. The article examines popular in Western social philosophy concept of the end of the history by American thinker Francis Fukuyama who attempted to theoretically limit the development of the modern world history by a scheme of Western liberal democracy as the final form of government. The article criticizes the anthropological meaning of this conception, according to which the driving forces of historical development are determined by such socio-psychological factors as the logic of desire and struggle for recognition.

Key words: social cognition, the end of history, Western liberal democracy, the logic of desire, the struggle for recognition.

На рубеже XX–XXI вв. человеческая цивилизация столкнулась с серьёзными кризисными явлениями, которые захватили важнейшие виды общественной деятельности и затруднили функционирование мирового социального организма. Ситуация обострилась настолько, что вполне можно утверждать, что человечество сегодня столкнулось с самой драматической проблемой — проблемой выживания. Тем самым, современная эпоха по многим основаниям может рас-

смагиваться как эпоха переломная, чреватая неожиданными и трудно прогнозируемыми поворотами и изменениями.

В этих условиях, разумеется, резко возрастает потребность в глубоком осмыслении сложившейся ситуации и эффективном разрешении накопившихся проблем. Здесь перед исследователями встают значительные трудности, связанные с гетерогенностью современного человечества, многообразием природно-географических, социально-культурных, экономических, политических условий и обстоятельств, в которых живут и действуют люди разных национальностей в различных регионах нашей планеты. Поскольку эти проблемы имеют глобальный характер, то и поиск наиболее эффективных решений, по-видимому, прежде всего связан с философским дискурсом. На Западе авторами наиболее популярных и обсуждаемых философско-исторических работ стали С. Хантингтон [16], Ж. Бодрийяр [1], Ф. Фукуяма [12; 13; 14; 15].

Оценки и рекомендации, предлагаемые западными социальными философами, базируются на идеологических и философских принципах, которые не разделяются философами, принадлежащими к иным, не западным культурно-идеологическим традициям: России, Китая, Индии, ислама.

В своих философско-исторических исследованиях западные учёные, как правило, исходят из европо- и американоцентристской установок, в соответствии с которыми ведущей тенденцией мирового социально-экономического и политического развития объявляется либеральная западная демократия, которая со временем

якобы и восторжествует во всём мире.

В стремлении навязать эту точку зрения остальному миру западные политики, социологи и политтехнологи всемерно учитывают то обстоятельство, что на рубеже XX–XXI вв. в жизни человечества произошли важные технологические изменения, преобразившие социальную реальность. В повседневную жизнедеятельность людей активно вошли новейшие информационные технологии. И сегодня знания и информация становятся не менее существенными основаниями современного общества, чем труд и средства производства. В этих новых условиях значительно возрастают возможности манипулирования индивидуальным и общественным сознанием, то есть идеями, образами, символами, составляющими основу знания и информации [9].

Западные философы прикладывают большие усилия для того, чтобы доказать универсальный, общечивилизационный характер ценностей «западной либеральной демократии», полагая, что формирование ценностей социального рыночного хозяйства, правового государства и демократии составляют ведущую тенденцию мирового социально-исторического развития [11]. С этой точки зрения те национальные культурные ценности, которые не коррелируют с ценностями «западной либеральной демократии», представляют лишь досадную помеху универсальному историческому развитию.

Наиболее рельефно указанную точку зрения выразил американский учёный Френсис Фукуяма. В 1989 г. он, возглавлявший тогда отдел политического планирования госдепартамента Соединённых Штатов Америки, опубликовал статью под интригующим

названием «Конец истории?» [12], которая была оперативно переведена на многие иностранные языки и вызвала самые широкие отклики.

Стремясь аргументированно ответить своим многочисленным оппонентам, максимально прояснить смысл и уточнить нюансы своей концепции, Ф. Фукуяма в 1992 г. публикует монографическое исследование на затронутую тему под несколько видоизменённым названием «Конец истории и последний человек» [14]. Это исследование так же, как и исходная статья, стало чрезвычайно популярным, вызвало новую волну комментариев. С этих пор ряд принципиальных идей американского философа вошёл в число актуальных тем современной западной социальной философии, политологии и футурологии.

Методологические установки философско-исторического исследования, сформулированные Ф. Фукуямой в конце XX в. и вытекавшие из представлений об однополярном мире при экономической, политической и военной гегемонии США, к середине второго десятилетия XXI в. выглядят явно устаревшими. Мир меняется. Стремительное социально-экономическое и политическое развитие таких стран, как страны БРИКС, и прежде всего – России, Китая и Индии, является основой формирующегося на наших глазах нового многополярного мироустройства.

При оценке концепции американского философа необходимо, прежде всего, выяснить, какой же смысл он вкладывает в содержание своего тезиса «Конец истории» и чем объяснить несомненную популярность указанных произведений.

Отвечая на поставленные вопросы, следует отметить, что указанные работы американского учёного оказались очень актуальными – конец века, а тем более – тысячелетия, традиционно является временем подведения итогов мировой истории и определения её перспектив. Причём, по многим основаниям, современная эпоха может рассматриваться как эпоха переломная. «Тезис “конца истории” подразумевает, что все или некоторые формы общественной жизни и индивидуального человеческого существования достигли своей совершенной и непревзойдённой формы. Ход событий может теперь заключаться лишь в том, чтобы наполнять эти формы акцидентальным многообразием жизни» [6, с. 51]. Поэтому, размышления о том, «созданы ли в ходе предшествующей истории такие идеи, идеалы и принципы, которые имеют общечивилизационную, универсальную и непреходящую значимость» [4, с. 149], представляются существенно важными для философии истории. Ф. Фукуяма утвердительно отвечает на этот вопрос. Он обозначает систему таких идей, идеалов и принципов терминами «западная либеральная демократия» и «современный западный либерализм».

Мыслительная фигура «конца истории», а ещё точнее, «конца времён» появляется в мировой культуре с завидной регулярностью и во множестве вариантов, отличить которые друг от друга возможно лишь при условии точного выяснения того содержания, которое каждый раз вкладывается в это понятие. В частности, на европейскую и мировую культуру огромное влияние оказала религиозная эсхатология, то есть учение о конечных судьбах мира, исто-

рии и человека, основательно разработанное в иудаизме и христианстве. Влияние христианских эсхатологических идей пронизывает и европейскую, и американскую философские традиции, и Ф. Фукуяма также его не избежал. Однако в изложении американского философа эти идеи претерпели заметную метаморфозу. Можно согласиться с одним из критиков в том, что «рисуемая Фукуямой картина есть не что иное, как атеистическая эсхатология, вульгаризированный христианский финализм» [6, с. 49]. Фукуямовская философия истории, в отличие от христианской, начисто лишена трансцендентного плана. Всё, что происходит, происходит по эту сторону существования. Подобная «подстанровка» на первых порах помогла американскому философу привлечь внимание многих читателей. Однако привлекательность сочинений Фукуямы в глазах читателей довольно быстро померкла: мало-мальски критический взгляд давал возможность разглядеть достаточно навязчивое восхваление западных (в основном американских) социально-экономических и политических порядков и институтов. Этому «отрезвлению», разумеется, помогло и развитие новейшей истории человечества, которое совершенно «не вписывалось» в финалистские схемы Фукуямы и по существу отрицало его философско-историческую доктрину. Разумеется, христианский эсхатологизм воспринимался Ф. Фукуямой сквозь призму развитой философской теории, разработанной в Европе в начале XIX века. Речь в данном случае идёт о философии Гегеля. Именно Гегелем в его знаменитой работе «Феноменология духа» [2] была осуществлена интересная попытка формулирования и глубокого фило-

софского осмысления понятия «конец истории» в контексте развитой философской системы. По Гегелю, развитие человеческой истории осуществляется в результате последовательного разрешения постоянно возобновляющегося противоречия господства и рабства, в результате чего возникшее рабское сознание постепенно преобразуется в сознание свободного гражданина всеобщего государства [2, с. 99–124]. При этом философия истории Гегеля остаётся схематической и спекулятивной. Она озабочена лишь тем, чтобы «подогнать» исторические события под умозрительные схемы, «наполнить» их соответствующим историческим содержанием. При этом выбор событий, символизирующих «конец истории», достаточно субъективен и во многом зависит от личных установок и предпочтений Гегеля. Для него это были события Великой французской революции и военно-политическая деятельность Наполеона. После победы Наполеона над немцами под Йеной в октябре 1806 года находившийся в этом городе Гегель взволнованно сообщал своему корреспонденту Нитхаммеру: «Самого императора – эту мировую душу – я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте, восседая на коне, охватывает весь мир и властвует над ним» [3, с. 255].

Гегелю показалось, что он явился свидетелем события исключительной важности: Йенской битвой завершается мировая история, история становления мирового духа. Теоретическое осмысление этих интуиций было им осуществлено в вышедшей в свет в 1807 г. «Феноменологии духа». Если следовать

логике Гегеля, история «заканчивается» в результате утверждения идей французской революции, завершившей эпоху национальных дифференциаций и провозгласившей наступление нового «сверхнационального» мирового порядка. В своих размышлениях о «конце истории» Фукуяма прежде всего опирается на идеи Гегеля. Уясняя для себя особенности гегелевской концепции «конца истории», американский философ касается и философско-исторических представлений К. Маркса, причём интерпретирует положения исторического материализма неадекватно и ошибочно. «И Гегель, и Маркс верили, – резюмирует Фукуяма, – что эволюция человеческих обществ не бесконечна; она остановится, когда человечество достигнет той формы общественного устройства, которая удовлетворит его самые глубокие и фундаментальные чаяния. Таким образом, оба эти мыслителя постулировали “конец истории”: для Гегеля это было либеральное государство, для Маркса – коммунистическое общество. Это не означало, что остановится естественный цикл рождения, жизни и смерти, что больше не будут происходить важные события или что не будут выходить сообщающие о них газеты. Это означало, что более не будет прогресса в развитии принципов и институтов общественного устройства, поскольку все главные вопросы будут решены» [14, с. 9]. Приведённые суждения Фукуямы не могут не вызвать удивления. Они ясно свидетельствуют о том, что, по крайней мере, во время написания указанных работ американский философ был недостаточно хорошо знаком с творчеством К. Маркса. Основоположник марксизма никогда не утверждал, что победа коммунизма

обозначит конец человеческой истории. Напротив, он неоднократно подчёркивал, что коммунистическое общество – это начало подлинной истории людей, в то время как вся предшествующая этому обществу социальная эволюция может рассматриваться лишь как предыстория. «Буржуазные производственные отношения, – отмечал в этой связи К. Маркс в своей известной работе “К критике политической экономии. Предисловие”, – являются последней антагонистической формой общественного процесса производства <...> Буржуазной общественной формой завершается предыстория человеческого общества» [7, с. 536–537]. Для Маркса коммунизм, то есть подлинная, истинная человеческая история – это бесконечно развивающийся процесс. По всей видимости, рассуждая о социальной теории К. Маркса, Ф. Фукуяма некритически воспринял мнения некоторых своих предшественников, приписавших Марксу идею конца истории.

Кто действительно воспринял идеи Гегеля о конце истории, так это его русско-французский комментатор А. Кожев [5], развивавший указанные идеи в XX столетии. Он предложил свой, как ему казалось, соответствующий реалиям XX в. вариант универсалистской концепции, вариант технократического тоталитаризма. В 1930-е гг. исследователь связывал свои ожидания «конца истории» с Советской Россией и деятельностью Сталина, а после окончания второй мировой войны – с Америкой и Генри Фордом. Но после посещения Японии в 1959 г. Кожев радикально поменял свои взгляды на этот счёт. Познакомившись с особенностями японской цивилизации, он высказал предположение, что эта цивилизация,

сложившаяся на путях, прямо противоположных американскому пути, то есть в отсутствие гражданских и внешних войн и искусственной изоляции страны, может обозначить контуры нового, непохожего на американский, универсального «конца истории». В этих условиях, как полагал Кожев, в Японии сложилась особая, формализованная система ценностей, полностью лишённых какого-либо «человеческого» (в значении «исторического») содержания. Яркими примерами таких ценностей он считает чайную церемонию, искусство составления букетов цветов (икебана), театр НО. Иными словами, недавно начавшееся взаимодействие Японии и западного мира в конце концов приведёт не к реварваризации японцев, а к «японизации» западных людей (включая русских) [5]. В своих философских размышлениях Ф. Фукуяма исходит из допущения, что поскольку исторический процесс складывается из результатов деятельности людей, то и вектор истории в конечном счёте определяется качествами и свойствами человека. А поэтому в основе философско-исторического дискурса необходимо должны находиться теоретически упорядоченные представления о человеке. Таким образом, проблема человека объявляется одной из центральных проблем философии истории. Между тем в понимании человека, по мнению Фукуямы, «современная мысль зашла в тупик и не может прийти к согласию о том, что составляет суть человека и его специфическое достоинство, а потому не может определить права человека» [14, с. 503]. Стремясь освободиться от популярного в мировой социологии влияния материалистических идей К. Маркса, Ф. Фукуяма ратует за воз-

вращение к Гегелю и «его нематериалистическому взгляду на историю, основанному на борьбе за признание» [14, с. 14]. Американский философ настаивает на том, что следует обратиться к тому аспекту исторического процесса, «в котором учитывается человек в целом, а не только его экономическая ипостась» [14, с. 14]. «... Экономическая трактовка истории, – продолжает он свою мысль, – неполна и неудовлетворительна, потому, что человек не является просто экономическим животным» [14, с. 14].

Следует, однако, отметить, что призывы Ф. Фукуямы исследовать «человека в целом» понадобились ему прежде всего для борьбы против материалистических идей К. Маркса. Развенчав и отбросив, как ему представляется, «экономического человека», он впадает в противоположную крайность: объявляет психологические мотивы деятельности человека – желание и жажду признания – подлинными основами истории. «... Исторический процесс, – объявляет Фукуяма, – покоится на двух колоннах-близнецах – желании и рациональном признании» [14, с. 503].

Такова, если подводить предварительные итоги, антропологическая, а ещё точнее – социально-психологическая, подоплека размышлений американского философа о конце истории. Но Фукуяма этим не ограничивается, он идёт ещё дальше по пути психологизации исторического процесса, по существу подменяя изучение глубинных социальных процессов социально-психологическими изысканиями и редуцируя социальные закономерности – к психологическим. «Борьба за признание, – утверждает он, – даёт нам возможность заглянуть

внутри международной политики. Жажда признания, приводившая когда-то к кровавым поединкам между бойцами, логически ведёт к империализму и созданию мировой империи. Отношения господина и раба внутри одной страны зеркально повторяются на уровне государств, когда одна нация как целое требует признания и ведёт кровавый бой за верховенство» [14, с. 20]. Столь же легковесно рассуждает Фукуяма об источниках самых тяжёлых международных конфликтов XX в. – двух мировых войн. По его мнению, источником этих страшных трагедий был «национализм», эта «современная, но не до конца рациональная форма признания» [14, с. 20]. Здесь фигурируют, по крайней мере, два совершенно недоказанных утверждения, принимаемые автором за истинные. Во-первых, что источником этих войн был именно национализм (то есть разделяемая определёнными социальными группами разновидность идеологии, политики, а также психологии в национальном вопросе). При этом совершенно не учитывается тот факт, что национализм как явление порождается существенными объективными факторами – экономическими, социальными, политическими, и что источники этих войн следует искать в реальных геополитических противоречиях, сложившихся в Европе в первой половине XX в. Во-вторых, национализм – это не до конца рационализированная форма признания. Перед нами – очередной пример психологизации сложных социальных явлений, абсолютно не помогающий правильно понять их сущность, происхождение, динамику взаимодействия с другими социальными явлениями и процессами. Опираясь на эти, по существу, недоказанные утверждения,

Фукуяма смело строит последующие умозаключения: «... Если в основе ведения войны лежит жажда признания, то разумно было бы поверить что либеральная революция, рвущая отношения рабов и господ и делающая рабов хозяевами самих себя, должна также действовать и в отношениях между государствами<...> Таким образом, мир построенный из либеральных демократий должен быть куда меньше подвержен войнам, поскольку все государства взаимно признают легитимность друг друга» [14, с. 20]. Указанный тезис вновь звучит вполне голословно, если, например, вспомнить историю развязывания первой мировой войны.

В 2006 г. выходит в свет книга Ф. Фукуямы «Америка на распутье. Демократия, могущество, наследие неоконсерватизма» [13], обозначающая новый этап развития его мировоззрения. В этой книге выдвигается и обосновывается доктрина «реалистического вильсонизма» [13, с. 24; 8], фиксирующая размежевание Фукуямы с неоконсерватизмом и решительный отход от прежних взглядов. По-видимому, этой мировоззренческой переориентации во многом способствовало резкое несогласие Фукуямы с политикой Джорджа Буша-младшего в отношении Ирака. Эта опрометчивая, агрессивная политика вызвала в мире всплеск негодования и ненависти. В этих условиях Фукуяма предпочёл сменить идеологические ориентиры, сконцентрировавшись на одной важнейшей цели – обеспечении того, чтобы «пробуждённый» к политической активности мир «не вышел из под контроля», чтобы «глобальная демократическая революция» ненароком не сменила «оранжево-розовые» тона на «красно-зелёные» [13], то есть чтобы

«цветные революции» не превратились в леворадикальные и исламистские.

Если в «Конце истории» грядущее торжество западной либеральной демократии обосновывается с привлечением гегелевских идей, и Фукуяма очень внимательно исследует отмеченную в «Феноменологии духа» динамику противостояний отношений «господство – рабство», приводящую в результате длительной борьбы человека за «признание» к свободе, то в «Америке на распутье» характер аргументации меняется самым решительным образом. Гегелевские идеи совершенно исчезают, ничего не говорится о борьбе за «признание» и последующей логике борьбы за свободу и права человека. Наступление эры либеральной демократии обуславливается теперь процессом модернизации общества на основе научно-технической революции. Таким образом, на первый взгляд, происходит удивительная мировоззренческая метаморфоза: философ-идеалист превращается в социолога-позитивиста. Однако, и здесь Фукуяма не оригинален. Он следует за знаменитым интерпретатором Гегеля А. Кожевым, уделявшим большое внимание технологическим идеям. На самом деле Фукуяма остаётся на позициях философии прагматизма, отличающегося, как известно, склонностью к эклектизму.

В 2014 г., через двадцать пять лет после публикации нашумевшей статьи «Конец истории?», в одном из интервью Ф. Фукуяма подвёл предварительные итоги своей теоретической работы и оценил степень истинности и адекватности своей гипотезы «конца истории» в изменившемся мире. Как и четверть века назад, американский философ продолжает утверждать, что капиталистическая либеральная демо-

кратия является конечным пунктом развития человеческой цивилизации. «... Я считаю, – говорит он, – что мой базовый тезис, несмотря на все существующие ныне проблемы, в основе своей совершенно справедлив. Дело в том, что в современном обществе не существует иных альтернатив, кроме рыночной экономики и демократической политической системы» [10]. Следует, однако, отметить, что в 2014 г. Фукуяма стал заметно осторожнее, чем в конце XX в. в своих прогнозах относительно масштабов и темпов продвижения институтов либеральной демократии в мире. Разумеется, он уверен в том, что «когда общество встаёт на эскалатор индустриализации, его социальная структура начинает меняться, и всё более широкие общественные круги начинают требовать участия в политике» [15]. Однако на практике этот процесс происходит с большими издержками и трудностями. Если следовать образным сравнениям Фукуямы, далеко не все страны неминуемо попадают на этот «эскалатор», поскольку для устойчивого экономического роста необходимо наличие определённых социальных институтов – функционирующие государственные структуры, защищённые судом контракты и т.д. Но в большинстве стран мира, констатирует Фукуяма, царит крайняя нищета народа и политическая разобщённость, а такие условия препятствуют формированию подобных институтов. Выход из этой социальной «ловушки» для каждой отдельной страны, полагает Фукуяма, связан с «прихотями истории», удачным расположением звёзд на историческом небосклоне, когда, например, в условиях тяжелейших военных испытаний в не-

которых странах возникали современные правительства и т.д. [10; 15].

Таким образом, дорога к либеральной демократии отнюдь не усыпана розами, и чтобы пройти её, требуются очень значительные усилия и, самое главное, удача. А там, где от народов удача отворачивается, – там, видимо, и переход к либеральной демократии оказывается невозможным, добавим мы от себя, следуя логике Фукуямы.

Подводя в заключение итоги философского творчества американского философа, следует констатировать, что выдвинутая им концепция «конца истории» оказалась ошибочной, не отвечающей реальным тенденциям мирового общественного развития на рубеже XX–XXI вв. Психологизируя исторический процесс, то есть редуцируя социальные закономерности к психологическим, Фукуяма в своей философии истории тем самым не сумел всесторонне и целостно выявить антропологический смысл исторического процесса, а нарисовал одностороннюю и ущербную схему, извращающую действительную историю. По существу, социальная философия Фукуямы – это наукообразная апологетика гегемонистских устремлений США. Поэтому и рассуждения Фукуямы о наступающем всемирном торжестве западной либеральной демократии, и в этом смысле – конце истории, оказались несостоятельными. Как ни старался он теоретически «закрыть» историю, сделать это ему не удалось. История открыта и не завершена. Более того, ведущие тенденции мирового социально-исторического развития сегодня дают основания предполагать, что человечество вступило на путь труднейших испытаний и потрясений, которые и определяют контуры грядущего.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург, 2000. 324 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Полн. собр. соч. В 14 т. М., 1959. Т. 4.
3. Гегель – Нитхаммеру. Йена, понедельник, 13 октября, в день, когда Йена была занята французами и император Наполеон въехал в её стены М., 1973. 576 с.
4. Замошкин Ю.А. «Конец истории»: идеологизм и реализм // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 136–150.
5. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. 224 с.
6. Малахов В.С. Ещё раз о конце истории // Вопросы философии. 1994. № 7–8. С. 44–52.
7. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие. М., 1979.
8. Межуев Б. Реалистический вильсонизм Ф. Фукуямы // Космополис. 2006. №1 (15). С. 24–33.
9. Пую Ю.В. Философия манипулирования. СПб., 2009. 376 с.
10. Теория о «конце истории» – справедлива. Интервью с Фрэнсисом Фукуямой [Электронный ресурс] // Человек без границ. URL: http://www.manwb.ru/articles/history/philosophy_history/FinalHistory_Fukujam/ (дата обращения: 10.11.2015).
11. Фридрих К. О функциях одной мыслительной фигуры // Вопросы философии. 1994. № 7–8. С. 88–100.
12. Фукуяма Ф. Конец истории // Вопросы философии. 1990. № 3.
13. Фукуяма Ф. Америка на распутье. Демократия, власть и неоконсервативное наследие. М., 2008. С. 55–66.
14. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2004. 588 с.
15. Фукуяма об обществе будущего. Интервью с Фрэнсисом Фукуямой. М., 2015. 24 с.
16. Хангтингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. 384 с.

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 378.147

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-119-128

Горностаева Л.Г.

Российский государственный университет правосудия (г. Москва)

ОБ ИННОВАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЯХ ОБУЧЕНИЯ В ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ

Аннотация. В статье, в контексте актуальных проблем философии образования, раскрываются некоторые инновационные технологии обучения в высшей школе, обосновывается необходимость их внедрения в современный учебный процесс. Особое внимание уделяется возможностям современных компьютерных и информационных технологий и их использованию, в том числе в актуальном сегодня дистанционном обучении. Также в статье рассматриваются традиционные формы обучения, такие как деловая игра или проблемное обучение, которые обладают широкими инновационными возможностями. Подчеркивается значение инновационных образовательных технологий для реализации компетентностного подхода.

Ключевые слова: инновация, технология, обучение, метод, процесс, программа, критерий, эффективность.

L. Gornostaeva

Russian University of Justice (Moscow)

ABOUT INNOVATIVE TECHNOLOGIES IN TERTIARY EDUCATION

Abstract. The article deals with some information technologies of teaching and the necessity of their introduction in tertiary education. Special attention is devoted to the opportunities that innovative computer technologies offer for distance learning programs. The article also analyses traditional forms of learning, such as business games and problem solving which offer wide innovative possibilities. Special attention is given to the importance of innovative technologies in realization of competence approach to learning.

Key words: innovation, technology, education, method, process, program, criterion, effectiveness.

Наше динамичное время предъявляет повышенные требования к системе высшего образования. В Федеральной целевой программе развития образования на 2016–2020 гг. одной из главных задач выдвигается необходимость создания и распространения структурных и технологических инноваций в профессиональном образовании, обеспечивающих высокую мобильность современной экономики. Полагаем, что инновационная направленность деятельности руководства и профессорско-преподавательского состава вузов выступает важным средством обновления системы высшего образования в нашей стране.

Под **образовательными инновациями** нами понимается совершенствование деятельности руководства и профессорско-преподавательского состава высших учебных заведений по внедрению в образовательный процесс современных активных содержательных и организационных форм обучения и воспитания студентов. Высшая школа во все времена была своеобразным «полигоном», на котором оттачивались инновационные педагогические методы. Основным показателем инновации является прогрессивное начало в развитии вуза по сравнению со сложившимися традициями и массовой практикой [3]. Образование по своей сути уже является инновацией. Но вполне понятно, что инновации сами по себе не возникают. Они являются результатом научных поисков и экспериментов, передового педагогического опыта отдельных преподавателей и педагогических коллективов. Инновационная направленность педагогической деятельности предполагает создание в вузе конструктивно-твор-

ческой среды, связанной с разумным использованием традиционных методов прошлого и одновременным внедрением в учебно-воспитательный процесс современных образовательных технологий, способствующих достижению необходимых компетенций у выпускника того или иного вуза. В этой связи считаем важным подчеркнуть, что в образовании традиции являются своеобразной базой для инноваций. А инновации служат основой для будущих традиций.

Безусловно, в современном образовательном процессе компьютерные технологии занимают лидирующее положение. Компьютер в настоящее время является одним из самых востребованных учебно-информационных средств обучения. С помощью компьютеров преподаватель может «погрузить» всю учебную группу в ту или иную педагогическую ситуацию и решать её разными способами. Компьютеры эффективно используются для контроля результатов учёбы, выполнения различных практических упражнений, накопления данных об успехах и недостатках учебного процесса; дают наглядную картину изучаемого материала и т.д. Таким образом, использование компьютерных образовательных технологий в вузах предполагает развитие когнитивных умений и навыков студентов, повышение эффективности контроля за их знаниями посредством тестирования, обеспечение ориентированного на запланированный результат учебного процесса, а также оценку и управление высшим образованием [5, с. 118–119].

На наш взгляд, с массовым внедрением компьютеров в обучение профессорско-преподавательский со-

став вузов стал активнее использовать программированное обучение. Его возможности помогают повысить эффективность усвоения студентами учебного материала. Суть его, как известно, состоит в программном оформлении учебной информации и поэтапном контроле результатов её усвоения.

Можно выделить несколько вариантов программирования учебного материала. Первый вариант такой обучающейся программы состоит из ряда блоков учебной информации с контрольными вопросами или заданиями по ней. При положительном их решении студент получает новый блок учебной информации. А если ответ отрицательный, то ему предлагается вновь вернуться к исходному материалу.

Второй вариант предполагает, что студенту в случае отрицательного результата даётся дополнительная учебная информация, которая позволит ему выполнить контрольное задание и дать положительный результат по изучаемому учебному материалу.

При третьем варианте студенту даётся возможность самостоятельно определять уровень сложности учебного материала, изменять его по мере усвоения.

Многие педагоги сегодня оценили возможности и преимущества компьютерного обучения, так как они позволяют обеспечить оптимальную для каждого конкретного студента и учебной группы последовательность и объём различных форм учебной деятельности. Кроме того, они способствуют развитию у обучающихся мотивов к научной и познавательной деятельности, обеспечению самокон-

троля усвоенных знаний, развитию умений и навыков исследовательской работы, экономии времени при изучении той или иной учебной дисциплины [4].

Среди педагогических технологий, также построенных на информационно-компьютерных возможностях, всё более значимым в учебном процессе становится дистанционное обучение. Есть все основания полагать, что в будущем его роль будет только возрастать. Дистанционное обучение предназначено в первую очередь для индивидуального обучения людей, получающих высшее образование в заочной форме обучения. Единой концепции дистанционного обучения в настоящее время не существует (на наш взгляд, она и не нужна). Можно выделить следующие его особенности:

- использование современных средств коммуникации, позволяющих обучаться на дому;
- представление учебного материала в доступной для студентов форме;
- обоюдная связь преподавателя и студента через электронную почту в режиме реального времени.

Широкому распространению дистанционной формы обучения способствует возможность учиться на дому, что, безусловно, привлекает желающих обучаться по такой форме. Следует также отметить такой положительный момент, как возможность для студентов получать знания ёмко, в наглядно-образной форме, благодаря текстовым и мультимедийным вставкам на электронных носителях информации. Преподаватель при этом может осуществлять постоянный контроль за процессом обучения конкретного студента. Также сегодня у обучающихся

ся с помощью Интернета существует возможность прослушать и прочитать лекции видных отечественных и зарубежных учёных и педагогов.

Однако у такой технологии обучения есть и определённые недостатки. Главный из них состоит в том, что обучение ведётся без реального общения с преподавателем, а это существенно снижает его воспитательный потенциал, так как непосредственное общение педагога и студента заменить, на наш взгляд, нельзя никаким электронным устройством. Кроме того, отсутствует возможность организовать обсуждение актуальных проблем той или иной учебной дисциплины в учебных группах, когда приобретаются профессионально-диалоговые навыки, например, для студентов-гуманитариев.

Нам представляется, что инновационными возможностями преподавания можно наполнить и различные, хорошо себя зарекомендовавшие в практике учебно-воспитательной деятельности игровые способы обучения. Игровые технологии позволяют получать знания и одновременно развивать профессионально-практические умения и навыки у студентов. Они представляют собой форму взаимодействия участников образовательного процесса через реализацию определённого игрового сюжета, при этом непременно ориентированного на будущую профессиональную деятельность. В практике преподавания широко используются ролевые, деловые, компьютерные игры и т.п.

Довольно распространена в высшей школе деловая игра. Она посредством игровых технологий создаёт ту или иную ситуацию будущей дея-

тельности выпускника вуза, включая моделирование характерных для этой деятельности профессиональных отношений. Иными словами, в ходе деловой игры студенты, и это важно, приобщаются к анализу и решению практических проблем, с которыми они могут столкнуться на практике. Например, в нашем юридическом вузе предлагается воспроизвести заседание студенческого аналога какого-либо правоохранительного органа, сравнивая свои действия и выводы с действиями реальных структур. Это помогает студентам понять специфику их деятельности и мотивы принятия тех или иных решений, способствует развитию навыков юридической деятельности. Следует подчеркнуть, что одновременно с предметно-профессиональными знаниями студент приобретает социально-психологическую направленность на будущую профессию.

Хорошо организованные деловые игры отражают динамизм обстановки, повторяемость учебных действий, сочетание альтернативных вариантов, сжатие масштаба времени при обсуждении той или иной учебной задачи и принятии решения по ней. Сценарий деловой игры должен отражать последовательность и характер действий участников. Он, как правило, содержит также описание конфликта или противоречия, заложенного в игру. Преподавателю следует не упускать из вида, что роли игроков должны в целом соответствовать профессиональным и социально-личностным отношениям, характерным для моделируемого в игре фрагмента практической деятельности.

Методическое сопровождение де-

ловой игры предполагает подготовку специальных учебных материалов, игровую документацию для участников, различных технических средств обучения. Система оценивания должна обеспечивать, прежде всего, контроль знаний студентов, анализ принимаемых ими решений, оценку учебно-игровой деятельности и личностно-профессиональные навыки и умения участников игры. Обучающую и воспитательную функцию выполняет также разбор игры, осуществляющийся в заключении преподавателем.

Подготовка к деловой игре состоит в подборе материала преподавателем и анализе конкретных профессиональных ситуаций. Постановка задач участникам для конкретной деловой игры организуется обычно за несколько дней до её проведения. После ознакомления студентов со сценарием преподаватель разъясняет цели деловой игры, сущность игровой ситуации, права и обязанности участников, объявляет регламент игры. Можно рекомендовать пригласить на занятие экспертов, которыми могут быть как специалисты-практики, так и преподаватели с других кафедр вуза. При подготовке к игре следует поддерживать самовыдвижение студентов на ту или иную учебную роль.

В ходе подготовки преподавателю следует настроить студентов на исполняемую роль, т.е. они должны понять, каких знаний, умений и навыков она требует. Для этого студенты изучают рекомендованную литературу и профессиональные особенности своей игровой роли. В ходе игры приветствуются проявление инициативности и находчивости участников, их нестандартные подходы к решению

профессиональных задач. В заключительной части игры преподаватель предоставляет слово экспертам для анализа и оценки выступлений и действий участников игры. Предпочтительно, чтобы студенты также высказывали мнение о своей роли и роли других участников игры. Подводя итоги деловой игры, преподавателю необходимо обратить внимание студентов на достижение поставленных учебных целей, их связь с будущей профессиональной деятельностью, подчеркнуть успехи участников, проанализировать недочёты и ошибки.

Инновационного наполнения требуют и другие устоявшиеся в вузовской практике формы обучения. Так, неплохо себя зарекомендовала в процессе преподавания такая образовательная технология, как проблемное обучение. Его содержание предполагает последовательную постановку студентам учебно-практических проблем, в процессе решения которых они усваивают не только теоретические знания, но и приобретают определённые профессионально-деловые навыки по их осуществлению. Сущность проблемной интерпретации учебного материала состоит в том, что преподаватель ставит студента в конкретную ситуацию, характеризующуюся осознанием невозможности её разрешения с помощью уже имеющихся у него знаний и ранее приобретённых способов действий. Проблемные ситуации могут быть различными по содержанию неизвестного студентам материала, по уровню сложности рассматриваемых учебных и практических проблем. Таким способом преподаватель через разнообразные ситуации подводит студентов к учебному или практиче-

скому противоречию и предлагает им найти способ его разрешения через рассмотрение ситуаций с различных позиций (например, это могут быть судья, адвокат, свидетель, следователь, прокурор и т.п.). Это подвигает студентов делать сравнения и выводы из той или иной юридической ситуации.

Качество такой формы обучения обеспечивается предварительным составлением преподавателем актуальных профессиональных задач, определением им необходимости предложения студентам решения различных практических ситуаций. Оно напрямую зависит от добротной подготовки учебных и методических пособий и материалов, от педагогического мастерства преподавателя, способного организовать и стимулировать активную учебную деятельность студентов [1]. Качественно подготовленные методы проблемного обучения способствуют повышению познавательной деятельности студентов в усвоении изучаемого материала.

Инновационные возможности имеются и у таких традиционных для высшей школы форм обучения, как лекции и практические занятия. Хороший результат, по отзывам студентов, у проблемных лекций. Так, их проведение преподаватели предваряют соответствующей подготовкой студентов. Она включает в себя знакомство с учебной литературой, в юридическом вузе – с законодательными актами и конкретными судебными решениями. Такая лекция строится преимущественно в форме диалога преподавателя с аудиторией. Данная технология является довольно эффективной, так как студенты-юристы усваивают нормы права, узнают судебные прецеден-

ты и возможные варианты решения той или иной конкретной юридической проблемы при своём активном участии в этом учебном диалоге. На практических занятиях, как правило, решаются определённым образом составленные проблемные задачи. Студентам даётся несколько вариантов условий, на основе чего отрабатываются разные способы разрешения той или иной юридической ситуации. В процессе таких занятий решаются не только учебные задачи, но и обсуждаются различные положения юридической науки, какие-то законодательные инициативы и актуальные законопроекты. В такой деловой атмосфере занятия через поиск и выбор адекватных решений различных юридических задач теоретического и практического характера происходит развитие профессионального мышления и творческих способностей будущих юристов.

В подтверждение вышесказанного приведём пример проведения студенческого турнира. Нам представляется, что эта форма занятий придаёт учебному процессу соревновательный характер, содействует развитию когнитивных способностей студентов, дискуссионных навыков, а также личной ответственности каждого участника за свою позицию. Учебный турнир можно проводить как внутри группы, так и между студенческими группами.

Понятно, что тематика внутригрупповых турниров должна соответствовать основным разделам учебного курса, либо наиболее важным его проблемам. Подготовка к турниру начинается с момента объявления преподавателя, что очередное практическое занятие по такой-то теме будет прово-

даться в форме турнира. Он подробно разъясняет особенности проведения такого занятия, даёт конкретные задания студентам. Упор делается на развитие творческих способностей студентов при подготовке домашних заготовок к турниру, которые могут привлечь внимание аудитории. Готовясь к турниру, студенты изучают учебные материалы по разделу или теме, знакомятся с основной и дополнительной литературой, ищут примеры из юридической практики.

Методика проведения турнира может быть различной. Предложим одну из них. Группа разбивается на две или три команды в зависимости от её численности. Состав команд должен быть примерно равным по успеваемости. Для ведения турнира и определения победителей преподавателю желательно определить помощников ведущего турнир из числа студентов. Следует заметить, что их суждения об игре команд помогают преподавателю понять студенческий взгляд на происходящее в ходе турнира, качественнее оценить достоинства игроков. При подборе заданий надо иметь в виду их равноценное количество и качество. По качеству они должны быть достаточно сложными, чтобы создавать интеллектуальное напряжение, и разнообразными, чтобы выявлять навыки студентов работать с документами, дискутировать, анализировать профессиональные ситуации, делать выводы и т.д. Их количество должно давать возможность всем студентам – участникам турнира проявить свою креативность, знания и умения.

Более тщательной подготовки требует турнир между студенческими группами. В отличие от внутригруппо-

вого турнира, здесь должно вводиться домашнее задание. Соперничающим группам преподавателем заблаговременно предлагаются темы выступлений или обозначается общая тема для дискуссии. Участники турнира заранее готовят эссе или сообщения, с которыми выступают на занятии. Умение преподавателя проявляется здесь в способности направить дискуссию в состязательное русло. Преподаватель совместно с заранее выбранным самими студентами жюри оценивает не только качество заданий, их содержание и форму, но и поведение оппонентов, актуальность и оригинальность темы домашней заготовки. Подчеркнём, что в ходе турнира важно соблюдать культуру дискуссии, учить на этом студентов уважать чужое мнение. Завершается турнир подведением его итогов и определением победителей.

Полагаем, что должна наполняться новым содержанием такая образовательная технология, как индивидуальная программа обучения. Она предполагает составление студентом совместно с ведущим курс преподавателем индивидуального плана работы и достижения конкретной учебной цели на конкретном отрезке обучения. Такой индивидуальный образовательный план, как правило, содержит определённую тематику изучаемого материала заданного объёма и требуемого уровня его усвоения и расчёт времени на самостоятельную работу студента с ним. Индивидуальная образовательная программа может осуществляться различными способами. Так, она может быть ориентирована на изучение одного или нескольких разделов дисциплины по общепри-

нятой аудиторной системе обучения. Но, вместе с посещением учебных занятий по выбранной программе в своей группе студент может обучаться с другой группой или даже на другом факультете. Затруднения в учёбе и возникающие вопросы студент решает на личных (или с помощью электронных средств) консультациях с преподавателями. Преподаватель при этом оценивает подготовленность студента, выбирает последующие задания для самостоятельной учебной проработки, обсуждает совместно со студентом порядок прохождения образовательной программы.

Как известно, во многом обучение в вузе ориентировано на самостоятельную работу студента. Но как на практике научить студента систематически и целенаправленно самостоятельно работать с учебным материалом? Видимо, надо создать такую рабочую обстановку, когда ему будет интересно учиться. Студенту надо подсказать, как лично себя проявить, научить мыслить самостоятельно, оценивать различные учебные и жизненные ситуации, делать выбор. Всё это достигается при альтернативном подходе к ретроспективному и перспективному анализу актуальных профессиональных и учебных проблем, предполагающему поиск самостоятельных решений. Мотивация самостоятельного изучения различных учебных текстов при этом должна быть такой: поработать с ними нужно не потому, что заставили, а чтобы быть на высоте положения в деловой игре, дискуссии, на семинаре, чтобы победить учебного противника, найдя свою сильную позицию с помощью адекватной аргументации.

Опыт преподавания показывает, что знания, полученные в активной обучающей форме, в процессе личных размышлений и переживаний студентов, обеспечивают инициативно-творческий и качественно высокий уровень их усвоения. При этом важно, чтобы студент был научен судить о том или ином материале по самому тексту, а не по его изложению в учебном пособии. Поэтому при подготовке самостоятельных заданий, докладов, эссе, рефератов, курсовых и дипломных работ студентам следует настоятельно рекомендовать обращаться к первоисточникам, изучать документы в оригинале. Не менее важно научить студентов собственной интерпретации фактов. Преподавателям следует стремиться представить на занятиях как можно больше интерпретаций различных профессиональных фактов. Но для того чтобы иметь возможность ценностного самоопределения, студент должен уметь работать с текстовыми, документальными, вещными свидетельствами, так как они имеют гораздо более высокий уровень достоверности, чем интерпретации. И поэтому считаем, что преподавателям следует постоянно подчёркивать различие между фактом и его интерпретацией [2].

Необходимо сделать несколько замечаний о критериях инновационной педагогической деятельности. Вполне понятно, что основным критерием той или иной инновационной технологии в образовании выступает то новое, что признаётся таковым профессорско-преподавательским составом вуза. Поэтому важно определить, в чём сущность предлагаемого нового, каков уровень новизны. Для одного

это может быть действительно новое, для другого оно таковым не является. В этой связи считаем, что нельзя административно навязывать профессорско-преподавательскому составу вуза те или иные формы и методы обучения студентов. Подходить к включению преподавателей в инновационную образовательную деятельность следует с учётом полезности и эффективности той или иной инновации для конкретной учебной темы, а также их заинтересованности, личностных особенностей и опыта педагогической деятельности.

Результативность педагогических инноваций можно определить через затрату сил и средств преподавателей и студентов для достижения необходимых учебно-практических результатов. Она свидетельствует об устойчивости положительных результатов в деятельности, как преподавателя, так и студентов. Этот критерий, на наш взгляд, является ведущим в оценке значимости инновационных способов обучения и воспитания студентов.

Вполне понятно, что педагоги, исходя из опыта и уровня педагогического мастерства, могут добиваться одинаковых результатов при разной интенсивности собственного труда и труда студентов. Но ясно и то, что внедрение в учебный процесс какой-либо педагогической инновации и достижение с её помощью высоких результатов при наименьших физических и временных затратах свидетельствует о её результативности. На практике иногда бывает так, что педагогическая идея или технология остаются в рамках ограниченного применения, обусловленного неумением или нежеланием преподавателей «напрягаться».

В таком случае едва ли можно говорить об инновации.

Следует отметить, что нельзя ничем заменить обмен опытом между профессорско-преподавательским составом. Овладение методикой применения инновационных технологий позволяет как отдельным преподавателям, так и педагогическим коллективам и руководителям высших учебных заведений объективно оценивать и внедрять их в практику учебно-воспитательной работы. Нежелание инноваций, как и торопливость в их внедрении, не раз приводили к тому, что заявленное или рекомендованное нововведение через некоторое время забывалось преподавателями, не получало соответствующего практического наполнения.

Иногда случается так, что инновации в высшем образовании принимают характер своеобразной моды, носят формальный характер. Некоторые преподаватели уповают на сложившуюся практику и не приемлют нововведений. Полагаем, что инновации в образовании не должны основываться только на прошлых традициях или негативном отношении к ним. На наш взгляд, между ними должно быть разумное равновесие, а не отрицание одних и превозношение других. Поэтому введение инноваций в современное высшее образование должно быть связано «с современной практикой, с изменениями, происходящими с участниками образовательного процесса» [6, с. 13].

Подведём итог. Преподавание – процесс творческий. Поэтому список инновационных технологий в высшей школе будет только расширяться, чтобы образовательный процесс шёл

в ногу со временем. Главное здесь – в том, чтобы инновации были направлены на подготовку компетентного специалиста. Использование инновационных технологий развивает активность студентов, положительно влияет на их успеваемость, показывает уровень педагогического мастерства преподавателя высшей школы. Инновационные технологии образования в высшей школе, конечно, имеют свои преимущества и недостатки. Очевидно, что эффективность обучения зависит от подготовленности и умения преподавателя выбрать ту или иную технологию или их разумного сочетания для конкретной формы обучения. При реализации инновационных технологий в образовании, педагогу следует осмыслить её цели и содержание, направить на формирование компетенций выпускника высшей школы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Виленский М.Я., Образцов П.И., Уман А.И. Технологии профессионально ориентированного обучения в высшей школе. М.: Педагогическое общество России, 2005. 192 с.
2. Князева М.Д. Инновации в высшем образовании. М.: Акад. естествознания, 2006. 160 с.
3. Колеченко А.К. Энциклопедия педагогических технологий: пособие для преподавателей. СПб.: КАРО, 2008. 368 с.
4. Организация учебной деятельности студентов: учеб.-метод. пособие / ред.: М.И. Ивашко, С.В. Никитин, Л.И. Новикова. М.: Российская академия правосудия, 2011. 312 с.
5. Торгашев Г.А. Методика преподавания юриспруденции в высшей школе. М.: Российская академия правосудия, 2010. 344 с.
6. Хуторской А.В. Педагогическая инноватика: учеб. пособие для студ. высш. учеб. завед. М.: Издательский центр «Академия», 2008. 256 с.

УДК 7: 004

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-129-134

Завьялов А.С.*Московский государственный областной университет*

ГЕНЕЗИС ЦИФРОВОГО ИСКУССТВА: ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЕ И КИБЕРНЕТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО

Аннотация. В статье рассматриваются два этапа развития техно-художественной гибридации, предопределивших появление цифрового искусства. Опираясь на гипотезу о проходившем на протяжении XX вв. взаимопроникновении техники и искусства, автор определяет значимые события для становления цифрового искусства. Затрагивается проблема последствий техно-художественного взаимодействия до середины XX вв., а также в фокусе внимания автора оказывается последующий период, особенность которого определяется появлением кибернетики и компьютерных технологий. В заключение указываются трудности принятия компьютера как творческого инструмента, преодоление которых вызовет к жизни новое художественное течение – цифровое искусство.

Ключевые слова: техно-художественная гибридация, предпосылки цифрового искусства, технологическое искусство, кибернетическое искусство, генезис цифрового искусства.

A. Zavyalov*Moscow State Regional University*

THE GENESIS OF DIGITAL ART: TECHNOLOGICAL AND CYBERNETIC ART

Abstract. The author studies two phases of techno-art hybridization evolution that have predetermined digital art emergence. Significant events for digital art formation are defined by using the hypothesis of technology and art interaction that was taking place throughout the 20th century. Techno and art interaction effects are briefly considered up to the middle of the 20th century. The next period presents a greater interest owing to the emergence of cybernetics and computer technologies. In conclusion the author highlights some difficulties in adopting the computer as a creative medium and argues that in case of their overcoming a new kind of art, namely digital, will appear.

Key words: techno-art hybridization, digital art preconditions, technological art, cybernetic art, the genesis of digital art.

Для определения основных факторов генезиса цифрового искусства становится необходимым обратить внимание на процессы взаимодействия искусства, науки и техники, берущих своё начало в конце XIX в. и продолжающихся вплоть до сегодняшнего дня. Представляется возможным разделить период времени с конца XIX в. до начала XXI на этапы, демаркационной линией каждого из кото-

рых будет особая технология или устройство, значительным образом преобразующая творческую деятельность.

Для этого воспользуемся предложением Д.В. Галкиным периодизацией, насчитывающей четыре этапа: технологическое искусство (конец XIX – середина XX в.), кибернетическое искусство (1950–1960 гг.), цифровое искусство (1970–1990 гг.) и гибридное искусство (1990–2000-е гг.) [3, с. 44]. Стоит внести уточнения касательно последнего этапа гибридного искусства, выявляющего общую логику работ Д.В. Галкина, в основе которой лежит гипотеза, описывающая не только формирование во второй половине XX в. цифровой культуры, но и её последующее преобразование в культуру искусственной жизни [4, с. 11–12]. Здесь же будут рассмотрены два начальных периода интеграции технологии и искусства XX в. – техническое и кибернетическое искусство, которые сформировали фундамент для появления искусства цифрового.

Первым этапом на пути формирования цифрового искусства было технологическое искусство, возникновение которого относится к концу XIX в., с появлением кино- и фотоаппаратуры. Термин «технологическое искусство» одним из первых использовал француз Франк Поппер [3, с. 45] для обозначения тенденции проникновения технологии в процессы художественной деятельности. Особенностью фотографии и кинематографа становится непосредственная зависимость от технических средств, таких как кино- и фотокамера, создания и восприятия художественных объектов. Одним из первых, кто обратил своё

внимание на данный феномен, был В. Беньямин (в работе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости») [1]. В. Беньямин замечает опосредующую роль камеры между игрой актёра и зрителем, выводя из этого наблюдения два основных следствия [5, с. 45]. Во-первых, возможности восприятия аппаратурой изображения сильно отличаются от восприятия зрителя, непосредственно наблюдающего за игрой по той причине, что технические средства запечатлевают действия не полностью, выделяя и акцентируя лишь некоторые из них. Во-вторых, между игрой актёра и зрителем отсутствует обратная связь, ранее имевшая место во время театрального представления, позволявшая актёру скорректировать своё выступление в соответствии с реакцией зрителя [5, с. 45].

Ещё одним моментом, демонстрирующим взаимопроникновение технологии и искусства в кинематографе, является техническая способность фильма синтезировать разнородные художественные формы, такие как театр, музыку, литературу и пластические искусства, в единое произведение [5, с. 45], а отснятый материал является технически воспроизводимым, что многократно увеличивает экспозиционные возможности кинокартины перед тем же спектаклем. Впоследствии кинематографу предстоит сыграть роль одного из главных создателей и распространителей массовой культуры, наравне с радиовещанием и появившимся позднее телевидением [3, с. 45–46]. К тому же, следует отметить возможность создания кинофильмом характерной для него иллюзорности, базирующейся на использовании

спецэффектов и монтажа в воспроизведении визуального ряда [5, с. 46].

Технологическое искусство в музыке отметились появлением электромузыкальных инструментов, таких как телармониум, терменвокс, Волны Мартенó, и, в целом, музыкальную эстетику начинает интересовать электротехническое, машинное звукоизвлечение, внимание к физическим параметрам звука. Осуществляются эксперименты по соединению музыки, цвета и света. Изобретается звукозаписывающая аппаратура: фоноавтограф (только запись звука), фонограф (доступна запись и воспроизведение звука), граммофон и патефон.

На волне технологизации искусства трансформируется и скульптура, явив миру кинетические и светопространственные произведения. В разное время представителями таких течений, как дадаизм, футуризм, конструктивизм и Баухауз, были созданы примеры подобных произведений. К ним можно отнести мобили А. Колдера, В. Татлина, Н. Шеффера, Н. Габо, Л. Мохой-Надь, Ж. Тэнгли, Л. Эмери, Л. Кастеля и др.

Следующим этапом гибридизации технологии и искусства становится кибернетическое искусство, относящееся к 50-м гг. XX в., в основе которого находится использование в творческой деятельности достижений компьютерных технологий и кибернетики, как в качестве нового инструментария, так и в роли источника художественных принципов и идей [2, с. 79]. Появление компьютеров, возможности их программирования и обработки информации привнесли в уже существовавшее технологическое искусство элемент интерактивности и

автономности произведений. Становясь интерактивной, т.е. отзывчивой к внешним воздействиям, подобная технологическая система знаменует собой смещение в искусстве от статики произведения к его динамике и процессуальности, протекающей в реальном времени, но, в отличие от предыдущего этапа технологического искусства, подобные ответные реакции носят на порядки более сложный, программируемый характер. Как замечает Д.В. Галкин [3, с. 46], названия таких жанров кибернетического искусства, как компьютерная поэма, компьютерная графика, компьютерная анимация и музыка, алгоритмическая живопись, роботизированная скульптура, отражают дух этого этапа гибридизации технологии и искусства. Именно на этом этапе впервые компьютер был использован в решении задач искусства.

Рассмотрим события технического характера, связанные с периодом кибернетического искусства, которые позднее привели к возникновению цифрового искусства.

К первому из них можно отнести появление графических интерфейсов, в значительной степени упростивших взаимодействия между компьютером и человеком, а также программ для работы с компьютерной графикой. В качестве примеров можно привести прообраз современных систем автоматизированного проектирования: "Sketchpad" (1963), созданная А. Сазерлендом, продемонстрировавшая инновационный графический интерфейс [6, с. 125]; разработанная в сотрудничестве с Д. Энгельбартом и Стэндфордским университетом компьютерная система "NLS" ("oN-Line System") в 1968 г., одна из первых использовав-

шая гипертекстовые ссылки, компьютерную мышь, выполнение программ в оконном режиме, работу с базами данных, взаимодействие между несколькими компьютерами и т.д. [8].

Следующим достижением становится разработка графических языков программирования, позволявших изображать различные геометрические фигуры и символы, осуществлять построение графиков математических функций, т.е. закладываются основы компьютерной графики как самостоятельного явления. Были представлены графические расширения, созданные на таких языках программирования, как **CRAYON** и др., а также специализированные **BEFLIX**, **EXPLOR**, **COMPARTEER 56** и др. [6, с. 125]. Разработаны первые программы для художников: **Super Paint** авторства Д. Шоупа (D. Shoup) в пакете "The Color Video System", **Paint** и **Paint 3** Э.Р. Смита (A.R. Smith) и т. д. [6, с. 126].

Появляются и развиваются компьютерные сети. Считается, что первой рабочей компьютерной сетью стала ARPANET, передача по которой была осуществлена в 1969 г.. Создание ARPANET ознаменовало начало появления множества других специализированных сетей, впоследствии объединённых в единую сеть Интернет [6, с. 126].

К социокультурным изменениям рассматриваемого периода можно отнести начавшееся постепенное вхождение кибернетического искусства в общие тенденции искусства, обнаруживающееся в возрастающем числе экспонированных работ, как на профильных выставках, посвящённых только кибернетическому искусству, так и на смежных. В 1965 г. были проведены выставки

"Generative Computergrafik" (в Высшей школе техники в Штутгарте), "Computer-Generated Pictures" (в галерее Говарда Вайза в Нью-Йорке), выставка в галерее Венделин Нидлих (Wendelin Niedlich) в Штутгарте [6, с. 134]. В 1968 году прошла выставка "Some More Beginnings" в Бруклинском музее Нью-Йорка, ставившая перед собой цель более близкого сотрудничества между представителями художественного мира, науки и техники [6, с. 134-135]. В 1970 году в Нью-Йорке состоялась выставка "Software", а в 1971 г. в Парижском музее современного искусства прошла персональная выставка М. Мора [6, с. 135].

Отдельного внимания достойна прошедшая в Лондоне в 1968 г. выставка "Cybernetic Serendipity", носившая международный характер и ставшая первой в своём роде такого масштаба [2, с. 79]. На ней были собраны самые значительные и привлекающие внимание произведения кибернетического искусства. Среди представленных работ была анимация Тони Притчетта (Tony Pritchett) "Flexipede", пример работы графического морфинга "Running Cola is Africa", кибернетические скульптуры "Sound Activated Mobile" Эдварда Игнатовича (Edward Ihnatovicz) [6, с. 135] и "CYSP-1" Николаса Шоффера (Nicolas Schoffer) [9, с. 44-45], чёрно-белая анимация со звуковым сопровождением "A pair of paradoxes" авторства психолога Роджера Шепарда (Roger Shepard) и инженера Эдварда Зайека (Edward Zajac), сгенерированная компьютером ILLIAC нотная секвенция "Illiac suite for string quartet" под управлением Леонарда Айзексона (Leonard Isaakson) и Лорен Хиллер (Lejaren Hiller) [9, с. 23], робот-перформансист "Robot K-456" Нам Джун Пайка (Naim June Paik) [6,

с. 136], картина “Random War” Чарльза Шури (Charles Csuri) [2, с. 81], при создании которой использовался генератор случайных чисел, и множество других работ.

Несмотря на то, что “Cybernetic Serendipity” демонстрировала в большей мере возможности, нежели достижения, она явила собой новую точку отсчёта для современного искусства, и именно на основе её названия, подводящего общую черту под множеством техно-художественных экспериментов с кибернетическими и компьютерными технологиями, было использовано словосочетание «кибернетическое искусство» для обозначения рассматриваемого периода [2, с. 79].

Этап кибернетического искусства выступает отправной точкой для философского осмысления влияния цифровых компьютерных технологий на искусство [6, с. 136]. Исследователями данного периода отмечалась программируемая природа культурных объектов, требующая от своего автора системных, логичных и точных программных формулировок, пришедшая на смену некогда более хаотичному и метафизическому процессу создания произведений. Так, для изобразительных течений характерным становится поиск с использованием компьютерных средств математических основ формообразования, в той или иной мере проходивший, начиная с античности [6, с. 110]. Вообще, эстетика математических формул являлась привлекательной для их отображения в виде цифровой графики. Примерами могут служить “Algebraische Kurven” Г. Франке, “SineCurve Man”, “SineMan Two” и т.д. [6, с. 110–111]. Таким образом, внимание первых компьютерных

художников было приковано в большей мере к внеэстетическим сферам, таким как возможности комбинаторности (создание различных сочетаний из ограниченного числа элементов), трансформативности (работа с изменением формы объекта, морфинг), стохастичности (использование случайных процессов и вероятностных методов) [6, с. 114–115], созданию алгоритмов и правил (алгоритмическое искусство, генеративная эстетика), а также возможностям автономных кибернетических систем под управлением компьютера.

Кибернетическое искусство отмечается возрастанием интереса со стороны нетехнических специалистов к цифровым технологиям, ожиданием постепенного охвата компьютерами всё большего числа пользователей, а также уверенностью в возможности цифрового пространства выступить в роли среды существования произведений на следующем этапе развития всего искусства.

Несмотря на то что первое взаимодействие компьютера и искусства имело под собой в достаточной мере проработанную эстетическую базу, продемонстрировало возможности компьютера, как управляющего компонента художественного объекта, так и средства, обладающего относительной творческой автономностью, оно столкнулось с серьёзным сопротивлением в общественном принятии. Как отмечает Д.В. Галкин, мир искусства не принял новую компьютерную эстетику [2, с. 85]. Подвергаясь постоянной критике и испытывая проблемы технического характера, рассматриваемое художественное направление на время приостановило своё развитие. Возможно, основная причина

подобного развития событий состояла в недопонимании художника и инженера. Для искусствоведов и художественных критиков было трудным само принятие идеи о возможном использовании компьютерных средств в искусстве [7, с. 44]. Ранее не производившееся теоретическое осмысление использования компьютерных систем в искусстве, в сумме с выходящим за рамки компетенции гуманитарных специалистов пониманием потенциала кибернетических устройств, предопределило неблагоприятное отношение художественного мира к кибернетическому искусству. Со стороны технических специалистов ограничением к плодотворному взаимодействию с художниками были недостаточные знания теории и истории самого искусства [7, с. 44], что не способствовало аргументированной интерпретации получаемых результатов с позиций теории искусства и в результате представляя их в большей степени продуктами технического производства.

По-настоящему оценить вклад художников и научных специалистов 1950-60-х гг. удаётся тогда, когда с течением времени совершенствующимися компьютерными устройствами наконец реализуется заложенный в цифровой среде потенциал работы с данными на приемлемой для пользователя скорости и лёгкости, изобретается и становится доступным широкой аудитории персональный компьютер. В результате, на смену машинности и материальности кибернетического искусства постепенно приходят художественные объекты цифрового пространства, знаменуя появление нового художественного течения – цифрового искусства [3, с. 47].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / Предисловие, составление, перевод и примечания С.А. Ромашко. М.: Культурный центр имени Гете; Медиум, 1996. 240 с.
2. Галкин Д.В. Эстетика кибернетического искусства 1950-1960 гг.: алгоритмическая живопись и роботизированная скульптура // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 320. С. 79–86.
3. Галкин Д.В. От вдохновения машинами к искусственной жизни: этапы развития технологического искусства // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2013. №1 (9). С. 44-51.
4. Галкин Д.В. От кибернетических автоматов к искусственной жизни: теоретические и историко-культурные аспекты формирования цифровой культуры: автореф. дис. ... докт. филос. наук. Томск, 2013. 51 с.
5. Галкин Д.В. Техно-художественные гибриды или произведение искусства в эпоху его компьютерного производства (V.1.0) // Гуманитарная информатика. 2007. № 3. С. 40–53.
6. Ерохин С.В. Эстетика цифрового компьютерного изобразительного искусства: дис. ... докт. филос. наук. М., 2010. 360 с.
7. Ханолainen Д.П. Компьютерное искусство как проблема морфологии искусства: дис. ... канд. филос. наук. Петрозаводск, 2014. 168 с.
8. Douglas C. Engelbart. Workstation History and The Augmented Knowledge Workshop [Электронный ресурс]. URL: <http://www.doungelbart.org/pubs/augment-101931.html> (дата обращения: 22.09.2015).
9. Reichardt J. (ed.). Cybernetic serendipity: the computer and the arts. A Studio International special issue. London: Studio International, 1968. 106 p.

УДК 159.99

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-135-142

Коваленко С.В.*Московский государственный областной университет*

**ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ
АНТРОПОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ЗНАЧЕНИЯ
РУССКОЙ НАРОДНОЙ СКАЗКИ
В ПРОЦЕССАХ СОЦИАЛИЗАЦИИ ШКОЛЬНИКОВ
С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ ЗДОРОВЬЯ**

Аннотация. Статья посвящена проблеме методологии философско-антропологического анализа использования педагогического потенциала русской народной сказки в процессах воспитания и обучения школьников с ограниченными возможностями здоровья как методического приёма их социализации. Традиционная методология педагогического процесса характеризуется высокой степенью специализации по предметам, что часто становится причиной отчуждения школьников с ограниченными возможностями здоровья от учебного процесса. Методология философско-антропологического подхода даёт возможность перехода к инновационным методам преподавания, основанным на стимулировании эмоционально-чувственных потребностей школьников с ограниченными возможностями здоровья в мотивации к обучению и социально-профессиональной самореализации.

Ключевые слова: методология философско-антропологического подхода, антрополого-педагогическая методика, биогеохимическая энергия, самоорганизация, русская народная сказка, энергия культуры, духовные ценности, культура.

S. Kovalenko*Moscow State Regional Universit*

**PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL BASES OF ANTHROPOLOGICAL
AND PEDAGOGICAL VALUE OF RUSSIAN FOLK TALES IN THE PROCESS
OF DISABLED SCHOOLCHILDREN'S SOCIALIZATION**

Abstract. The article is devoted to the problem of philosophical and anthropological analysis of the use of pedagogical potential of Russian folk tales in the process of education and training of pupils with disabilities as a methodical reception of their socialization. Traditional methodology of pedagogical process is characterized by high degree specialization in subjects that frequently alienates pupils with disabilities from educational process. The methodology of the philosophical-anthropological approach allows the necessary transition to innovative teaching methods based on promoting the emotional and sensory needs of pupils with disabilities in their motivation to learn and socialize.

Key words: the methodology of philosophical-anthropological approach, anthropological and pedagogical methods, biogeochemical energy, self-organization, Russian folk tale, the energy of culture, cultural values, culture.

Проблемой исследования является определение философско-методологических основ антрополого-педагогической методики социализации школьников с ограниченными возможностями здоровья.

Методологическая проблема философского исследования антрополого-педагогического значения русской народной сказки заключается в необходимости определения принципов, гармонизирующих взаимодействие архетипов бессознательного, психологии самосознания школьников с ограниченными возможностями здоровья, и целей общества в процессах воспитания и обучения таких детей как субъектов социально-культурного действия.

Прежде чем приступить к раскрытию указанной проблемы, определим **задачи** нашего исследования:

1) выявить философско-методологические основы педагогической антропологии и возможности использовать энергетику бессознательных программ самоорганизации в процессах социализации;

2) обосновать закономерности преобразования энергии коллективно-бессознательных программ самоорганизации школьников посредством деятельности педагога по формированию мотивации усвоения традиционных духовных ценностей народных сказок;

3) определить методику оптимизации использования энергетики антрополого-психологического воспитательного значения русской народной сказки, как средства определения школьниками с ограниченными возможностями здоровья своей идентичности в системе традиционных духовных ценностей социума.

Значение разработки философской методологии коррекции педагогической теории и практики воспитания и обучения школьников с ограниченными возможностями здоровья обусловлено задачей их социализации в современном российском обществе. В современной России из 35,9 млн. детей 1,6 млн. относятся к категории детей с ограниченными возможностями здоровья, нуждающихся в специальном образовании [5, с. 549]. Для школьников с ограниченными возможностями здоровья особую актуальность приобретают философско-антропологические вопросы: «Что такое человек?»; «В чём его свобода?»; «В чём смысл его жизни?». Синтез философии и педагогической антропологии заключается, прежде всего, в познании законов воспитания и образования, закономерностей успешной передачи социального опыта осознания школьниками своей идентичности в системе традиционных духовных ценностей.

Необходимость философско-антропологического анализа методики обучения школьников с ограниченными возможностями здоровья обусловлена ограниченностью их волевых навыков самоорганизации, слабостью ориентировки в поставленных учителем задачах, неумением планировать и предвидеть результат своей деятельности, неумением замечать и исправлять ошибки [13, с. 42]. Для этого типа личности характерны состояния депрессии и одновременно страха одиночества. В результате формируются установки ухода от реальности и готовность использовать формы криминального поведения как способа своей самореализации. В этих условиях возникает методологическая необходи-

мость проверить, сохраняют ли своё значение традиционные методики стимулирования школьников с ограниченными возможностями здоровья к социальному взаимодействию на основе традиционных духовных ценностей народных сказок.

Специфика методологии философско-антропологической педагогики «...предполагает широкий гуманистический взгляд на мир, основанный на сравнительных, так называемых кросс-культурных исследованиях. Иначе говоря, на сопоставлении разных культур и разных народов<...>Только антропология предоставляет человеку уникальную возможность побывать сразу во всех обществах, рассмотреть их в кросс-культурной перспективе, т.е. сравнивая традиции и обычаи разных стран» [17, р. 2]. В этом контексте философско-антропологическая педагогика в широком смысле предусматривает изучение влияния всех внешних воздействий естественной и социальной среды жизнедеятельности школьника и, соответственно, понимания им цели и смысла его жизни. Альтернативным вектором философской антропологии стал принцип антропоцентризма.

Основателем антропологической педагогики считают И. Канта, утверждавшего, что человек может стать человеком только путём воспитания, а воспитание – это величайшая проблема и труднейшая задача для человека [6, с. 445]. В XX в. традиции антропоцентризма воспроизводят себя в утверждении, что конечная задача христианской педагогики «должна указать человеку путь спасения от того, что искажает его подлинный образ, и направить человека по пути духовного

возрастания и соединения со своим Творцом, по образу Которого он создан» [11, с. 17].

Философия антропоцентризма проявлялась в утверждении Н. А. Бердяева, что «философская антропология ни в каком смысле, и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для неё не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком покоится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека» [2, с. 215]. Эффект энергетики духовности, вырывающей человека за пределы реальности, описал Л.Н. Толстой в повести «Крейцеров соната»: «Музыка заставляет меня забыть себя, моё истинное положение, она переносит меня в какое-то другое, не своё положение<...> Она, музыка, сразу, непосредственно переносит меня в то душевное состояние, в котором находился тот, кто писал музыку» [14]. Религиозные обряды и службы представляют собой способы введения человека в состояние изменённого сознания или катарсиса – ощущения единства с высшими ценностями и возможностями приблизиться к идеалу. Абсолютизация этих явлений привела ряд исследователей к выводу, что «...современную технику можно хотя бы отчасти объяснить как западную волюнтаристскую реализацию христианского догмата о трансцендентности человека по отношению к природе и о его полнокровном господстве над ней» [15, с. 199]. Такая философско-антропологическая концепция формирует предпосылки экологического кризиса современной цивилизации.

Специфика методологии философско-антропологической педагогики

подтверждается данными естествознания. Если воспитатель игнорирует специфику энергетических импульсов и ощущений воспитанника, то блокировка эмоций самореализации ударяет по внутриорганическим автоматически регулируемым процессам, что приводит к нарушению их функционирования и различным патологиям (кардиологическим, язве желудка и т.д.) [1, с. 526-537]. Создание условий раскрепощения энергетических импульсов и ощущений человека активизируют биогенетические стимуляторы. Их действие порождает чувство доверия и единения. Такими условиями, обеспечивающими эффект синергии индивидуального и коллективного бессознательного, являются богослужения, совместное хоровое пение. Музыка и эмоции через действие биогенетических механизмов связаны с определёнными формами времени и пространства. Кроме того, они способны вызывать ощущение возвышенного экстаза и сознание того, что произошло что-то очень важное и значительное, ценное [18, р. 137; 16, р. 19.].

Особое внимание сфере бессознательных или подсознательных факторов в процессах самоорганизации человека было уделено в философских концепциях З. Фрейда, А. Адлера, К.-Г. Юнга, частично – Э. Фромма. В соответствии с их взглядами сущность человека заключается в том, что он представляет собой высоко-развитое биологическое существо, в природе которого заложен конфликт между бессознательным и разумом. К. Лоренц считает, что подлинным первичным, направленным на сохранение вида инстинктом является агрессия (нападение, применение

силы, злость) – естественное генетически врождённое свойство, которое присуще и животным, и человеку. С точки зрения К. Лоренца, любое поведение человека может выступать как единство наследственного и приобретённого, образующего основания для формирования культурных образов, лежащих у истоков культурной картины мира. Культурными формами, снимающими агрессивность человека, являются сферы культурно-игровой деятельности, спорт, зрелища [10, с. 31–32].

Снятие противоречий телеологического и биологического, философско-антропологического и психолого-педагогического принципов возможно на основе восприятия феномена человека как фундаментальной социо-природной целостности. Методология системного анализа самоорганизации человека разрабатывалась В.И. Вернадским, Н.И. Вавиловым, К.Э. Циолковским и др. на основе исследования принципов синергетического взаимодействия биологических, психологических, социальных и духовных факторов. Философско-методологической основой понимания сущности педагогической антропологии являются идеи В.И. Вернадского, рассматривавшего историческое развитие человечества как «...продолжение биогеохимической истории живого вещества биосферы» [4, с. 95]. Содержанием этого исторического процесса является способность человека преобразовать биогеохимическую энергию живого вещества в энергию человеческой культуры, которая создаёт в настоящее время ноосферу [4, с. 95]. Концепция В.И. Вернадского соответствует исследованиям психоаналитиков. По мнению

Т. Шварца, психоанализ «заставляет нас искать сексуальные проявления и проявления агрессии, удовольствия, страдания, стремления к смерти». Соответственно, он предлагает рассматривать культуру, «как причину и как результат действия психологических защитных механизмов» [19, р. 333].

Способность человека преобразовать биогеохимическую энергию живого вещества биосферы и социума основана на действии биогенетических программ жизнедеятельности, частично отражённых в концепциях З. Фрейда, А. Адлера, К.-Г. Юнга и др. Среди них следует выделить индивидуальную биогенетическую программу, действие которой проявляется в инстинктах сохранения жизни, продолжения рода, самореализации, т.е. реализации потенциала своих задатков и способностей. Реализация индивидуальной биогенетической программы требует организации взаимодействия в группе, коллективе, как условия сохранения жизни и возможности продолжения рода. Групповая биогенетическая программа формирует потребности индивида в общении, определяет нормы разделения труда, формирования иерархии группы, создаёт стимулы для самореализации в коллективе, обретения индивидуумом социального статуса личности [8, с. 76–78]. Философские основы антропологической педагогики дают возможность организации синергетического взаимодействия бессознательных, подсознательных и сознательных энергетических факторов в процессах социализации воспитуемых, приобщения их к культуре самореализации – созидания материальных и духовных ценностей.

Конкретизация идеи В.И. Вернадского о преобразовании биогеохимической энергии в энергию культуры может быть дополнена с помощью концепции «третьего мира» К. Поппера – мира духовности: научных идей, поэтических мыслей, этических ценностей [12, с. 439–440]. В этот мир каждый входит индивидуально в поисках смысла жизни и реализации своего биогенетического потенциала, что нашло своё отражение в антропологической потребности индивида в самореализации своего Я, в противовес инертному объективно-вещному миру. Экзистенциальная философская антропология (К. Ясперс, А. Камю, Ж.-П. Сартр др.) разрабатывает тезис о том, что человек есть то, что он из себя делает, реализуя проекты своего «Я», в системе полевого взаимодействия природных факторов, подсознания и сознания, действия микро- и макросоциальной среды обитания.

Процессы преобразования биогеохимической энергии бессознательных программ в подсознательные установки и познавательные мотивы жизнедеятельности начинаются с общения матери и ребёнка в процессах кормления, тактильной ласки и слова в форме сказки. В ответ на физиологический и эмоционально-психологический контакт ребёнка с матерью организм ребёнка вырабатывает дофамин – вещество, участвующее в передаче нервного импульса в различные отделы мозга, как сигнал выполнения биологически или социально полезных действий. Такое положительное подкрепление «правильного», с точки зрения биологического вида, поведения существенно для выживания [3, с. 28–29]. Основоположником кон-

цепции психологического поля как аналога физических полей является К. Левин. По его мнению, физиологическое и эмоционально-психологическое действие любимых сказок создаёт психологическое поле, которое становится стимулом самоорганизации личности ребёнка. К. Левин, описывая это явление, отметил, что его движущей силой является противоречие в виде феноменов валентности – своего рода энергетических зарядов, вызывающих у человека энергетическое напряжение, требующее разрядки [9, с. 51–108].

Феномен поля «представляет собой пространственно-временной континуум, в рамках которого физические, биологические, социальные и духовные явления могут взаимодействовать на основе обмена веществом, энергией и информацией, достигая некоторой степени согласованности, образуя целостность явления» [8, с. 58]. Поле – как сфера действия законов сохранения энергии-вещества – действует на основе принципов *открытости*, *нелинейности* и *когерентности*. Принцип открытости означает, что поле представляет собой открытую систему для обмена веществом, энергией и информацией через определённые каналы. Представляется, что духовность сказки играет роль такого канала, обеспечивающего возможность усвоения, сохранения и развития энергоинформационного взаимодействия личности с социумом. Принцип нелинейности характеризует деятельность человека как субъекта духовного творчества в многомерном и многовариантном жизненном пространстве, но с учётом законов, которые определяют порядок функционирования предшествующих форм или традиций сказки. Третий

принцип – принцип когерентности – означает, что успех деятельности человека как субъекта зависит от его способности согласовать взаимодействие различных потоков энергии, обеспечивая своё расширенное воспроизводство в конкретных условиях бытия. В контексте полевого подхода феномен народной сказки можно рассматривать как важнейший способ воспитания и обучения ученика-субъекта диалога с воспитателем с целью гармонизировать взаимодействие физической, биопсихологической и социальной энергии на уровне индивидуального и группового бытия.

Народная сказка представляет собой феномен поля, в рамках которого мировосприятие ребёнка способно согласовать противоречивое взаимодействие биологических, социальных и духовных явлений, достигая некоторой степени согласованности, образуя возможность осознания своего места в реальности его бытия. Сказка, как преобразованная форма биогеохимической энергии, отражает исторический опыт этноса, связанный с гармонизацией его взаимодействия с природой, формируя социально-экологические принципы жизнедеятельности. Идеология сказки отражает культуру диалога с силами природы – растениями и деревьями, животными и птицами, наделяя их разумом и душой, формируя основы экологической культуры. Русские народные сказки обладают своими полевыми характеристиками негэнтропийности, притягивая к себе членов этноса, способствуя формированию социально-духовных организмов на основе принципов сотрудничества и справедливости. Читая одни и те же сказки, люди становятся общно-

стью со схожими запретами и представлениями о добре и зле в системе традиционных духовных ценностей. Использование потенциала сказки как проекта форм самоорганизации для учащихся с ограниченными возможностями здоровья является условием их социализации, осознания своей идентичности и гражданственности.

Психологическое поле мотивации успеха в соответствии с психологическими и интеллектуальными возможностями всех категорий школьников, по мнению Кершенштейнера, должно отвечать их социальным инстинктам. 90 процентов всех мальчиков и девочек предпочитают всякое практическое занятие рассуждениям и абстрактному мышлению [7]. Только там, где чужое знание помогает им в собственном опыте, с деятельностью их мышц, они готовы к обучению и готовы чувствовать биение пульса социальной жизни. Народные сказки создают отношения, которыми связаны отдельные личности в общественной жизни, на основе общности их социальных и духовных ценностей.

Концепция В.И. Вернадского о самоорганизации человека посредством преобразования биогеохимической энергии в энергию культуры – ноосферы должна быть рассмотрена в контексте теории поля. Философско-антропологическое значение народных сказок заключается в создании образцов самореализации личности в системе биосферных, социальных и культурных полевых образований. Эмоционально-чувственное освоение этих образов школьниками с ограниченными возможностями здоровья создаёт предпосылки гармонизации отношений в системах биосоциаль-

ных полевых образований, обретения чувства гражданственности и национальной идентичности.

Суммируя вышеизложенное, подытожим: методологической основой модернизации педагогической антропологии должны стать идеи В.И. Вернадского о том, что каждый человек является носителем биогеохимической энергии, которая реализуется в соответствии с генетически наследуемыми программами самоорганизации в энергии культуры. Философско-антропологической основой преобразования синтеза различных видов энергии являются народные сказки, которые создают основы культуры – участия в созидании материальных и духовных ценностей.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Белик А.А. Измененные состояния сознания как междисциплинарная область исследования // Белик А. А. Личность, культура, этнос: современная психология. М.: Смысл, 2001. С. 526–537.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы: Смысл творчества. М.: Мысль, 1989. С. 298.
3. Боринская С.А., Хуснутдинова Э.К. Этногеономика: история с географией // Человек. 2001. № 1. С. 19–30.
4. Вернадский В.И. Размышления натуралиста // Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М.: Наука, 1977. 191 с.
5. Иванова Н.Н. Особенности приобщения к православной культуре детей с ограниченными возможностями здоровья // Молодой учёный. 2014. № 19. С. 547–549.
6. Кант И. О педагогике // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 712 с.
7. Кершенштейнер Г. Школа будущего – школа работы. [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/galag/27.php (дата обращения: 23.10.2015).

8. Коваленко С.В. Антропологические основы ноосферогенеза. М.: Флинта, Наука, 2005. 288 с.
9. Левин К. Разрешение социальных конфликтов / Пер. с англ. СПб.: Речь, 2000. 408 с.
10. Лоренц К. Человек находит друга. М.: Москва, 1992. 63 с.
11. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Вступительное слово // Православное учение о человеке: избранные статьи. Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 5–17.
12. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1983. 605 с.
13. Слепович Е.С., Поляков А.М. Работа с детьми с интеллектуальной недостаточностью. Практика специальной психологии. СПб.: Речь, 2008. 247 с.
14. Толстой Л.Н. Крейцера соната. [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0240.shtml (дата обращения: 23.10.2015).
15. Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990. С. 199.
16. Clynes M. Music beyond the score. Communication and Cognition. 1986. № 19. P. 169–194.
17. Kottak C. P. Anthropology: The Exploration of Human Diversity. М.У.: McGraw-Hill, 1994. 514 p.
18. Maslow A. Motivation and Personality. N.Y., 1997. 336 p.
19. Schwartz Anthropology and Psychology // New direction in Psychological Anthropology / Ed by Theodor Schwartz, Geoffrey M. White, Katherine A. Lutz. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 329 p.

НАШИ АВТОРЫ

Батурина Ирина Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Московского технологического института; e-mail: BaturinVK@yandex.ru

Горностаева Людмила Геннадьевна – кандидат культурологии, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин, Российский государственный университет правосудия; e-mail: L_gornostaeva@mail.ru

Деникин Анатолий Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры «Философия», Финансовый университет при Правительстве РФ, г. Москва; e-mail: andenikin@yandex.ru

Деникина Зоя Дмитриевна – доктор философских наук, профессор кафедры «Философия», Финансовый университет при Правительстве РФ, г. Москва; e-mail: zooden@mail.ru

Долин Вячеслав Александрович – кандидат философских наук, Белгородский юридический институт Министерства внутренних дел Российской Федерации имени И.Д. Путилина, преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин; e-mail: v.a.dolin@mail.ru

Дыдров Артур Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Южно-Уральского государственного университета; e-mail: zenonstoik@mail.ru

Завьялов Алексей Сергеевич – аспирант кафедры философии, Московский государственный областной университет; e-mail: alyzav@gmail.com

Захарова Ольга Владимировна – Кандидат философских наук, доцент кафедры философии Института филологии и журналистики Тюменского государственного университета; e-mail: Olga.hazarova@mail.ru

Ильин Алексей Николаевич – Кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарного образования и социологии Альметьевского государственного нефтяного института, член-корреспондент Академии Наук социальных технологий и местного самоуправления; e-mail: alexeyilyin.74@mail.ru

Ильинова Надежда Александровна – кандидат социологических наук, доцент, зав. кафедрой философии и социологии, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Адыгейский государственный университет»; e-mail: nady_i@bk.ru

Ковалева Елена Олеговна – аспирант кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета; e-mail: kovaleva-15@mail.ru

Коваленко Сергей Владимирович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры специальной психологии и инклюзивного образования, Московский государственный областной университет; e-mail: kovalenkosv2014@gmail.com

Михайлина Светлана Анатольевна – Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Московский институт электронной техники – НИУ «МИЭТ»; e-mail: Mikhaylina_s@mail.ru

Михайлов Юрий Михайлович – аспирант ФГБОУ ВПО «Тверской государственный технический университет»; e-mail: ymm67@yandex.ru

МИХАЛКИН Николай Васильевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин «Российского государственного университета правосудия», г. Москва; e-mail: fafnir85@yandex.ru

Рудакова Алена Леонидовна – аспирант кафедры философии РГПУ им. А.И. Герцена; e-mail: zmeika_helen@mail.ru

Строева Олеся Витальевна – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры истории и теории культуры, Гуманитарный институт телевидения и радиовещания им. М.А. Литовчина; e-mail: olessia_75@mail.ru

Устименко Дмитрий Леонидович – кандидат философских наук, доцент кафедры Экономики и управления СКФ МТУСИ «Северо-кавказский филиал Московского технического университета связи и информатики» г. Ростов-на-Дону; e-mail: UstimenkoD2006@yandex.ru

Хрисанов Виталий Алексеевич – доктор географических наук, Белгородский юридический институт Министерства внутренних дел Российской Федерации имени И.Д. Путилина, профессор кафедры тактико – специальной подготовки; e-mail: v.a.dolin@mail.ru



ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Научный журнал «Вестник МГОУ» основан в 1998 г. На сегодняшний день выходят десять серий «Вестника»: «История и политические науки», «Экономика», «Юриспруденция», «Философские науки», «Естественные науки», «Русская филология», «Физика-математика», «Лингвистика», «Психологические науки», «Педагогика». Все серии включены в составленный Высшей аттестационной комиссией Перечень ведущих рецензируемых научных журналов, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по наукам, соответствующим названию серии. Журнал включён в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Печатная версия журнала зарегистрирована в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия. Полнотекстовая версия журнала доступна в Интернете на платформе Научной электронной библиотеки (www.elibrary.ru), а также на сайте Московского государственного областного университета (www.vestnik-mgou.ru).

ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»

2015. N 4

Над номером работали:

менеджер Отдела по изданию журнала «Вестник МГОУ» Л.В. Туркова
литературный редактор Е.О. Духовнова
переводчик Е.А. Кытманова
корректор А.С. Барминова
компьютерная вёрстка Д.А. Зверева

Отдел по изданию научного журнала «Вестник МГОУ»
105005, г. Москва, ул. Радио, д.10а, офис 98
тел. (499) 261-43-41; (495) 723-56-31
e-mail: vest_mgou@mail.ru
Сайт: www.vestnik-mgou.ru

Формат 70x108/16. Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Minion Pro».

Тираж 500 экз. Уч.-изд. л. 9,5, усл. п.л. 9,25.

Подписано в печать 15.12.2015. Заказ № 2015/12-11

Отпечатано в типографии МГОУ
105005, г. Москва, ул. Радио, 10а